NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

39

BAHAR 2015

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Prof. Dr. Adil YAVUZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editör Yardımcısı/Associate Editor/ مساعد رئيس التحرير
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Yayın Yürütme Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير
Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENŞEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Kemal Enz ARGON (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Murat AK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğrt. Grv. Yusuf Sami SAMANCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğrt. Grv. Asem Hamdy ABDELGHANY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Grv. Taha ÇELİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Grv. Recep KOYUNCU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Danışmanlar Kurulu /Advisory Board/ الهيئة الإستشارية العلمية
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (NEÜ Güzel Sanatlar Fakültesi); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hayri ERTEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İbrahim ÇOŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhammet TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUK-ÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yusuf IŞICIK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Özcan HIDIR (Rotterdam İslam Ü.); Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Uluslararası Malezya İslam Ü.); Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Yrd. Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (ABD University of Thomas); Yrd. Doç. Dr. Martin Nguyen (ABD Fairfield University)

İletişim Adresi
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@konya.edu.tr
http://dergipark.ulakbim.gov.tr/neuifd/

ISSN : 2148-9890 / e-ISSN: 2149-0015

Baskı-Cilt: *Sebat Ofset Matbaacılık*
Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd.No: 57 Karatay/KONYA
KTB. Sertifika No: 16198; Basım Tarihi: Ağustos 2015

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

- Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİFD), uluslar arası hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergimiz, 1985 yılından 2012 yılına kadar *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayımlanmıştır. Fakültemizin bağlı olduğu Üniversitenin adının 2012 yılında değişmesi sebebiyle, 33. sayıdan itibaren *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayın hayatına devam etmektedir.
- NEÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip, sosyal bilimler alanında yapılmış çalışmalar dergide yayımlanabilir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, sempozyum, panel vb. akademik toplantı tanıtımları, kitap değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların, daha önce başka bir dergide, (sempozyum kitabında vb.) yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.
- Yayımlanacak yazılar, 12 punto Times New Roman 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla iki makalesi yayımlanabilir.
- Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda, yazar isimleri, "soyadı (meşhur olduğu adı), adı" sırasıyla verilmelidir.
- Her makalenin "giriş" ve "sonuç" bölümleri bulunmalıdır. Makalelerin sonunda mutlaka kaynakça verilmiş olmalıdır. Arapça makalelerin sonunda Arapça kaynakçaya ilaveten –Ulakbim kriterleri gereği- latin harfleriyle kaynakça da ayrıca verilmelidir.
- Makalelerin 100-150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arapça ve bir batı dilinde) çevirisi; bir Batı dilinde yazılan makalelerin özetlerinin ise, Türkçe ile Arapça çevirisi makale ile birlikte verilmelidir. Özetlerin altında, konuyu tanımlayan Türkçe ve Yabancı dilde anahtar kelimeler (keywords) bulunmalıdır. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılmalıdır.
- Yayımlanması istenen yazılar (tercümeler, orijinal metinleriyle birlikte), dergimizin email adresine elektronik ortamda gönderilmelidir. (ilahiyatdergisi@konya.edu.tr)
- Dergide çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Makaleler, en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olması durumunda, üçüncü hakemin görüşüne müracaat edilir. Her sayının hakemleri, o sayıda belirtilir. Makalelerin yayımlanması konusunda son karar yayın kuruluna aittir.
- Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu, yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, yazarlarına aittir. Gönderilen yazılar, yayınlansın veya yayınlanmasın, geri iade edilmez.
- Dergide yayınlanan tüm makalelere, dergimizin web sitesinden ulaşabilirsiniz.

NECMETTIN ERBAKAN UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
EDITORIAL POLICY AND WRITING PRINCIPLES

• Necmettin Erbakan University Journal of the Faculty of Theology (NEUIFD) is an international peer-reviewed journal, published twice a year (spring / fall).

• Our magazine, from 1985 until 2012, was released with the name "Selcuk University Faculty of Divinity". In 2012, due to a change in the university's name, the journal continued its publishing with its current name beginning with issue 33.

• NEUIFD is open to all researchers. All research papers in the field of social sciences and humanities that are in accordance with the principles of scientific research, originality and having the ability to contribute to the field can be published in the journal.

• The languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

• The journal may publish articles, translations, research notes, conference papers, academic conference reviews, book reviews, literature reviews, scientific interviews, research related to contemporary and past scholars and other academic works.

• The papers submitted for publication to the journal must not be previously published in another journal or proceedings book.

• Manuscripts submitted must be formatted 12 pt Times New Roman, 1.5 line spacing and must not pass 30 (A4) pages (Including attachments like pictures, drawings, maps etc.). In one issue, a maximum of two papers of the same author can be published, provided that the two papers don't exceed 30 pages.

• The meaning of the verses within the paper, hadiths, poetry works and in the notes should be written in italics. In references, the authors names must be given, surname (famous name), name, respectively.

• Each article must have "introduction" and "conclusion" sections. Manuscripts must have a bibliography at the end. Arabic articles must also have an additional bibliography in Turkish Latin letters.

• Articles must have a 100-150 word summary and its translation in two other languages (Arabic and in a western language). Articles written in Western languages, must have also summaries in Arabic and Turkish. Keywords in a foreign language and Turkish must be provided with the summary. The Turkish translation of the title of the article should be provided.

• Manuscripts should be electronically sent to the journals' email address (translations should be sent with their original text). (ilahiyatdergisi@konya.edu.tr)

• This journal uses double-sided blind refereeing system. Articles are published after the review by at least two referees. In case one of the reports is positive, the other is negative, the opinion of the third arbitrator is applied. The referees of each issue are stated in the issue. The final decision on the publication of an article is up to the Editorial Board.

• The scientific, legal and language responsibility belongs to the author. The opinions are those of their authors. Submitted articles, published or not, will not be returned.

• All articles published in the Journal can be downloaded via the Journal website.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

RESM-İ MUSHAF BAĞLAMINDA KUR'AN VE KIRAAT AYRIMI (HAREKENİN TEKÂMÜLÜNE KADARKİ SÜREÇ ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME)
Harun ÖĞMÜŞ 9

تطبيقات المناسب المرسل في تكييف عقد التأمين التعاوني كنموذج تطبيقي معاصر للتحول نحو الاقتصاد الإسلامي
د. أحمد حسن الربابعة 29

el-Cevherî'nin es-*Sıhâh: Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye'siyle* İbn Fâris'in *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga'*sında 'Erâde' "أَرَادَ" ve 'Şâe' "شَاءَ" Fiillerinin Karşılaştırılmalı Anlamları
Neclâ YASDIMAN DEMİRDÖVEN 75

Bağdat'ta Selefî Bir Çevrede Yetişen Sûfî Bir Âlim: EBÜ'S-SENÂ MAHMÛD ŞİHÂBÜDDİN EL-ÂLÛSÎ (ö. 1270/1854)
Abdulcebbar KAVAK 105

MOLLA FENÂRÎ'NİN OSMANLI MEDRESE GELENEĞİ VE OSMANLI DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ TESİRLERİ
Betül GÜRER 121

أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث (ا)
د. عفيفي رمضان عفيفي أحمد 143

آيات الاستدلال بخلق السموات والأرض على البعث في سور الإسراء ويس والأحقاف
د. ياسر على محمد على 183

KUR'ÂN'A GÖRE BİLGİNİN KAYNAKLARI
Gülşen ÖKTEN 205

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în ‘an Rabbi’l-‘Âlemîn 229
Ahmet EKİNCİ 229

39. SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Kadir ÖZKESE (Cumhuriyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Nihat DALGIN (Sinop Üniversitesi)

Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Tacettin UZUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf IŞICIK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Kadir KINAR (Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Ramazan EGE (Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Sedat ŞENSOY (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Duran Ali YILDIRIM (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 9-28.

RESM-İ MUSHAF BAĞLAMINDA KUR'AN VE KIRAAT AYRIMI
(HAREKENİN TEKÂMÜLÜNE KADARKİ SÜREÇ ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME)

Harun ÖĞMÜŞ
Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
ogmusharun@yahoo.com

ÖZET

Bu araştırmada resm-i mushaf hakkındaki görüşleri verip Kur'ân-ı Kerim'in resm-i mushafa indirgenmesini irdeliyor ve bunun yanlış bir tutum olduğunu açıklıyoruz. Kur'ân-ı Kerim ve kıraatlerin özdeşleştirilmesine de katılmıyor, bunu biraz aşırı buluyoruz ve daha mu'tedil olduğunu düşündüğümüz başka bir görüş sunuyoruz. O da şudur: Kur'ân-ı Kerim'in günümüze kadar yazılı bir vesika olarak ulaşmasını sağlayan Kur'ân hattının yanı sıra şifahî naklin de önemli bir yeri vardır. Biz, kıraat imamlarının ittifak ettiği okuyuş vecihlerinin "mütevâtir kıraat" olarak, ihtilâf ettikleri okuyuşların ise "meşhur kıraat" olarak isimlendirilmesinin uygun olacağını öneriyoruz.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, resm-i mushaf, kıraat, mütevatir, meşhur

The Distinction Between the Koran and the Readings in the Context of Rasm al-Moshaf (An Evalution from the Beginning until the Vowelization of the Qur'an)

This paper gives the various approaches about rasm al-mushaf and evaluates the reduction of the Qur'ân to only rasm al-mushaf and explains that this view is wrong. On the other hand, we also do not agree on an equation between the Koran and the readings and see this as an extreme opinion and offer another more moderate opinion. Accordingly, like the written form, the oral transfer has also an important role in transporting the Qur'an up to the present. Hence, we suggest that the readings that reached a concensus by the imams should be regarded "mutavatir" whereas those which lead to disagreement in the recitation should be called "mashhoor" (famous).

Keywords: Qur'an, rasm al-mushaf, Qur'an readings, mutawatir, mashhoor

GİRİŞ

Kur'ân'ın nâzil olduğu çağda Arap yazısının yetersizliği yaygın olarak kabul edilen bir husustur. Nokta ve harekenin bulunmayışı yanlış ve bağlama göre değişen farklı okumalara sebep olabiliyordu. Kur'ân-ı Kerim de o zaman kullanılmakta olan mevcut yazıyla yazıldığı için mezkûr hususların onun okunuşuna da yansıyacağı gayet tabiî olarak akla gelebilir. Nitekim başta Şîa'ya mensup bazı âlimler olmak üzere Kur'ân'ı mushafın yazısına indirgeyerek o yazının okunuşunu kıraat olarak görmek isteyenler çıkmıştır.

Bu makalede öncelikle resm-i Mushaf hakkında bilgi verilecek, sonra söz konusu ayırımın isabetli olup olmadığı sorgulanarak vakıanın nasıl olduğu üzerinde durulacak ve şu soruların cevabı aranacaktır: Kur'an, resm-i mushafın noktasız ve harekesiz oluşu sebebiyle bağlama göre mi okunmuştur, yoksa Kur'ân'ın okunuşunda başka âmiller var da yazı yalnızca o okunuşlara delâlet eden sembollerden mi ibarettir? Kur'ân'ı yazıya indirgeyip onun okunuş/okunuşlarını kıraat olarak görmek ve böyle bir ayrıma gitmek ne kadar isabetlidir? Öte yandan Kur'ân ve kıraati eşitlemek ne kadar doğru olur?

I. RESM-İ MUSHAF

Resm-i Mushaf, Hz. Osman'ın derlediği mushafların onun tarafından tasvip edilmiş imlâsına denilir.[1] Bu sebeple buna mersûmu'l-hatt, hattu'l-mushaf,[2] hicâu'l-mushaf, resm-i ıstılâhî [3] gibi isimlerin yanı sıra resm-i Osmânî, resm,[4] hattu Mushaf-ı Osmân gibi isimler de verilir.[5]

Normalde Arapça imlâ, telaffuzla uyum içerisinde olur.[6] Ancak mushafların imlâsı bazı hususlarda telaffuza uymamaktadır. Âlimler bu hususları "hazif, ziyâde, hemze, bedel, fasl ve iki farklı kıraatle okunup da birini gösterecek şekilde yazılan" olmak üzere altı başlıkta toplamışlardır. Her birine

[1] Zürkânî, Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân,* I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I, 369; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân,* 18. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, s. 277.

[2] Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlî ve dğr), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990, II, 5; ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* I-II, 2. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993, II, 1162.

[3] Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı,* Ankara: İlâhiyat, 2004, s. 16; ayrıca bk. a. m., "Mushaf", *DİA,* XXXI, 243.

[4] Zürkânî, *a.g.e.,* I, 373-4; ayrıca bk. Subhî Sâlih, *a.g.e.,* s. 275.

[5] Zerkeşî ,*a.g.e.,* II, 14; ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi-Kitâbillâhil'l-azîz* (nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî), 2. Baskı, Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 1993, s. 345, 361.

[6] Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1163; Zürkânî, *a.g.e.,* I, 369.

birer örnek verelim: Hazif, nida edatındaki elifin يأيها şeklinde hazfedilmesi; ziyade, isim olsun fiil olsun بنوا إسرائيل örneğindeki gibi cemî kelimeden sonra elifin getirilmesi; hemze, kendinden önceki harfin kesresine muvafık olarak nebre üzerine رِئْياً şeklinde yazılması gerekirken رِءْياً[7] şeklinde nebresiz yazılması, bedel, "salât" ve "zekât" gibi kelimelerin elif yerine vav ile yazılması; fasl, bitişik yazılması gereken مما gibi kelimelerin مِنْ مَا[8] şeklinde ayrı yazılması; iki farklı kıraatle okunup da birine delâlet edecek şekilde yazılan ise elifle de okunan Fâtiha sûresindeki ملك kelimesinin[9] elifsiz yazılması gibidir.[10] Burada zikredilenlerin dışında istisnaî yazım şekilleri de mevcuttur.[11]

Âlimlerin resm-i mushafa uymanın gerekliliği hakkında üç temel görüşü vardır:

1. Resm-i Mushafa uymak vaciptir. Ekseriyete ait olan bu görüşün delilleri, bu imlânın "tâbi olunan bir sünnet" olduğu, bununla ilgili olarak seleften yapılan nakiller ve sahâbenin bu imlâda icmâ ettiği yönündeki iddialardan oluşmaktadır.[12] İmam Mâlik (ö. 179/795),[13] Beyhakî (ö. 458/1066),[14] Ahmed b. Hanbel (ö. 242/856) ve Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi âlimler bu görüştedir.[15] İbn Fâris (ö. 595/1199)[16] ve Zürkânî gibi âlimler bu konunun tevkîfî olduğunu da iddia etmişlerdir. Zürkânî, Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in (sav) huzurunda ve onun emriyle kâtipler tarafından bu imlâ ile yazıldığını ve bu imlânın onun tasvibine mazhar olduğunu, kâtiplere onun bir kısım tavsiyelerde bulunduğunu, her konuda olduğu gibi bu konuda da Hz. Peygamber'e itaat etmenin gerekli olduğunu,[17] ayrıca sahâbe-i kirâm, tâbiîn ve sonrakilerin bu konuda icmâ ettiğini ileri sürmüş, Abdülazîz ed-Debbâğ'dan da (ö. 1132/1270) bu minvalde nakillerde bulunmuştur.[18] Bu anlayışta olanlar,

[7] Meryem 19/74.

[8] el-Münâfikûn 63/10.

[9] el-Fâtiha 1/4.

[10] Suyûtî, *el-İtkân,* 1163 vd.; ayrıca bk. Zürkânî, *a.g.e,* I, 370 vd.

[11] Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1167 vd.; ayrıca bk. Zürkânî*, a.g.e.,* I, 370.

[12] Zürkânî, *a.g.e.*, I, 379-382.

[13] Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif* (nşr. İzzet Hasan), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997, s. 11; Zerkeşî, *a.g.e.,* II, 13-4; Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1163.

[14] Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân* (nşr. Muhammed es-Saîd Bisyûnî Zağlûl), I-VII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410; II, 548; ayrıca bk. Zerkeşî, *a.g.e.,* II, 13-4; Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1163.

[15] Zürkânî, *a.g.e.,* I, 380.

[16] Zerkeşî, *a.g.e.,* II, 12-3; Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1163.

[17] Âlü İmrân 3/31.

[18] Zürkânî, *a.g.e.,* I, 377-385.

resm-i mushafın birçok esrarının bulunduğu düşüncesiyle normal imlâya aykırı hususlar hakkında mutasavvıfların tevillerine benzer ilginç yorumlar yapmışlar, değişik hikmetler keşfetmişlerdir! Meselâ bunlar içerisinde yer alan Ebü'l-Abbâs el-Merrâküşî'ye (ö. 721/1321) göre وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ[19], وَيَمْحُ اللهُ[20], سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ[21] يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ[22] âyetlerinde bulunan fiillerdeki vav harflerinin düşmesi, fiilin çarçabuk oluşup fâili tarafından kolaylıkla gerçekleştirilmesi, nesnenin ise bundan hemence etkilenmesi hikmetine, yine بِأَيْيدٍ kelimesinde okunmayan bir "ya" harfi daha yazılması da Allah'ın kudretinin büyüklüğünü gösterme hikmetine matuftur![23] Bu kabil açıklamaları terviç ederek kabul eden Zürkânî, sonuncusunu "kelimenin binasındaki artış anlamı arttırır" kaidesiyle de desteklemeye çalışmıştır.[24]

2. Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise imlânın dinî bir emir olmadığını, nasslarda böyle bir emrin bulunmadığını, yazının sembol ve işaretlerden ibaret olup sahâbe-i kiramın, devirlerinde mevcut olan imlâ ile yazdıklarını, bunun mutlaka korunması gerekli olmadığını, Kur'ân'ın daha sonra geliştirilen imlâ ile de yazılabileceğini ileri sürmüştür.[25] Nitekim eski imlâ stillerinde fethanın elif, dammenin vâv ve kesrenin "yâ" harfleriyle gösterildiği belirtilir.[26] Mushafın yazıldığı imlânın da zaman açısından onlara yakın olduğu, bu sebeple وَلَاأَوْضَعُوا[27] kelimesinde fethaya delâlet etmesi için elifin, وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَى[28] ifadesinde kesreyi göstermesi için yâ'nın ve أولئك kelimesinde de dammeye delâlet etmek üzere vavın fazla yazıldığı ileri sürülür.[29] Bu açıklama da, yazının tecrübe ve birikim sonucu gelişen bir durum arzettiğini söyleyen Bâkıllânî'nin yaklaşımıyla paralellik arzetmektedir. Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi âlimler ise, bundan da öte bu tür yazımların kâtiplerin hatası olduğunu ileri sürmüşler[30] ve bu

[19] el-İsrâ 17/11.

[20] eş-Şûrâ 42/24.

[21] el-Kamer 54/6.

[22] el-Alak 96/18.

[23] Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1169-1170.

[24] Zürkânî, *a.g.e.,* I, 374-5.

[25] Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (Muhammed Isâm el-Kudâ), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001, s. 547-9; Zürkânî, *a.g.e.,* I, 380-1; ayrıca bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı,* s. 160.

[26] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh,* (I-V), nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988, II, 451; Dânî, *el-Muhkem,* s. 176; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 286-7.

[27] et-Tevbe 9/47.

[28] en-Nahl 16/90.

[29] Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1171.

[30] Maşalı, "Mushaf", *DİA,* XXXI, 243; ayrıca bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* I-III, 3. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, II, 183. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), ts., s. 26.

konuda Hz. Osman ve Hz. Âişe'den nakledilen bazı rivayetleri de delil getirmişlerdir. Bu rivayetlerin en meşhurları, mushafların yazımı bitip de Hz. Osman'a arzedildiğinde onun "Bunda lahn (gramer hatası) görüyorum, ancak Araplar onu dilleriyle düzeltirler"[31] dediğini içeren rivayetle Hz. Âişe'nin إنْ هذان لساحران [32], والمقيمين الصلاة [33] ve إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون [34] âyetlerinin yazımının yanlış olduğunu belirttiğine dair rivayettir.[35] Ancak bu rivayetler sahih bulunmamış, sahih olsalar bile kesin bilgi içeren mütevâtir bilgiyle çeliştiği için farklı şekillerde yorumlanmaya müsait görülmüştür.[36]

3. 'İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve ona tâbi olan Zerkeşî (ö. 794/1392), mushafın imlâsının büsbütün unutulmaması için ümmet içinde onu bilen bir grubun olması gerektiğini vurgulamakla birlikte halkın karıştırmadan kolaylıkla okuyabilmesi için daha sonra gelişen imlâ ile de mushaf yazılabileceğini, bundan da öte halk için yazılan mushafların artık resm-i mushafa göre yazılmasının câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.[37]

En mutedil ve kabule en şâyan görüşün bu sonuncusu olduğu görülmektedir. Zira hem bir ilmin ve dolayısıyla onunla ilgili geleneğin kaybolmaması konusunda gereken titizliği göstermekte, hem de pratik olarak ihtiyaca cevap verici bir özelliğe sahip bulunmaktadır. İmlânın tevkîfî olduğu iddiası ise ciddî bir temele dayanmaktan uzaktır. Zira insanların tecrübe ile geliştirdikleri yazının Hz. Peygamber'in (sav) tasvibine mazhar olduğu iddia-

[31] Zürkânî, *a.g.e.,* I, 386.

[32] Tâhâ 20/63.

[33] en-Nisâ 4/162.

[34] el-Mâide 5/69.

[35] Bk. Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, s. 532; Zürkânî, *a.g.e.,* I, 392.

[36] Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân,* s. 533 vd.; Zürkânî, *a.g.e.,* I, 386 vd.; Maşalı, "Mushaf", *DİA,* XXXI, s. 243; ayrıca bk. a. mlf., *Kur'ân'ın Metin Yapısı,* s. 274-9.

[37] Zerkeşî, *a.g.e.,* II, 14; Zerkeşî, bu görüşü kabul ettiğini tasrih etmekle birlikte resm-i mushafın sır ve hikmetlerini uzun uzun açıklamaktan da geri durmaz. Meselâ ona göre لأذبحنه "*onu boğazlayacağım*" (en-Neml 27/21) kelimesinde elifin fazla yazılması, anlamının daha önce geçen "ona azap edeceğim" kelimesinden daha şedit oluşundandır. Keza لا تيئسوا من روح الله "*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin*" (Yûsuf 12/78) âyetinde olanın aksine أفلم ييئس "*ümit kesmediler mi*?" (er-Ra 'd 13/31) âyetindeki fiilin elifle yazılması birincisinin anlamca ikincisinden daha hafif oluşundan dolayıdır. vb. (bk. Zerkeşî, *a.g.e.,* II, 16 vd.); Zerkeşî'nin, bu açıklamaları içerisinde mutasavvıfları andırır şekilde "zâhir ulemâsı, sır, mülk, melekût" gibi terimleri kullanması (*a.g.e,* II, 23, 28, 33, 36, 41, 42.) ve bu açıklamalara çokça yer veren Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî'den de nakillerde bulunması ayrıca dikkat çekicidir. (*a.g.e,* II, 21, 25, 30; Zerkeşî'nin hem resm-i mushafın tevkîfî olmadığını savunup hem de böyle nakillere yer vermesini Mehmet Emin Maşalı da çelişkili bulmuştur. Bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 296-7). Zerkeşî bu açıklamaları – nispet etmese de – büyük ölçüde Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî'den yapmış olmalıdır. Nitekim bir yerde isim vermeden ondan nakilde bulunmaktadır (*a.g.e.*, II, 29). Halbuki Suyûtî aynı bilgiyi Ebu'l-Abbâs el-Merrâküşî'ye nispet ederek aktarmaktadır. Krş. Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1169.

sıyla gelişmesini dondurmaya kalkışmak hayatın akışıyla bağdaşır bir şey değildir. Buna dayanak teşkil etmesi için zikredilen nassların da konuyla hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü yazı, dine taalluk eden bir şey değildir. Kur'ân yazılı değil, sözlü olarak inmiştir. Yazı ise yalnızca o söze delâlet eden sembol ve işaretlerden ibarettir. İmlânın Allah tarafından öğretildiği ve harflerin Hz. Âdem'e öğretilen isimlerden olduğu görüşü,[38] bunların, insanın zekâ, kapasite, çalışma vb. kabiliyetlerle donatılması sayesinde mümkün olması bakımından doğru olsa da, doğruluğu – yazım şekilleriyle ilgili bulunan sır ve hikmetler gibi— test edilebilir olmaktan uzaktır. Ayrıca imlânın tevkîfîliği iddiası çelişkiye de yol açmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın i'câzını ispat sadedinde ümmîliği ispatlanmaya çalışılan Hz. Peygamber (sav), bu başlık altında (resmü'l-mushaf konusunda) kâtiplere harf ve kelimeleri nasıl yazacaklarını gösterir şekilde takdim edilmektedir![39] Halbuki Hz. Osman'ın, mushafları istinsah ettirmek üzere kurduğu komisyonun Zeyd dışındaki Kureyş'e mensup üyelerine "Siz ve Zeyd bir âyetin yazımında ihtilâf ederseniz, onu Kureyş lehçesine göre yazın, çünkü Kur'ân Kureyş diliyle inmiştir" demesi, bu işin tevkifî olmadığını, sahâbe-i kiramın o zaman Kur'ân'a en iyi delâlet edecek imlâyı tercih ettiklerini başka hiçbir delile ihtiyaç bırakmayacak açıklıkta göstermektedir. Eğer imlâ tevkîfî olsa Hz. Osman böyle bir söz söylemezdi. Nitekim rivayetin devamında onların, tek ihtilâf ettikleri "tâbût" kelimesini – yine Hz. Osmân'ın emriyle – Kureyşli üyelerin söylediğine uygun olarak تابوت [40] şeklinde yazdıkları belirtilir.[41] Tevkîfî olsa aralarında ihtilâf etmezler, kendilerine öğretilip telkin edildiği şekilde yazarlardı.

Resm-i mushafın, burada konumuz açısından zikretmemiz gereken en önemli özelliği noktasız ve harekesiz oluşudur. Nokta ve harekenin daha önce bilindiği halde mushafın bütün kıraat vecihlerini göstermesi amacıyla nokta ve harekeden tecrit edildiğine yönelik rivayetler vardır.[42] Ancak bunların sahih kabul edilmesi durumunda Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve talebelerinin bu konudaki çalışmalarında neden eski hareke ve noktaları kullanmayıp sil baştan işaretler ürettikleri sorusu cevapsız kalmakta ve bu sebeple söz konusu rivayetlerin sıhhati meşkûk hâle gelmektedir. Zaten bu rivayetler doğru bile olsa Kur'ân'ın yaklaşık yarım asır kadar her türlü işaretten soyutlanmış halde olduğu muhakkaktır. Çünkü Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin,

[38] Bk. Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1163.
[39] Bk. Zürkânî, *a.g.e.,* I, 377-8.
[40] el-Bakara 2/248.
[41] Zerkeşî, *a.g.e.,* II, 11.
[42] Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, s. 3.

kelimelerin irap durumlarını mansup ise üstüne, mecrur ise altına ve merfû ise yanına birer nokta, gunneyle bitiyorsa yan yana ikişer nokta koymak suretiyle göstermesinden ibaret olan *naktu'l-mesâhif* adındaki seslendirme işini ilk defa 53/673 yılında vefat eden Irak vâlisi Ziyâd b. Sümeyye'nin talebiyle yaptığı genellikle kabul edilen bir hususdur.[43] *İ'câm* adı verilen harflerin noktalarının konulması ise yaygın olan görüşe göre Ebü'l-Esved'in talebeleri Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından yapılmıştır.[44] Hareke ve noktaya bugünkü şeklini veren ise Basra ekolüne mensup büyük dilci Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) olmuştur.[45]

Kur'ân'ın yarım asır kadar bu şekilde noktasız ve harekesiz vaziyette bulunması, bu dönemde Kur'ân'ın nasıl okunduğunu ve resm-i mushafın bu durumu ile kıraat farklılıklarının doğuşu arasında bir ilginin olup olmadığı sorularını tabiî olarak akla getirmektedir. Ebü'l-Esved'in çalışmasının yalnızca kelimelerin i'râb bakımından seslendirilişine yönelik olduğunu, harflerin noktalarının daha sonra konulduğunu hatırlarsak söz konusu zaman dilimini aşağı yukarı üç çeyrek asra çıkarmak gerekir. Bu işaretlerin o zaman Mağrip'ten Çin'e kadar uzanan geniş İslâm İmparatorluğu'nda yaygınlaşmasının zaman alacağını da göz önünde bulundurursak konunun ehemmiyeti daha iyi anlaşılır. Aşağıdaki başlıkta, yazının özellikle yeni Müslüman olmuş gayr-ı Arap unsurlar için söz konusu olan zorluk ve yetersizlikleri ile kıraatlerin doğuşu arasında bir ilgi olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

II. RESM-İ MUSHAFIN KIRAATLERLE İLGİSİ

Kur'ân'ın yaklaşık yarım asır kadar noktasız ve harekesiz halde bulunması, bu dönemde fiillerin bazılarınca ma'lûm, bazılarınca meçhul, bazılarınca gâib, bazılarınca muhatap sîgasıyla ve farklı bablardan (kalıp) okunmuş olabileceğini, kıraat farklılıklarının da bağlama göre oluşturulan bu okuyuşlardan doğmuş olabileceğini akla getirebilir. Nitekim bu ihtimal akla gelmiş, Hûî ve Muhammed Hâdi el-Mağrife gibi bir kısım Şiî âlimlerle bazı ke-

[43] Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Mektebetü Nehdati Mısr ve Matbaâtuhâ, ts., s. 6-8; ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts., s. 66; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-Üdebâ* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Dâru Nehdati Mısr, ts., s. 9-10; Taşköprîzâde, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), I-II, İst: İkdam Matbaası, 1313, I, 185; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm,* I-III, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2000, II, 288; Bununla birlikte bu işi ilk yapanın onun talebeleri Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'in olduğu da nakledilir. bk. Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem,* s. 5-6.

[44] Zürkânî, *a.g.e.,* I, 404-5.

[45] Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem,* s. 7; Suyûtî, *el-İtkân,* II, 1184.

lamcılar ve nahivci İbn Miksem (ö. 354/965) bu kanaate varmışlardır.[46] Buna göre kıraat ictihâdî bir ilim olup II. asırda yaşayan kıraat imamlarına dayanır. Bunun Hz. Peygamber (sav) ve vahiyle bir ilgisi yoktur. Günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş ve Sâlih Akdemir'in kanaati de bu yöndedir.[47]

Bu görüşü savunanların Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgedikleri, kıraatleri ise onun okunuşu olarak gördükleri ve ikisi arasında böyle bir ayrıma gittikleri anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim yazılı değil, sözlü olarak inmiş bir kelâmdır. Kelâm, anlam ve yargı içeren sözdür.[48] Her ne kadar kelâma delâlet etmesi bakımından yazıya da kelâm denilebilirse de Arap yazısının, hele hele nokta ve harekeden mücerret olan resm-i mushafın, seslendiriliş şekline göre değişen birden fazla kelâma muhtemel olduğu ortadadır. Meselâ إذ يغشيكم النعاس [49] âyetinde fiil sülâsî ve ziyâde babdan, daha sonra gelen isim ise merfû ve mansup olarak okunmaktadır.[50] Fiil sülâsî daha sonraki isim ise merfû okunması durumunda isim, fâil olmakta ve âyet "*Hani sizi bir uyku sarıyordu*" anlamına gelmektedir. Fiil ziyâde babtan ve isim mansup okunması durumunda ise isim mef'ûl bih olur, fâil ise Allah'ı gösteren zamirdir. Buna göre anlam "*Hani Allah sizi bir uykuya daldırıyordu*" olur. Görüldüğü üzere iki okuyuş arasında özne farklılığı vardır.[51] Ancak resm-i mushaf hareke içermediği için her iki okuyuşa, bunlara bağlı olarak her iki kelâma da delâlet etmektedir. Bu durumda Kur'ân'ın mushafın yazısına indirgenmesi isabetli olmaz. Çünkü bu kelâmlardan en azından birinin ictihad ile belirlendiği, dolayısıyla vahiy olmadığı anlamına gelir. Eğer bu görüşün

[46] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* I-XVII, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, II, 610; Suyûtî, el-İtkân, I, 244; el-Hûî, Seyyid Ebü'l-Kāsım Mûsâ, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 459; Muhammed Hâdî Mağrife, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV,* İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002; Şîa içerisinde kıraatler konusunu Ehl-i sünnet gibi değerlendiren âlimler de vardır. bk. Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi,* 6. Basım, İst: MÜİF Yayınları, 2014, s. 163.

[47] Ateş, Süleyman, "Kıraatlerde Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV Kıraat İlmi ve Problemleri,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 326 vd.; Akdemir, Sâlih, "Kur'ân'ın toplanması ve kıraati meselesi", *Kur'an Sempozyumu I,* Ankara: Bilgi Vakfı, 1994, s. 29.

[48] İbn Mâlik, *Elfiyye* (*Şerhu İbn Akîl* ile birlikte), nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, I, 18.

[49] el-Enfâl 8/11.

[50] Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a,* (nşr. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî), I-VII, 1. Baskı, Dımeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984, IV, 125-126.

[51] Nitekim bu durumu dikkate alışlarından dolayıdır ki İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Âşûr (ö. 1973), her kıraati ayrı bir âyet gibi değerlendirmiştir. bk. İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Derleyen: Abdurrahman b. Muhamme b. Kāsım el-Âsımî en-Necdî), Mekke: Mektebetü' imâmi'd-da'veti'l-ilmiyye, ts., XIII, 391; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I-XXX, Tunus: Dârü Suhnûn, ts., I, 55.

sahipleri Kur'ân'ın, resm-i mushafın delâlet ettiği sayıda kelâmdan oluştuğunu ve bunların hepsinin nâzil olduğunu söyleselerdi – Kur'ân'ın sözlü olarak nâzil olduğundan sarf-ı nazar etmemiz kaydıyla — böyle bir mahzur söz konusu olmazdı. Ancak onlar bunu söylemedikleri gibi, kıraatlerin imamların içtihadı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu durumda birden çok kelâmı sembolize ed(ebil)en resm-i mushafa indirgenen Kur'ân'ın sözlü olarak indirilişi nasıl tasavvur olunacaktır? Çünkü yazının aksine telaffuz birden fazla kelâma aynı zamanda muhtemil olamaz. Resm-i mushafın delâlet ettiği kıraat ve dolayısıyla kelâmlardan birinin sözlü olarak vahyedildiğini söylerlerse diğer okuyuşların vahiy olmadığı, dolayısıyla mushafın iki kapağı arasındaki – en azından – bazı cümlelerin kelâm-ı ilâhî olmadığı sonucu çıkar.[52]

Bu görüş, bundan öte sakıncalar da içermektedir. O da, câhil ve art niyetli kişilerin Kur'ân'ı yanlış ve maksatlı okumalarına maruz bırakmasıdır. Nitekim Bakara sûresinin başındaki لا ريب فيه "*Onda (Kitapta) şüphe yoktur*" âyetinin لا زيت فيه "*Onda zeytin yağı yoktur*" şeklinde, Fil sûresinin baş tarafının ise hurûf-ı mukattaa gibi okunduğu belirtilir.[53] Gerçi bağlama uygun olmadığı için bu okuyuşların yanlışlığı hemen anlaşılmaktadır. Ancak Arapça'yı iyi bilen maksatlı bir kişinin bağlama uygun anlamlar içeren okuyuşlar icat ederek Kur'ân'ı tahrif etme amacı gütmesi bu görüşe göre pekâlâ mümkün hâle gelebilir.[54]

Buraya kadar yaptığımız izahlardan dolayı bu görüşün isabetli olmadığı ve mahzurlar içerdiği ortaya çıkmaktadır. Ancak sırf mahzur içeriyor diye bir görüş reddedilemez. Çünkü doğrunun yalnızca iyi niyet üzerine bina edilmesi yeterli değildir. Onun hakikat ve vakıayla örtüştüğünün ispatlanması da gerekir. Ancak, biz bunu ispatlamak üzere sevkedeceğimiz delilleri sonraya bırakarak öncelikle yukarıda zikrettiğimiz görüşe alternatif, hatta karşıt olan görüşü zikredelim:

Ehl-i sünnet, yukarıdaki görüş sahiplerinin tam aksine kıraatin naklî bir ilim olduğunu, kıraatlerin kaynağının Hz. Peygamber (sav) olduğunu savunur. İçlerinde Kur'ân'ın tevâtüriyyetinden emin olmak için hiç değilse yedi

[52] Bk. Öğmüş, Harun, "Kur'ân'ın sıhhati bağlamında kıraat farklılıklarının değerlendirilmesi", *MÜİFD,* sy. 39, 2010/2, 17 vd.

[53] Cerrahoğlu, *a.g.e.,* s. 94.

[54] Bk. Öğmüş, "Kur'ân'ın sıhhati bağlamında kıraat farklılıklarının değerlendirilmesi", s. 20 vd.

kıraatin tamamının mütevâtir olduğuna inanmak gerektiğini belirtenler,[55] hatta kıraatleri Kur'ân'la özdeş görenler vardır. Buna göre mütevâtir bir kıraati reddeden Kur'ân'ı reddetmiş, dolayısıyla küfre düşmüş olur.[56] Hülâsa Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgeyip kıraatleri onun okunuşu olarak gören birinci görüş sahiplerinin aksine bunlar da Kur'ân'ı kıraatlere indirgerler. Ancak yedi kıraat vecihlerinin tamamının tevâtüriyyetini ileri sürmesi ve kıraatlerin Kur'ân'la özdeşleştirilmesi açısından bu görüş de aşırıdır ve bir kısım mahzurlar içerir. Zira Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/922), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Beydâvî (ö. 691/1292) gibi içlerinde sünnîlerin de bulunduğu Arap dili ve tefsir âlimleri yedi kıraat imamının da dâhil olduğu bazı kıraatçilerin bir kısım kelimelerle ilgili okuyuşlarını red ve tenkit etmişlerdir.[57] İçlerinde Taberî gibi kıraatte otorite olanların da bulunduğu bu âlimler, bu görüşün aşırı olarak nitelediğimiz yönlerine göre mütevâtiri, hatta – hâşâ— Kur'ân'ı reddetmiş olmaktadırlar. Kıraatin nakle dayandığını belirtmesi yönüyle isabetli olsa da adı geçen değerli âlimleri dışlayarak ümmeti parçalayıcı hususlar içermesi yönüyle bu görüş de isabetli olamaz. Öyleyse bu görüşün, aynı zamanda önceki görüşün reddi demek olan olumlu yönünün ispatlanması ve isabetsiz olan yönlerinin de reddedilmesi suretiyle Kur'ân, resm-i mushaf ve kıraatler arasındaki ilişki yeniden kurulmalıdır. Bize göre bunlar arasındaki doğru ilişki şöyle kurulabilir:

[55] Meselâ bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Şemseddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî'nin *Beyânu'l-Muhtasar* adındaki şerhi ile birlikte), (nşr. Muhammed Mazhar Bekā), I-III, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, ts., I, 469.

[56] Nitekim Endülüs müftüsü Ebû Saîd b. Ferec (ö. 782/1380) bu kanaattedir. Bk. Zürkānî, *a.g.e.,* I, 433-434.

[57] Meselâ Ferrâ, yedi kıraat imamından biri olan Âsım'ın Nûr sûresinin 35. âyetinde دُرِّيٌّ şeklindeki okuyuşunu Arap kelâmında böyle bir veznin bulunmadığı gerekçesiyle tenkit eder (bk. Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân,* [nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr], I-III, Dârü's-Sürûr, ts., II, 252); Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbn Atıyye ve Beydâvî ise yine yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in En'âm sûresinin 137. âyetini وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ şeklinde okuyuşunu muzâf ve muzâfun ileyhin arasının ancak şiirde ve sadece zarfla ayrılabileceğini ileri sürerek tenkit ederler. Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* III, 410-411; Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakāiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl,* I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995, II, 67; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz,* (nşr. el-Meclisü'l-ilmî), I-XVI, Fas 1977, VI, 158; Beydâvî, Nasırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* I-V (2 mücellet), Beyrut: Dârü Sâdır, ts., I, 209; söz konusu kıraat vecihleri için bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* III, 409; V, 323); Taberî'nin kıraatler arasında yaptığı tercihler zaten bilinen bir hususdur. bk. Taberî, *a.g.e.,* I, 285, 580; Gülle, Sıtkı, "Taberî'nin tefsirinde kıraat değerlendirmeleri", *İstanbul Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi,* sy. 9, 2004, s. 65-85.

1. Kıraat ictihâdî değil, naklî bir ilim olup kıraatler Hz. Peygamber'e (sav) dayanmaktadır. Bunun delillerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

a. Müslümanlar özellikle ilk asırlarda yazıdan ziyade bilginin şifâhî nakline önem vermişlerdir. O kadar ki, bilgisini sadece yazılı malzemeden alan kimseler istihfaf amaçlı kullanılan "suhufî" sıfatıyla nitelenmişler ve onların bilgisine ehemmiyet verilmemiştir.[58] Bu sebeple hadis ilminde senet ortaya çıkmış, bu sebeple ricâl ilmi ihdas edilip cerh ve ta'dîl kriterleri işletilerek hadislerin nakledildiği kişilerin güvenilir ve ehil olup olmadıkları araştırılmıştır. Bu araştırma, yalnızca hadis ilmiyle sınırlı kalmayıp şer'î mâhiyeti olmayan lügavî ve edebî ilimlere kadar uzanmıştır. Bu sebeple artık yazının tekâmül ettiği hicrî IV. asırda kaleme alınan İbn Abdirabbih el-Endelüsî'nin (ö. 328/940) *el-'Ikdu'l-ferîd*'inde ve Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 356/976) *el-Egânî*'sinde bile haberlerin genellikle senetleriyle nakledildiğini görürüz. Bu da, bize İslâm medeniyetinde bilgiyi hocadan öğrenme yönünde güçlü bir geleneğin oluştuğunu gösterir.[59] Bunu gösteren bir başka husus da, kadim kitaplarda bizzat o kitapların müelliflerinden nakillerin yer almasıdır.[60] Bu durum, kitabın müelliften sonra bilen biri tarafından, büyük ihtimalle de bir öğrencisi tarafından başkalarına aktarılıp okutulmasından kaynaklanmaktadır. *el-Egânî* gibi Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) sevdiği şarkı güftelerini, onları söyleyen şâir, bestekâr ve muganniyelerin hayat ve eserlerini tanıtan bir kültür eserinde bile hocaya ve şifâhî nakle bu kadar önem veren Müslümanların, dinlerinin esası olan kitabın okuyuşlarını siyak ve sibaka dayalı olarak belirlediklerini ihtimal olarak dahi düşünmek akıl ve âdetle bağdaşmaz.[61] Sahâbe devrinden beri kıraatın "tâbi olunan bir sünnet" olduğu anlayışının hâkim oluşu da bunu teyit eden başka bir delildir.[62]

b. Kıraat imamlarıyla çağdaş olan Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimlerin de kıraatleri naklî bir ilim olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ferrâ, — daha önce belirttiğimiz üzere— bazı kıraat imamlarının okuyuşlarını eleştirmiş olsa da Kur'ân'ın kıraatle sabit olmayan nahiv vecih-

[58] İbnü's-Sellâm el-Cumahî, Muhammed, *Tabakātu fuhûli'ş-şuarâ,* I-II (şerh: Mahmûd Muhammed Şâkir), Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts., I, 4; Esed, Nâsırüddin, *Mesâdirü's-şi'ri'l-Câhilî,* Mısır: Dârü'l-maârif, 1956, s. 180-183.

[59] Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 24 vd.

[60] Meselâ Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ını insanlara aktarıp okutan Esrem'in adı Mecâzu'l-Kur'ân'da geçer. Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr. M. Fuat Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 1, 157, 179, 373.

[61] Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 24.

[62] Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* I, 40; Ebû Şâme, *a.g.e.,* s. 379.

leriyle okunamayacağını açıkça belirtir.[63] Ahfeş'in ise "gramer açısından şöyle de okunabilir ancak bu şekilde okuyanı işitmedim" gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.[64] Kıraatin resm-i mushaftan gramer kurallarına göre okuyuş üretmekten ibaret ictihadî bir ilim olduğu anlayışına sahip olsa böyle bir ifade kullanmak bir tarafa, Basra dil ekolünün hocası Sîbeveyhi'den (ö. 182/798) sonraki en önemli temsilcilerinden biri olarak kendisi okuyuş belirler, çağdaşı kıraatçilerin okuyuşlarına boyun eğmezdi.[65]

Bu iki gerekçe, Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgeyip onun bağlama göre okunuşunun da kıraat olduğu anlayışını geçersiz kılar. Aksine kıraatler nakle dayalı olup Hz. Peygamber'den (sav) gelmekte, mushafın yazısı ise nakle dayalı bu okuyuşları işaretlerle sembolize etmektedir.

2. Yukarıda tenkit edilen görüşe mukabil yedi kıraati tamamıyla mütevatir kabul edip onları Kur'ân'la özdeşleştirmek de doğru değildir. Çünkü daha önce işaret ettiğimiz üzere Ferrâ, Taberî, Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbn Atıyye, Beydâvî gibi âlimler bu kıraatlerin bir kısmını red ve tenkit etmişlerdir. Onlar bu tenkitleriyle Kur'ân'ı hedef almış olmayacaklarına göre, eleştirilerinin hedefinde söz konusu kıraatlerin nispet edildiği kıraat imamları ve onların zabt yönünden söz konusu olan eksiklikleri vardır. Bu durum, kıraatin naklî bir ilim olduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda – teorik açıdan bakıldığında— kıraatlerin hepsinin mütevâtir olmadığını da gösterir. Zira hiçbir âlim mütevâtir haberi reddetmez. Zaten mütevâtir haberde senet de aranmaz. Halbuki kıraatin kabul şartları içerisinde resm-i Mushafa takdîren de olsa uyması ve Arap dili kurallarına tevil ile de olsa mutabık olması yanı sıra sahih bir senedinin bulunması şartı da aranmaktadır.[66] O halde Ebû Şâme (ö. 665/1267) gibi kıraat otoritelerinin belirttiği gibi, kıraatlerin mütevâtirliğini yedi ya da on imama âit oluşundan ziyade bu şartlarda aramalı ve tevâtür, imamlara göre değil de kelimenin okunuşunda ittifak olup olmayışına göre tarif edilmelidir.[67] Buna göre yukarıdaki üç şartı hâiz olan *"muteber kıraatlerin okunuşunda birleştiği Kur'ân kelimelerinin kıraati mütevâtir, ihtilâf ettik-*

[63] Ferrâ, *a.g.e.,* I, 80.

[64] Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân,* (nşr. Hüdâ Kurâa Mahmûd), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 255, 338.

[65] Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 20.

[66] Mekkî, *Kitâbü'l-İbâne 'an maâni'l-kırâât* (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dımeşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1979, s. 67; Ebû Şâme, *a.g.e.,* s. 381; âlimler yukarıda zikredilen kriterlerin yanı sıra tâ İbn Mücâhid öncesinden başlayarak âmmenin icmâını da dikkate almışlardır. Âmme; Hicazlıların, Mekke ve Kûfe ehlinin, Âsım ve Nâfi' kıraatlerinin ittifakı olarak değerlendirilmektedir. bk. Mekkî, *a.g.e.,* s. 65.

[67] Ebû Şâme, *a.g.e.,* s. 386-387; ayrıca bk. Mekkî, *a.g.e.,* s. 67; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr,* I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., I, 13. Süyûtî, *el-İtkân,* I, 236-239.

leri kelimelerin kıraati ise meşhurdur" tarifi bize göre daha uygundur.[68] Ancak hemen şu uyarıyı yapalım ki, burada yalnızca anlamı etkileyen kıraat farklılıklarını söz konusu ediyoruz; tefhim, teshil, sıla, imâle, tecvid kuralları vb. telaffuza dayalı olan hususları dışarıda bırakıyoruz.[69] Buna göre meselâ Fâtiha sûresinde yukarıdaki üç şartı hâiz kıraatler arasında anlamı etkileyecek, en azından anlamda nüans oluşturacak düzeydeki tek farklılık ملكkelimesindedir. Bazı kıraatlerde bu kelime elif takdiriyle مالك şeklinde okunmuştur.[70] Yukarıda yaptığımız tarifi Fâtiha sûresine uygulayacak olursak, bu sûrenin işaret edilen kelime dışındaki bütün kelimelerinin kıraati mütevâtir, bu kelimenin okunuşu ise meşhurdur.[71] Tabiatıyla böyle bir tarif, okunuşunda ihtilâf olan Kur'ân kelimelerinin mütevâtir oluşuna halel getirdiği gerekçesiyle hemen tenkide uğrayacaktır. Ancak bu tenkidin temelinde Kur'ân ve kıraatlerin özdeşleştirilmesi anlayışı yer almaktadır. Halbuki bu ikisi birbirinden büsbütün kopuk olmamakla birlikte – Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) de vurguladığı gibi— aynı da değildir.[72] Yaptığımız tarifte mütevâtir ve gayr-ı mütevâtir olarak nitelenen şey Kur'ân değil, kıraatlerdir. Dolayısıyla bir kelimenin kıraatinin mütevâtir olmadığını ileri sürmek, o Kur'ânî kelimenin kendisini mütevâtir olmaktan çıkarmaz ve Kur'ân'ın tevâtüriyyetine halel getirmez. Çünkü mushafa yazılı olarak bize intikal etmesi, bütün Kur'ân'ın olduğu gibi, o kelimenin de bir vesika şeklinde günümüze ulaştığını garanti etmektedir. Bu cümle, yukarıda eleştirilen "Kur'ân'ın resm-i mushafa indirgenmesi" anlayışının kabul edildiği ve böylece çelişkiye düşüldüğü vehmini uyandırabilir. Ancak biz, Kur'ân'ın resm-i mushaftan ibaret olduğunu söylemiyor, yalnızca Kur'ân'ın bize sağlam bir şekilde ulaşmasını sağlayan unsurlardan birinin yazı olduğunu belirtiyoruz. Kaldı ki, Kur'ân'ın sağlıklı bir şekilde günümüze ulaşmasında yazının garantörlüğünü önemsemekle birlikte bunu yalnızca ona bağlamayıp –ilk maddede belirttiğimiz gerekçelerin de göster-

[68] Ayrıca bk. Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 15.

[69] İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), bu şekilde edâ kabilinden olan ihtilâfların mütevâtir olmadığı görüşündedir. (bk. İbnü'l-Hâcib, *a.g.e.,* I, 469.) İbn Âşûr (ö. 1973), bu kabil ihtilâfların ictihâdî olduğunu çağrıştıracak ifadeler kullanmaktadır. Bk. İbn Âşûr, *a.g.e*, I, 59.

[70] Âsım ve Kisâî مالكşeklinde, diğer imamlar ملكşeklinde okumuştur. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* I, 7-8; Beydâvî, *a.g.e.,* I, 27-28.

[71] Meşhur; Arap dili ve resm-i mushafa uyduğu ve sahih bir senedi olduğu halde mütevâtir derecesine ulaşmayan, bununla birlikte kurrâ katında şöhret bulan kıraattir. Sahih bir senedi olmakla birlikte resm-i mushafa veya Arap diline aykırı olan ya da kurrâ katında şöhret bulmayan kıraate "âhâd", senedi sahih olmayana "şâz", uydurulmuş olanlara "mevzû", tefsir kabilinden zikredildiği halde kıraat sanılan kelime ve cümlelere ise "müdrec" adı verilir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân,* I, 241-3.

[72] Zerkeşî, *a.g.e.,* I, 465.

diği üzere— şifâhî nakle de gereken değeri veriyoruz. Kısacası – bütün Kur'ân'ın olduğu gibi— muteber kıraatlerde farklı okunan kelimelerin de tevâtüriyyetini garanti eden iki şey vardır: Biri onun bize bir vesika gibi ulaşmasını sağlayan yazı, diğeri ise Hz. Peygamber'den (sav) beri yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan toplulukların aynı özellikteki topluluklara okuyup öğretmesi yoluyla nesilden nesile şifâhen aktarılmasıdır. Bu şifâhî aktarımı sağlayan muteber kıraatler bazı okuyuş farklılıkları içerseler de farklı okunan kelimelerin maddesinde büyük ölçüde birleşmektedirler.[73] Hülâsa Kur'ân ve kıraatler birbiriyle özdeşleştirilemez, ancak birbirinden tamamıyla ayrı da mütalaa edilemez. İkisi arasındaki ilişki namazın bütün Müslümanlarca ittifak edilen rükünleriyle ref'u'l-yedeyn gibi ihtilâf edilen rükünleri arasındaki ilişki gibidir. Muteber kıraatlerin ittifak ettikleri hususlar namazın kıyam, rükû, sücûd, ka'de gibi üzerinde birleşilmiş rükünlerine, ihtilâf ettikleri hususlar ise ref'u'l-yedeyn gibi namazda birliğe halel getirmeyen ayrıntılara benzer.[74]

Yaptığımız bu açıklamalar haklı olarak şöyle bir itiraza yol açabilir: Ebûbekir b. Mücâhid'den (ö. 324/936) önce Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 223/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Taberî gibi âlimler yedi kıraatten çok daha fazla kıraat tespit etmişlerdir. İbn Mücâhid'in kıraatlerin sayısını indirme eğilimi bazı âlimlerce eleştirilen bir durumdur.[75] Bu itibarla onun derlemediği ve dolayısıyla günümüze ulaşmayan kıraat vecihleri olabilir. Bu ise şu anda müttefikan okunan bazı Kur'ân kelimelerinin İbn Mücâhid'den önce ihtilâf edilen kelimelerden olabileceğini, dolayısıyla önerilen tarife göre bu kelimelerin mütevâtir olmaktan çıkacağını gündeme getirebilir.

Bu itiraz görünüşte son derece yerinde olmakla beraber genellikle bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. O da, yedi kıraat ya da on kıraat denildiğinde Kur'ân'ın her kelimesinin yedi ya da on farklı şekilde okunuşunun anlaşılmasıdır. Telâffuz açısından bu anlayışı haklı kılacak hususlar varsa da anlam açısından konuya yaklaşıldığında ve bizim önerdiğimiz tarifin gereği olarak imamlara nispet edilen kıraatlere değil de okunan Kur'ânî kelimelere

[73] قضى ve قصّ gibi kökleri farklı sınırlı sayıdaki bazı okuyuşların maddesinde birleşme olmaz (bk. Altıkulaç, Tayyar, *Hz. Osman'a nispet edilen Mushaf-ı şerîf: Türk İslâm Eserleri Nüshası,* I-II, İstanbul: İSAM, 2007, I, 132-134.) Ancak bunlar da, —bütün kıraatler gibi— birbirini nakzeden değil, destekleyen anlamlar oluştururlar.

[74] Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 22.

[75] Subhî Sâlih, *a.g.e.,* s. 247-248; ayrıca bk. Dağ, Mehmet, "İbn Mücâhid'in kıraat ekollerini yedi ile sınırlaması: eleştirel bir yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi,* Yıl: 10, sy. 27 (Bahar 2006), 93-94.

bakıldığında aslında Kur'ân'ın iki, nadiren üç kıraati vardır[76] Meselâ Fâtiha'da ملك kelimesini yedi kıraat imamının bir kısmı elifle okumuştur.[77] Keza yine daha önce örnek verdiğimiz إذ يغشيكم النعاس âyetinde üç kıraat vardır.[78] Bundan daha fazla kıraat farklılığı çok nadirdir. Öyleyse yedi kıraat, on kıraat, hele hele Ebû Ubeyd ve Taberî gibi âlimlerin derlediği belirtilen ondan fazla kıraat imamların sayısıdır, kıraatlerin değil! Kur'ân kelimelerinin kendisine bakılırsa kıraat sayısı iki, nâdir olarak üç, çok ender olarak daha fazla olabilir. Bu farklı okuyuşlar da bazı kelimelerle sınırlı bir durumdur. Konuya bu çerçeveden bakıldığında İbn Mücâhid öncesiyle sonrası arasında bir farklılık olmadığı görülecektir.[79] Nitekim Taberî'nin tefsirinde zikrettiği kıraat farklılıkları ile İbn Mücâhid'in derlediklerinin örtüşmesi de bunu gösterir.[80]

SONUÇ

Vahyedilişinden günümüze gelişine kadar Kur'ân-ı Kerim'e gösterilen titizlik ve ihtimam herhalde hiçbir kitaba nasip olmamıştır. Onun tarih boyunca nesilden nesle aktarılışı iki esasa dayanmaktadır. Biri onun kelimelerine delâlet eden yazı (resm-i mushaf), diğeri ise şifâhî nakil, yani her çağda tevâtür derecesine ulaşan çok sayıdaki kişi tarafından okunması ve aynı özellikteki kişilere öğretilmesidir. Resm-i mushafın imlâsının her asırda belli bir ihtisas zümresi tarafından bilinmesi gerekli olmakla birlikte ona Kur'ân kelimelerine delâlet etmesinin ötesinde anlamlar atfetmek yersizdir. Keza Kur'ân'ı resm-i mushafa indirgeyip şifâhî nakli önemsememek de isabetli değildir. Öte yandan şifâhî nakli önemsemek adına yedi ya da on kıraati mütevatir görerek Kur'ân'ı kıraatlerle özdeşleştirmek de aşırılık olur. Çünkü böyle bir yaklaşım, Taberî ve İbn Atıyye gibi bu kıraatlere ait bazı okuyuşları tenkit eden ümmetin en güzîde âlimlerini mütevâtir bilgiyi reddetmiş konumuna sokar. Öyleyse mutedil bir yaklaşım sergileyerek hem cem' ve is-

[76] Ayrıca bk. Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 7.

[77] Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* I, 7-8.

[78] Daha önce belirtildiği üzere biri fiilin sülâsîden ve ismin merfû olarak okunuşu, ikincisi ismin mansup fiilin tef'îlden okunuşudur. Üçüncüsü ise ikinci ile aynı olmakla birlikte fiilin if'âl babından okunduğu kıraattir. Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* IV, 125-6.

[79] Ayrıca bk. Öğmüş, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", s. 15-16.

[80] Meselâ Taberî, Bakara sûresinin 9. âyetinde يخدعون kelimesinin sahih kıraatinin müfâaleden değil, sülâsîden okumak olduğunu belirtir (bk. Taberî, *a.g.e.,* I, 285). Kezâ Taberî, فتلقى آدم من ربه كلمات âyetinin bazılarınca آدم kelimesinin nasbı ve كلمات kelimesinin ref'ı ile okunduğunu fakat – bu okuyuşun Arap dili bakımından câiz olmakla birlikte— kurrâ ve ehl-i te'vîlin icmâına aykırı olduğu için câiz olmadığını söyler (bk. Taberî, *a.g.e.,* I, 580). Halbuki Taberî'nin birinci âyette tercih etmediği kıraat Nafi', İbn Kesîr ve Ebû Amr'a, ikinci âyetteki okuyuş ise sadece İbn Kesîr'e âittir. bk. Ebû Ali el-Fârisî, *a.g.e.,* I, 312; II, 23.

tinsâhından beri Kur'ân'ın bir belge şeklinde günümüze gelmesini garanti eden resm-i mushafa, hem de onun somut sesler hâlinde nesilden nesile aktarılmasını sağlayan şifâhî nakle hak ettiği değeri vermek gerekir. Unutmayalım ki, yazı, kendi kendine bize bir şey söylemez. Onu olması gerektiği gibi söyletenler Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den (sav) beri bize nakledenlerdir.

KAYNAKÇA

Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân,* (nşr. Hüdâ Kurâa Mahmûd), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm,* I-III, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2000.

Akdemir, Sâlih, "Kur'ân'ın toplanması ve kıraati meselesi", *Kur'an Sempozyumu I,* Ankara: Bilgi Vakfı, 1994, s. 29.

Altıkulaç, Tayyar, *Hz. Osman'a nispet edilen Mushaf-ı şerîf: Türk İslâm Eserleri Nüshası,* I-II, İstanbul: İSAM, 2007.

Ateş, Süleyman, "Kıraatlerde Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV Kıraat İlmi ve Problemleri,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 326 vd.

Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* I-XVII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001.

Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (Muhammed Isâm el-Kudâ), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

Beydâvî, Nasırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* I-V (2 mücellet), Beyrut: Dârü Sâdır, ts.

Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân* (nşr. Muhammed es-Saîd Bisyûnî Zağlûl), I-VII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.

Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsir Usûlü,* Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı yayınları, 1993.

Dağ, Mehmet, "İbn Mücâhid'in kıraat ekollerini yedi ile sınırlaması: eleştirel bir yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi,* Yıl: 10, sy. 27 (Bahar 2006) s. 96.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi,* 6. Basım, İst: MÜİF Yayınları, 2014.

Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a,* (nşr. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cevicâtî), I-VII, 1. Baskı, Dımeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984.

Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif* (nşr. İzzet Hasan), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997.

Ebû Şâme, Şehâbeddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi'l-Kitâbi'l-azîz* (nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî), 2. baskı, Küveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 1993.

Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr. M. Fuat Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 1, 157, 179, 373.

Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kâhire: Mektebetü Nehdati Mısr ve Matbaâtuhâ, ts.

Esed, Nâsırüddin, *Mesâdirü's-şi'ri'l-Câhilî,* Mısır: Dârü'l-maârif, 1956.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân,* (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Dârü's-Sürûr, ts. (Şu baskıya da başvurulmuştur: I-III, 3. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983).

Gülle, Sıtkı, "Taberî'nin tefsirinde kıraat değerlendirmeleri", *İstanbul Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi,* sy. 9, 2004, s. 65-85.

Hûî, Seyyid Ebü'l-Kāsım Mûsâ el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV,* İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I-XXX, Tunus: Dârü Suhnûn, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz,* (nşr. el-Meclisü'l-ilmî), I-XVI, Fas 1977.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* (nşr: Seyyid Ahmed Sakr), 2. Baskı, Kāhire: Dârü't-türâs, 1973.

İbn Mâlik, *Elfiyye* (*Şerhu İbn Akîl* ile birlikte), nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Derleyen: Abdurrahman b. Muhamme b. Kāsım el-Âsımî en-Necdî), Mektebetü' imâmi'd-da'veti'l-ilmiyye, Mekke, ts.

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr,* I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakîti'l-üdebâ* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim), Kāhire: Dâru Nehdati Mısr, ts.

İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Şemseddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehânî'nin *Beyânu'l-Muhtasar* adındaki şerhi ile bir-

likte), (nşr. Muhammed Mazhar Bekā), I-III, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, ts.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.

İbnü's-Sellâm el-Cumahî, Muhammed, *Tabakātu fuhûli'ş-şuarâ,* I-II (şerh: Mahmûd Muhammed Şâkir), Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı,* Ankara: İlâhiyat, 2004.

—, "Mushaf", *DİA,* XXXI, 243.

Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-İbâne 'an maâni'l-kırâât* (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dımeşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1979.

Muhammed Hâdî Mağrife, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* "Şîa'nın kıraatler hakkındaki görüşü" (trc. Halil İbrâhim Kaçar), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV,* İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002.

Öğmüş, Harun, "Kur'ân'ın sıhhati bağlamında kıraat farklılıklarının değerlendirilmesi", *MÜİFD,* sy. 39, 2010/2, 17 vd.

Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân,* Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.

Suyûtî, *el-İtkān fî ulûmi'l-Kur'ân,* (nşr. Mustafa Dîbülbuğâ), I-II, 2. baskı, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (nşr: Abdülmuhsin et-Türkî), XX, Dârü Hecr, ts.

Taşköprîzâde, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), I-II, İst: İkdam Matbaası, 1313.

Zeccâc, Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh,* (I-V), nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakāiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl,* I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân,* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlî ve diğerleri), I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990.

Zürkānî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân,* I-II, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

التمييز بين القرآن والقراءات في إطار رسم المصحف

(تقييم من البداية حتى العهد الذي تكاملت فيه الحركات والنقط)

نذكر في هذا البحث آراءً حول رسم المصحف وننقد رأي القرآن الكريم منزلة رسم المصحف ونبيّن الخطأ فيه. ولا نوافق أيضاً على التسوية بين القرآن الكريم والقراءات ونشعر فيها بشيء من الإفراط ونعرض رأياً نراه أكثر اعتدالاً. وهو أن للرواية الشفوية مكانةً كبيرةً في صحة القرآن الكريم إلى جانب الخط الذي تكفل له بوصوله كوثيقة مكتوبة إلى يومنا هذا. ونحن نقترح أن وجوه القراءات التي اتفق عليها القراء جديرة باسم "القراءة المتواترة"، بينما التي اختلفوا فيها تجدر تسميتها بـ"القراءة المشهورة".

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، رسم المصحف، القراءات، المتواتر، المشهور

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 29-73.

تطبيقات المناسب المرسل في تكييف عقد التأمين التعاوني كنموذج تطبيقي معاصر للتحول نحو الاقتصاد الإسلامي

الدكتور أحمد حسن الربابعة
Ahmed Hasen er-Rabâbia
Doç. Dr., Fıkıh Usulü ve Makâsıdu'ş-şeria
Belkâ Uygulama Üniversitesi Öğretim Üyesi, Ürdün
ahmedr771@yahoo.com

Çağımızda İslami İktisada Dönüşümde Örnek Olarak Münasib-i Mürselin Yardımlaşma Sigortasının Değerlendirilmesinde Kullanılması

Bu araştırma, fıkıh usulü delillerinden olan münasib-i mürselin, yardımlaşma sgortasının hükmünü belirleme konusundaki uygulamalarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Yardımlaşma sigortaları, faizli ticari sigortaların şer'i alternatifi konumundadır.

Araştırma, münasib-i mürselin sözlük ve ıstılahi anlamalarını, fıkıh usulcülerinin bu delille istidlale dair görüşlerini, günümüzde münasib-i mürselin kullanıldığı alanları ihtiva etmektedir. Yine yardımlaşma sigortasının sözlük ve ıstılahi anlamını, konuyla ilgili fukahanın ihtilaf sebeplerini ve bu konuda konulan prensipleri, münasib-i mürselin usulcülere göre makbul bir delil oluşu ve çağdaş meselelerde çözüm amaçlı olarak kullanımını ele almaktadı. Makale, varılan sonuçların listelendiği bir sonuç bölümüyle bitmektedir.

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان تطبيقات المناسب المرسل كدليل من أدلة أصول الفقه في تكييف الحكم الشرعي؛ لعقد التأمين التعاوني كبديل شرعي عن التأمين التجاري الربوي.

اشتمل البحث على بيان مفهوم المناسب المرسل لغةً واصطلاحًا، وآراء علماء أصول الفقه في مدى الاحتجاج بدليل المناسب المرسل، وكذلك الحديث عن أبرز تطبيقات المناسب المرسل في الواقع المعاصر، وبيان مفهوم عقد التأمين التعاوني لغةً وشرعًا، وتحرير محل النزاع من خلال بيان آراء الفقهاء في تكييف التأمين التعاوني، والضوابط التي وضعها الفقهاء؛ لكي يكون عقد التأمين التعاوني ضمن دائرة الحلال، وكذلك تحقيق قول الأصوليين في إيضاح أن: دليل المناسب المرسل دليل معتبر عند علماء أصول الفقه، وقادر على استيعاب ومعالجة المسائل المعاصرة، ومن ضمنها: عقد التأمين التعاوني الذي بات المجتمع يحتاج إليه. ثم خاتمة بأهم النتائج التي توصلنا إليها.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين أمّا بعد:

في ظل التطورات العلمية والتقدم الصناعي وحاجة الأفراد لنظام تأمين يحميهم من المخاطر أصبح عقد التأمين مطلبًا اقتصاديًا واجتماعيًا في حياة أفراد المجتمع، وخاصة أن تلك المخاطر باتت تقع على بدن الإنسان وماله وعمله، وذلك بسبب استخدامه لوسائل التقنية الحديثة، وفي ظل تصدي علماء الفقه الإسلامي لصيغ عقود التأمين التجاري واعتباره غير جائز شرعًا بدؤوا يبحثون عن بديل تأميني يتفق وأحكام الشريعة ومقاصدها العظيمة، ويلبي احتياجات الأفراد الخدمية. وبعد الدراسة والبحث من قبل علماء الأمة أصدر مجمع الفقه الإسلامي فتوى بجواز تأسيس شركات تأمين تعاونية كنموذج تطبيقي معاصر نحو التحول للاقتصاد الإسلامي، ويعد ذلك أمرًا مشروعًا من حيث الأصل؛ ذلك لأنه لم يرد نص في القرآن الكريم ولا السنة المطهرة بتحريم تلك الشركات؛ لأنها تتفق مع مقصد حفظ المال؛ لما ينتج عنه من جلب منفعة استثمار المال وحماية أفراد المجتمع من المخاطر ودرء مفسدة تضييع المال، خاصة أن عقد شركات التأمين التعاوني مركب من العقود التي استخدمها الفقهاء القدامى في اجتهاداتهم، وهي عقود الوكالة والمضاربة والكفالة والهبة والتأمين الجماعي. فمشروعيتها لا تتوقف في أي وقت من الأوقات على فتوى أحد، وإنما تتوافر على الالتزام بالضوابط التي أقرها الفقهاء واستمدوها من الكتاب العزيز والسنة المطهرة، وفي هذه الحالة اعتمد فقهاء مجمع الفقه الإسلامي على اعتبار دليل **المناسب المرسل** دليلًا أصوليًا معتبرًا في استنباط الأحكام في تأسيس شركات التأمين التعاوني مؤكدين من خلال اعتمادهم في اجتهادهم على صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان، وأنها قادرة على استيعاب كل ما هو جديد ومعاصر علاوة عن تحقيق مقاصد الشريعة في المال وبُعدِها عن جلب المفاسد لأفراد المجتمعات كافة.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة الدراسة من خلال تساؤلات أفراد المجتمع الإسلامي عن صيغ بديلة للتأمين التجاري الذي صدرت فتوى علماء الأمة بتحريمه، والبحث عن نماذج جديدة لشركات التأمين كنموذج تطبيقي معاصر للتحول نحو الاقتصاد الإسلامي، وهل تتفق أعمال وخدمات التأمين التعاوني مع قواعد الشريعة ومقاصدها العظيمة أم أنها نسخة أخرى من التأمين التجاري مما يجعل التأمين التعاوني يتساوى مع ذلك التأمين، وما هي الضوابط التي تضبط عملية التأمين التعاون حتى يكون ضمن دائرة الحلال، ويجلب المصلحة، ويدرأ المفسدة عن أفراد المجتمعات، فمن خلال دليل المناسب المرسل كدليل أصولي معتبر نجد أنه الكفيل ببيان الحكم الفقهي الذي يحفظ هيبة الأمة وكيانها.

الدراسات السابقة:

من خلال الاطلاع على الدراسات السابقة التي تحدثت عن موضوع التأمين التعاوني والأحكام المتعلقة به فقد وجدنا العديد من الدراسات التي تحدثت عن هذا الموضوع وأبرز هذه الدراسات:

1. التأمين التعاوني الأحكام والضوابط الشرعية، الدكتور السيد حامد حسن محمد، بحث مقدم للدورة العشرين لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، من 8-12/ 12/ 2012 مجمع الفقه الإسلامي / مكة المكرمة / السعودية.

2. التأمين التعاوني مفهومه تأصيله الشرعي وضوابطه، د.قذافي عزات الغنانيم، بحث مقدم لمؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه بالتعاون مع الجامعة الأردنية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب (عضو مجموعة البنك الإسلامي للتنمية)، 26-28 ربيع الثاني 1431هـ - الموافق 11 - 13 إبريل 2010 الأردن - عمان.

3. مجموعة بحوث مقدمة إلى الملتقى الدولي السابع حول: (الصناعة التأمينية الواقع العلمي وآفاق التطوير - تجارب دول - جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف يومي 3 - 4 ديسمبر 2012 الجزائر، وهي عبارة عن مجموعة بحوث تتحدث عن التأمين التعاوني وأهميته.

4. أهمية التأمين الإسلامي فكر تعاون تكافل ندوة شركة التأمين الإسلامية المساهمة العامة المحدودة عقدت يوم الخميس 21/ 6/ 1418هـ الموافق 23/ 10/ 1997م في قاعة المحاضرات في البنك الإسلامي الأردني / الإدارة العامة - عمان/ الأردن، وقد حضرها العديد من العلماء البارزين في مضمار التأمين التعاوني.

الجديد في البحث:

بعد الاطلاع على تلك الدراسات ذات الصلة وعلى الرغم من عظيم قدرها وإفادتها لطلاب العلم، غير أنني لم أجد في حدود ما اطلعت عليه دراسة تجمع بين دليل المناسب المرسل كدليل أصولي معتبر وبين مسألة معاصرة تحتاج إلى تكييف فقهي ومعالجة ضمن ضوابط الشريعة ومقاصدها العظيمة؛ فجاء هذا البحث إن شاء الله يجمع بين الدليل الأصولي المعتبر المناسب المرسل والمسألة المعاصرة كتطبيق فقهي معاصر يحتاج إليه أفراد المجتمعات كافة، ويضعهم على طريق الصواب والهدى ويبعدهم عن طريق الربا والحرام والله يهدي إلى الصواب والموفق إليه.

منهج البحث وخطته:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي بتتبع أقوال الفقهاء وأدلتهم المبثوثة في مصنفاتهم، والمنهج التحليلي بتحليل تلك الآراء والأدلة ومناقشتها والنظر فيها نظرًا يزنها، ويسبر غورها بقدر المستطاع، والمنهج الاستنباطي: باستنباط الحكم الشرعي في مسألة البحث مع ذكر الضوابط الشرعية. وقد جاءت خطة البحث على النحو التالي:

اشتمل البحث على مبحثين:

المبحث الأول: المناسب المرسل مفهومه، وحجيته، وأبرز تطبيقاته عند علماء أصول الفقه. وقد اشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم المناسب المرسل لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: آراء علماء أصول الفقه في مدى الاحتجاج بالمناسب المرسل.

المطلب الثالث: أبرز تطبيقات المناسب المرسل في الواقع المعاصر.

أمّا **المبحث الثاني**: فجاء بعنوان: موقف المناسب المرسل من مسألة التأمين التعاوني المعاصرة. وقد اشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم عقد التأمين التعاوني لغةً وشرعًا.

المطلب الثاني: آراء الفقهاء في تكييف التأمين التعاوني وضوابطهم.

المطلب الثالث: المناسب المرسل وأثره في بيان عقد التأمين التعاوني.

ثم خاتمة بأهم النتائج التي توصلتُ إليها.

سائلًا المولى عز وجل أن يلهمني الصواب؛ فإن أحسنتُ فبتوفيق الله وكرمه، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان. واللهَ أسألُ أن يغفر لي، ويسامحني.

بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث الأول

المناسب المرسل: مفهومه وحجيته وأبرز تطبيقاته عند علماء أصول الفقه

لا بد لنا قبل الدخول في جوهر هذا البحث من بيان مفهوم المناسب المرسل، وأدلة علماء أصول الفقه على حجيته كدليل من أدلة المصادر التشريعية، وكذلك الحديث عن أبرز التطبيقات الفقهية للمناسب المرسل التي بسطها علماء أصول الفقه في كتبهم ومدوناتهم الفقهية؛ حتى نستطيع الدخول إلى المبحث الثاني الذي يتحدث عن التأمين

التعاوني كصيغة مبتكرة جديدة، تندرج تحت مباحث الاقتصاد الإسلامي، وتندرج تحت أصل من أدلة أصول الفقه ألا وهو: المناسب المرسل موضوع بحثنا الذي جاء ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم المناسب المرسل لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: آراء علماء أصول الفقه في مدى الاحتجاج بالمناسب المرسل.

المطلب الثالث: أبرز تطبيقات المناسب المرسل في الواقع والمعاصر.

المطلب الأول

مفهوم المناسب المرسل لغةً واصطلاحًا

أولًا: مفهوم المناسب المرسل لغةً

ذكر علماء اللغة العربية تعريف المناسب وهو مشتق من نسب؛ فقال الزبيدي: "والنسب: هو الغزل في الشعر قال: والنسب في الشعر: هو التشبيب فيه، وهي المناسيب والواحد منسوب". وقال ابن دستوريه: نسب الشاعر بالمرأة ونسب الرجل: هما جميعًا من الوصف؛ لأن من نسب رجلًا، فقد وصفه بأبيه أو ببلده أو نحو ذلك، ومن نسب بامرأة فقد وصفها بالجمال والصبا والجودة وغير ذلك. قال شيخنا: وكذلك يطلق النسيب على وصف مرابع الأحباب ومنازلهم واشتياق المحب إلى لقائهم ووصالهم، وغير ذلك مما فصّلوه، وأضاف كذلك بقوله: خط منسوب: أي ذو قاعدة"[1].

والمرسل لغةً: مشتق من رسل، وقال الزبيدي: "والترسيل في القراءة: الترتيل وهو التحقيق بلا عجلة وقيل: بعضه على إثر بعض وفي الحديث: "كان في كلامه ترسيل" أي ترتيل. ورسّلت فصلاني ترسيلًا: سقيتها الرسل أي اللبن. والمرسلة كمُكرم: قرادة طويلة تقع على الصدر عن ابن دريد، أو هي القلادة فيها الخرز، وغيرها قاله الزبيدي،

(1) تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الحسيني الزبيدي، الجزء الرابع، ص263 ، 264، تحقيق الدكتور عبد العزيز مطر، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، بإشراف لجنة فنية من وزارة الإعلام، طبعة ثانية مصورة، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1414هـ-1994م.

والأحاديث المرسلة: التي يرويها المحدث عن التابعي بأسانيد متصلة إليه، ثم يقول التابعي: قال رسول الله ﷺ، ولم يذكر صحابيًا سمعه من رسول الله ﷺ، وتحقيق هذا المقام في كتب الأصول"[2].

ثانيًا: المناسب المرسل اصطلاحًا

وردت عدة تعريفات للسادة علماء أصول الفقه للمناسب المرسل، ومنهم من سماه بالمصلحة المرسلة، ومنهم من سماه: بالدليل الاستصلاحي أو الاستصلاح، وقد عرّفه البعض بالقول: "فهو السهل السير. يقال: ناقة مرسال أي: سهلة السير. وأرسل الشيء: أطلقه وأهمله. وأرسلت الطائرة من يدي وأرسل الكلام أي: أطلقه من غير تقييد"[3].

و عرّفه الآمدي بقوله: "المناسب هو: الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة، ولا ظهر إلغاؤه في صورة، ويعبر عنه بالمناسب المرسل"[4].

وقد عرّفه الإمام البدخشي بقوله: "المناسب المرسل هو الذي لا يُعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه"[5].

وعرّفه إمام الحرمين: "إنه معنًى مشعرٌ بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه"[6].

وعرّفه الفخر الرازي بقوله: "المناسب: الذي لا يُعلم الشارعُ ألغاه أو اعتبره"[7].

وعرّفه الإمام الغزالي بقوله: "كل معنى مناسب للحكم مطّرد في أحكام الشرع لا يردُّه أصل مقطوع به مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقبول به، وإن لم يشهد له أصل معين"[8].

(2) المصدر السابق، الجزء التاسع والعشرون ص76.

(3) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، 2/ 516 ، 517، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث، بيروت – لبنان، 1993م. والقاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، مادة (رَسَل)، 3/ 395 ، 396، المكتبة التجارية، القاهرة – مصر، (د.ت).

(4) الإحكام في أصول الأحكام، الشيخ الإمام العلامة سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، (ت:631هـ)، الجزء الثالث، 3/ 263، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 1400هـ-1980م.

(5) شرح البدخشي مع نهاية السول، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، 3/ 58، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان 1420هـ-1999م.

(6) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف الجويني، 2/ 1113، تحقيق د.عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، سنة 1399هـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ قطر.

(7) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، 2/ 230، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، جامعة أم القرى، 1399هـ-1979م، مكة المكرمة – السعودية.

وقد عرّفه الإمام الشاطبي بقوله: "أمّا قسم العادات الذي هو جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإن الإمام مالك رحمه الله استرسل فيه استرسال المدلِّ العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع لا يخرج منه، ولا يناقض أصلًا من أصوله"[9].

وعرّفه كذلك الإمام الزركشي بقوله: "القياس في المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه والكلام عمن جهل حاله أي سكت الشرع عن اعتباره وإهداره. وهو المعبر عنه بـ: (المصالح المرسلة)، ويلقب بـ:(الاستدلال المرسل). ولهذا سميت مرسلة أي: لم تُعتبرْ ولم تُلغَ"[10].

فالمناسب المرسل أطلق عليه علماء الأصول عدة تسميات أهمها: الاستصلاح، المصالح المرسلة، والاستدلال، فكلها ذات مدلول واحد – وإن اختلفت التسمية – فهو الاجتهاد في المسألة التي لم يسبق أن أفتى بها علماء الأمة، أو التي لم تُكيَّف من وجهة نظر الشرع، فلذلك اعتبر علماء أصول الفقه المناسب المرسل دليلًا من أدلة أصول الفقه المستندة للكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة بما يضمن لأفراد الأمة تحقيق المنفعة وقواعد الدين وأحكامه، ويدرأ عنهم المفاسد والشرور.

المطلب الثاني

آراء علماء أصول الفقه في مدى الاحتجاج بالمناسب المرسل

تباينت آراء علماء أصول الفقه في اعتبار المناسب المرسل دليلًا مستقلًا إلى فريقين:

الفريقِ الأول: القائلين بأن المناسب المرسل دليلٌ مستقل.

الفريقِ الثاني: القائلين بأن المناسب المرسل ليس دليلًا مستقلًا.

وسوف ندرس آراء كل من الفريقين، وبيان أدلتهم. ثم موازنة وترجيح بين آرائهما، وبيان الرأي الأقرب للصواب.

(8) المنخول من تعليقات الأصول، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، ص465، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(9) الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي، 2/ 311، تحقيق سليم عبد الهلالي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.

(10) البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحرير عبد الستار أبو غدة، ومراجعة عبد القادر العاني، 2/ 67، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1992م، الكويت.

أولاً: الفريق الأول: وهم المالكية والحنابلة قالوا بأن المناسب المرسل هو دليل من أدلة أصول الفقه مثله مثل الاستحسان والاستصحاب وغيرها، ومن الأدلة التي اعتبرها علماء الفقه أدلة تنبني عليها الأحكام التشريعية، واستدلوا بعدة أدلة وهي:

1. دليل الاستقراء:

ثبت باستقراء دليلَيْ: الكتاب العزيز والسنة النبوية أن الشارع راعى مصالح العباد، طالما هي لم تتصادم مع ما أنزله الله عز وجل في القرآن الكريم، وما ثبت كذلك في السنة النبوية المطهرة عن النبي ﷺ إذ هو عليه الصلاة والسلام (ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى) وقد تضافرت آيات الوحي المتلو: (القرآن الكريم) والوحي غير المتلو: (السنة النبوية) على اعتبار المصالح ودرء المفاسد؛ فقد قال الله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلعَالِمِينَ**(107)﴾[11]، وقوله تعالى: ﴿**لِّتَكُونَوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ**﴾[12]، وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ، وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[13]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ، وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**﴾[14] وقوله تعالى: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾[15]، وقوله تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعَا، وَمَنْ أَحْيَاها فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعَا** ﴾[16] وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي القِصاصِ حياةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** (179)﴾[17]. وقد ذكر الإمام الطاهر بن عاشور في تفسير مجمل تلك الآيات؛ فقال: "وأعقب ذلك بتفضيل هذا الدين المستتبِع تفضيل أهله بأن جعله دينًا لا حرج فيه؛ لأن ذلك يسهل العمل به مع حصول مقصد الشريعة من العمل، فيسعد أهله بسهولة امتثاله. وقد امتن الله تعالى بهذا المعنى في آيات كثيرة من القرآن"[18]. ويدلل على رعاية الشريعة للمصالح ما قاله الإمام العز بن عبد السلام عند ذكر قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**(90)﴾[19]؛ حيث قال: "وأجمع آية في القرآن للحث على

(11) سورة الأنبياء الآية (107).

(12) سورة البقرة الآية (143).

(13) سورة البقرة الآية (185).

(14) سورة الأعراف الآية (157).

(15) سورة الحشر الآية (7).

(16) سورة المائدة الآية (32).

(17) سورة البقرة الآية (179).

(18) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الثامن عشر، ص350، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1999م.

(19) سورة النحل الآية (90).

المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ** ﴾ فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ** ﴾، ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان والعدل والتسوية والإنصاف والإحسان إمّا جلب مصلحة أو درء مفسدة"[20].

وقد دلت كذلك أحاديث السنة النبوية المطهرة على جلب المصلحة ودرء المفسدة ما روى عن أنس عن النبي ﷺ قال: (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا)[21]، وكذلك: (نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها» [22]، ونهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الدخول إلى البيوت من غير استئذان، فقال عليه الصلاة والسلام: (إنما جعل الاستئذان من أجل اليسر) عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: اطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِي حُجَرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ، فَقَالَ: «لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ، إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ»[23] وكذلك قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) وقد استدل الطوفي على حجية المصلحة المرسلة بهذا الحديث فقال: "وأمّا معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعًا، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة... ثم إن قول النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) يقتضي رعاية المصالح إثباتًا والمفاسد نفيًا؛ إذ الضررُ هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما"[24].

2. الإجماع

إن المتتبع لمنهج الصحابة رضوان الله عنهم يجد أنهم كانوا يعرضون المسألة على كتاب الله عز وجل، فإن لم يجدوا فيعرضونها على سنة الحبيب المصطفى ﷺ **فإن لم يجدوا أيضًا اجتهدوا في المسألة ضمن ضوابط الشريعة وأحكامها**

(20) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، 2/ 327، مؤسسة الريان، 1990م.

(21) صحيح البخاري، البخاري محمد بن إسماعيل، ج1 ، كتاب بدئ الوحي، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم؛ كي لا ينفروا رقم الحديث (69)، دمشق: دار طوق النجاة.

(22) صحيح البخاري ج7 كتاب النكاح باب لا تنكح المرأة على عمتها رقم الحديث (5109).

(23) صحيح البخاري ج8 كتاب الاستئذان باب الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ رقم الحديث (6281).

(24) شرح حديث لا ضرر ولا ضرار، سليمان بن عبد القوي الطوفي، ص16 ، 17 مطبوع مع رسالة مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.

ومقاصدها العظيمة، كما فعل الخليفة الراشد أبو بكر الصديق رضي الله عنه حينما جمع القرآن الكريم، واجتمعت كلمة الصحابة رضوان الله عنهم معه على ذلك، وكذلك ما فعله الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما رفض توزيع أرض السواد على الفاتحين وإبقاء تلك الأراضي بيد أصحابها؛ حتى تبقى موردًا ثابتًا لخزينة الدولة الإسلامية، وأقرّه على ذلك مجلس الحل والعقد المكون من خيار الصحابة رضوان الله عنهم، وكذلك توسعة المسجد النبوي في عهد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، وكذلك زيادة الأذان الثاني في صلاة الجمعة، وغيرها من المصالح التي كان دليلها المناسب المرسل وإجماع فقهاء الأمة على اعتبار كونها تحقق مصلحة، وتدرأ مفسدة، وانضبطت بضوابط الشريعة ومقاصدها العظيمة.

3. **المعقول**:

إن الناظر إلى كليات الشريعة عامة وإلى جملة النصوص سواء القرآن الكريم أم السنة النبوية يجدها محددة ومتناهية. ولكن المستجدات كثيرة في كل زمان ومكان، وتحتاج إلى حكم شرعي يبين للناس ما لهم وما عليهم، والله عز وجل جعل في القرآن الكريم والسنة النبوية الأحكام الكفيلة بحل تلك المستجدات المعاصرة بدليل قوله تعالى: ﴿ **مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴾[25]. وطلب الباري عز وجل من علماء الأمة إعمال النظر والبحث عن الحكم الشرعي لتلك المستجدات المعاصرة ضمن أحكام الشريعة ومقاصدها، فقال الله عز وجل: ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُوْلُو الأَلْبَابِ**﴾[26]، وقد وردت القواعد الكلية تؤكد على استثمار المناسب المرسل، مثل: المشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، وتصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.

فالدليل النقلي يتفق مع الدليل العقلي على اعتبار المناسب المرسل والعمل به طالما هو منضبط بضوابط وأحكام الشريعة ومقاصدها.

هذه أدلة المالكية والحنابلة القائلين بجواز العمل بالمناسب المرسل. ولكن بعد تحرير محل النزاع وتتبع كتب ومصنفات علماء أصول الفقه وجدنا: أن الحنفية والشافعية عملوا بالمناسب المرسل، وبنوا أحكامهم في المسائل الفقهية على المناسب المرسل، وحتى نكون بعيدين عن الحشو والتطويل سوف نذكر ذلك على شكل نقاط؛ حيث إن تلك الآراء مبسوطة بالتفصيل في كتب أصول الفقه:[27]

([25]) سورة الأنعام الآية (38).

([26]) سورة البقرة الآية (269).

([27]) ينظر لمزيد من التفصيل: المبسوط شمس الأئمة، أبو محمد السرخسي، الجزء العاشر، ص145، دار الفكر، بيروت – لبنان.

أ. لقد ذكر الإمام السرخسي والزنجاني أمثلة تؤكد على أن الحنفية والشافعية بنوا تطبيقاتهم الفقهية على دليل المناسب المرسل "الاستحسان": ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس...، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيها من الراحة، وحاصل العبارات: أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[28].

وقال ﷺ: (خير دينكم اليسر) عن أبي قتادة عن الأعرابي الذي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن خير دينكم أيسره إن خير دينكم أيسره"[29].

وبيان هذا: أن المرأة عورة مستورة، ثم أبيح النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة، فكان ذلك أرفق بالناس"[30]، وقال الزنجاني: "ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كليات الشرع – وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الحاصلة المعينة – جائز"[31].

وتخريج الفروع على الأصول، أبو المناقب شهاب الدين بن أحمد الزنجاني، ص325، تحقيق محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق، 1382هـ–1962م، وشرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين بن العباس أحمد القرافي، 394، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت – لبنان (د.ت)، والبرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين، 2/ 1118، تحقيق عبد العظيم الديب، وزارة الأوقاف القطرية، الطبعة الأولى، 1399هـ الدوحة، قطر.

والمستصفى من علم الأصول، أبو أحمد محمد بن محمد الغزالي، 1/ 293 ، 294، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

وشرح مختصر الروضة في أصول الفقه، نجم الدين الطوفي، 1/ 65، تحقيق د.إبراهيم بن عبد الله بن محمد آل إبراهيم، الطبعة الأولى، 1410هـ–1990م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان. والإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، 4/ 216.

([28]) سورة البقرة الآية (185).

([29]) الإمام أحمد أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج25 ص285، ح15937، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة. وقال الارنؤوط: الحديث إسناده حسن. أبو هلال– وهو محمد بن سليم الراسبي– مختلف فيه فقد وثقه أبو داود، وقال أبو حاتم: محله الصدق ليس بذاك المتين، وقال ابن معين: صدوق، وقال أحمد: يحتمل في حديثه: إلا أنه يخالف في قتادة، وهو مضطرب الحديث، وقال البزار: احتمل الناس حديثه، وهو غير حافظ.

وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال الحافظ في "التقريب": صدوق فيه لين، وبقية رجاله ثقات رجال الصحيح. أبو سلمة الخزاعي: هو منصور بن سلمة وأبو قتادة: هو العدوي.

([30]) المبسوط شمس الأئمة، أبو محمد السرخسي، الجزء العاشر، ص145، دار الفكر، بيروت – لبنان.

([31]) تخريج الفروع على الأصول، للإمام أبي المناقب شهاب الدين بن أحمد الزنجاني، (ت:656هـ)، ص325، تحقيق محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق، 1382هـ–1962م.

فالحنفية والشافعية اشترطوا أن يكون المناسب المرسل قريبًا من المناسبة، وليس بعيدًا عن شهادة النصوص الشرعية لها بالاعتبار، وزاد في هذا الاشتراط الإمام الغزالي بأن يكون المناسب المرسل ضروريًا وقطعيًّا وكليًّا[32].

ب. أن يكون المناسب المرسل مصلحته مناسبة سواء عارض النص أم الإجماع، وقدم المناسب المرسل في مجال المعاملات والعادات دون العبادات، وكذلك أن تكون المصلحة راجحة لا مرجوحة[33]، فالطوفي لا يقدم المناسب المرسل على النص أو على الإجماع، وإنما يدعو إلى تفعيل دور المناسب المرسل في ميدان المستجدات التي تستجد لدى أفراد المجتمع مع ضرورة موافقتها لمقصود الشرع وأحكامه.

ثانيًا: الفريق الثاني: القائلون بأن المناسب المرسل ليس دليلًا مستقلًا، وهو مذهب الآمدي والباقلاني، واختاره ابن الحاجب[34]، وساقوا بعض الأدلة من الكتاب والسنة تؤيد رأيهم؛ فمن القرآن الكريم استدلوا بقوله تعالى: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** ﴾[35]، فقالوا أن الدين اكتمل بهذه الآية الكريمة؛ فالقول باعتبار المناسب المرسل دليلًا مستقلًا ما هو إلا تعدٍّ على تلك النصوص، واستدلوا كذلك بمجموع أحاديث السنة النبوية التي تؤكد على أن النبي عليه الصلاة والسلام قد بين الأحكام، وشرحها بشكل مفصل، فليس هناك داعٍ للمناسب المرسل في ظل وجود تلك الأدلة؛ ولذلك ذكر الشاطبي اعتراضهم بعدم حجية المناسب المرسل، فقال:"فإن قيل الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأن الأصل الأعم كلي، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص؛ فالشرع – وإن اعتبر كلي المصلحة – فمن أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟"[36].

موازنة وترجيح:

بعد الاطلاع على آراء السادة العلماء المجيزين والمانعين لدليل المناسب المرسل يتبين لنا أن المناسب المرسل دليلٌ معتبرٌ من أدلة الشريعة عند علماء أصول الفقه، وقد عمل الصحابة – رضوان الله عنهم – بالمناسب المرسل من خلال العديد من التطبيقات، مثل: جمع القرآن الكريم في زمن الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكذلك إبقاء الخليفة عمر

(32) ينظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، 394، والمستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، 1/ 293، 294.

(33) شرح مختصر الروضة في أصول الفقه، نجم الدين الطوفي، 1/ 65، تحقيق د.إبراهيم بن عبد الله بن محمد آل إبراهيم.

(34) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 4/ 216. والبرهان في أصول الفقه، الجويني، 2/ 1113، ومختصر المنتهى مع شرح العضد، عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، 2/ 247، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى بيروت، 1326هـ.

(35) سورة المائدة الآية (3).

(36) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي 1/ 40–41.

بن الخطاب رضي الله عنه أراضي السواد من غير قِسمة حفاظًا على عدم انشغال الجند بالزراعة وترك حماية البلاد، وأن تبقى موردًا ثابتًا لخزينة بيت مال المسلمين، وتوسعة المسجد النبوي في زمن الخليفة عثمان بن عفان – رضي الله عنه – وهذه المصالح كان سندها المناسب المرسل. ولكنها كانت ضمن ضوابط الشريعة ومقاصدها، فكان المناسب المرسل ملائمًا لمقاصد الشرع، ولم يخالف أصلًا من أصول الشريعة، كما أن المناسب المرسل في الوقائع التي أجراها الصحابة – رضوان الله عنهم – معقولة في ذاتها جرت على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، كما أن تلك الوقائع فيها تحقيق أمر ضروري رفع حرج عن الناس.

وهو ما أكده علماء الأمة: "ليست مصلحة مسكوتًا عنها. بل مصلحة اعتبرتها الشريعة بجملة نصوص ومجموعة أدلة، ووصف كُتّاب الأصول المصلحة الملائمة بالإرسال مجرد اصطلاح قصد به التفريق بين الاستدلال المرسل، والقياس إذ للقياس أصل معين يشهد لعين المصلحة في حين أن الاستدلال المرسل توجد فيه غِيرٌ معينة، بمعنى أنها لم تشهد لعين المصلحة، وإن شهدت لجنسها بالاعتبار، وعلى ذلك فإنه يلزم للمجتهد الذي يدّعي أن هناك مصلحة توجب إعطاء الواقعة حكمًا معينًا أن يُثبت أن لهذه المصلحة جنسًا اعتبره الشارع بنصوص شرعية، فإن قدّم النصوص وإلا فهو تشريعٌ منه بالرأي، وهو قول بالتشهي، وهو ابتداع في الدين، (وكل أحد عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد"[37].

مما يؤكد على أن باب الاجتهاد المبني على المناسب المرسل مفتوح طالما أن الفقيه أو المجتهد التزم بالشروط الأساسية والمطلوبة للاجتهاد؛ فالنصوص محدودة متناهية، والمستجدات غير متناهية. بل متجددة باستمرار.

المطلب الثالث

أبرز تطبيقات المناسب المرسل في الواقع المعاصر

من خلال الاطلاع على مصنفات علماء أصول الفقه القدامى وجدنا العديد من تطبيقات المناسب المرسل في واقعهم في ذلك الزمن، ومن هذه التطبيقات: جمع القرآن في عهد الخليفة أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – وقتاله للمرتدين حفاظًا على مصلحة مقصد حفظ الدين، وكذلك عدم توزيع أراضي السواد على المجاهدين حفاظًا على مصلحة بقاء الجيش متفرغًا لحماية البلاد والعباد، وحتى تبقى تلك الأراضي موردًا ثابتًا لخزينة بيت مال المسلمين،

([37]) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د.حسين حامد حسان، ص65 ، 66، مكتبة المتنبي القاهرة – مصر/ 1981م.

وتحديد المدة التي يقضيها الجندي في الجهاد وعلى الثغور وفق ما تراه المرأة تحقيقًا لمقصد حفظ النسل وتوريث المطلقة البائنة في مرض الموت تحقيقًا لمصلحة المرأة المادية[38].

ومن أبرز تطبيقات المناسب المرسل في الواقع المعاصر عقد الإيجار المنتهي بالتمليك، والاستفادة من التشريح الجثماني، واستحداث وسائل جماعية لتنمية الأموال كالمصارف والشيكات الاستثمارية، واشتراط توثيق عقود الزواج واشتراط الفحص الطبي قبل الزواج، واشتراط التراخيص لمزاولة المهن الخطيرة كالطب والهندسة، ووسائل إثبات الشخصية، ومصلحة سن قوانين المرور، وكذلك مصلحة زراعة الأعضاء البشرية لإنقاذ حياة إنسان، وكذلك تحقيق مصلحة المعاقبة على الزواج العرفي حفاظًا على مقاصد حفظ الدين والنفس والنسل والمال، وكذلك تنظيم أسواق المال والبورصة تحقيقًا لمصلحة عدم اختلاط تلك الأموال بالربا[39]، وكذلك تحريم تأجير الأرحام؛ حفاظًا على مصلحة منع اختلاط الأنساب، وكذلك إجازة التلقيح الصناعي لأطفال الأنابيب حفاظًا على مصلحة مقصد حفظ النسل وتكثير نفوس الأمة ضمن شروط المناسب المرسل التي وضعها علماء أصول الفقه الأجلاء.

المبحث الثاني

موقف المناسب المرسل من مسألة التأمين التعاوني المعاصرة

مما يؤكد على صلاحية أدلة التشريع لكل زمان ومكان كدليل المناسب المرسل، وهو دليل أصيل من أدلة أصول الفقه يجمع بين الأصالة باستمداد قوته وشرعيته من القرآن الكريم والسنة النبوية وبين المعاصرة في معالجة كل ما هو جديد ومعاصر. ومن المسائل المعاصرة: التأمين التعاوني حيث بدأ أفراد المجتمع الإسلامي يُهرعون إلى الفقهاء والمجامع الفقهية؛ لبيان حكم مسائل التأمين: أيقع في دائرة الحلال أم الحرام، أو تكييف عقد تأمين إسلامي يتفق ومقاصد الشريعة الغراء، ولا بد لنا من دراسة دليل المناسب المرسل كدليل يعالج التأمين التعاوني، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم عقد التأمين التعاوني لغةً وشرعًا.

المطلب الثاني: آراء الفقهاء في تكييف التأمين التعاوني وضوابطهم.

المطلب الثالث: المناسب المرسل وأثره في بيان عقد التأمين التعاوني.

(38) ينظر: الاعتصام، الشاطبي، الجزء الثاني، ص117.

(39) لمزيد من التفصيل حول أبرز تلك التطبيقات: ينظر المصادر التالية: صيغ مبتكرة للتمويل المصرفي الإسلامي أوراق المؤتمر الدولي الأول، ص197 ، 200، منشورات جامعة آل البيت، الأردن، 1432هـ-2011م ، وكذلك أوراق مؤتمر المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، 1425هـ 2004م رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة / السعودية.

المطلب الأول

مفهوم عقد التأمين التعاوني لغةً وشرعًا

أولاً: التأمين التعاوني لغةً

عرّف علماء اللغة التأمين التعاوني بقولهم: "الأمن والآمن كصاحب يقال: أنت في أمن أي: آمن، وقال أبو زياد: أنت في أمن من ذلك أي في أمان، قال شيخنا – رحمه الله تعالى– : وهو من ورود المصدر على فاعل وهو غريب: ضد الخوف، وقال المناوي: عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وأصله: طمأنينة النفس وزوال الخوف، وقد (أمن كفرح أمنًا وأمانًا بفتحهما)، وكان الإطلاق فيهما كافيًا عن ضبطهما (وأمنًا وأمَنَةً محركتين وإمنًا بالكسر)، وهذه عن الزجاج، وفي التنزيل العزيز: (أَمَنَةً نُعاسًا) نُصب لأنه مفعول له، كقولك: فعلت ذلك حذرَ الشر، ومنه حديث نزول عيسى عليه السلام (وتقع الأَمَنَةُ في الأرض) أي: الأمن"[40].

والتعاوني لغةً: مصدر مأخوذ من عون "وقيل: هما جمع معونة ومكرمة قاله الفراء، وقال الأزهري: والمعونة مفعلة في قياس من جعله من العون، وقال ناس: هي فعولة من الماعون، والماعون فاعول، وقد نقله الشهاب في أول البقرة. قال شيخنا – رحمه الله تعالى – : وفيه تأمل وقد مر البحث فيه في (م ل ك)، ويأتي شيء من ذلك في (م ع ن) (وتعاونوا واعتنوا: أعان بعضهم بعضًا)، قال سيبويه: "صحّت واو اعتنوا؛ لأنها في معنى تعاونوا، فجعلوا ترك الإعلال دليلًا على أنه في معنى: ما لا بد من صحته وهو تعاونوا"[41].

ثانيًا: مفهوم التأمين التعاوني شرعًا

يعتبر التأمين التعاوني مصطلحًا معاصرًا؛ فلم نجد في اصطلاحات الفقهاء القدامى تعريفًا دقيقًا لمصطلح التأمين التعاوني غير أننا وجدنا تعريفات للفقهاء المعاصرين:

فقد عرّفه الجمال بقوله: "يقوم عادة بين مجموعة محدودة من الناس، كأهل حرفة لمواجهة مخاطر يتعرضون لها، فيكتتبون بينهم بمبالغ نقدية يقدم كل منهم قسطه عنها، وحصيلة هذه المبالغ تمثل صندوق إغاثة يؤخذ منه إعانة لمن يقع عليه الخطر"[42].

(40) تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الحسيني الزبيدي، الجزء الرابع والثلاثون، ص184 ، 185.

(41) المصدر السابق، الجزء الخامس والثلاثون ص431.

(42) التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون، غريب الجمال، ص343، دار الفكر العربي، بيروت – لبنان 1975م.

وعرّفه بلتاجي بقوله: "عمل مجموعات من الناس على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث من خلال تعاون منظم، يضم كل مجموعة يجمعها جامع معين، وبحيث يكون المقصود من هذا التعاون المؤازرة، ورأب الصدع الذي ينزل ببعض الأفراد من خلال تكاتف مجموعهم على ذلك؛ فقصد التجارة والربح المادي معدومان عند كل منهم في هذا التجمع"[43].

وعرّفه الدكتور حسن الشاذلي بقوله: "بأنه اتفاق بين مجموعة من الأشخاص على تعويض الأضرار التي قد تلحق بأحدهم إذا حدث له خطر معين نظير تبرع كل منهم باشتراك (ثابت أو متغير)؛ لسداد هذه التعويضات منه حيث يتكون من اشتراكاتهم رصيد يمكن به تغطية الأضرار التي قد تحدث أثناء المدة المحددة في العقد لأي واحد منهم، فإذا زادت الأضرار عن الاشتراكات زيد في الاشتراك، وإذا نقصت كان للأعضاء حق استرداد الزيادة أو جعلها رصيدًا للمستقبل، وفقًا للنظام الذي يتفقون عليه. وهدف هذا النوع من التأمين هو التعاون والتآزر بين المستأمنين على رأب الصدع، وتخفيف وقع الضرر الذي يقع على أي احد منهم، وليس الهدف الربح والكسب المادي، وإذا استثمرت أموالهم، فإنما تستثمر طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية"[44].

فالتأمين التعاوني بمعنييه اللغوي والشرعي يلتقيان وفق مدلول واحد هو التعاون، وهذا التعاون يكون بين مجموعة من أفراد المجتمع على دفع مبلغ مالي يدفع منه للشخص المتضرر بنفسه أو بغيره أو بمركبته أو مركبات غيره بسببه، أو ما يقع من ضرر على ممتلكات الغير بسببه أيضا وسمي تعاونيًا انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾[45]، ويكون عقد التأمين التعاوني منضبطًا بضوابط وأحكام الشريعة الإسلامية ومحققًا لقواعد مقاصد الشريعة الغراء.

المطلب الثاني

آراء الفقهاء في تكييف عقد التأمين التعاوني وضوابطُهم

(43) عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، محمد بلتاجي، ص203، دار العروبة، الكويت، 1402هـ-1982م.

(44) التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته، أ.د.حسن علي الشاذلي، ص13، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه بالتعاون بين الجامعة الأردنية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب (عضو مجموعة البنك الإسلامي للتنمية)، 26 – 28 ربيع الثاني 1431هـ الموافق 11 – 13/ 4/ 2010م، عمان / الأردن.

(45) سورة المائدة الآية (2).

في ظل عصر التكنولوجيا وبلوغ التقدم العلمي ذروته وتطور الصناعات، وما أحاط بها من مخاطر وتعارض عقود التأمين التجاري مع أحكام الشريعة ومقاصدها العظيمة؛ لاشتمال تلك العقود على كثير من الغرر والربا، وبما أن شريعتنا صالحة لكل زمان ومكان شرع الفقهاء بإيجاد عقود مغايرة لعقود التأمين التجاري القائم على المفاسد التي تضر بمصالح أفراد المجتمع بكامله، ومن خلال هذا المطلب سوف نبين: كيْفَ كيّف الفقهاء عقد تأمين يتوافق وأحكام الشريعة ومقاصدها مستندين على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات الصحابة – رضوان الله عنهم – وإجماع العلماء، ودليل المناسب المرسل كدليل انطوت تحت لوائه العديد من التطبيقات منذ عهد الصحابة – رضوان الله عنهم – وصولًا إلى يومنا هذا (عصر تكنولوجيا الصناعة والانترنت)، وجاءت آراء الفقهاء في تكييف التأمين التعاوني وضوابطه على النحو التالي:

الرأي الأول: وهو القائل **بجواز** عقد التأمين التعاوني، وأنه عقد قائم على مبدأ التعاون والتبرع، وهو رأي الشيخ مصطفى الزرقا والشيخ علي الخفيف والشيخ الصِّدِّيق الضَّرير، وكذلك قرارات المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة عام 1396هـ-1979م، والمجامع الفقهية كالمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في 10/ 8/ 1398هـ ، ثم مجمع الفقه الدولي في 16/ 4/ 1404-28/ 12/ 1985م وغيرهما)، وبحوث كثيرة في هذا المضمار تؤكد الرأي الذي صاغه الشيخ الضَّرير، والذي يمكن أن نعدّه رأي الجمهور المعاصر من الفقهاء الذي يذهب إلى تحريم التأمين التجاري، والقول بجواز البديل عنه التأمين التعاوني المنضبط بضوابط الشريعة ومقاصدها العظيمة[46]. واستدل أصحاب هذا القول بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع.

أ. القرآن الكريم:

حيث تضمن العديد من الآيات الكريمة التي تحث على التعاون والتكافل؛ فقال تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آياتِهِ لَعَلَّكُم تَهْتَدُونَ(103)**﴾[47]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾[48]، وقوله تعالى: ﴿**لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ**

(46) ينظر: نظرة اقتصادية إسلامية إلى خمس قضايا في التأمين التعاوني، أ.د.محمد أنس مصطفى الزرقا، ص3، ندوة مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية، جامعة فرحات عباس، كلية العلوم الإسلامية والاقتصادية والتجارية وعلوم التيسير، للفترة 25-26/ 4/ 2011م، الجزائر.

(47) سورة آل عمران الآية (103).

(48) سورة المائدة الآية (2).

الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبأْساءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ(177)﴾[49].

ب. السنة النبوية المطهرة:

ساق الفقهاء المعاصرون العديد من الأحاديث النبوية التي تؤكد أن التأمين التعاوني مبنيٌّ على أحكام الشريعة الإسلامية، ومن هذه الأحاديث: قول النبي ﷺ في الأشعريين "إن الأشعريين إذا أرملوا أي نفد زادهم في الغزو وقلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم". عن أبي موسى قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد. ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم»[50].

وكذلك قوله ﷺ: (مثل المؤمنين في توادِّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[51].

وكذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: (من نفّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسّر على معسر يسّر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، ومن سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة، وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه)[52].

ج. نظام العاقلة الثابت بالسنة النبوية:

([49]) سورة البقرة الآية (177).

([50]) صحيح البخاري ج3 كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد والعروض رقم الحديث (2486).

([51]) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج4، كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم الحديث (2586)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

([52]) صحيح مسلم ج4 كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على قراءة القراءن رقم الحديث (2699).

(وخلاصته: أنه إذا جنى أحد جناية قتلًا غير عمد بحيث يكون موجبها الأصلي الدية، وليس القصاص؛ فإن دية النفس توزع عادة على أفراد عاقلته (عشيرته) الذين يحصل بينه وبينهم التناصر عادة، وهم الرجال البالغون من أهله وعشيرته، وكل من يتناصر معهم، ويعتبر هو واحدًا منهم، فتقسّط الديّة عليهم في ثلاث سنوات)[53].

وأضاف كذلك الدكتور أحمد ملحم – عند الحديث عن وجه الاستدلال بهذه النصوص في مشروعية التأمين التعاوني – قائلا: "إن هذه النصوص وأمثالها تدعو المسلم إلى التعاون مع إخوانه، وصنع المعروف معهم، ومشاركتهم في تخفيف آلامهم والأضرار عنهم. وكل ذلك متحقق في التأمين التعاوني الإسلامي؛ ففيه عون للمسلم الذي حلّت به كارثة أو مصيبة في نفسه أو ماله أو في نفس غيره أو ماله بسببه من خلال مشاركته في تغطية ما يترتب على ذلك من تبعات مالية، يقدمها له إخوانه المشتركون معه في التأمين على أساس التبرع"[54].

د. الإجماع:

من خلال الاطلاع على أقوال الفقهاء المعاصرين، وما صدر من قرارات هيئات الإفتاء والمجامع الفقهية، وبالأخص المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي الذي صدر عنه القول بمشروعية التأمين التعاوني، وقد ذكرنا شواهد على هيئات الإفتاء والمجامع الفقهية القائلة بمشروعية التأمين التعاوني وهؤلاء الفقهاء المجيزون وضعوا ضوابط للتأمين التعاوني أُلزمت شركات التأمين الإسلامي بتطبيقها، وإذا لم تطبق تلك الضوابط اعتبروا عقد التأمين باطلًا، وأهم هذه الضوابط هي:

الضوابط الشرعية لممارسة التأمين التعاوني في شركات التأمين الإسلامي

تمارس شركات التأمين الإسلامي التأمين التعاوني وفق الأسس والمبادئ التالية:

1. الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية في إدارة العمليات التأمينية، واستثمار المتوفر من أقساط التأمين وعدم التأمين على الممتلكات المحرمة كالتماثيل أو التي تدار بالطرق غير المشروعة كالمصارف التجارية، وذلك وفقًا لتوجيهات هيئات الرقابة الشرعية.

(53) إعادة التأمين وتطبيقاتها في شركات التأمين الإسلامي، د.أحمد ملحم ص87 ، 88 دار النفائس للنشر والتوزيع 1425هـ–2004م عمان / الأردن.

(54) المصدر السابق ص87،88

2. ممارسة العمليات التأمينية على أساس التأمين التعاوني المقرّرِ كبديل مشروع للتأمين التجاري المحرَّم؛ بحيث تشمل الممارسة جميع أنواع التأمين الثلاثة: تأمين الممتلكات، والتأمين من المسؤولية، وتأمين التكافل الاجتماعي.

3. إدارة العمليات التأمينية وأموال التأمين من قبل شركات التأمين الإسلامي على أساس الوكالة بأجر معلوم، يحدد ابتداء قبيل بداية كل سنة مالية، ويدفع من اشتراكات المستأمنين (حملة الوثائق).

4. الفصل بين حقوق المساهمين في الشركة بوصفها مديرًا لعمليات التأمين، وبين حقوق المستأمنين (حملة الوثائق)؛ بحيث يكون رأس مال الشركة التابع للمساهمين مفصولًا فصلًا كاملاً عن أموال المُستأمنين، وفق حساب خاص لكل من الفريقين.

5. تحقيق مبدأ التعاون والتكافل بين المستأمنين؛ وذلك من خلال قيام الشركة بالاحتفاظ بجميع أقساط التأمين المستوفاة من المستأمنين في حساب واحد تحقيقًا لفكرة التكافل فيما بينهم؛ حيث يتم جبر أضرار من يتعرضون للخسارة من هذا الحساب.

6. استثمار المتوفر من أقساط التأمين على أساس عقد المضاربة؛ بحيث تكون الشركة طرفًا مضاربًا والمستأمنون طرف صاحب المال، والأرباح بين الفريقين حصة شائعة محددة ابتداءً قبيل بداية كل سنة مالية.

7. تحقيق مبدأ العدالة بين المساهمين من جهة والمستأمنين من جهة أخرى، وكذلك تحقيق مبدأ العدالة بين المستأمنين أنفسهم.

وفيما يتعلق بتحقيق العدالة بين المساهمين والمستأمنين تراعى الأمور التالية:

أ. يقدم المساهمون رأس مال الشركة لإشهارهم، وإعطائهم الوضع القانوني لتزاول أعمال التأمين، ويقدم المستأمنون الاشتراكات: (أقساط التأمين).

ب. يقوم المساهمون بدفع جميع المصاريف العمومية مثل: الرواتب والإيجارات والمصاريف الإدارية الأخرى، بالإضافة إلى المصاريف الرأسمالية التي تخص الأصول الثابتة.

ج. يتقاضى المستأمنون ما يستحق لهم من تعويضات من صندوق التأمين التعاوني طبقًا لشروط الوثائق.

د. يستحق المساهمون أرباحَ استثمارِ رأس المال كاملةً بصفتهم أصحابُه.

هـ. تسدد المطالبات: (التعويضات) ومصاريف إعادة التأمين، وكل ما يخص الوثائق من حساب الاشتراكات: (أقساط التأمين).

و. يؤخذ الاحتياطي المالي القانوني من مستحقّات المساهمين حسب النِّسب المنصوص عليها في قانون الشركات الذي أُسست الشركة على أساسه؛ حيث سيردُّ إليهم في نهاية عمر الشركة.

ز. تُقتطع من أموال المستأمنين (أقساط التأمين) الاحتياطيات الفنية؛ حيث سيتم التبرع بها في وجوه الخير في نهاية عمر الشركة بعد أن تكون الشركة قد قامت بتسديد كافة الالتزامات والحقوق التي ترتبت عليها نتيجة ممارستها للعمليات التأمينية.

ح. يتم توزيع الأرباح المستحقة للمساهمين بنسبة ما يملك كل مساهم من إجمالي أسهم الشركة.

8. تقديم الدعم المالي اللازم لحساب المستأمنين من أموال المساهمين بصفة القرض الحسن إذا لم تفِ الأقساط المُستوفاة من المستأمنين لتغطية العجز، ولم يكن لدى الشركة رصيد احتياطي من فائض الأقساط في صندوق التأمين التعاوني.

9. توزيع فائض أقساط التأمين على المستأمنين؛ لأنهم أصحاب الحق فيه، وذلك وفق المعيار الذي تعتمده كل شركة من جملة معايير توزيع الفائض التأميني.

10. وضع الأسس التفصيلية لكل شركة من قبل جماعة من الخبراء المتخصصين في التأمين الإسلامي وإدارة أعمال شركات التأمين الإسلامي من خلال كوادر فنية مدربة ومؤهلة، تجمع بين الكفاءة في العمل، والالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية"[55].

الرأي الثاني: القائلون بحرمة التأمين بكافة أشكاله سواء أكان تجاريًّا أم تعاونيًّا، وإنما هي مسميات فقط. وبه قال مجموعة من الفقهاء المعاصرين أمثال: العلامة الشيخ الدكتور علي الفقير والدكتور أحمد الحجي الكردي والعلامة ابن عابدين ناقل المذهب الحنفي والشيخ بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية والإمام محمد أبو زهرة أستاذ الشريعة

([55]) ينظر: إعادة التأمين وتطبيقاته في شركات التأمين الإسلامية، د.احمد ملحم ص101 ، 102 ، 103 ، 104 ، 105، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان / الأردن، 2004م، وقرارات وتوصيات الندوة الفقهية الرابعة لبيت التمويل الكويتي، ص466 ، 467، الكويت. والضوابط الشرعية لعقود التأمين على الحياة، أعمال الندوة الفقهية الرابعة المنفذة سنة 1416هـ-1995م ص190-197. فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، ص21-22، والمعاملات المالية العاصرة في الفقه الإسلامي، د.محمد عثمان شبير، ص 147-149، دار النفائس – الأردن الطبعة الرابعة 1422هـ-2001م. والتأمين التعاوني مفهومه تأصيله الشرعي وضوابطه، د.قذافي عزات الغنانيم، ص22-24، مؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون مع الجامعة الأردنية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 26-28 ربيع الثاني 1421هـ الموافق 11-13/ 4/ 2010 عمان / الأردن.

الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة القاهرة والشيخ عبد الله القلقيلي مفتي الأردن السابق والشيخ محمد أبو اليسر عابدين المفتي العام لسوريا والدكتور عيسى عبده ومحمد سليمان الأشقر وحمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد وغيرهم كثير [56].

وهؤلاء ساقوا أدلةً من أجل إثبات قولهم: "يرى من قال بالمنع أن التأمين التعاوني لا يختلف عن التأمين التجاري؛ لأن حقيقة جميع أنواع التأمين واحدة، والتفريق بينها تفريق بغير حق.

ومما يلزم من هذه المقدمة عندهم أن عقد التأمين التعاوني عقد معاوضة، يتضمن جميع المحاذير الشرعية المنهي عنها في التأمين التجاري، والتي تتمثل بالأمور التالية:

1. **الربا**: المستأمن في التأمين التعاوني يدفع قسطًا قليلًا من المال من أجل الحصول على التعويض عند وقوع الخطر المؤمن منه، وهذا التعويض قد يكون أكثر بكثير من قيمة القسط الذي التزم به، وهذه العملية تتم بعقد وشرط ملزم على وجه المعاوضة؛ فمن هذا الباب دخل الربا بنوعيه في التأمين التعاوني وهما:

أ. **ربا النسيئة**: ويتمثل ذلك بسبب عدم التقابض الفوري، ويظهر ذلك من خلال الفارق الزمني بين دفع القسط وأخذ التعويض إذا وقع الخطر فلا مقايضة للعوضين الربويين في العقد كما هو شرطه.

ب. **ربا الفضل**: للتفاوت بين مقدار التعويض ومقدار مجموع الأقساط ، وهما من جنس واحد؛ فقد يدفع المستأمن القليل، ويأخذ الكثير، وقد يدفع الكثير، ويأخذ القليل؛ فلا مماثلة بين التعويضين النقديين؛ وهذا هو ربا الفضل.

2. **الغرر**: إن عقد التأمين التعاوني يقوم على الغرر الفاحش المفسد للعقود؛ لأن المستأمن قد يدفع أقساط التأمين. ثم لا يقع الخطر المؤمن منه؛ فلا يأخذ التعويض عما دفع، وقد يدفع قسطًا أو اثنين أو ثلاثة. ثم يقع له الخطر المؤمن منه؛ فيأخذ مبالغ كبيرة من صندوق التأمين بغير مقابل، وهذا هو الغرر بعينه.

مما يعني أن الغرر قد يقع من وجهين:

أ. أن المستأمن لا يدري أيأخذ عوضًا أم لا؟

ب. إذا أخذ المستأمن عوضًا: فلا يدري عند التعاقد: كم مقداره؟

[56] ينظر: التأمين الإسلامي والتأمين التقليدي – هل هناك فروق؟، أ.د.احمد الحجي الكردي، ص9، حلقة حوار حول عقود التأمين الإسلامي الي تم عقدها، في 28–30/ 10/ 1422هـ، الموافق 12–14/ 1/ 2002م البنك الإسلامي للتنمية جدة – السعودية.

3. **الجهالة**: وهي واضحة في وقوع الخطر المؤمن منه من عدم وقوعه وزمن وقوعه، ومقدار الضرر الذي يلحق بالمستأمن.

وكما تظهر في التعويض إذ لا يعرف كل من طرفي العقد وقت إبرامه مقدار التعويض.

4. **القمار**: يقوم عقد التأمين على احتمال الكسب والخسارة؛ نتيجة للجهالة الواردة فيه من حيث إنه عقد معلق على خطر تارة يقع وتارة لا يقع، وهذا التعليق يُظهر معنى المقامرة فيه.

مما يعني ذلك أن المستأمن يدفع أقساطه التأمينية مجازفةً؛ لتربح. إن وقع الخطر المؤمن منه أو تخسر إذا لم يقع، وهذا هو القمار بعينه.

5. **المعاوضة**: إن عقد التأمين التعاوني من باب المعاوضة لا من باب التبرع؛ لأن جوهره مبني على التعاقد والالتزام من أطراف التعاقد الذي يقتضي أن ما يدفعه المشترك لا يدفعه إلا بشرط، وعقد ملزم بأن يعوض هو إن وقع له الخطر مثله، وأن لا يُعوّض من أموال الصندوق التأميني إلا المشتركون فقط. وهذا ليس من باب التبرع؛ لأن التبرع يتم من طرف واحد دون التزام من الطرف الآخر. بينما التعاون هنا قائم على أساس (أن أتبرع بشرط أن تتبرع لي)؛ فهذا تبرعان متقابلان بالشرط أو الاتفاق والتبرع. إذا قابله تبرع صار معاوضةً ولم يعد تبرعًا؛ ولذلك يقولون في تعريف عقد التأمين: بأنه عقد أمان بعوض.

6. **عدم الحاجة**: يرى أصحاب هذا القول أن دعوى قيام الحاجة إلى مثل هذا العقد لا تعدو أن تكون خرافةً لا أساس لها؛ لأنه عند التطبيق الكامل للإسلام لن يكون هنالك حاجة إليه أبدًا.

ومن يقول بهذه الدعوى فهو ينطلق في تقديره من واقع مجتمعه الذي لا يطبق أحكام الإسلام في الأموال؛ فلو طبق لما قامت الحاجة المدّعاة كما لم تقم هذه الحاجة في الماضي عندما كان يطبق الإسلام كاملًا[57].

([57]) ينظر: التأمين التعاوني مفهومه تأصيله الشرعي ضوابطه، د.قذافي عزات الغنانيم، ص11–13، والتأمين وأحكامه، سليمان بن إبراهيم ثنيان، ص282، دار العواصم المتحدة، الطبعة الأولى (1414هـ–1993م)، وبحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، محمد سليمان الأشقر وآخرون 1/ 38 ، 39، دار النفائس، الأردن – عمان، الطبعة الأولى (1418هـ–1998م)، ومعجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية علي بن محمد الجمعة، ص159، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى، 1421هـ–2000م، وموسوعة الاقتصاد الإسلامي، محمد عبد المنعم الجمال، ص60، دار الكتاب المصري القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان (1400هـ–1980م)، والخطر والتأمين، رفيق يونس المصري، ص55–59، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق سوريا، (1422هـ–2001م)، ونظام التأمين (حقيقته – والرأي الشرعي فيه)، مصطفى احمد الزرقا، ص172–173، مؤسسة الرسالة، الطبعة لأولى، بيروت – لبنان 1404هـ–1984م.

موازنة وترجيح:

بعد الاطلاع على آراء السادة الفقهاء القائلين بجواز التأمين التعاوني، والسادة الفقهاء القائلين بعدم جواز التأمين التعاوني:

يتبين لي أن القول بعدم جواز التأمين التعاوني المنضبط بالأحكام والشروط التي وضعها السادة الفقهاء والمستمدة من أدلة الكتاب والسنة واجتهادات الصحابة – رضوان الله عنهم – أمرٌ غير مسلّمٍ به؛ كون النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، وفي ظل التطورات المعاصرة بات الناس بحاجة لوجود شركات التأمين التعاوني كبديل للتأمين التجاري الذي اتفق الفقهاء على تحريمه؛ لوجود الربا الظاهر البيّن فيه. فالذي يترجح لدى الباحث أن رأي القائلين **بجواز** التأمين التعاوني في المعاملات هو الصواب – والله أعلم – وقد ذكر الدكتور محمد بلتاجي ذلك فقال: "ومن مجموع هذا يتبين أنه حين يكون القصد الأساسي (من اشتراك جماعة من الناس بأسهمهم) هو محض التعاون والتكافل والقيام بتوفير ضرورات كل منهم، فإنه يجوز حينئذ أن يشتركوا بأسهم متساوية إذا توافر لكل منهم ذلك، كما في إنشاء الغرر أو بأسهم غير متساوية، إذا لم يتوافر ذلك لظروف المجاعة أو السفر أو نحوها، كما في حديث الأشعريين وحديث أبي عبيدة، وفي كافة الحالات يجوز التسوية فيما يحصلون عليه كما في الحديثين المشار إليهما آنفًا أو التفاوت في ذلك كما في (النِّهد أو النَّهد). وفي ذلك كله ليس هناك مجال للكلام عن الغرر أو الربا أو نحوهما مما تبطل معه عقود المعاوضات؛ لأن القصد من إنشاء الشركة هو تعاون المجموع على البر والتقوى، والقيام بحاجة الضعيف. وواضح أنه في حديث الأشعريين وحديث أبي عبيدة؛ فالمساهمة ليست متساوية، والذي حصل عليه كل منهم متساوٍ مع الآخر، أمّا في (النِّهد أو النَّهد) فالأسهم متساوية، والذي يحصل عليه كل منهم يتفاوت بعضه مع بعض. لكن الأمر في ذلك كله لا يقاس بمقاييس الشركات والقسمة في محض المعاملات التي يراد بها تنمية المال والكسب الذاتي والتجارة والتأمين التعاوني (أو التبادلي) ينشأ التجمع فيه أيضًا بقصد التكافل في جبرِ ما يصيب الأفراد بما يحقق لهم ضرورتهم عن طريق إسهام الجميع بأسهم معينة يؤديها كل منهم؛ فليس فيه تسوية بين ما يعطى وما يأخذ كل منهم"[58]. مما يؤكد على أن التأمين التعاوني الذي أقره علماء مجمع الفقه الإسلامي، وكذلك الباحثون الذين قدموا بحوثهم للندوات التي عقدت بالجامعات، والتي أجازوا فيها التأمين التعاوني ضمن الضوابط والشروط التي وضعها فقهاء مجمع الفقه الإسلامي من باب رفع الحرج وتحقيق المصالح وأن يحل هذا النوع من التأمين محل التأمين التجاري درءًا للمفاسد.

المطلب الثالث

([58]) عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، د.محمد بلتاجي، ص 209 ، 210، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، 1994م.

المناسب المرسل وأثره في بيان التأمين التعاوني

بعدما بحثنا في مفهوم المناسب المرسل لغةً وشرعًا وكذلك آراء الفقهاء في حجيته وتحرير محل النزاع وكذلك أبرز التطبيقات المعاصرة للمناسب المرسل، وكذلك بيان مفهوم التأمين التعاوني لغةً وشرعًا وتحرير محل النزاع بين من يجيز التأمين التعاوني، ومن لا يجيزه ثم عمل موازنة وترجيح وطالما أننا أثبتنا القول **بجواز التأمين التعاوني**؛ فلا بد أن ينطوي ذلك تحت دليل من أدلة أصول الفقه التي تؤكد على صلاحية أدلة الشريعة لكل زمان ومكان، وكيف أن دليل المناسب المرسل هو الذي يبين حكم **التأمين التعاوني** كقضية معاصرة **تحل إشكالية التأمين التجاري**؛ دفعًا لمفسدة الربا، وجلبًا لمنفعة أفراد المجتمع كعقد معاوضة ومشاركة بعيدًا عما حرم الله عز وجل، بما يحقق لأفراد المجتمع المصلحة في دار الدنيا والدار الآخرة – إن شاء الله – .

وقد ذكر الدكتور وهبة الزحيلي حول تحقق المناسب المرسل في تكييف التأمين التعاوني؛ فقال: "ويكون الالتزام بالتبرع في المعاملات والعلاقات الاجتماعية واجبَ الوفاء ديانةً وقضاءً؛ حتى لا تضطرب المعاملات، وتهتز الثقة فيما بين بالناس، ومن أهم المعاملات: ظاهرة التأمين التعاوني؛ فيكون الالتزام بأداء الأقساط واجبًا شرعًا لاسيّما أن هذا التأمين يوصف بكونه تبادليًا أو تكافليًا، ويتوقع المشتركون في هذا التأمين توافرَ الأموال التي تغطي وترمم بها الأضرار، وجميع المشتركين لهم صفات مزدوجة فهم مؤمِّنون ومؤمَّن لهم (مستأمِنون) وقد قرر جماعة من الفقهاء إلزام الوعد؛ فقال ابن شبرمة: إن كل وعد بالتزام لا يحل حرامًا، ولا يحرّم حلالًا، يكون وعدًا ملزمًا قضاءً وديانةً وعبارته: (الوعد كله لازم، ويُقضى به على الواعد، ويُجبرُ وهو أيضًا قول إسحاق بن راهويه والحسن البصري)[59] وقرر فقهاء الحنفية هذه القاعدة: المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة" (أي إن الوعد إذا صدر معلقًا على شرط، فإنه يخرج عن معنى الوعد المجرد ويكتسي ثوب الالتزام والتعهد، فيصبح عندئذ ملزمًا لصاحبه، وذلك اجتنابًا لتغرير الوعود بعد ما خرج الوعد، فخرج التعهد[60]، وكذلك قرر فقهاء المالكية: إلزام الوفاء بالوعد فيما كان له سبب، ودخل الموعود من أجله في نفقة وكلفة[61]. والالتزام بالتبرع أشد وجوبًا لأن المشترك في التأمين التعاوني صرح بإلزام نفسه بأداء الأقساط الشهرية، فيعدُّ ذلك التزامًا بعقد، والعقود لازمة، وتتمتع بالقوة الملزمة بصفة غالبة، والوفاء بها واجب؛ لقوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا**

([59]) المحلى، لابن حزم، 8، مسألة (1125).

([60]) شرح المجلة، للعلامة علي حيدر، المدخل الفقهي العام للعلامة مصطفى الزرقا، ف646.

([61]) المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، ص59.

بِالعُقُود﴾[62] وعقود التأمين التعاوني وإن كانت في الأصل عقود تبرعات لا معاوضات، إلا أنها أصبحت ملزمة للمشتركين الذين ألزموا أنفسهم بمقتضاها"[63].

وتحقيقًا لكون المناسب المرسل هو الدليل الذي من خلاله يحكم على المسألة المعاصرة إيجابًا أو سلبًا ضمن ضوابط الشريعة الإسلامية الغراء مما يجعل التأمين التعاوني عقدًا مناسبًا ومحققًا لمصلحة عظيمة من خلال تقويمه – وهو ما أكده الدكتور وهبة الزحيلي – فقال: "أمّا تقويم أو تقييم الالتزام بالتبرع في نظام التأمين التعاوني: فهو قائم على أساس التكافل أو التضامن والإخاء في أوقات وجود أضرار كارثة أو قوة قاهرة أو حوادث عادية ويرقى إلى أن يصبح الوفاء بالوعد لازمًا بالنسبة لسداد المشتركين الأقساط التي ألزموا أنفسهم بمقتضاها حبًّا في الخير والثواب وإغاثة الملهوف وللاعتبارات الإنسانية الكريمة النابعة من التوجيهات القرآنية الرشيدة"[64] في قوله الله عز وجل: ﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ**﴾[65]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (195)**﴾[66]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عِلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنْكم مَّرْضَى وآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللهَ قَرضاً حَسَنَاً وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْراً وَأَعْظَمَ أَجْراً وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيم(20)**﴾[67].

ومن باب إعمال المناسب المرسل كدليل من أدلة أصول الفقه في الواقع المعاصر قيام مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لرابطة العالم الإسلامي/ مكة المكرمة بدراسة موضوع التأمين التعاوني كقضية مستجدة، وإصدار القرار التالي:

"بسم الله الرحمن الرحيم

(62) سورة المائدة الآية (1).

(63) مفهوم التأمين التعاوني ـ دراسة مقارنة، أ.د.وهبة الزحيلي، ص 17 ، 18، بحث مقدم إلى مؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون بين الجامعة الأردنية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب عضو مجموعة البنك الإسلامي للتنمية، 26–28، ربيع الثاني 1431هـ، الموافق 11–13/ إبريل/ 2010م.

(64) المصدر السابق ص23.

(65) سورة التوبة الآية (91).

(66) سورة البقرة الآية (195).

(67) سورة المزمل الآية (20).

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: 200 (6/ 21)

بشأن

الأحكام والضوابط الشرعية لأُسس التأمين التعاوني

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض (المملكة العربية السعودية)، من: 15 إلى 19 محرم 1435هـ الموافق: 18 إلى 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 2013م.

بعد اطلاعه على توصيات الندوة العلمية للأحكام والضوابط الشرعية لأُسس التأمين التعاوني التي عقدها المجمع في الفترة من: 20 إلى 21 جمادى الثانية 1434هـ الموافق: 30 أبريل إلى 1 مايو 2013م بمدينة جدة، والتي جاء انعقادها تنفيذًا لقرار مجلس المجمع رقم: 187 (2/ 20)، الصادر عن الدورة العشرين التي انعقدت بمدينة وهران (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية)، في الفترة من: 26 شوال إلى 2 ذي القعدة 1433هـ الموافق: 13إلى18 سبتمبر 2012م، وبعد استماعه إلى المناقشات والمداولات التي دارت حولها

قرر ما يلي:

التأمين التعاوني عقد جديد، أساسه مبدأ التعاون المنضبط بضوابطه الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وينقسم التأمين من حيث إنشائه إلى قسمين:

الأول: تأمين تجاري يهدف إلى تحقيق الربح في صيغته التأمينية من خلال المعاوضة على المخاطر، أمّا من حيث إدارته من شركة، فإن الشركة تستهدف الربح.

الثاني: تأمين (غير تجاري) لا يهدف إلى تحقيق الربح؛ وإنما يهدف إلى تحقيق مصلحة المشتركين فيه باشتراكهم في تحمل وجبر الضرر عنهم.

ويطلق على النوع الثاني من التأمين مصطلحات متعددة منها: التأمين التعاوني، والتأمين التكافلي، والتأمين التبادلي، والتأمين الإسلامي.

وهناك فروق جوهرية بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري، من أهمها:

1. أن التأمين التعاوني الإسلامي تعاون بين مجموعة أو عدة مجموعات من أفراد المجتمع من خلال الاشتراك في تحمل المخاطر، ولا يهدف إلى الربح؛ لذلك فلا يعد من عقود المعاوضة، والغرر فيه مغتفر. أمّا التأمين التجاري فهو عقد معاوضة يستهدف الربح من المعاوضة على نقل المخاطر من المؤمِّن إلى شركة التأمين، وتنطبق عليه أحكام المعاوضات المالية التي يؤثر فيها الغرر.

2. أطراف العلاقة في التأمين التعاوني هم: مجموع المشتركين في صندوق التأمين التعاوني والجهة الإدارية. أمّا في التأمين التجاري فهم الشركة وحملة الوثائق.

3. الصندوق وتتكون موجوداته من مجموع اشتراكات حملة الوثائق وأرباح استثماراتها والاحتياطات المعتمدة. وأمّا في التأمين التجاري فلا يوجد مثل هذا الصندوق.

4. الشركة المديرة وهي التي تدير التأمين من حيث إدارة التغطية وأعمال التأمين واستثمار أموال الصندوق. أمّا في التأمين التجاري فالشركة هي المؤمنة، وتملك أقساط التأمين، ولها أرباح وفائض.

5. حامل الوثيقة والمؤمِّن في التأمين التعاوني في حقيقتها واحد. لكن باعتبارين مختلفين، وهما في التأمين التجاري مختلفان تمامًا؛ فالمشترك هو المؤَّمن له، والمؤمِّن هو شركة التأمين.

6. الإدارة في التأمين التعاوني سواء أكانت هيئة منتخبة من بين المشتركين أم شركة متخصصة أم مؤسسة عامة وكيلة في التعاقد عن صندوق المشتركين (حملة الوثائق)، ولها الحق في الحصول على أجر مقابل ذلك في حين أنها طرف أصلي في التأمين التجاري، وتتعاقد باسمها.

7. الإدارة في التأمين التعاوني لا تملك أقساط التأمين (الاشتراكات)؛ لأن الأقساط مملوكة لصندوق المشتركين (حملة الوثائق) أمّا الشركة في التأمين التجاري، فإنها تملك الأقساط في مقابل التزامها بمبلغ التعويض.

8. الباقي من الأقساط وعوائدها بعد حسم المصروفات والتعويضات يبقى ملكًا لحساب الصندوق، وهو الفائض الذي تقرر لوائح الصندوق كيفية التصرف فيه، ولا يتصور هذا في التأمين التجاري؛ لأن الأقساط تصبح ملكًا للشركة بالعقد والقبض فهو يعتبر إيرادًا وربحًا في التأمين التجاري.

.9 عوائد استثمار أصول الأقساط بعد حسم تكلفة الإدارة للشركة المديرة تعود لصندوق حملة الوثائق في التأمين التعاوني، وتعود للشركة في التأمين التجاري.

.10 موجودات الصندوق عند تصفية التأمين التعاوني تصرف في وجوه الخير أو تعطى للمشتركين في حينه (كما هو مفصل في المادة 13) في حين أنها تعود للمساهمين في التأمين التجاري.

.11 الشركة في التأمين التعاوني ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية وفتاوى هيئاتها الشرعية. أمّا التأمين التجاري فهو على خلاف ذلك.

.12 يشترك التأمين التعاوني مع التأمين التجاري في اعتبار المبادئ الأساسية للتأمين وهي:

أ. مبدأ المصلحة التأمينية: هو الحق القانوني في التأمين، والذي ينشأ من علاقة مالية معتبرة قانونًا بين المؤَّمن له والشيء موضوع التأمين.

ب. مبدأ حسن النية: هو الواجب التطوعي الإيجابي في الكشف الدقيق والكامل لكل الحقائق الجوهرية المتعلقة بالخطر المطلوب التأمين عليه طلبت أم لم تطلب.

ج. مبدأ السبب القريب المباشر: هو ذلك السبب الفعال الكافي؛ لإحداث سلسلة من الحوادث تكون السبب في النتيجة الحاصلة عنها بدون تدخل أي عامل آخر ناشئ عن مصدر جديد مستقل يقطع ترابط تلك السلسلة.

د. مبدأ التعويض.

هـ. مبدأ المشاركة.

و. مبدأ الحلول والحقوق.

وينفرد التأمين التعاوني بمبادئ خاصة منها:

أ. الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية في كافة المعاملات والعقود.

ب. عدم التأمين على المحرمات.

ج. عدم الدخول في أي معاملات ربوية أخذًا أو إعطاءً.

وفيما يأتي عرض لأبرز الأُسس والمبادئ للتأمين الإسلامي:

المادة الأولى: التعريف

التأمين التعاوني: هو اشتراك مجموعة أشخاص يتعرضون لخطر أو أخطار معينة على أن يدفع كل منهم مبلغًا معينًا على سبيل التعاون لصندوق غير هادف للربح؛ لتعويض الأضرار التي قد تصيب أيًا منهم إذا تحقق الخطر المعين، وفقًا للعقود المبرمة والتشريعات المنظمة.

المادة الثانية: أشكال إدارة صندوق التأمين التعاوني

يدير التأمينَ التعاوني كيانٌ مستقل مرخص له ويعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية ويمكن لهذا الكيان أن يأخذ أشكالًا من أبرزها:

أ. هيئة مختارة من حملة وثائق التأمين.

ب. شركة متخصصة في إدارة التأمين.

ج. مؤسسة عامة تنشئها الدولة أو مجموعة الدول وتكون تابعة لها.

المادة الثالثة: العلاقة بين الصندوق والإدارة

تكون العلاقة بين صندوق التأمين والجهة المديرة كما يأتي:

أ. في حال إدارة أعمال التأمين: فإن العلاقة تكون وفق عقد الوكالة بأجر أو بغير أجر.

ب. في حال الاستثمار: فإن العلاقة تكون وفق عقدي الوكالة أو المضاربة. ففي حال الوكالة إمّا أن تكون بأجر أو بدون أجر وفي حال المضاربة فإن الجهة المديرة تستحق نسبة من الربح حسب الاتفاق أمّا الخسارة فتكون على رب المال ما لم يكن هناك تعدٍّ أو تقصيرٌ أو مخالفةٌ للشروط أو الأنظمة.

المادة الرابعة: الأجر على الإدارة

الأجر على الإدارة يكون في حالتين:

أ. في حالة إدارة أعمال التأمين التعاوني وفقًا لأحكام عقد الوكالة، فإنه يجوز أن يكون المقابل أو الأجر الذي تأخذه الجهة المديرة مبلغًا مقطوعًا أو نسبة مئوية معلومة من الاشتراكات.

ب. في حالة إدارة استثمار موجودات صندوق المشتركين وفقًا لعقد المضاربة تأخذ الجهة المديرة (المضارب) نسبة مئوية من الأرباح وإذا كان وفقًا لأحكام عقد الوكالة فيمكن أن يكون الأجر أو العوض مبلغًا مقطوعًا أو نسبةً من الأموال المستثمرة.

المادة الخامسة: ملكية الاشتراكات وعوائد استثماراتها

تعد الاشتراكات وصافي عوائد استثماراتها حقوقًا لصندوق التأمين التعاوني. وتحدد حقوق حملة الوثائق فيه بحسب نظام التأمين وشروط الاستحقاق في التعويض أو الفائض التأميني.

المادة السادسة: المرجعية في تقدير أجر الجهة المديرة لأعمال التأمين

تقدير العوض أو الأجر لمن يدير عملية التأمين يكون وفقًا لمعايير عادلة تضعها جهة مستقلة عن إدارة التأمين، مثل: هيئة الرقابة على التأمين، أو من خلال التفاوض بين ممثلي الصندوق، أو أية هيئة يختارونها للنظر في مصالحهم وبين الجهة المديرة.

المادة السابعة: مسؤولية الصندوق

يتحمل الصندوق التعاوني أية خسائر مالية سواء في الاستثمار أو في الأنشطة التأمينية إلا إذا كانت تلك الخسائر ناشئة عن تعدٍّ أو تقصير أو مخالفة للشروط أو الأنظمة من الجهة المديرة فإنها تتحملها.

المادة الثامنة: الفائض التأميني للصندوق

الفائض التأميني هو الرصيد المالي المتبقي من مجموع الاشتراكات المحصّلة وعوائد استثماراتها وأية إيرادات أخرى بعد سداد التعويضات، واقتطاع رصيد المخصصات والاحتياطات اللازمة، وحسم جميع المصروفات والالتزامات المستحقة على الصندوق.

ويمكن الاحتفاظ بالفائض التأميني كله للصندوق أو توزيعه كله أو بعضه على حملة الوثائق على نحو يحقق العدالة، وحسب لوائح الصندوق.

المادة التاسعة: العجز في صندوق التأمين التعاوني وحالاته:

في حالة عجز صندوق التأمين التعاوني عن سداد الالتزامات المستحقة يجوز للشركة المديرة من غير التزام أن تلجأ إلى العمل بواحد، أو أكثر مما يأتي:

أ. الاستدانة من طرف ثالث.

ب. الاستقراض قرضًا حسنًا من الجهة المديرة إلى الصندوق.

ج. رفع مبلغ الاشتراكات إذا رضي المشاركون.

د. الاتفاق مع مستحقي التعويض على تخفيض مبالغ التعويضات أو تقسيطها.

المادة العاشر: إعادة التأمين

1. يجوز لشركة التأمين التعاوني أن تبرم عقود إعادة التأمين، وتلتزم بأن تكون أعمال إعادة التأمين التعاوني الصادرة عنها أو الواردة إليها، متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومع المبادئ الأساسية للتأمين التعاوني وفق ما تقرره هيئة الرقابة الشرعية.

2. تلتزم شركات التأمين بأن تكون إعادتها للتأمين مع شركات إعادة تأمين إسلامية، وفي حال تعذر ذلك ولأسباب مبررة، فإن لها أن تعيد التأمين لدى شركات إعادة التأمين التقليدية بقدر الحاجة، ووفقًا للضوابط التي تضعها هيئة الرقابة الشرعية. وأية ضوابط أخرى تراها مناسبة ومنها:

أ. أن تقلل النسبة التي تسند لشركات إعادة التأمين التقليدي إلى أدنى حد ممكن.

ب. ألا توجه الجهة المديرة للتأمين التعاوني استثمار أقساط إعادة التأمين المدفوعة إليها إلا فيما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية كما لا يجوز لها المطالبة بنصيب من عائد استثمار تلك الشركات إذا كانت مخالفة للشريعة الإسلامية كما لا تكون مسئولة عن الخسارة التي تتعرض لها استثمارات تلك الشركات.

ج. ألا تدفع شركة التأمين التعاوني أية فوائد ربوية عن المبالغ المحتفظ بها لدى شركات إعادة التأمين التقليدي، ولا تأخذ فوائد ربوية عن المبالغ التي تحتفظ بها لديها على أن يكون الاحتفاظ لدى شركات التأمين التعاوني، وليس شركات الإعادة.

د. أن يكون الاتفاق مع شركات إعادة التأمين التقليدية لأقصر مدة ممكنة.

المادة الحادية عشرة: الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية

يجب على إدارة التأمين أن تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في جميع أعمال التأمين ونشاطاته واستثماراته.

المادة الثانية عشرة: الرقابة الشرعية

يجب على منشأة التأمين التعاوني تعيين هيئة رقابة شرعية وجهاز تدقيق شرعي، وفقًا لما ورد في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي ذي الرقم: 177 (3/ 19) بشأن "دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية وأهميتها شروطها طريقة عملها"، وتخضع هذه الهيئة في تعيينها وأعمالها الرقابية لموافقة الرقابة الشرعية المركزية إن وجدت.

المادة الثالثة عشرة: تصفية الصندوق

في حال تصفية صندوق التأمين التعاوني توزع موجوداته على جهات الخير أو المشتركين وفق أُسس عادلة بعد الوفاء بالتزاماته الفنية والقانونية، حسب لوائح الصندوق، وبإشراف الهيئة العامة للرقابة الشرعية، ولا يجوز أن يعود أي شيء منها إلى الجهة المديرة للصندوق.

المادة الرابعة عشرة: فض المنازعات

تحسم الخلافات الناشئة بين شركة التأمين التعاوني وحملة الوثائق وفق النظم والقوانين السارية، وفي حال حدوث نزاع يُلجأ إلى الصلح. ثم التحكيم، فإن تعذر ذلك يحال النزاع إلى الجهات القضائية المختصة.

المادة الخامسة عشرة: العلاقة بين المشتركين في صندوق التأمين التعاوني

العلاقة بين المشتركين في الصندوق هي علاقة تعاون مجموعة من الأشخاص فيما بينهم بدفع مبالغ محددة لجبر الضرر الذي قد يصيب أحدًا منهم أو جلب النفع ، وهو تعاون مبني على المسامحة والمواساة وإباحة حقوق بعضهم بعضًا، وليس مبنيًا على المعاوضة والمشاحّة وقصد التربح، وفي مثل ذلك يغتفر الغرر الكثير ولا يجري الربا. ولهذا شواهد في الشرع منها:

أولًا: الأمر بالتعاون على البر والتقوى وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى**﴾[68].

ثانيًا: حديث الأشعريين: فعن أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد. ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني، وأنا منهم) (متفق عليه). قال النووي رحمه الله تعليقًا على هذا الحديث: "وفي هذا الحديث فضيلة الأشعريين وفضيلة الإيثار والمواساة وفضيلة خلط الأزواد في السفر وفضيلة جمعها في شيء عند قلّتها في الحضر ثم

[68] سورة المائدة الآية (2).

تقسّم. وليس المراد بهذه القسمة المعروفة في كتب الفقه بشروطها ومنعها في الربويات واشتراط المواساة وغيرها. وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضًا، ومواساتهم بالموجود" (شرح النووي على صحيح مسلم: 16/ 62).

ثالثًا: (النِّهد أو النَّهد) أو المناهدة: عنون البخاري – رحمه الله – لذلك بقوله: (كتاب الشركة باب: الشركة في الطعام و(النِّهد أو النَّهد) والعروض وكيفية قسمة ما يُكالُ ويُوزَن مجازفةً أو قبضةً قبضةً لمّا لم يرَ المسلمون في (النِّهد أو النَّهد) بأسًا أن يأكل هذا بعضًا، وهذا بعضًا، وكذلك مجازفة الذهب والفضة وَالقِرَانَ في التمر)، والمقصود منها: اشتراك مجموعة من المسافرين في جميع نفقات السفر. ثم تقسيمها على الجميع. قال ابن حجر العسقلاني ما ملخصه: ((النِّهد أو النَّهد) بكسر النون وبفتحها إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة، يقال تناهدوا، وناهد بعضُهم بعضًا. وغالبًا ما تكون المشاركة بالعروض والطعام ويدخل فيه الربويّات. ولكنه اغتفر في (النِّهد أو النَّهد) لثبوت الدليل على جوازه (فتح الباري: 5/ 128).

المادة السادسة عشرة: استقلالية الصندوق

يكون صندوق التأمين التعاوني مستقلًا مكونًا من تبرعات المشتركين أو غيرهم من خلال منحه شخصية اعتبارية يقررها القانون، أو من خلال فصلِ حسابه عن حسابات الجهة المديرة تمامًا، كما يمكن تكوين وقف نقدي خيري على أساس وقف النقود.

المادة السابعة عشرة: الانسحاب من الصندوق

تنظم وثيقة التأمين التعاوني حالات الانسحاب وفقًا للنظام والشروط والضوابط المجازة من الهيئة الشرعية، وبما لا يترتب عليه إضرار بالآخرين.

المادة الثامنة عشرة: الاشتراك في التأمين

1. يمكن تحديد الاشتراك حسب المبادئ الاكتوارية المبنية على الأسس الفنية للإحصاء، مع مراعاة كون الخطر ثابتًا أو متغيرًا، ومبدأ تناسب الاشتراك مع الخطر نفسه ونوعه ومدته ومبلغ التأمين.

2. يشترط في الخطر المؤمن منه أن يكون محتمل الوقوع لا متعلقًا بمحض إرادة المشترك، وألا يكون متعلقًا بمحرّم.

المادة التاسعة عشرة: الحلول

تحل إدارة الصندوق محل المشترك فيه الذي عوضته عما لحقه من ضرر في جميع الدعاوى والحقوق في مطالبة المتسبب بالضرر، ويعود ما يتم تحصيله للصندوق.

المادة العشرون: التحمل

يجوز أن يشترط في وثيقة التأمين أن يتحمل المؤَّمن له مبلغًا مقطوعًا أو نسبةً من التعويض عن الأضرار التي وقعت عليه من الغير، أو وقعت منه.

المادة الحادية والعشرون: ملكية الأقساط

يجوز أن تكون ملكية الاشتراكات للصندوق، وحينئذ تنتهي ملكية حملة الوثائق بمجرد دفع الاشتراك. وبناءً على هذا يكون كل واحد من حملة الوثائق قد تنازل عن ملكيته في الاشتراك، ويُنَصُّ في نظام التأمين على أحد الخيارين.

ثانيًا: التوصيات

1. إبلاغ الجهات المعنية في العالم الإسلامي بهذه الأحكام والأسس والشروط، وبخاصة الجهات المسئولة عن إصدار اللوائح والأنظمة وشركات التأمين التعاوني والمهتمين بهذا الأمر.

2. تفعيل قرار المجمع رقم: 177 (3/ 19) بخصوص دعوة الدول الإسلامية لإنشاء هيئات رقابة شرعية عليا مركزية، تتولى الإشراف على الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية والتأمين التعاوني.

3. إنشاء مجلس شرعي دولي تحت إشراف مجمع الفقه الإسلامي الدولي، تسهم في تأسيسه مؤسسات البنية التحتية للصناعة المالية الإسلامية ومن أبرزها:

- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين.
- البنك الإسلامي للتنمية بجدة.
- مجلس الخدمات المالية الإسلامية بماليزيا.
- المجلس العام للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين.

ومن المهام الرئيسة للمجلس: إصدار المعايير الشرعية التي تنظم أعمال التأمين التعاوني والعمل المصرفي الإسلامي، واعتماد تلك المعايير من قبل المجمع وتبنيها من الجهات الإشرافية والرقابية، بحيث تكون بمثابة القوانين الحاكمة لعمل المؤسسات المالية الإسلامية.

يُنَسَّقُ بين البنك الإسلامي للتنمية وأمانة المجمع في وضع الصورة التفصيلية لعمل هذا المجلس.

4. تقوم الأمانة العامة للمجمع بمزيد من الدراسات في بعض قضايا التأمين التعاوني ومنها:

- عرض التجارب الدولية في التأمين التعاوني، ومعرفة مدى التزامها بالأسس المعتمدة في هذا القرار.
- دراسة جعل العوض الذي يعطي للجهة المديرة على إدارتها لعمليات التأمين جزءًا أو نسبة من الفائض التأميني، ويكون ذلك مقابل جميع أعمالها دون اقتطاع أية مصروفات لها من الاشتراكات.
- دراسة الجمع بين نسبة من مبلغ الاشتراكات ونسبة من الفائض في الأجر الذي تحصل عليه الجهة المديرة للتأمين مقابل إدارتها لعمليات التأمين، والذي يكون حافزًا لها على تحسين الأداء.
- دراسة الأساس الوقفي للتأمين الإسلامي من جميع جوانبه"[69].

وبعد الاطلاع على قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، يتبين لنا أنهم أعملوا دليل المناسب المرسل في حكم مسألة التأمين التعاوني المعاصرة؛ جلبًا للمصلحة، ودرءًا للمفسدة مما يؤكد على أن دليل المناسب المرسل كدليل أصولي قادر في كل زمان ومكان على أن يستوعب المسائل والمستجدات التي تنزل بأفراد المجتمع، وهذا ما أكده الدكتور نور الدين الخادمي بقوله: "فصمود الشريعة بمقاصدها خلال أربعة عشر قرنًا وقدرتها على التطبيق في العصر الحالي في مواطن شتى من المعمورة وصلاحية نصوصها ومبادئها التي جمعت بين الثبات والتطور بين الأصالة، والاجتهاد بين أدلة نقلية وأصلية، وأدلة استصلاحية وتبعية، واتصاف المقاصد بالوضوح والظهور والانضباط يثبتها أمام المتغيرات والتطورات، ويزيل عنها سلبيات التوظيف والتعسف؛ بسبب الاضطراب العقلي وتشوشه، وتعارض الميول والأهواء، وتضارب المنافع والمكاسب. إن كل ذلك يدل على أن المقاصد لم تصلح لزمن ماضٍ فقط. ولم تناسب أمة دون أمة؛ فهي مسايرة للواقع الإنساني في سيرورته التاريخية، وهي تستمد خاصية الواقعية من نفس الشريعة وملاءمتها للتطبيق في كل زمان ومكان"[70]. وأضاف كذلك الدكتور قطب سانو عند حديثه عن تفعيل دور المناسب المرسل في استيعاب القضايا المعاصرة، والتي من ضمنها التأمين التعاوني قائلا: "لم يعد مقبولًا عقلًا ولا شرعًا حصر طرق تنمية المال وحمايته في الوسائل التقليدية الفردية القديمة؛ فالمصلحة الشرعية تقتضي اليوم ضرورة الانتقال من هذه الوسائل الفردية التي يتم

([69]) قرار رقم: 200 (6/ 21)، بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني، الدورة الحادية والعشرون، الرياض – السعودية من 15 إلى 9 محرم 1435هـ، الموافق 18إلى22 تشرين الثاني (نوفمبر)، 2013م.

([70]) الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين الخادمي، 2/ 29–30، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 65–66 1418هـ–، 1998م.

من خلالها تنمية المال إلى الوسائل الجماعية المؤسسية التي تتوافر على قدر عالٍ من الحماية والصيانة للمال؛ فلقد أثبتت الأيام أن الوسائل الفردية التقليدية محفوفة بكثير من المخاطر، والمغامرات،وخاصة أن الواقع المعاش يشهد تصاعدًا في كلل الذمم، وضعف الوازع الديني، وغلبة الرغبة الجامحة في الاستيلاء على أموال الناس؛ مما تجعل الانكفاء على الوسائل التقليدية التي لا يتوافر فيها الأمان مخالفة لمقصد الشرع المتمثل في وجوب حفظ المال بتنميته وصيانته من الضياع والتخريب والاعتداء. ومن ثم فإن الاعتصام بالعمل المؤسسي لتنمية المال وتنظيم طرق تداوله في المجتمع يعدُّ أمرًا ضروريًا، ينبغي على الشعوب الإسلامية القيام به؛ استنادًا إلى دليل المصلحة الزمنية التي تؤكد يومًا بعد يوم أن الرجوع إلى العمل المؤسسي بحسبانه الوسيلة المثلى لتحقيق مقصد الشرع في المال. ولئن كان التأمين التعاوني وسيلة من الوسائل الجماعية المستحدثة لتنمية المال، ومكافحة الأضرار المستقبلية التي يمكن أن تقع على الأفراد والمؤسسات من خلال التعاون المتكافئ، والمثمر على تحمل تبعات تلك الأضرار، فإن تنظيم هذه الوسيلة الاستثمارية في شكل مؤسسات تعنى بضبط قضاياها ومسائلها يعد ذلك أمرًا ضروريًا في هذا العصر؛ صيانة للحقوق وحماية للأموال من التلاعب والضياع والاعتداء. ولا ريب أن المصلحة تقتضي تأسيس هذه المؤسسات ما دامت قادرة على تحقيق مقاصد الشرع في المال المتمثلة في رواجه وثباته ووضوحه والعدل فيه وحفظه. وعلى الرعية الدفع بأموالهم إلى هذه المؤسسات في حالة تأسيسها دعمًا لها وصيانة للأموال"[71]. يتضح من خلال ما سبق أن مسألة التأمين التعاوني كمسألة معاصرة درسها فقهاء مجمع الفقه الإسلامي؛ حتى يكيفوا لها الحكم الشرعي المناسب، والمستمد من روح النص، ومقاصده العظيمة. فاستنبطوا حكم التأمين التعاوني بناءً على دليلٍ أصولي معتبر هو دليل المناسب المرسل الذي يؤكد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويضع أفراد المجتمع ضمن دائرة الحلال ويبعدهم عن مواطن الحرام والهلاك.

الخاتمة

بعد الدراسة والبحث توصلت إلى النتائج التالية:

أولاً: إن الناظر إلى أدلة أصول التشريع يجد أن علماء أصول الفقه قد اعتبروا دليل المناسب المرسل دليلًا من الأدلة التي يعتمد عليها في تكييف ومعالجة المسائل المعاصرة.

ثانيًا: من خلال تتبع مسيرة الفقه الإسلامي وجدنا العديد من التطبيقات في شتى المجالات التي عالجها الفقهاء بناءً على دليل المناسب المرسل.

(71) المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة، أ.د.قطب مصطفى سانو، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، الجزء الرابع، ص162 ، 163 جدة – السعودية 1425هـ–2004م

ثالثًا: من خلال البحث تبين أن علماء أصول الفقه وضعوا ضوابط للمناسب المرسل، تجعله ميدانًا رحبًا للاجتهاد المعاصر. هذه الضوابط تجعل الحكم الصادر عن الفقهاء مستقًى من روح الشريعة ومقاصدها بعيدًا كل البعد عن الأهواء والشهوات.

رابعًا: بينت الدراسة أن مسألة التأمين التعاوني المعاصرة أصبحت حاجة ملحة لأفراد المجتمع وحماية لهم من الوقوع في دائرة **الحرام** كما هو الحال في **التأمين التجاري**.

خامسًا: اعتبر فقهاء مجمع الفقه الإسلامي أن عقد التأمين التعاوني يقوم على قاعدة المناسب المرسل كدليل معتبرٍ عند علماء أصول الفقه يحقق المصلحة الشرعية ويدرأ المفسدة التي تهلك الحرث والنسل.

سادسًا: أن جوهر المناسب المرسل يتفق تمامًا مع عقد التأمين التعاوني المتطور، والقائم على قواعد التعاون بين أفراد المجتمع وتحقيق التكافل بين المستأمنين وطريقة التبرع منهم جميعًا؛ لدفع الأخطار التي قد تقع بهم.

سابعًا: بيّن الفقهاء حينما اجتهدوا في مسألة التأمين التعاوني بناءً على دليل المناسب المرسل أن عقد التأمين التعاوني قد استمد شرعيته من خلال الأنظمة الاقتصادية الإسلامية: كالهبة والتبرع والكفالة والمضاربة.

ثامنًا: دللت الدراسة على أن فقهاء مجمع الفقه الإسلامي وضعوا ضوابط تضبط مسألة التأمين التعاوني اجتنابًا للمحاذير الشرعية التي وردت على التأمين التجاري، فجعلت التأمين التعاوني جائزًا شرعًا.

تاسعًا: إن اجتهاد الفقهاء في مسألة التأمين التعاوني وغيرها من المسائل المعاصرة يؤكد على صلاحية أدلة الشريعة لكل زمان ومكان، ويدحض افتراءات المستشرقين بعدم صلاحيتها.

المراجع

1. الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين الخادمي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد 65–66، 1418هـ–1998م.

2. مختصر المنتهى مع شرح العضد، عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1326هـ.

3. الإحكام في أصول الأحكام، الشيخ الإمام العلامة سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي ابن محمد الآمدي (ت:631هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ–1980م.

4. إعادة التأمين وتطبيقاته، في شركات التأمين الإسلامية، د.أحمد ملحم، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، 2004م.

5. الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي، تحقيق سليم عبد الهلالي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.

6. المبسوط، شمس الأئمة أبو محمد السرخسي، دار الفكر، بيروت – لبنان.

7. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحرير: عبد الستار أبوغدة، ومراجعة:عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1992، الكويت.

8. تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق الدكتور عبد العزيز مطر، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، بإشراف لجنة فنية من وزارة الإعلام، طبعة ثانية مصورة، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1414هـ-1994م.

9. التأمين التعاوني الإسلامي، حقيقته، أنواعه ومشروعيته، أ.د.حسن علي الشاذلي، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون بين الجامعة الأردنية، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، (عضو مجموعة البنك الإسلامي للتنمية)، ربيع الثاني 1431هـ الموافق 11-13/ 4/ 2010، عمان/ الأردن.

10. التأمين الإسلامي، والتأمين التقليدي، هل هناك فروق؟ أ.د.أحمد الحجي الكردي، حلقة حوار حول: عقود التأمين الإسلامي، التي تم عقدها في 28-30/ 10/ 1422هـ الموافق 12-14/ 1/ 2002، البنك الإسلامي للتنمية، جدة/ السعودية.

11. التأمين في الشريعة الإسلامية والقانونية، غريب الجمال، دار الفكر العربي، بيروت – لبنان، 1975م.

12. تخريج الفروع على الأصول، للإمام أبي المناقب شهاب الدين بن أحمد الزنجاني (ت:656هـ) تحقيق محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق، 1382هـ-1962م.

13. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1999.

14. الخطر والتأمين، رفيق يونس المصري، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا (1422هـ-2001م).

15. نظام التأمين (حقيقته – والرأي الشرعي فيه) مصطفى أحمد الزرقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 1404هـ–1984م.

16. شرح البدخشي مع شرح الأسنوي نهاية السول، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، 1420هـ–1999م.

17. شرح حديث لا ضرر ولا ضرار، سليمان بن عبد القوي الطوفي، مطبوع مع رسالة مصطفى زيد: المصلحة ونجم الدين الطوفي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى

18. شرح مختصر الروضة في أصول الفقه، نجم الدين الطوفي، تحقيق د.إبراهيم بن عبد الله ابن محمد آل إبراهيم، الطبعة الأولى 1410هـ–1990م، مؤسسة الرسالة بيروت – لبنان.

19– صيغ مبتكرة، للتمويل المصرفي الإسلامي، أوراق المؤتمر الدولي الأول، منشورات جامعة آل البيت، الأردن، 1432هـ–2011م.

20. أوراق مؤتمر المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، 1425هـ–2004م، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة / السعودية.

21. عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، د.محمد بلتاجي، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، .1994

22. فتاوى هيئة الرقابة الشرعية، لبنك فيصل الإسلامي السوداني، والمعاملات المالية العاصرة في الفقه الإسلامي، د.محمد عثمان شبير، دار النفائس – الأردن، الطبعة الرابعة، 1422هـ–2001م.

23. قرار رقم: 200 (6/ 21) بشأن الأحكام والضوابط الشرعية، لأسس التأمين التعاوني، الدورة الحادية والعشرون/ الرياض/ السعودية من 15 – إلى 9 محرم 1435هـ، الموافق 18إلى22 تشرين الثاني (نوفمبر) 2013م.

24. قرارات وتوصيات الندوة الفقهية الرابعة، لبيت التمويل الكويتي، الكويت، أعمال الندوة الفقهية الرابعة المنفذة سنة 1416هـ–1995م.

25. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، مؤسسة الريان، 1990م.

26. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث، بيروت / لبنان، 1993م.

27. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، جامعة أم القرى، 1399هـ–1979م، مكة المكرمة / السعودية.

28. المصالح المرسلة، وتطبيقاتها المعاصرة، أ.د.قطب مصطفى سانو، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، جدة / السعودية، 1425هـ-2004م.

29. معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، علي بن محمد الجمعة، مكتبة العبيكان، الرياض/ السعودية، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م

30. مفهوم التأمين التعاوني – دراسة مقارنة، أ.د.وهبة الزحيلي، بحث مقدم إلى مؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون بين الجامعة الأردنية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، عضو مجموعة البنك الإسلامي للتنمية، ربيع الثاني 1431هـ الموافق 11-13/ إبريل/ 2010، عمان/ الأردن.

31. المنخول من تعليقات الأصول، محمد بن محمد أبو حامد، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

32. التأمين التعاوني مفهومه، تأصيله الشرعي، ضوابطه، د.قذافي عزات الغنانيم، بحث مقدم إلى مؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، بالتعاون مع الجامعة الأردنية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 26-28 ربيع الثاني، 1431هـ الموافق 11-13/ 4/ 2010، عمان / الأردن.

33. موسوعة الاقتصاد الإسلامي، محمد عبد المنعم الجمال، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان (1400هـ-1980م).

34. نظرة اقتصادية إسلامية إلى خمس قضايا في التأمين التعاوني، أ.د.محمد أنس مصطفى الزرقا، ندوة: مؤسسات التأمين التكافلي، والتأمين التقليدي، بين الأسس النظرية، والتجربة التطبيقية، جامعة فرحات عباس، كلية العلوم الإسلامية الاقتصادية والتجارية وعلوم التيسير، للفترة 25-26/ 4/ 2011، الجزائر.

35. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د.حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة – مصر، 1981.

36- التأمين وأحكامه، سليمان بن إبراهيم ثنيان، دار العواصم المتحدة، الطبعة الأولى، الرياض / السعودية، (1414هـ-1993م).

37. بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، محمد سليمان الأشقر وآخرون، دار النفائس،عمان/ الأردن، الطبعة الأولى، (1418هـ-1998م).

38. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

39. تخريج الفروع على الأصول، أبو المناقب شهاب الدين بن أحمد الزنجاني، تحقيق محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق 1382هـ-1962م، دمشق – سوريا.

40- شرح تنقيح الفصول لاختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين بن العباس أحمد القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت – لبنان، د.ت.

41. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الحويني، إمام الحرمين، تحقيق عبد العظيم الديب، وزارة الأوقاف القطرية، الطبعة الأولى 1399هـ، الدوحة/ قطر.

KAYNAKÇA (Latin Harfleriyle)

Ahmed Salim Mülhim, *İadetü't-Te'min ve Tatbikatuha fi Şerikati't-Te'mîni'l-İslami*, Daru'n-Nefâis li'n-Neşr, Amman/Ürdün 2004

Ali b. Muhammed el-Cum'a, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, 1. bs, Riyad 1421/2000

el-Amidi, eş-Şeyh el-İmam el-Allâme Seyfeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim (v.631), *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1400/1980

Beytu't-temvîli'l-Kuveytî, Karârât ve Tavsiyâti'n-nedveti'l-fıkhiyyeti'r-rabia, Kuveyt 1995.

Cemalettin Abdurrahim el-Esnevî, *Şerhu'l-Bedhaşî, mea Şerhı'l-Esnevî*, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut/Lübnan 1420/1999

el-Huveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhan fi Usûl'il-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Deyb, Vizâratü'l-Evkâfi'l-Katariyye, Katar 1399

Fahrettin er-Razi, Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi Ilmi Usuli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir el-Ulvani, Ümmü'l-Kura Üni, Mekke 1399/1979

Garib el-Cemâl, *et-Te'mîn fi'ş-Şeriatil İslamiyye ve'l-Kanuniyye*, Dâru'l-Fikr, Lübnan/Beyrut 1975

el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut ty.

Hasan Ali eş-Şazelî, "Et-Te'mînu't-Teâvünî el-İslâmî, Hakîkatuhu, Envâuhu ve Meşruıyyetuhu", Yardımlaşma Sigortası, Boyutları, Uzantıları ve İslam Şeriatının Bakışı Kongresi 11-13 Nisan 2010, Ürdün Üni, Uluslarası İslam Fıkhı Topluluğu, İslam Eğitim İlim ve Kültür Konferansı, İslami Eğitim ve Araştırmalar Enstitüsü, Amman/Ürdün 2010

Hüseyin Hamid Hassan, *Nazariyyetu'l-Maslahat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Mısır 1981

İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, 3. bs, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut/Lüban 1993

İbnü'l-Hacib, Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasaru Müntehâ Mea' Şerhı'l-Adud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1326

İzzettin b. Abdilaziz b. Abdusselam, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fi Mesâlıhı'l-Enâm*, Müessesetu'r-Reyyân, 1990

el-Kaddafi İzzet el-Ğananîm, et-Te'mînu't-Teavüni Mefhumuhu, Te'sıluhu'ş-Şer'ıyyu, Davâbituhu, "Et-Te'mînu't-Teâvünî el-İslâmî, Hakîkatuhu, Envâuhu ve Meşruıyyetuhu", Yardımlaşma Sigortası, Boyutları, Uzantıları ve İslam Şeriatının Bakışı Kongresi 11-13 Nisan 2010, Ürdün Üni, Uluslarası İslam Fıkhı Topluluğu, İslam Eğitim İlim ve Kültür Konferansı, İslami Eğitim ve Araştırmalar Enstitüsü, Amman/Ürdün 2010

el-Karâfî, Şihabüddin b. el-Abbas Ahmed, *Şerhu Tenkîhı'l-Fusûl li İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.

Komisyon, Karâr Rakam 200 bi şe'ni'l-ahkâm ve'd-davâbıtı'ş-şer'iyye li üsüsi't-temîni't-teâvüni, *Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî*, 21. Dönem, 18-22 Kasım 2013, Riyad

Komisyon, *Sıyağ Mübtekira li't-temvîli'l-masrafiyyi'l-İslâmi* (I. Uluslararası Sempozyum Kitabı), Câmiatü Âli'l-beyt, Ürdün 2011.

Komisyon, Evrâku mü'temeru'l-mesâlihi'l-mürsele ve tatbîkatuha'l-muâsara, *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmi*, Sayı: 15, 1425/2004, Mekke.

Kutup Mustafa Sanu, *"el-Mesâlihu'l-Mürsele ve Tatbikuha'l-Muâsıra"*, Mecelletu Mecmeı Fıkhi'l-İslami, sy. 15, Cidde 1425/2004

Muhammed Abdülmün'im el-Cemal, *Mevsuatu'l- İktisâdi'l-İslami*, Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, Beyrut/Lübnan 1400/1980

Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid, *el-Menhul min Ta'lîkâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Haytu, Müessesetu'r-Risale, Beyrut/Lübnan

Muhammed Biltacî, *Akdu't-Te'mîn min Vecheti'l-Fıkhi'l-İslami*, Mektebetu'ş-Şebâb, Kahire/Mısır 1994

Muhammed Osman Şibbîr, *Fetâvâ Hey'eti'r-Rekabeti'ş-Şer'ıyyeti libenk Faysal el-İslami es-Sudani*, 4. bs, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1422/2001

Muhammed Süleyman el-Eşraf, *Buhus Fıkhiyye fî Kazayâ İktisadiyye*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1418/1998

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Nizâmu't-Te'mîn (Hakikatuhu- ve'r-Ra'yu'ş-Şer'ıyyu Fîh)*, 1. bs, Müessesetu'r-Risale, Beyrut/Lübnan 1404/1984

Necmettin et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza fi Usuli'l-Fıkh*, thk. İbrahim b. Abdullah b. Muhammed Al-i İbrahim, Müessesetu'r-Risale, Beyrut/Lübnan 1410/1990

Nurettin el-Hadîmî, el-İctihâdu'l-Mekâsıdî, Hucciyyetühü, Davabıtuhu, Mecâlâtuhu, Vizârâtu'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslâmiyye, sayı: 65-66, Katar 1418/1998

Refik Yunus el-Mısrî, *el-Hatar ve't-Te'mîn*, 1. bs, Dâru'l-Kalem, Dımaşk/Suriye 1422/2001

eş-Şatıbi, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, *el-İ'tisam*, thk. Selim Abdu'l-Hilâlî, Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevz'i', 1. bsk, 1417/1997

es-Serahsi, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Ebu Muhammed, *el-Mebsut*, Dâru-l-Fikr, Lübnan/Beyrut

Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *Şerhu Hadîsi La Darara ve La Dırâr*, 1. bs, Müessesetu'r-Risale, Beyrut/Lübnan

Süleyman b. İbrahim Sinyan, *et-Te'min ve Ahkamuhu*, Dâru'l-Avâsımi'l-Muhtelife, Riyad 1414/1993

Tahir b. Âşûr, *Tefsiru et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', Tunus 1999

Vehbe'z-Zuhaylî, Mefhûmu't-Te'mîni't-Teâvünî-Dirase Mukarene, "Et-Te'mînu't-Teâvünî el-İslâmî, Hakîkatuhu, Envâuhu ve Meşruıyyetuhu", Yardımlaşma Sigortası, Boyutları, Uzantıları ve İslam Şeriatının Bakışı Kongresi 11-13 Nisan 2010, Ürdün Üni, Uluslarası İslam Fıkhı Topluluğu, İslam Eğitim İlim ve Kültür Konferansı, İslami Eğitim ve Araştırmalar Enstitüsü, Amman/Ürdün 2010

ez-Zebidi, Murtaza el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülaziz Mutır, haz. Abdüssettar Ahmed Ferrac, 2. bsk, Vizaretü'l-İ'lam, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1414/1994

Zencani, Ebü'l-Menakıb Şehabeddin b. Ahmed b. Mahmûd (v. 656/1258), *Tahricü'l-Furu' Ale'l-Usul*, thk. Muhammed Edib Salih, Matbaatu Câmiati Dımaşk, Dımaşk 1382/1962

ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *Bahru'l-Muhit fî Usuli'l-Fıkh*, thr. Abdüssettar Ebu Gudde, haz. Abdülkadir el-Ani, Vizaratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2. bsk, Kuveyt 1992

Zerkâ, Muhammed Enes Mustafa, "Nazra iktisâdiyye islâmiyye ilâ hamsi kadâyâ fi't-te'mîni't-teâvünî", *Müessesâtü't-te'mîni't-tekâfülî ve't-te'minü't-taklîdî beyne'l-üsüsi'n-nazariyye ve't-tecrübiyyeti't-tatbîkiyye* (Sempozyum), Camiatü Ferhat Abbas, 25-26 Nisan 2011, Cezayir.

Impact of the Approval Guide, in adapting the Cooperative Insurance Contract, as a contemporary applied model, to shift towards Islamic Economy.

This research aims to show applications of the approval guide of cooperative insurance contract, as a legitimate alternative for an interest-based commercial insurance one. And the concept of the approval guide, linguistic and idiomatically, and the views of scholars of jurisprudence, in protest, the approval guide, and its most prominent applications in contemporary life, and the concept of cooperative insurance contract, linguistic and religiously, and editing dispute, and controls, developed by scholars, for insurance Cooperative contract ,is approved by the Islamic law, and prove that he approval guide is a significant evidence, and is able to accommodate and address contemporary issues. Then the most important conclusion our findings.

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 75-104.

el-Cevherî'nin es-*Sıhâh: Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye'siyle* İbn Fâris'in *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga'*sında 'Erâde' "أَرَادَ" ve 'Şâe' "شَاءَ" Fiillerinin Karşılaştırılmalı Anlamları

Neclâ YASDIMAN DEMİRDÖVEN

Yard. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Arap Dili Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

neclayasdimandemir@gmail.com

ÖZET

Makalemizin konusunu teşkil eden أَرَاد "erâde" ve شَاءَ "şâe" terimlerini yalnızca el-Cevherî'nin es-Sıhâh'ı ile İbn Fâris'in *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga*'sında geçen anlamları ile sınırladık. Anılan bu iki eser klasik Arapça sözlükler içinde çok önemli yerlere sahiptirler. Kaldı ki bu çalışmamızın Kelam ve İslam Tarihi mezhepleri alanı için de yararlı olacağı kanısındayız. Zira İslam tarihi boyunca özellikle mezheplerin doğuşu ve daha sonraları ortaya çıkan ihtilafların kökeninin erâde ve şâe fiilleri üzerinde de yoğunlaştığını görmekteyiz. Çalışmamızda bu iki terimin Kur'an'daki anlamlarını da bazı örneklerle bir bölüm halinde sunduk.

Anahtar Kelimeler: Cevherî, Sıhâh, İbn Fâris, Mekâyîsu'l-Lüga, Erâde-Şâe

Comparative Meanings of the Verbs (a-ra-da and sha-a) in the Dictionaries of al-Jawhari and Ibn Fares

We have limited the terms أَرَاد *"erâde" and* شَاءَ *"şâe"* ***which has constituted the*** *main topic of our article, solely with the meanings from "Sıhâh" by el-Cevherî and from "Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga" by İbn Fâris. These two aforenamed works take significant places in standard Arabic dictionaries. Moreover, we are in the opinion of this work to be better in the area of Kalâm and History of İslamic Denominations. Throughout islamic history; we can see that particularly emerging of the islamic denominations, and the origin of the conflicts that have subsequently arised, centre on the verbs* ***"erâde"*** *and* ***"şâe".*** *In this article we have presented the Quranic meanings of these two terms accompanied by various examples.*

Key words*: el-Cevherî, Sıhâh, İbn Fâris, Mekâyîsu'l-Lüga, Erâde-Şâe*

GİRİŞ

Bilindiği gibi Arapça'da sözlük çalışmaları Kur'an ve hadislerde geçen bazı kelimeleri açıklama ihtiyacı ile başlamış, daha sonra tüm kelimelere yer veren dilbilimciler ortaya çıkmıştır.

Emeviler yabancılarla fazla kaynaşmadıkları için fasih Arapça varlığını korumuş, Araplarda Abbasiler döneminden önce sistemli bir sözlük telifinde bulunulmamıştır. Çünkü o dönemde buna ihtiyaç hissedilmemiştir.[1] Bedevi Arapların dillerinin araştırılmasıyla elde edilen bu çalışmaların hacimleri giderek artmış ciltleri oluşturacak seviyelere ulaşmıştır.

Arapça sözlükler kelime iştikaklarından arındırıldığında kalan üçlü veya dörtlü asli/mücerred harfleri esas alınarak tertip edilmiştir. Yani araştırmak istediğimiz kelimemiz cemi ise müfred haline, muzari, emir, masdar veya müştak kelimelerden ise zaid harflerinden arındırılarak mazi fiil kipine çevrilir.[2] Asli harfler ortaya çıkınca kelime sözlükten bakılacak hale gelmiştir. Sözlüklerde kök harflerinin altında da o kökten türeyen tüm kelimeler sıralanır.

Ancak tüm sözlükler aynı tarzda değildir. Bazı dilbilimciler kök harflerin son harfini ele alarak sözlüğünü tertip etmiş bazıları da alfabetik sıraya göre tertip etmiştir. Nitekim makalemize konu olan el-Cevherî[3] (ö.393/1003) *es-Sıhâh: Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*[4] adlı eserini kök harflerin son harflerine göre, İbn Fâris[5] (ö. 395/1004) ise *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*[6] isimli sözlüğünü alfabetik sıraya göre oluşturmuşlardır.

[1] Karabela, Nevin, "Cevherî ve Sözlük Bilimine Katkıları", s. 631.

[2] Eren, A. Cüneyt, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 150.

[3] el-Cevherî Türkistan'da, Mâveraünnehir bölgesindeki Farab şehrinde (veya vilayetinde) dünyaya geldi. Bu belde m. VI. asırdan beri İran ve Bizans imparatorluklarıyla Çin arasındaki ipek yolu üzerinde konak yeri olmak itibarıyla zengin ve refahlı bir ticaret merkezi idi. İslam dininin Farab'a girmesi ancak 225 (839/840)'te Sâmanlılar'dan sonra vuku bulmuştur. X. Yüzyılın ilk yarısında Oğuzlar Seyhun bozkırları ile o civardaki Fârâb ve İsficab şehirleri havalisinde görünüyorlardı ve onların önemli bir bölümü İslamlığı kabul etmişti. (Bkz. Süleyman Tülücü, "Cevheri'nin Doğduğu, Yetiştiği ve Yaşadığı Muhitin Coğrafi Konumu, Kısa Tarihçesi ve Kültür Durumu", ss. 129-134.)

[4] el-Cevherî'nin *Sıhah*'ına birçok kimse tarafından haşiye yazılmış 660/1261'den sonra vefat eden Muhammed b. Ebîbekr er-Râzi bu eseri kısaltarak *"Muhtâru's-Sıhah*" adını vermiştir. el-Cevherî'nin Sıhâh'ı h.1292/m.1875'de Bulak matbaasında iki cilt halinde basılmış, h.1377/m.1957'de Ahmed Abdülgafûr Attar tarafından taranarak Mısır'da el-Kitâbu'l-Arabi basımevinde 6 cilt halinde tekrar basılmıştır. (Bkz. Muhtar Cemal, "İslam'da Sözlük Çalışmaları" II, s. 340.)

[5] Kûfe dil mektebine mensup dil ve edebiyat âlimidir. Kazvin'e bağlı Zehrâ bölgesindeki Kürsüf köyünde (bugünkü Keresf) doğdu. İlk tahsilini Şâfiî fakihi ve dil âlimi olan babası Fâris b. Zekeriyyâ'nın yanında yaptı. Kazvin'de öğrenimini sürdürdüğü bilinen İbn Fâris (Yâkūt, XII, 221), burada Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kattân'dan Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn*'ını okudu. Fıkıh dersi de dahil olmak üzere tahsil için birçok bölgeyi dolaştı (Bkz. Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *DİA,* XIX, 479.) İbn Fâris'in yenilikten korkma-

Mehmet Vânî (ö.1000/1591) el-Cevherî’nin *es-Sıhâh* adlı bu eserini ‘*Vankuli Lügatı’* adıyla Türkçe’ye çevirmiş, İbrahim Müteferrika da 1141 senesinde basmıştır. Bilindiği gibi *Vankuli Lügatı* Osmanlıda ilk kurulan matbaanın ilk bastığı kitaptır.

Kelimelerin aslını araştırmada en iyi metodun iştikak metodu olduğu ve bunun en iyi temsilcisinin ise İbn Fâris (ö. 396/1005) olduğu söylenebilir. Onun *Mu‘cemü meḳāyîsi’l-luğa’*sı bu metodun örnekleri içerisinde en güzeli kabul edilebilecek bir eserdir. [7]

I. es-Sıhâhu’l-Arabiyye ve Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa’da “أَرَادَ” Erâde ve “شَاءَ” Şâe Fiillerinin Karşılaştırılması

En basit bir Arapça-Türkçe sözlük açıldığında bu iki fiilin anlamı şu şekilde özetlenebilir:

(أَرَادَ يُرِيدُ إِرَادَةً) : (شَاءَهُ): arzu etmek, dilemek, istemek, seçmek, niyet etmek, sevmek.

(أَرَادَهُ عَلَى الْأَمْرِ): bir işe sevketmek, yöneltmek, zorlamak[8]

(أَرَادَهُ) : (شَاءَ يَشَاءُ شَيْئاً وَ مَشيئَةً وَ مشاءةً وَ مَشَائِيَةً): dilemek, istemek,

(شَاء اللهُ الشَّيْءَ: قَدَّرَهُ): takdir etmek[9]

Genel olarak sözlüklere bakıldığında “إِرَادَة” irâde kavramına onun mimli mastarı olan “مَشيئَة” (meşîet) manası verildiği görülmektedir. Benzer anlamların lügâtçılar tarafından bu şekilde verilmesi, أَرَادَ “erâde” ile شَاء “şâe” fiillerini genellikle aynı anlamda kullanmalarından kaynaklanmaktadır.

Şimdi bu iki fiil ve bunlardan türetilen çeşitli kelimelerle ilgili olarak her iki müellifin görüşleri sıralanacaktır.

Her ikisi de çağdaş olduğu halde farklı bölgelerde yaşayan el-Cevherî (ö.393/1003) ve İbn Fâris’in (ö. 395/1004) bu kelimelere verdikleri anlamlar

yan serbest bir kafaya sahip olduğu, felsefeye kulak asmadığı, bu ilmin inanç için bir tehlike teşkil ettiğine ve faydasız olduğuna inandığı da onun hakkında elde edilen bilgiler arasındadır (Bkz. Henri Fleisch, “İbn Fâris”, s.211)

[6] İbn Fâris’in *Mu'cemü Mekayisi'l-Luga* adlı eseri, Abdüsselam Muhammed Harun tarafından altı cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1366-1371/ 1946-1951, 1389-1392/ 1969-1972), daha sonra ofset yoluyla Mısır ve İran'da baskıları tekrarlanmıştır (Bkz. Elmalı, Hüseyin, “İbn Faris Tarafından Hazırlanan Arapça Etimolojik Sözlük (Mucemu Mekâyisi’l-Luga)”, *DİA*, XXX, 346-347.)

[7] Ege, Ramazan, “Tarîk, Sebîl, Sırât ve Şir‘a Kelimelerinin Arap Dili Açısından Mukayeseli Anlamları ve Kur’an-ı Kerim’de Kullanılışları”, s. 22.

[8] Erkan, Arif, *Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, s.96

[9] Erkan, Arif, *age*, s.680.

önce "أراد" (erâde) fiili açısından sonra da "شاءَ" (şâe) fiili açısından karşılaştırmalı olarak incelenecektir:

A. "أراد" (Erâde) Fiili İncelemelerinin Karşılaştırılması:

"أراد" (Erâde) fiili "رود" kök harflerinin if'al babına girmiş ve masdarı irâde "إرادة" (İrâde) olan mazi fiil kalıbıdır.

a) el-Cevherî (r-v-d/ ر و د) maddesinin başlığını koyar koymaz, belki zamanında da güncelliğini koruyan kader meselesi etrafında oluşan itikadi mezheplere vurgu yaparcasına "إرادَة" kelimesini koymuş ve yanına aynı manada "مَشِيئَة" kelimesini vermiştir.[10]

İbn Fâris ise r-v-d kelimesinden türeyen kelimeleri sıralarken geriye kalan hiçbir açıklama cümlesinde meşiet kelimesinden söz etmez. Kelimenin kök harflerini verdikten sonra r-v-d babından gelen kavramların çoğunun "bir yönden (bir noktadan) hareket ederek (bir istikamet ya da hedefe) gidip gelmeye" delalet ettiğini belirtir. "تقول: راوَدْتُه على أن يَفعل كذا، إذا أرَدْتَه على فعله." (*Onu yapmasını istediğinde "Böyle yapmasını istedim" dersin*) şeklinde kelimeyi cümle içerisinde kullanarak açıklama yapar. [11]

b) el-Cevherî ilk sıraya aldığı "إرادَة" kelimesinin aslının "vav" olduğunu, ancak vav sakin olduğu için harekesinin kendinden öncekine nakledildiğini (yani إرْوادٌ), mazide de bu vav'ın elife (yani أَرْوَدَ den أَرادَ'ye), müstakbelde (yani muzaride) ya'ya çevrildiğini (yani يُرْوِدُ yerine يُرِيدُ), mastarda da düştüğünü, onun yerine kelime sonuna ة eklendiğini belirtir. [12] İbn Fâris de aynı kökten gelen kelimeleri sırayla açıklarken; bazı dilcilerin "الإرادة"nin aslının "vav" olduğundan bahsettiklerini ifade eder. Bunun delili de "رَاوَدْتُه على كذا … *istedim*" şeklindeki mazi fiil kullanımıdır.[13]

c) el-Cevherî r-v-d kökünden türetilen bütün fiilleri yani "رادَ" "رَاوَدَ" "إرْتادَ" fiillerini mastarlarıyla birlikte sıralar ve bu fiillerin hepsinin aynı manada olduğunu; "طَلَبَ *istedi, talep etti*" anlamına geldiğini belirtir[14]. İbn Fâris "طَلَبَ" (*talep etti*) manasına ilaveten "يَنْظُرُ ويَطْلُب" "*bakar, talep eder*" şeklinde mana verir. "الرَّوْد" kelimesinin de bu işi yapan kimsenin fiili olduğunu belirtir[15].

[10] el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye,* II, 479, (رود) md.

[11] İbn Fâris**,** Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* II, 457, (رود) md.

[12] el-Cevherî, *age.,* II, 479, (رود) md.

[13] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.

[14] el-Cevherî, *age.,* II, 479, (رود) md.

[15] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.

"*Bir kimseden bir iş yapması istendiğinde* "راودْتُه على أن يَفعل كذا" (*böyle yapmasını istedim*) şeklinde kullanıldığında, "الرائِدُ" kelimesinin ot talebi için gönderilen kişi manasında olduğunda, "بعثْنا رائداً يرُودُ الكلأَ" (*Ot arayan birini gönderdik*) dendiğinde her ikisi de müttefiktir. [16]

Yani ismi fâil olan râid kelimesi, "isteyen, talep eden" anlamını taşımakla birlikte, "otlak bulma isteğinden dolayı kavmine öncülük edip arayan kişi" anlamına da gelmektedir.

d) el-Cevherî راوَد (*istedi*) fiilinin masdarlarını مُراوَدةً و رِواداً şeklinde (yani müfâale babı) açıkladıktan sonra رادَ الكَلأَ (*otu isteyip aradı*) (muzarisi يَرودُ , masdarları رَوْداً و رِياداً şeklinde) ayrıntı verip ilaveten şöyle devam eder: " لا يكذبُ الرائدُ أهْلَه"[*Râid (öncü, rehber) ailesine yalan söylemez*] *denir*. " رادَ الشيءُ يَرودُ: أي جاء وذَهَبَ" *Yani* "رادَ"(Birşey) *geldi, gitti* manasındadır." [17]

Yani (رادَ) fiili 'otu isteyip arama'nın yanı sıra 'geldi gitti' manasını da taşımaktadır.

e) el-Cevherî "الرائد" kelimesinin bir diğer anlamının "يَدُ الرَّحى" *el değirmeni kolu* anlamına geldiğini, yani *öğüten kişinin değirmen taşını çevirmek istediğinde eliyle tuttuğu kulp (tutulacak kol)* olduğunu ayrıntısıyla belirtirken[18] İbn Fâris "يَدُ الرَّحى" terkibini kullanmadan "الرائد" kelimesinin karşısına sadece "*değirmenin döndürüldüğü kol*" açıklamasını yapar. [19]

Görüldüğü gibi fiilin özünde olan "arayıp bulmak üzere gidip gelme" özelliği türetilen diğer manalarda da ortaya çıkmaktadır.

f) Yine İbn Fâris'in sözlüğünde şu satırlar geçer: "*Atı vasfederken söylenen*: " جَوَادَ المَحَثَّة والمُرْوَدِ *koşu atı ve yavaş yürüyen* "المُرْوَدِ" *at*"; *ki bu da* " أَروَدْت في السَّير" (*yavaş yürüdüm*)*'den geliyor, masdarı* إرواداً ve مُرْوَداً *'dir, yine* مَرْوَداً *de denir,* "وذلك من الرِّفْق في السَّير" *bu da yavaş yürümekten gelir."*[20]

Bu anlam yukarıdaki manalardan farklı gözükmekle birlikte "gidip gelirken yürümenin yavaşlığını" hissettiriyor gibidir. el-Cevherî ise bu kelimeyi (yavaş yürüme manasını) "رود" kelimesinin açıklamasını bitirirken son kısımda aşağıda görüleceği gibi farklı kelimelerle ve daha uzun bir şekilde yapar.

[16] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md. (رود) md.
[17] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md.
[18] el-Cevherî, *age.,* II, 479, (رود) md.
[19] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.
[20] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.

g) Erâde "أراد" fiilinden türetilen "رِيادُ" kelimesi; *develerin merada gidip gelmesi* manasındadır ve *bulundukları yere de "*مَرادٌ*" denir*. Aynı şekilde "مَرادُ الريح" *gidip gelinen mekanın adıdır*."[21] el-Cevherî ve İbn Faris bu kelimelerde müşterektir.

Bu cümlelerden anlaşılan; manada yine "gidip-gelme" olmakla birlikte "رِيادُ" kelimesinin develerin "gidip gelme"sine dendiği, develerin gidip geldikleri bu yere de mera değil "merâd" isminin verildiğidir. Bilindiği gibi çoğunluğu çöl şartlarında yaşayan Arap halkı için devenin çok özel bir yeri bulunmakta, yaşına ve hamile olma, erkek ya da dişi olma gibi durumuna göre deveye çok çeşitli isimler verilmektedir.

h) İbn Fâris "*komşularının evlerine çokça gidip gelen kadına* "الرادَة" dendiğini belirtir[22].

el-Cevherî ise konu hakkında şu bilgiyi verir: "*Ebu Zeyd şöyle der:* "الرادَة من النساء" *(hemzesiz olarak) komşularını dolaşan kadın manasında*, "الرُؤْدَةُ ve الرأْدَةُ" *kelimeleri (hemze ile) güzel genç kadın manasındadır*. *Komşularının evlerine çok gidip gelen kadına* "رادَتِ المرأةُ" *dersin*, (muzarisi تَرودُ , masdarı رَوَداناً , *işte ona râde denir*." [23]

Nitekim *Sıhâh*'ın tercümesi olan Vankulu lugatinde de "râde" için "nisa taifesinden şol kimseye denir ki komşulara varmadan hâli olmaya"[24] denir. Yani komşu ziyareti yapmadan duramayan, bunu adet haline getirmiş kadına verilen lakaptır.

Bu paragrafta özetle; "الرُؤْدَةُ ve الرأْدَةُ" kelimeleri hemzeli geldiğinde anlaşılması gereken mananın '*güzel genç kadın'* olduğu, ancak hemzesiz şekilde "الرادَة" olarak gelirse anlamın '*sık sık komşularının evine giden kadın'* olduğu belirtilmektedir.

İbn Fâris bu kelimenin ardından الرَّادَة kelimesine el-Cevherî'de bulamadığımız *'yumuşak olan rüzgar'* dendiğini belirtir *"çünkü gider gelir ve şiddetli esmez"*[25] diyerek gerekçesini açıklar.[26]

i) İbn Fâris'in sözlüğünde göremediğimiz bilgiye göre; el-Cevherî; "فَاعِلٌ" kalıbındaki "رَائِدٌ" ile "فَعَلٌ" kalıbındaki "رَأْدٌ" kelimelerinin her ikisinin de

[21] el-Cevherî, *age.,* II, 340, (رود) md., İbn Fâris, *age.,* II, 458, (رود) md.

[22] "ورادَت المرأةُ تَرودُ، إذا اختلفَتْ إلى بيوت جاراتها."

[23] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md.

[24] Vankulu, Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Tercümetü's-Sıhâh*, s. 273, (رود) md.

[25] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.

[26] Yukardaki satırlarda görüleceği gibi bu kelimeye her iki müellif aynı zamanda 'komşuya çok giden kadın' anlamı verildiğini de belirtmişti.

ismi fail anlamında olduğunu söyler. Yani "الْفَرَطُ" kelimesinin "الْفَارِطُ" (acele eden) manasına gelmesi gibi "رَائِدٌ" ile "رَأَدٌ" aynı anlamdadır. [27]

j) Her iki sözlük "رائِدُ العَيْن" kavramının *"gözün kusuru, onda oluşan hastalık"* olduğunu belirtir. [28]

k) el-Cevherî *"İstikrar olmadığı zaman* رادَ وِسادُهُ *denir"* [29] derken aynı cümleyi veren İbn Fâris bu kelimeyi açıklamak üzere "كأنّه يجيء ويَذهب" (*sanki gidip geliyor gibi*) cümlesini ilave eder. [30]

Bu kavramın bir deyim olduğu, yastığın sabit olmaması gibi istikrar kaybolduğu zaman söylenen bir ibare olduğu anlaşılmaktadır.

l) İbn Fâris "المِرْوَدُ"'nün manasını açıklarken '*mil'* demekle yetinir.[31] el-Cevherî ilave olarak: *"(Bu da) gemide dönen demirdir, makaranın ekseni demir olursa* "مِحْوَرُ البَكَرَةِ" (denir)" bilgisini verir.[32]

m) İbn Fâris'in yer verdiği şu satır da el-Cevherî'nin sözlüğünde görülmemektedir:

"Aynı baptan "الإرواد في الفعل" terkibi "أن يكون رُوَيداً" "*azıcık yavaş olmak"* şeklinde açıklanmıştır. [33] Bu kelime bilindiği gibi Kur'an'da da şu cümlede geçer: (فَمَهِّلِ الْكافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً) (*O halde kafirlere mühlet ver, onlara* ***biraz*** *süre tanı*.) (Târık, 86/17),

n) İbn Fâris'in sözlüğünde جارية رُودٌ *genç kadın* (demektir).

"وتكبير رُوَيْدٍ رُودٌ.": *"رُوَيْد"'in büyütülmesi* (ismi tasgir olmayan hali) رُودٌ *dür*. Yani " رُودٌ " "*yavaş*" kelimesi aynı zamanda "رُوَيْد"'in "*biraz yavaş*" ismi tasgir olmayan halidir.

İbn Fâris böyle diyerek (şair'in): كأنَّها مِثْلُ مَنْ يَمشِي على رُود *yavaşça yürüyen gibi*" deyişini örnek verir. [34]

el-Cevherî ise aynı kelimeyi (رُودٌ kelimesini) açıklarken şöyle der:

"فلان يَمْشِي على رُودٍ" *falanca yavaş yürüyor*. Nitekim şair şöyle demiştir:

[27] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md.
[28] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md., İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.
[29] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md.
[30] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.
[31] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.
[32] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md.
[33] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.
[34] İbn Fâris**,** *age.,* II, 458, (رود) md.

"كأَنَّها ثَمِلٌ يَمْشي على رود" *Sanki o, yavaş yürüyen sarhoştur."*

Yine el-Cevherî devamla*: "Tasgiri* رُوَيْدٌ *dür, şöyle dersiniz*: أَرْوَدَ السير إرواداً ومُرْوَداً أي رَفَق (*yani yavaş yürüdü*).

الدَهْر أَرْوَدُ ذو غِيَرٍ sözü '*işi yavaşça hissedilmeden yapıyor' (kimsenin ruhu duymadan sessizce işi bitiriyor)* anlamında bir deyimdir.

رُوَيْدَكَ عَمْراً "Amr'ı bırak (Amr'a mühlet ver)!" [35] derken de "رُوَيْدَكَ" isim fiil olarak kullanılır.[36]

Bütün bunlardan anlaşılan; "أراد" (erâde) fiilinin özünde isteyip talep etmek, bakıp arayıp bulmak için "gidip gelme"nin olduğudur. Yani "أراد" (erâde) fiili tek yönde bir arzu değil onu bulabilmek ve hedefe gitmek için en az iki yöne gidiş gelişi ifade eden arzu, istek ve arayıştır.

Görüldüğü gibi el-Cevherî, İbn Fâris'e göre "أراد" (erâde) fiili açısından daha fazla açıklama ve ayrıntı vermiştir. Değerlendirme sonraya bırakılarak "شاء" (şâe) fiili incelemeleri ele alınacaktır:

B. "شاء" Şâe Fiili İncelemelerinin Karşılaştırılması:

"شاء" Şâe fiili (شيأ) harflerinin içerdiği شَيْء masdarından türetilmiş mazi kalıbında fiildir. Aslı (شَيَأَ)'dir. Yâ (ي)'dan önce fetha bulunduğu için ortadaki yâ, elife dönüşmüş ve (شاء) olmuştur.

Şimdi de her iki müellifin bu fiile hangi manaları verdiğine bakılacaktır:

a) el-Cevherî "شيأ" maddesine; ["الشَيْءُ" *kelimesinin ism-i tasğiri* شُيَيْءٌ ve شِيَيْءٌ '*dur, şîn harfinin kesra ve zamme yapılmasıyla olur*, *ama "*شُوَيٌّ*" deme*] diyerek başlar.[37]

Yani "küçük bir şey, az bir şey" demek için bu ismi tasgir kalıbları kullanılır denmektedir.

İbn Fâris ise "شيأ" maddesinin açıklamasına "الشين والياء والهمزة كلمةٌ واحدة" "*şin, ya ve hemze bir kelimedir* (tek kelimedir)" diyerek başlar. Ancak açık-

[35] el-Cevherî, *age.*, II, 479, (رود) md.

[36] Buradaki (رُوَيْدَكَ) عمرو kelimesine müteaddidir, çünkü fiil onunla isimlendirilmiş bir isimdir (isim fiildir), fiil işlevini yapar. (Buradaki) رُوَيْدَ kelimesinin açıklaması: yavaş (manasındadır), رُوَيْدَكَ kelimesinin açıklaması ise yavaş ol (manasındadır). Onun dört yönü (veçhi) vardır: ism-i fiil, sıfat, hal ve mastardır. İsim ise şöyle dediğiniz gibi: رُوَيْدَ عَمْراً yani Amr'ı bırak (Amr'a mühlet ver), sıfat ise şu sözün gibi ساروا سَيْراً رُوَيْداً, (yavaş yavaş yürüdüler), hal ise şu sözün gibi سار القومُ رُوَيداً (topluluk yavaş bir şekilde yürüdü), marifeye bitişince ona hal oldu, mastar ise: رُوَيْدَ عمرو (Amr'ın yavaş olması) izafetle, yüce Rabbimizin şu sözü gibi:"فَضَرْبَ الرِقاب" (boyunlarını vurmak) (Muhammed, 47/4).

[37] el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye* I, 375. (شيأ) (ş y e) md.

laması boyunca el-Cevherî'den farklı olarak şey "الشَّيْءُ" kelimesinin ismi tasgirinden söz edildiği görülmez.[38]

b) el-Cevherî "şey" "شَيْء" için; "*Çoğulu eşya* "أَشْياءُ"*'dır, gayri munsariftir* (kesra ve tenvin almayan isimlerdendir) der. [39] İbn Fâris'in sözlüğünde bu açıklama görülmemektedir.

c) Her iki sözlükte de şey "الشَّيْءُ" kelimesinin manası bulunmamaktadır.

d) el-Cevherî "الشَّيْءُ" kelimesinin ismi tasgirini ve çoğulunu verdikten sonra bu kelimeden türeyen meşîet "المشيئة" kelimesini yazıp "irâde الإرادة" anlamını verir. "وقد شئتُ الشَّيْءَ أَشاؤُهُ": *Bir şeyi irade ettim, ediyorum* (denir) ifadesinin akabinde de "كل شيء بِشِيئَةِ الله" sözünün şîn harfinin kesra yapılmasıyla olduğunu vurgulayıp "أي بمشيئة الله تعالى" *yani (bunun manası) yüce Allah'ın irade etmesiyledir"* der[40] ve bu anlamdaki açıklama biter.

İbn Fâris'in sözlüğünde ise bu kökte gelmesine rağmen açıklaması boyunca "شاء" ve "المشيئة" kelimesine rastlanmaz.

e) İbn Fâris başlangıç olarak yazdığı "*şin, ya ve hemze bir kelimedir* (tek kelimedir)" cümlesinin hemen akabinde şeyye-e "شَيَّأَ" kavramını şu açıklamayla verir:

"يقال شَيَّأَ الله وجْهَه؛ إذا دعا عليه بالقُبح." [*Birine çirkin olması için beddua ettiği zaman* شَيَّأَ الله وجْهَه (*Allah yüzünü çirkin etsin*) *denir* , وجهٌ مُشَيَّأٌ *çirkin yüz* (demektir)].

İbn Fâris sonra da bu kelimenin geçtiği şu şiiri nakleder:

إِنَّ بَنِي فزارةَ بنِ ذُبيانْ قد طَرَّقَتْ ناقتُهم بإنسان مُشَيَّأٍ أعجِبْ بِخَلْقِ الرَّحمن

Zubyan oğlu Fezare oğullarının devesi çirkin bir insan doğurdu,

Rahmanın yaratışı ne acayiptir![41]

el-Cevherî de bu kelimeyi ele alır ancak o, şeyye-e "شَيَّأَ" kelimesine İbn Fâris'ten tamamen farklı olarak "على" harfi ceriyle kullanıldığında Asmaî'nin şöyle bir anlam yüklediğini belirtir: "شَيَّأْتُ الرَّجُلَ على الأمر: حَمَلْتهُ عليه." (cümlesinin manası) '*teşvik ettim, sevkettim'* (demektir.) [42]

[38] İbn Fâris**,** *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa,* III, 180, (شيأ) (ş y e) md.

[39] el-Cevherî, *age.*, I, 375. (شيأ) (ş y e) md.

[40] el-Cevherî, *age.*, I, 375. (شيأ) (ş y e) md.

[41] İbn Fâris**,** *age.*, III, 180, (شيأ) (ş y e) md.

[42] el-Cevherî, *age.*, I, 375. (شيأ) (ş y e) md.

f) el-Cevherî son olarak İbn Fâris'in sözlüğünde görülmeyen أَشاَءَ kelimesini vererek:

"وأشاءَهُ لغة في أَجاءَهُ أي أَلْجَأَهُ": أشاءه (kelimesi) أجاءه *onu mecbur kılmak, iltica ettirmek, sığınmaya zorlamak* (yani zorlamak, zorunda bırakmak manasına gelen) *bir lisandır*) (der).[43]

Böylece her iki müellifin de açıklamaları sona erer, "شيأ" maddesi "رود" gibi uzun bir şekilde açıklanmaz.

Değerlendirme: Görüldüğü gibi el-Cevherî r-v-d kökünden gelen irâde "الإرادة" masdarına meşiet "المشيئة", ş-y-e maddesini incelerken de meşîet kelimesine irâde manasını vermiştir. Yani birbiriyle aynı manayı taşıdığına inanmaktadır. İbn Fâris'in sözlüğünde ise her iki maddede meşîet "المشيئة" kelimesinden söz edilmediği gibi Kur'an'da 237 kere geçen şâe "شاء" fiili ya da onun çekimli halinden bir cümle dahi bulunmaz.

el-Cevherî Kur'an'da geçmeyen meşîet "المشيئة" kelimesinden söz eder ama şâe "شاء" fiilini ele alıp özel bir açıklama yapmaz. Şâe "شاء" fiilinin geçtiği tek yer "وقد شئتُ الشَّيْءَ أَشاؤُهُ": *Bir şeyi irade ettim, ediyorum* cümlesidir. Dolayısıyla meşîet "المشيئة" kelimesine irâde "الإرادة" manasını vermesinden hareketle bu mastardan türediğine inandığı şâe fiiline de aynı manayı verdiği ortaya çıkar.

Yine her iki müellifin de sözlüklerinde bu kökten türeyen her mananın alınmadığı diğer lügatlardan anlaşılmaktadır. Örneğin "مُراوَدَةً" kelimesi "عَنْ" harfi cerri ile kullanıldığında irade konusunda başkasıyla çekişip onun istediğinin dışında bir şey istemek veya onun aradığının dışında bir şey aramak anlamına gelmektedir. راوَدْتُ فُلاَناً عَنْ كَذاَ "*falan kişiyi şu şeyden geri çevirdim*." denilir.[44] Nitekim Kur'an'da yüce Allah şöyle buyurur: "هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي": *Beni kendine o çağırdı* (12/Yusuf 26). "امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاَهاَ عَنْ نَفْسِهِ": *Vezirin karısı hizmetçisini baştan çıkarmaya çalışıyor*. (12/Yusuf 30); yani onu görüşünden düşüncesinden döndürüyor. Şu ayetler de bu anlamdadır: " وَلَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ":*Onu baştan çıkarmak istedim*. (12/Yusuf 32); "سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباَهُ": *Onun hakkında babasını ikna etmeye çalışacağız* (12/Yusuf 61)[45].

Her iki müellifin ş-y-e maddeleri, görüldüğü gibi birbirinden habersiz yapıldığı belli olan farklı incelemelerden oluşmaktadır. Her iki müellifin

[43] el-Cevherî, *age.*, I, 375. (شيأ) (ş y e) md.

[44] Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* r-v-d md., s. 206.

[45] İsfehani, *Müfredat*, s.206-207.

ortaklaşa yer verdiği tek kelime "شَيَّأَ" kelimesidir. Ancak bu kelimeye her ikisi de farklı anlam vermiştir. İbn Fâris'in sözlüğünde bu kelime '*çirkinleştirdi*' anlamına gelirken el-Cevherî'nin lügatında '*zorladı, teşvik etti*' manasını taşımaktadır.

Alimleri karşı karşıya getirip Müslümanları en çok meşgul eden konulardan biri olan irâde "الإرادة" ve meşîet "المشيئة" kavramları etrafında farklı görüşler, hicri birinci asrın sonları ile ikinci asır başlarından itibaren Kaderiye ve Cebriye gibi iki aşırı ucun ortaya çıkmasına ve daha sonra bu tartışmaların devam ettiği üçüncü ve dördüncü asırlarda bu iki aşırı uç arasında farklı renklerde itikadi/siyasi fırkaların İslam düşüncesinde yerini almasına neden olmuştur.[46]

Abdülhamit Sinanoğlu'nun da belirttiği gibi "İslam düşünce tarihinde İslam Fıkhının muamelat alanıyla ilgili konulardaki görüş farklılıkları, genellikle "ictihad" kabul edilip meşrulaştırılmış, ama üçüncü asırdan sonra Kelam tartışmaları olarak bilinen usûlü'd-din'e ait konulardaki görüş farklılıkları "bid'at" veya "küfür" gibi olumsuz nitelemelerle reddedilmeye çalışılmıştır."[47]

Şâe "شاء" fiilinin genel olarak erâde "أراد" fiili ile aynı anlama geldiğini söyleyen dilbilimciler olduğu gibi, farklı anlamlara geldiğini söyleyenler de vardır. Genelde tüm sözlüklerde aşağı yukarı aynı manalar geçmektedir. Farklı ifadelere yer veren diğer birkaç görüşü incelemek ve konuyla ilgili Kur'an ayetlerine bakmak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

II. "أراد" Erâde ve "شاء" Şâe Fiili ile İlgili Diğer Görüşler ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı

A. "أراد" Erâde Fiili ile İlgili Diğer Görüşler ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı

"r.v.d." kökünden if'al veznindeki "erâde" fiilinin masdarı olan irâde "الإرادة" kelimesine diğer sözlüklerde de talep etmek, istemek, arzulamak, meyletmek, bakıp isteyerek en iyiyi seçmek, kastetmek gibi manalar verilmiştir.[48]

[46] Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İzafe Edilen İrade ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", ss. 28-32.

[47] Sinanoğlu, Abdulhamit, agm., s. 27.

[48] İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, r-v-d md.; Zebidi, Muhammed Murtaza el-Huseyni, *Ta'cu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, r-v-d md., Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât,* r-v-d md., s. 206-207.

el-Cevherî ve İbn Fâris'ten bir asır sonra gelen Râgıb el-İsfehânî (ö.502/1108)'ye örnek olmak üzere ayrıntılı bir şekilde bakıldığında diğer bazı dilbilimcileri gibi erâde "أراد" fiili hakkında her iki müellifden daha fazla bilgi verdiği, fakat bu kökten türeyen diğer bazı kelimelere de onun yer vermediği görülmektedir.

Râgıb el-İsfehânî de İbn Fâris gibi erâde "أراد" fiilini açıklarken meşîet "المشيئة" ile bağlantı kurmamıştır. Kelimenin kökü olan ravd "رود": birşeyi kibarca tekrar tekrar istemektir. "رَادَ و ارْتَاد" /istedi denir... "إرَادَة" bir şeyin ardında koşturmak anlamına gelen "رَادَ يَرُودُ" fiilinden gelmektedir. "إرَادَة" kelimesinin asıl anlamı şehvet, dilek ve umuttan oluşan bir güçtür. Bu kelime yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğuna karar verilen bir şeye nefsin meyletmesi için ad yapılmıştır. Bu kelime kimi zaman işin evveli için kullanılır. O da nefsin bir şeye olan meylidir/özlemidir. Kimi zaman da işin sonu için kullanılır. O da işin yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğuna karar vermektir. [49]

Yani "irâde" bazen kökte yer alan öz anlamda olduğu gibi fikirler ve seçenekler arasında 'gidip gelme', hangisinin seçileceğinde tereddüt etme ve sonunda onu tercih ederek isteyip karar vermeyi hissettirmektedir.

Diğer pek çok alim gibi el-İsfehânî de irâde kelimesinin insan için kullanımıyla Allah için kullanımının farklı olduğunu belirtir. Allah için kullanıldığında onunla başlangıç değil sonucun kastedildiğini ifade eder. Zira yüce Allah meyletme/özlem duyma anlamından münezzehtir. "Allah şunu irade etti" denildiği zaman şu kastedilir: "Allah onun şöyle değil de böyle olduğuna karar verdi." Örneğin şu ayet gibi: "إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً": "*Allah sizin için bir kötülük irade etse (kötülüğe karar verse) veya bir rahmet irade etse (iyilik ve lutfa karar verse) (O'na karşı sizi kim koruyabilir).*" (33/Ahzab 17). [50]

İmâm-ı Azam'a göre; "İrade; Allah'ın zati sıfatlarındandır. "İrâde", "meşîet" gibi bütün varlıklara karşı kudret nisbeti eşit olmakla beraber herhangi bir vakitte vuku bulmak suretiyle bir şeyin yapma ve yapmama gibi iki tarafından birini tahsis eden bir sıfattır."[51]

Kuran'da "أراد" kelimesinin geçtiği yerlere baktığımızda "isteme, taleb etme" anlamına gelen bu fiilin sadece Allah için değil mümin ve müşrik de

[49] İsfehânî, *Müfredât*, r-v-d md., s. 206-207.

[50] Râgıb el-İsfehânî, *age.*, r-v-d md.

[51] Ali el-Kâri, *İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 27.

olmak üzere insan tarafından kullanıldığı gibi cansız varlıklar için de kullanıldığını görürüz:

يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . *"Allah size açık açık anlatmak, size, sizden öncekilerin yollarını göstermek ve tövbenizi kabul etmek **ister**. Allah bilir, hikmetle karar verir*." (Nisa 4/26)

وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيمًا . *"Allah tevbenizi kabul etmek **ister**. Şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapmayla sapmanızı **isterler**."* (Nisa 4/27)

Bir başka âyet de şöyledir: يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللهَّ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللهُّ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

*Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek **isterler**. Kâfirler hoşlanmasa da Allah, nurunu tamamlayacaktır*. (Saf 61/8)

(جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ): *Yıkılmak isteyen bir duvar* (18/Kehf 77). Bu ayette de yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar için erâde fiilinin muzarisi kullanılmaktadır.

el-İsfehâni erâde "أَرَادَ" fiilinin Kur'an'daki kullanımlarını açıklarken her yerde aynı anlamda kullanılmadığına dikkat çeker: Bazen "irâde" zikredilir fakat ondan emir anlamı kastedilir. Örneğin: "أُرِيدُ مِنْكَ كَذَا" "senden şunu istiyorum" dersin fakat ondan "sana şunu emrediyorum" anlamını kastedersin. Şu ayet bu anlamdadır: "يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" *Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez* (2/Bakara 185). Bazen de "irâde" kelimesinde istemek/talep etmek anlamı kastedilir: "لاَ يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ": *Onlar yeryüzünde böbürlenmek istemezler* (28/Kasas 83); yani böbürlenmeyi kastetmezler ve talep etmezler. İrâde ihtiyari güç bakımından olduğu gibi zorlama ve duygu bakımından da olmaktadır. Bundan dolayı "irâde" kelimesi cansız varlıklarda ve hayvanlarda da kullanılır: "جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ": *Yıkılmak isteyen bir duvar* (18/Kehf 77).[52]

Sözlüklerde bu şekilde tarif edilmesine rağmen esâsen dilimize geçmiş olan şekliyle "irâdeli insan" denilince "tercihinde sebat eden, azimli kişi" anlaşılmaktadır. Felsefe ve psikoloji irâdeyi, eylemle ilgili kesin kararlılık gösterme, eylemi düşünceye uygun olarak gerçekleştirebilme, insana eylemlerine tümüyle egemen olma, onları kontrol etme gücü veren zihnin veya ruhun yetisi olarak tanımlamaktadır. Örneğin hipnotize edilmiş bir adamın hareketleri kendisine telkin edilen imajın tesiriyle meydana gelirken,

[52] Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât* s. 206-207.

normal halde bulunan bir insan ise yaptığı hareketin faydalı olduğuna hükmederek o eylemi yapar.[53]

Yani bu tanıma göre irâde kavramının içinde akıl ve kalp de rol almaktadır.

Aynı örnek incelemeye diğer fiil için bakıldığında şu bilgiler görülmeektedir:

B. شاَءَ "Şâe" Fiili ile İlgili Diğer Görüşler ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı

el-Cevherî ve İbn Fâris'in sözlüklerinde görülmeyen "şey" "شَيْء" kelimesinin anlamını Râgıb el-İsfehani *Müfredât* adlı eserinde; "bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen" sözleriyle açıklar. "Şey" kelimesinin "شاَءَ" fiilinin mastarı olduğunu, bu kelimeyle Allah nitelendirildiğinde anlamı "شاَءٍ"(dileyen), başkası onunla nitelendirildiğinde ise "مَشِيء" (dilenen) olduğunu ifade eder.[54]

İbn Manzur (630 -711) "şey" "شيء" kelimesine "و الشيء معلوم" *"şey malumdur*" demiş ama ne olduğunu açıklamamıştır. O da el-Cevherî ve diğer pek çok lugatta görüldüğü gibi (ş-y-e) kökünden gelen kelimeleri açıklarken ilk başta meşîet "المشيئة" kelimesini vermiş, anlamının da "irâde" "الإرادة" olduğunu söylemiştir. Ardından da "المشيئة" kelimesinin "شاء يشاء" fiillerinin masdarı olduğunu belirtmiştir. Sonra da bu kelimenin içinde bulunduğu şu hadisi zikretmiştir: "Nebi'ye bir Yahudi geldi "Siz adakta bulunuyor ve ortak koşuyorsunuz, ما شاء الله و شئْتُ Allah diledi ve ben diledim, diyorsunuz" dedi. Bunun üzerine Nebi, ما شاء الله ثم شئْتُ = Allah diledi sonra ben diledim, demelerini emretti."[55]

Pek çok sözlükte bu hadis geçmektedir. Hadisin sıhhat derecesi tartışılsa da okurlarına sahabe devrinden beri meşîete irâde dendiği kanaatini verdirmektedir.

Murtazâ ez-Zebîdî (ö.1205/1790) *Tâcü'l-Arûs* adlı sözlüğünde kelamcıların meşîet ile irâde arasında fark görmediklerini, ancak ikisinin de köklerinin farklı olduğunu, çünkü "meşîet"in sözlükte "var etme", "irade"nin ise "istek" anlamına geldiğini, şeyhinin (Fîruzabadi) Kutbu'r-Razi'den naklede-

[53] Aydın, Hayati, *agm.,* s. 56.

[54] Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât,* ş-y-e md., s. 271-272. Benzer manaların verildiği sözlükler için bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, ş-y-e md.; Zebidi, *Ta'cu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, ş-y-e md.

[55] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 103, (ş-y-e) md.

rek buna işarette bulunduğunu belirtir. Ancak gene de sözlüğünde “irade”nin karşılığı olarak “meşîet” yazar.[56]

شَاءَ “Şâe” fiilinin masdarı kabul edilen “meşîet” hakkında İmam-ı Azam’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “Meşîet ile irâde bize göre, Allah hakkında düşünüldüğü zaman aynı şeylerdir. Fakat kullar yönünden düşünüldüğü takdirde manaları değişir. Meselâ bir kimse karısına irâde sığasıyle “seni boşamak istedim أَرَدْتُ” dese karısı boş olmaz. Fakat meşîet sığası ile, “seni boşamak istedim شِئْتُ ” dese, karısı boş olur. Çünkü irâde kelimesi ravede kökünden alınmıştır. Bu kelimenin mânası taleb etmektir. Meşîet kelimesi ise icad etmekten ibarettir. Meşîet kelimesi ile boşadım deyince, sanki senin talakını icad ettim demiş olur ki bununla boşama vaki olur.”[57].

Bir sözlüğe örnek olmak üzere ş-y-e maddesini ayrıntılı işleyeceğimiz Râgıb el-İsfehâni de kelamcıların çoğunun مشيئة ’e tıbkı irâde gibi mana verdiğini belirttikten sonra şu ifadeleri kullanır: “Bazılarına göre ise “مشيئة” her ne kadar örfte irâde “إرادة” yerine kullanılıyorsa da onun asıl anlamı “bir şeyi icat etmek” (إيجاد الشيء) ve “onu elde etmektir” (إصابة الشئ). Şu halde “مشيئة” Allah’tan olunca icat etmek, insanlardan olunca elde etmek anlamındadır. Yine onlara göre Allah’tan olan meşîet “مشيئة” “şey”in vücuda gelmesini gerektirir. Onun için şöyle denilmiştir: “ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن” Allah’ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz[58]. Allah’tan olan irâde “إرادة” murat edilenin kaçınılmaz olarak meydana gelmesini gerektirmez.” [59]

Yani bu paragraftan anlaşılan şudur: Allah ister fakat her istediğini yerine getirmez. Gerçekten de yüce Allah “قد جعل الله لكل شيء قدْراً” *Allah her şey için bir kader (ölçü) koymuştur* (Talak 65/3) ayetiyle rastgele değil her şeyi bir ölçüye göre takdir ettiğini ifade eder.

İsfehânî son cümlesinden sonra delil olarak; “ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” *Allah sizin için kolaylık ister güçlük istemez* (2/Bakara, 185). “ وَما الله يريد ظُلْماً للعباد” *Elbette Allah kulları için hiçbir haksızlık istemez.* (Mümin 40/31)

[56] Zebidi, Ta'cu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus, I, 151, ş-y-e md.,

[57] Ali el-Kâri, İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi, s. 28.

[58] Bu bir söz değil hadistir. Zeyd b. Sait ve Ebu Derda onu Hz. Peygamber’den rivayet etmişlerdir. (Bkz. Ebû Davûd, Edeb 110).

[59] İsfehani, *Müfredat*, (ş-y-e) md., s.271.

ayetlerini gösterip insanlar arasında zorluk ve hastalıklar olduğunu ifade eder.[60]

Görüldüğü gibi Râgıb el-İsfehâni bu sözleri r-v-d bahsinde değil ş-y-e bahsinde işlemektedir. Yani; Allah, irâde etmediği diğer bir deyişle razı ve hoşnut olmadığı halde pek çok zulüm ve haksızlık gerçekleşmekte, imtihan sırrına binaen dünyada karşılığı verilmeyen pek çok zulüm ilahi mahkemeyi beklemektedir.

el-İsfehânî ayrıca kelamcıların bu ikisi arasındaki farklara değindiğine de işaret ederek onların şu görüşlerini nakleder: "Kimi zaman Allah'ın irâdesi henüz ortaya çıkmadan insan irâdesi ortaya çıkar. Örneğin insan bazen ölmemeyi murat eder/diler, fakat Allah bunu kabul etmez. İnsanın meşîeti, dilemesi ise ancak Allah'ın meşîetinden dilemesinden sonra gerçekleşebilmektedir. Zira Allah buyurur ki: "وما تشاؤن إلاّ أن يشاءالله"(*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*.)(76/İnsan 30)."[61]

Aslında bu ayetlere sözlükte verilen anlamlardan "var etme" manasını verdiğimizde ifade; (*Allah var etmedikçe siz var edemezsiniz*.)(76/İnsan 30) olmaktadır.

Sözlerinden anlaşıldığı gibi Râgıb el-İsfehâni Allah'ın irâdesinin yani istemesinin mutlaka onu yaratması anlamına gelmeyeceğini, meşîet kelimesinin ise 'istemekle birlikte yaratmak' anlamına kullanıldığını belirtmektedir. Yani Allah'ın, irâde etmesine rağmen bazı fiilleri yaratmazken, meşîet ettiklerini yarattığını ima eder.

C. Günümüz Türkiye'sinde Bazı Akademisyenlerin Erâde "أراد" ve Şâe "شاء" Fiillerini Karşılaştırma Örnekleri

Mezhep ihtilaflarına yol açan bu iki fiilin anlam bakımından birbiri yerine kullanılması sonucunda ayetlere farklı anlam verilmesi günümüz araştırmacılarından bazılarını konu üzerinde inceleme yapmaya sevk etmiştir. Bizim çalışmamız el-Cevherî ve İbn Fâris'in sözlük değerlendirmeleri ile sınırlıdır. Ancak makale sınırlarımız içerisinde bu iki fiilin gerçek anlamını ortaya çıkarmak için birkaç örnek vermek her iki kavramın da daha iyi bir şekilde anlaşılmasına vesile olacaktır.

Hüseyin Atay'a göre meşîet ile irâde kökleri farklı olduğu için birbirinden farklı anlamlardır. "Meşîet" kelimesinin lügat manasında verilen anlamına göre, "ş-y-e" kökü aynı zamanda "mevcut" ya da "varlık" olarak tanım-

[60] İsfehani, *Müfredat*, (ş-y-e) md., s.271.
[61] İsfehani, *age.,* (ş-y-e) md.

lanan "şey" kavramının da köküdür. Buna göre meşîet kavramı "bir şeyin var ve icad edilmesi, bir şeye varlık verme, onu ortaya çıkarma manasına gelmektir. Bununla birlikte bir konuda yanılmazlık ve onun doğruluğuna isabet etme, yerinde iş görme, amaçladığı hedefe ulaşma noktasında doğrusunu yapma, manalarına da gelmektedir[62].

Sâim Yeprem'e göre; alimleri aynı delillerden yola çıkarak farklı sonuçlara götüren etken, Kur'ân-ı Kerim ayetleri ve hadislerin özellikleri yanında, bu şahısların zihin yapılarını ve tercihlerini oluşturan ön kabulleri ile bu delillere bakmalarıdır.[63]

Pek çok alim "أَرَادَ" ve "شاء" fiillerine "istedi, taleb etti" şeklinde ortak anlam verirken Abdülaziz Bayındır bunun çok büyük bir hata olduğunu, sözlüklerde anlam kayması yapıldığını söyler.[64]

Abdülaziz Bayındır'ın ısrarla vurguladığı nokta şudur: "Muhakkikler demişlerdir ki, mastar mîmî mastar anlamında isimdir ama mastar değildir.[65] Dolayısıyla meşîet "المشيئة" kelimesinden hareketle şâe "شاء" fiiline bir anlam yüklenemez. Ama Arap dili uzmanları bu konuda dik duramadıkları için önce meşîet "المشيئة"'e irâde anlamı verilmiş, sonra bu anlam, şâe "شاء" fiiline taşınmıştır. Bu tavır çok sayıda ayetin yanlış anlaşılmasına ve ayetler arası ilişkinin bozulmasına yol açmıştır."[66] "مشيئة meşîet kelimesi Kur'ân'da yoktur. Bazı zayıf hadislerde ve bir kısım edebi eserlerde az da olsa rastlanabilir. Arapların pek bilmediği meşîete, sonraları bir delile dayanmadan irâde anlamı verilmiş, bu anlam Kur'ân'da çokça yer alan şâe شاء fiiline taşınmış ve daha sonra da şöyle bir kural oluşturulmuştur: " لا فرق بين المشيئة و الإرادة عند أهل السنة**"** "Ehl-i Sünnet'e göre meşîet ile irâde arasında fark yoktur.[67]**"** [68]

[62] Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, s. 101; Çelebi, Hüsna, Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşiet Kavramı, s.101'den naklen.

[63] Yeprem, M. Saim, *İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi*, Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet [Kaynağı, Sınırları, Sonuçları], ss. 391-404.

[64] Bayındır, Abdülaziz, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s., 134-135.

[65] Bayındır'ın kullandığı kaynak için Bkz. Muhammed Saîd İsbir, Bilal Cüneydî, eş-Şâmil, *Mu'cem fî ulûm'il-luğa ve Mustalahâtihâ,* s. 857.

[66] Bayındır, Abdülaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, 134-135.

[67] Bkz. Nuruddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî usûl'id-dîn*, s. 72.

[68] http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irade-sey-ve-fitrat.html 30.09. 2014.

Kısaca Bayındır'a göre; شَاء "şeyi oluşturdu" demektir. Faili insan olan şâe **"**شاء**"**'ye **"**كوَّن**"** (oluşturdu) anlamı verilebileceği gibi "سَعَى لَهَ سَعْيَهَ" "oluşum için gerekli çabayı gösterdi" [69] anlamı da verilebilir.

Yine Abdülaziz Bayındır En'âm 148 ve 149. âyetlerini ele alarak şâe fiiline verilen anlam kayması yüzünden kendine Müslüman diyenlerin çoğunun verilen meallerde aynen müşrikler gibi düşündüğünü söyleyerek çok büyük bir iddia ortaya koyar:

Bayındır ayetlere şöyle meal vermiştir:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ . قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ .

"*Müşrikler diyeceklerdir ki: "Eğer Allah içimizde hidayeti yaratsaydı ne biz şirke düşerdik ne atalarımız. Bir şeyi haram da kılmazdık." Onlardan öncekiler de azabımızı tadıncaya kadar böyle bir yalana sarıldılar. De ki: "Yanınızda bununla ilgili bir bilgi var mı ki, çıkarıp bize gösteresiniz. Siz sadece zannınızın peşine takılmışsınız; siz sadece atıyorsunuz.*" "*De ki, susturucu delil Allah'ın delilidir; eğer içinizde hidayeti yaratacak olsaydı elbette onu hepinizde yaratırdı*."

Geleneksel meal ise şöyledir: "*Müşrik olanlar elbette diyeceklerdir ki: "Eğer Allah dilemiş olsa idi biz de şirke düşmezdik, babalarımız da. Ve ne de bir şeyi haram kılardık." Onlardan evvelkiler de böyle tekzîpte bulunmuştu, nihâyet azabımızı tattılar. De ki: "Sizin yanınızda ilimden bir şey var mı? Onu bize çıkarsanıza. Siz zandan başka bir şeye tâbi olmuyorsunuz ve siz ancak yalan yanlış tahminlerde bulunanlardan başka değilsiniz. De ki: "Hüccet-i bâliğa, Allah Teâlâ'ya mahsustur. Eğer o dileseydi elbette hepinizi hidâyete erdirirdi*."[70]

Bayındır bu mealde "شاء" fiiline "أراد" manası verilerek Allah'ın, onların bu yalanını "*Eğer o dileseydi elbette hepinizi hidâyete erdirirdi*." diyerek tasdik etmiş gösterildiğini ifade eder. Halbuki sonraki cümlede "*Onlardan evvelkiler de böyle tekzîpte bulunmuştu, nihâyet azabımızı tattılar. De ki: "Sizin yanınızda ilimden bir şey var mı? Onu bize çıkarsanıza. Siz zandan başka bir şeye tâbi olmuyorsunuz ve siz ancak yalan yanlış tahminlerde bulunanlardan başka değilsiniz*." buyrulmaktadır. Geleneksel mealdeki gibi anlam verilince bu iki anlam birbiriyle çelişmektedir. Çünkü Yüce Allah bu

[69] http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irade-sey-ve-fitrat.html 30.09. 2014

[70] Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, Kurân-ı Kerîm ve Türkçe Meâl-i Âlisi.

cümleyle onları yalancılık, bilgisizlik, zan ve yanlış tahminlerde bulunmakla suçlamaktadır. Nitekim şu ayet de bu anlamanın yanlış olduğunu ortaya koymaktadır:

يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "*Allah ister ki, size açık açık anlatsın; sizi, sizden öncekilerin yollarına yöneltsin ve tövbenizi kabul etsin*..." (Nisa 4/26)

Bu âyete göre Allah herkesi yola getirmek ister. Zaten elçilerini bunun için göndermiştir. Bir ayette insanların yola gelmesini isteyip diğerinde istememesi olacak şey değildir. Eğer "شاء" fiiline "şeyi var etti" anlamı verilirse hata düzelir ve çelişki ortadan kalkar. Buradaki "şey" hidayet olduğu için "شاء" "hidayeti var etti" şeklinde tercüme edilir. O zaman Enâm 148. âyette müşriklerin söylediği söz şu olur: لَوْ شَاء اللهُ (أجاد الله فينا الإيمان) مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا "*Allah içimizde hidayeti var etseydi ne biz şirke düşerdik ne de atalarımız*."

Yani Allah, varlıkları yarattığı gibi içimizde hidayet de yaratsaydı şirke düşmezdik, demiş oluyorlar. Hâlbuki Allah'ın böyle bir kuralı olsaydı o hidayeti herkeste yaratırdı. O zaman da iman, bir imtihan vesilesi olmazdı. Bu sebeple Enâm 149. âyetin meali şöyledir: قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء (خلق الهداية فيكم) لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (لخلقها في جميع الناس) "*De ki, susturucu delil Allah'ın delilidir; eğer içinizde hidayeti yaratacak (isteyip var edecek) olsaydı elbette onu hepinizde yaratırdı*."

Yani bu durumda hidayet, insanın tercihine bağlı olarak yaratılmaktadır. Eğer hidayeti tercih etselerdi Allah onlarda hidayeti oluşturacak, yaratacak, var edecekti. Bu anlamın böyle olduğuna ayetin ilgili bölümü كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا "*Onlardan öncekiler de azabımızı tadıncaya kadar böyle bir yalana sarıldılar*." de şahitlik etmektedir. Allah müşrikleri ispata çağırmış ve şöyle demiştir: قُلْ هَلْ عِندَكُم مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا "*De ki; yanınızda bir bilgi var mı ki, çıkarıp bize gösteresiniz*?" Bir bilgileri olmadığı için onlar, zanna dayanmakta ve yanlış tahminlerde bulunmaktadırlar. Nitekim ayetin ilgili bölümü şöyledir: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ "*Siz sadece zannınızın peşine takılmışsınız; siz sadece atıyorsunuz.*[71]

Bayındır buna benzer pek çok örnek gösterir ve "Allah dilediğini yola getirecek ve dilediğini saptıracaksa neden elçi gönderir? Böyle anlamsız bir

[71] Bayındır, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, ss. 145-148.

iş doğru karar veren Allah'a yakıştırılır mı? Allah'ın sözüne, çelişki oluşturacak şekilde anlam verilir mi?" diyerek bu tezini savunur. [72]

Ahmet Bulut makalesinde bu ayetle ilgili olarak şöyle der: "Allah'ın dilemesine, cehri anlam yükleyen müşriklerin gerekçelerini Allah kabul etmemiştir. Onların kabul edilmeyen gerekçelerinin, bazı Müslüman yazarlarca benimsenmesi, din açısından hayret uyandıracak bir tavır olsa gerektir. Allah, puta tapanların, "*Allah dileseydi babalarımız ve biz puta tapmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık* " demelerini, " ... *siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece tahminde bulunuyorsunuz*" buyurarak reddetmiştir."[73]

Sıtkı Gülle erken dönem tefsirlerinde (yirmi adet tefsirde) yaptığı araştırmada meşîet ve irâde kavramları çevresindeki istifhamların, tartışmaların sahabe döneminde başladığını söyler. Buna zemin hazırlayan da türdeş fiillerin Kur'an-ı Kerim'deki farklı kullanımlarıdır.[74]

Bilindiği gibi ilk dönem sözlük çalışmaları Kur'an ve hadiste bulunan bazı kelimeleri açıklamaya yönelik *gârîbu'l-Kur'an* ve *gârîbu'l-eser* adı verilen çalışmalar şeklindeydi. Sıtkı Gülle'nin araştırmasından anlaşıldığına göre; ilk tefsirlerden İbn Abbas'a (ö.68/687) nispet edilen ve *el-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas* diye anılan eserle Dahhak'ın (ö. 105/723), *Tefsiru Dahhak* diye anılan tefsirinde bu kelimelerin geçtiği ayetler tefsir edilmediği gibi ilgili kökten gelen ayetlere de yer verilmemiştir. el-Mısrî'nin (ö.197/812) *el-Cami' fî Tefsiri'l-Kur'an* adlı eseri ile el-Ferra'nın (ö.207 /822) *Meâni'l-Kur'ân*'ında da bu kelimelerin vurguladığı anlamlarla bir problemin olmadığı sezilmektedir. Ancak Ebu Ubeyde (ö.210/825), *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eserinde "شَيْء / şey'" lafzını, bulunduğu ortama göre anlamlandırmıştır. Mesela: "قل يا أهل الكتاب لستم علي شي"; "(*De ki: Ey Ehli kitap!* (Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirilmiş olanların gereklerini yerine getirmenize değin) *hiçbir değer üzerinde değilsiniz!* ... " (Maide 5/68) ayet pasajını: 'Elinizde bir delil, bir hak, bir beyan yoktur' şeklinde yorumlar (Bk. I, 71). (شِئْتَ) fiiline de *'dilemek, istemek'* anlamını verdiği açıkça görülmektedir. Çünkü bir yerde şu ifadeyi de kullanır: فَإِنْ شِئْتَ رَفَعْتَ و إنْ شئْت نصبت "istersen merfu yaparsın istersen mansup" (Bkz. II, 231).[75]

[72] Bayındır, *age.*, s.143.

[73] Bulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", s.142

[74] Gülle, Sıtkı, "Erken Dönem Tefsirlerinde Meşîet ve İrade Kavramları", s. 43.

[75] Gülle, Sıtkı, *agm.,* s. 46.

Yani "meşîet" bu tefsirlerde "irâde" anlamında kullanılmaktadır. Sonraki tefsirlerde de zaten şâe "شاء" fiili bilindiği gibi bu şekilde "diledi, istedi" manasında kullanılmıştır.

Sıtkı Gülle ilk dönem tefsirlerini taradıktan sonra aynı dönemlerdeki bazı şairlerin şiirleri ile edebiyatçıların eserlerinin de incelenmesi gerektiği kanaatine varıldığı ve sonuçta incelenen şiirlerde, lügat ve edebi eserlerde meşîetin irâde manasında kullanıldığının görüldüğünü kaydeder. [76] Bu araştırmaların sonunda Sıtkı Gülle şu sonuca varır:

"Meşîet bir kavramdır. Bir kavramın türediği kelimenin anlamı çerçevesinde oluşması bir zorunluluk değildir. Çünkü kavramlaşmanın konsepti farklı bir olgudur. Mesela lugat manalarından farklı anlamlarda kullanılan وضوء /vudû, تيمم /teyemmüm, صلاة /salat, زكاة /zekat, صوم /savm, يمين /yemin gibi bir sürü dini kavram vardır. Bunlar ya Şâri Teâlâ tarafından kavramlaştırılmış ya da yemin de olduğu gibi tabii seyrinde kavramlaşmışlardır. Şu halde meşîetin kavramsallığında bir muhdeslikten sözedilecek ise bu muhdeslik Râgıb'ın Allah'ın meşîetini icad ile yorumlamasında aranmalıdır." [77]

"Var kılmayı istemek" anlamında irâde ve meşîetin ortak bir anlam alanına sahip olduğunu söyleyen Murat Memiş meşîetin irâdeden tamamen farklı olduğu yolunda ileri sürülen bazı fikirlerin doğru olmadığı kanaatindedir. Meşîete "var kılma" anlamı verildiği takdirde " يَخْلُقُ ماَ يَشَاءُ/*dilediğini yaratır*" gibi bazı Kur'anî ifadeler, "Allah, var kıldığını yaratır" şekline dönüşür ki, böyle bir yorumu tercih etmenin hiçbir gerekçesi olamaz.[78]

Murat Memiş yaptığı araştırma sonucu bu iki kavramın bir birinin yerine kullanıldığı ayetlerin irâdenin taşıdığı tüm manalar hakkında değil, sadece onun "yapma/yaratma kararı" anlamı ile sınırlı olduğunu söyler.[79] Aşağıdaki ayetler bu gruba örnektir:

"إِنَّ اللهَّ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللهَّ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ" "***Şüphe yok ki Allah, iman edip salih amelleri işleyenleri içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacak. Şüphesiz Allah dilediğini (irâde ettiğini) yapar.***" (22/Hac: 14).

[76] Gülle, Sıtkı, *agm.,* s. 50.

[77] Gülle, Sıtkı, *agm.,* s. 51.

[78] Memiş, Murat, agm., ss. 110-112.

[79] Memiş, Murat, agm. ss. 110-112.

"يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاء" *"Allah, iman edenleri, dünya hayatında da, ahirette de sağlam bir söz üzerinde tutar; zalimleri de saptırır. Allah, dilediğini (meşîet ettiğini) yapar"* .(14/İbrahim: 27).

"وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ" *"İşte biz onu (Kur'ân'ı) böylece, apaçık âyetler olarak indirdik. Şüphesiz Allah dilediğini doğru yola eriştirir."* (22/Hac: 16).

" سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل للهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيم" *"İnsanlar içinde bir kısım beyinsizler takımı, "Bunları bulundukları kıbleden çeviren nedir?" diyecekler. De ki: "Doğu da, batı da Allah'ındır. O, dilediği kimseyi dosdoğru yola hidâyet eder*." (2/Bakara: 142).

Murat Memiş'e göre; irâde kavramının içeriğinde yer alan diğer anlamlar ve başka bazı kavramlarla arasındaki ilişkiler, onun meşîet kavramıyla birebir eş değer olmasına engel olmaktadır. İrâde kavramı, "var kılma kararı"nın yanı sıra diğer anlam alanlarını da kapsıyor olması bakımından meşîet kavramına göre daha geniş bir kullanım imkânına sahiptir. Mantıksal bir önermeyle ifade etmek gerekirse 'her meşîet bir irâde olmakla birlikte her irâde meşîet değildir.' [80]

İnsanın irâdesini ilgilendiren nokta ile tabiî ve kevnî hadiseleri ilgilendiren ciheti birbirinden ayırmak lazımdır. İnsanın dışındaki varlıkların mukadderatlarının tayin ve tesbitinde, sorumlulukları olmadığı için insana benzemez. Allah, ona yol göstererek yardımcı olmak için, peygamber ve kitap göndermektedir. Yani, insanın özgür irâdesi olduğu için, Allah kuluna teklifte bulunmaktadır. İrâdenin mecburiyeti demek, irâde yoktur demektir. Çünkü mecburiyetin olduğu yerde irâdeden söz edilemez. Buna göre, insanın kaderi, iyiliği veya kötülüğü yapacak şekilde yaratılmış olmasıdır (Bkz. Tegabün 2, İnsan, 3, Şems 8, 9, 10). Nitekim İkbal: "Allah, hür irâdeli insanı yaratmakla, bazı konularda irâdesine sınır koymuştur." demektedir.[81] Takdir insanın sorumlu olmadığı alanları kapsamaktadır. İnsanın sorumlu olduğu fiillerinde ise birey, en az iki seçenekten birini tercih edebilecek şekilde hür bırakılmıştır.[82]

Görüldüğü gibi bu iki fiilin lügat olarak anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanan ihtilaflar İslam'ın ilk devirlerinden itibaren varlığını sür-

[80] Memiş, Murat, agm., s. 112.

[81] Bkz. İkbal, *İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, 112. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 90.

[82] Ahmet Bulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", s.140-141.

dürmektedir. Öyle ki “أَرَادَ” ve “شَاءَ” fiillerine verilen anlama göre Kur’an ayetlerine verilen mana da farklı boyutlara taşınmaktadır.

Gerçek şu ki; konumuz olan bu fiillerin anlaşılıp açıklığa kavuşması yine Kur’an’la gerçekleşecektir.

İnsanın seçimli olmadığı veya isteyip tercih ederek yani “irâde ve meşieti”yle gerçekleştirdiği hadiseleri, olayları, kısacası evrendeki her şeyi yaratan Allah’dır. Ancak yine kendisinin dilemesi ve istemesiyle imtihana tabi tuttuğu insanı seçimli ve özgür bırakıp tercih etmesini isteyip sağlayan da Allah’tır. Bunun böyle olmasını yüce Allah istemiştir.

Yani insan seçmekte, Allah yaratmaktadır. Nitekim Kuran-ı Kerim’in şu ayetleri buna örnektir:

إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ“*…muhakkak ki Allah, bir kavmi/toplumu nefislerindeki tutumunu değiştirmedikçe değiştirmez*”[83]. “فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ *Artık isteyen inansın, isteyen inkâr etsin*”[84], “اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ *istediğinizi yapın*”[85], “إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً *İşte bu muhakkak ki bir öğüttür, isteyen Rabbine bir yol tutar!*”[86]

Bu ayetler aynı zamanda insanın sorumlu olduğunu da ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an bu hususu şöyle açıklamaktadır: "*Doğrusu Biz, emaneti (sorumluluğu) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir.* "(Ahzab, 72)

Ayrıca Allah’ın hidayet vermesinin de rastgele değil Allah’ın belirlediği şartlara bağlı olduğunu, geçmişinde ve hali hazırda yaptığı iyilik ve değerlerle bağlantısı olduğunu da yine Kuran’dan öğrenmekteyiz. Kimleri doğru yola ileteceği de Kur’an’ın şu ayetlerinde gayet belirgin bir şekilde anlatılmaktadır:

وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ . “*Allah, kendine yöneleni yola getirir*.” (R’ad, 13/27; Şura, 42/13).

وَمَن يَعْتَصِم بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم . “*Kim Allah’a bağlanırsa kesinlikle doğru yola iletilir*” (Al-i İmran, 3/101).

[83] Rad: 13/11.
[84] Kehf: 18/29.
[85] Fussilet: 41/40.
[86] İnsan: 76/29.

يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مسْتَقِيمٍ .

"Allah, rızasına uygun davranan(ı Kur'ân) vasıtasıyla selâmet yollarına yöneltir; kendi izni ile onu, karanlıklardan aydınlığa çıkarır ve doğru bir yola sokar." Maide, 5/16.

Kimlerin yaptıkları yüzünden hidayete ulaşamayacağı da şu ayetlerden anlaşılmaktadır: "وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" *"Allah zâlimler topluluğunu yola getirmez."*[87] ."وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ" *"Allah fâsıklar topluluğunu yola getirmez."*[88] . "وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" *"Allah kâfirler topluluğunu yola getirmez."*[89] ."إِنَّ اللهَّ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ".. "إِنَّ اللهَّ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ" *"Allah nankör yalancıyı yola getirmez."*[90] "يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ" *"Allah yalancı müsrifi yola getirmez."*[91] "إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهّ لاَ يَهْدِيهِمُ اللهُ" *"Âyetlerine inanmayanları Allah yola getirmez."*[92]

Hz. Osman'ın Medine'de şehit edildiği gün ön dört yaşında[93] olan Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) de Allah'ın dilediğini saptırıp dilediğini rast gele hidayet etmediğine inandığı anlaşılmaktadır. Zira Emevi Kralı Abdülmelik'e yazdığı mektubunda şu sözler vardır: "Şayet Allah, cahillerin dediği gibi rast gele dileyen olsaydı, Allah Tealâ, "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ *dilediğinizi işleyin*[94]" yerine "üzerinize takdir ettiklerimi işleyin" derdi. "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" *"dileyen inansın, dileyen inkar etsin"*[95] demeyip bunun yerine "istediğim kimse iman etsin, istediğim kimse de kafir olsun" derdi.. Ey Emirel Müminin! İnsanlar Allah'ın Kitabına itiraz ederek onu tahrif ettiler. Allahın sözlerinin bazısı, diğer bazılarını yalanlamaz, O ancak bazısı bazısına benzeyen beliğ şekilde söylenmiş bir Kitaptır. Onun ayetleri birbirine zıt değildir. "تَنزِيلٌ منْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ": Zira O (kitap) *"Her işi çeviren, her mahluk tarafından övülen Allahın vahyidir…* (Fussilet 41/42.).. Ey Emirel Müminin! Allah bir kulu kör edip sonra "gör, yoksa sana azab ederim" veya sağır edip sonra "işit, yoksa sana azap ederim" yahut dilsiz edip "konuş, yoksa sana azap ederim" demiyecek kadar

[87] Bakara, 2/258; Al-i İmran, 3/86; Maide, 5/51; En'am, 6/144; Tevbe, 9/19, 109; Kasas, 28/50; Ahkaf, 46/10)

[88] Maide, 5/108; Tevbe, 9/24, 80; Saff, 61/5;

[89] Bakara, 2/264; Maide, 5/67; Tevbe, 9/37.

[90] Zümer, 39/3.

[91] Mü'min, 40/28.

[92] Nahl, 16/104.

[93] Karadeniz, Osman, "Hasan el-Basri'nin Kelami Görüşleri", s. 135.

[94] Fussilet: 41/40

[95] Kehf: 18/29.

insaflı ve adildir. Ey Emirel müminin! Bu akıl sahipleri için gizlenmiyecek bir hakikattır."[96]

SONUÇ

Yukarıda görüldüğü gibi "أراد" ve "شاء" fiilleri ile bu harflerden oluşmuş kelimeler aynı çağda yaşamış iki dilbilimci açısından incelenmiştir.

el-Cevherî bir kökten türetilmiş kelimelere İbn Fâris'den daha fazla yer vermiş ve daha fazla açıklama yapmıştır.

İbn Fâris'in sözlüğünde "شاء" fiilinden hiç bahsedilmezken "أراد" fiilinin geçtiği tek cümle şudur: "تقول: راودْتُه على أن يَفعل كذا، إذا **أردْتَه** على فعله." (*o işi yapmasını istediğin zaman "Böyle yapmasını istedim" dersin*).

Çağdaşı olan el-Cevherî'nin ise r-v-d kökünden türetilen kelimelerden ilk açıkladığı kelime "أراد" fiilinin masdarı olan "الإرادة" kelimesidir. İlletli bir fiil olduğu için hangi halden hangi hale geldiğini ayrıntılarıyla verir. "İrâde"ye "meşîet" anlamını verdiği gibi, "meşîet"e de "irâde" anlamını verir.

Buradan anlaşılan İbn Fâris'in "أراد" ya da "شاء" fiilinin zaten bilinen bir kelime olduğu için ona değil de az bilinen kelimelere yer vermesidir. Çünkü bilindiği gibi *garîbu'l-Kur'an, garîbu'l-eser* adı verilen sözlük ve tefsirler İslam'ın ilk asırlarında sadece bilinmeyen, ya da az kullanılan kelimeleri açıklamaya yönelik eserlerdir. Nitekim sonraki yıllarda hazırlanan bazı sözlükler daha ayrıntılı bir açıklama sunmaktadır. Yine bu sözlükten bazı kelimelerin silindiği ya da çıkarıldığı da akla gelen hususlardan biridir. Bir başka husus da zamanında cereyan eden mezhep kavgalarına sebep olan bu kelimelerle eserinde bile ihtilafa vesile olmak istememesidir. Ya da İbn Fâris, "meşîet"e "irâde" anlamının verilmesine taraftar değildir veya onun zamanında ve ilmi çevresinde bu kelime bu manada birbirinin yerine kullanılmamıştır. En doğrusunu Allah bilir.

Sonraki dilbilimciler daha geniş açıklamalarda bulunsa da h. 390/m. 1000'li yıllarda yaşayan her iki müellifin "أراد" fiili için söyledikleri öz anlam "istedi, taleb etti, arayıp baktı, bir yerden diğerine bir maksat için gidip geldi, iki şey arasında gidip geldi, yavaş yürüdü" anlamlarını ifade etmektedir.

Talep edip istemenin içinde ise meyletme, birkaç tercih arasında gidip gelme yani düşünceler arasından birine meyledip o yönde karar kılma da

[96] Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, "Hasan el-Basri'nin Emevi Kralı Abdül Melik'e Kader Hakkındaki Mektubu, Risale Çevirisi", ss. 75-84.

vardır. Sonraki asırlarda yaşayan dilbilimci, müfessir ve filozof araştırmacıların bu manaları da eserlerine kattıkları şahit olunan bir husustur.

Yine her iki müellifimizin ş-y-e "شيأ" maddeleri, yerinde görüldüğü gibi tamamen birbirinden farklıdır. Oysa tüm lügatlar aşağı yukarı aynı manayı verirler. Her iki müellifin ortaklaşa yer verdiği tek kelime "شَيَّأَ" kelimesidir. Ancak bu kelime İbn Fâris'in lügatinde '*çirkinleştirdi'* anlamına gelirken el-Cevherî'nin lügatında '*yükledi*' manasını taşımaktadır. Sonraki alimler ve sözlükler manayı açıklığa kavuşturmuş, araştırmasını yaptığımız müelliflerin sözlükleri ise bu konuda yetersiz kalmış, kelimeye doyurucu ve tatmin edici bir anlam verilmemiştir. İbn Fâris'in sözlüğü, içinde "şâe" türevi bir cümle dahi kullanmazken Cevheri "şâe" (شاء) fiiline "erade" "أراد" ile aynı manayı vermiştir.

"أراد" fiilinin 'istedi, taleb etti' anlamına geldiği hususunda dilbilimcilerinin hiçbir problemi ve ihtilafı yoktur. Ancak "var olan, mevcut olan" anlamına gelen "şey" "شيء" kelimesinin masdar olması hasebiyle ondan türetilen "şâe" "شاء" fiiline cümlenin o anlamın verilmesinin gerektirdiği yerde "var etti, oluşturdu" denmeyip "erâde" "أَراد" fiiline verilen anlam verilince, masdarı olan "meşîet" kelimesi de "irâde" manasını almıştır. Bu manalandırmanın ne zaman ve nasıl yapıldığı belli olmamakla birlikte bu kelimenin ve bu kelimenin yer aldığı ayetlerin yorumu etrafında çok büyük ihtilafların ortaya çıktığı bir gerçektir. Bir kısmının örneğini verdiğimiz gibi bu ihtilaflar hala güncelliğini korumakta ve münazaralar yapılmaktadır.

Meşîet "مشيئة" kelimesinin irâde "إرادة" (isteme, taleb etme, dileme) kavramına ilaveten fâilinin Allah ya da insan olmasına, yani kullanıldığı yere göre değişen "istediğini ortaya çıkarma, isteyerek yaratma, varlığa çıkarma, var etme" anlamlarına da geldiği bu makaleden çıkan baskın görüş olarak göze çarpmaktadır.

Bu durum, günümüzde pek çok alimin vurguladığı gibi ayetlere parçacı bir yaklaşımı değil, Kur'an'ın bütününü göz önüne alarak anlam vermeyi zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde her görüşün taraftarı bu konuda kendini ispatlayan ayetleri delil olarak sunup haklılığını ilan edecektir.

Halbuki şâe "شاء" fiiline "diledi" manası verilse bile yukarıda az önce örneklerini gördüğümüz gibi tek bir ayetin değerlendirilmesi ile değil konu ile ilgili tüm ayetleri toparladığımızda Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve varlığa çıkış izni vermesi sebebiyle saptıranın da hidayet verenin de O olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Allah'ın bunu rastgele değil de bazı belirlediği ölçülere göre yaptığı/yarattığı ortaya çıkmaktadır.

Tabii ki yüce Allah "***Bilen*** *bir topluluğa ayetlerini ayrıntılı olarak açıklar.*" (Yunus 10/5).

O halde bilmemiz gereken önce Kur'an'dır. "Bilme"nin içinin nasıl doldurulması gerekiyorsa öyle doldurulması gerekmektedir. Şu ana kadar bu konunun hala ihtilaflı olduğunu söylüyorsak bunun sebeblerinin başında Allah'ı ve O'nun kitabını yeterince tanımamış olmamız gelmektedir. " مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ" "*Allah'ın kadrini hakkıyla takdir edemediler*" (Hacc, 22/74) ayeti önemini hep korumaktadır.

KAYNAKÇA

Aydın, Hayati, "Kur'an'da İrâde-Azm ve Tevekkül"*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* yıl:2008, cilt: VIII, sayı: 2.

Bayındır, Abdülaziz, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.

Bulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992, Sayı: 33.

el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhü'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut, 1990.

Çelebi, Hüsna, *Elmalılı Hamdi Yazır'da İrâde-Meşiet Kavramı,* Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat alanı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Doğan, Lütfi ve Kutluay Yaşar, "Hasan el-Basri'nin Emevi Kralı Abdül Melik'e Kader Hakkındaki Mektubu, Risale Çevirisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1954.

Ege, Ramazan, "Tarîk, Sebîl, Sırât ve Şir'a Kelimelerinin Arap Dili Açısından Mukayeseli Anlamları ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2004, sayı: 19.

Elmalı, Hüseyin, "İbn Faris Tarafından Hazırlanan Arapça Etimolojik Sözlük (Mucemu Mekâyisi'l-Luga)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, yıl: 2005, cilt: 30.

Eren, A. Cüneyt, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2009, cilt:IX, sayı:1.

Erkan, Arif, *Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2006.

Gülle, Sıtkı, "Erken Dönem Tefsirlerinde Meşîet ve İrâde Kavramları", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2009, sayı: 7-8.

Henri Fleisch, "İbn Fâris", Çev. Mustafa Kaya, Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, Erzurum 2010.

http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irâde-sey-ve-fitrat.html 30.09. 2014.

İbn Fâris**,** Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut, 2002.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1956.

Karabela, Nevin, *Cevherî ve Sözlük Bilimine Katkıları*, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs -1 Haziran 2007), Isparta 2007, SDÜ İlahiyat Fakültesi yayınları No:20, Bilimsel Toplantılar Serisi:8.

Karadeniz, Osman "Hasan el-Basri'nin Kelami Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, İzmir, 1985.

Memiş, Murat, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları"*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:2010, sayı: 31.

Muhtar, Cemal, "İslam'da Sözlük Çalışmaları II", *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1986, sayı:4.

Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Ḳâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Beyrut, ty.

Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İzafe Edilen İrâde ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2009, cilt: VII, sayı: 13.

Tural, Hüseyin, "İbn Fâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1999, cilt: 19.

Tülücü, Süleyman, "Cevheri'nin Doğduğu, Yetiştiği ve Yaşadığı Muhitin Coğrafi Konumu, Kısa Tarihçesi ve Kültür Durumu"*, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1995, sayı: 12.

Vankulu, Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Tercümetü's-Sıhâh*, Kostantîniyye 1217.

Yeprem, M. Saim, *İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi*, *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet [Kaynağı, Sınırları, Sonuçları]*, 2006, s. 391-404.

Zebidi, Muhammed Murtaza el-Huseyni, *Ta'cu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

المعاني المقارنة للأفعال أراد وشاء في قواميس الجوهري وابن فارس

لقد حددنا الأفعال أراد وشاء التي تشكل الموضوع الرئيسي لمقالنا بالمعاني من الصحاح التي كتبها الجوهري ومن معجم مقاييس اللغة لابن فارس. هذه الكتابين لهما أماكن مهمة بين القواميس العربية الفصحى. وعلاوة على ذلك، ونحن في رأي أن هذا العمل ليكون له نفع في مجال علم الكلام وتاريخ الطوائف الإسلامية. يمكننا أن نرى في التاريخ الإسلامي أن الاختلاف وتأسيس الفرقات الإسلامية له علاقة بمعنى هذين الفعلين، وأصل الصراعات التي رأيناها في وقت لاحق أيضا مركز على الأفعال أراد وشاء. في هذه المقالة قدمنا معاني القرآن الكريم من هذين المصطلحين مصحوبة بأمثلة مختلفة.

الكلمات الرئيسية: الجوهري، الصحاح، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، أراد، شاء

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 105-120.

Bağdat'ta Selefî Bir Çevrede Yetişen Sûfî Bir Âlim: EBÜ'S-SENÂ MAHMÛD ŞİHÂBÜDDİN EL-ÂLÛSÎ (ö. 1270/1854)

Abdulcebbar KAVAK

Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

a.c.kavak@hotmail.com

ÖZET

Bağdat, Selefîliğin/Vehhâbiliğin özellikle entelektüel çevrede taraftar bulabildiği önemli ilim ve kültür merkezlerinden biridir. Bağdat'ta Selefî düşünceyi destekleyip yayan şahsiyetler içinde Abdülaziz Bek eş-Şâvî, Şeyh Ali es-Süveydî (ö. 1237/1821), Muhammed Emîn el-Vâiz (ö. 1273/1856) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) en çok tanınanlardır. Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ise, Bağdat'ta Selefîliği savunan bir çevrede yetişmesine rağmen tasavvufa yönelmiştir. Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827)'ye intisabı ve telif ettiği "Rûhu'l-Ma'ânî" adlı işârî tefsiri, onun sûfî bir âlim olduğunun en önemli göstergeleridir. Mahmûd Şihâbüddin, vefatına kadar sahip olduğu sûfî kimliğini taşımaya devam etmiştir.

Anahtar kelimeler: Bağdat, Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Selefîlik, Sûfîlik, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî

A Sufist Scholar Who Grew Up in a Salafi Environment in Baghdad: Abu's-Sanâ Mahmûd Shihâbuddin al-Âlûsî (ö. 1270/1854)

Baghdad where fans of Salafism/Wahhabism can find the intellectual environment was one of the most important scientific and cultural center. Abdulaziz Bek eş-Şâvî, Sheikh Ali as-Suvaydî (d. 1237/1821), Muhammad Emîn al-Vâiz (d. 1273/1856) Mahmûd Shukrî al-Âlûsî (d. 1342/1924) are the most known personalities who supported and tried to spread salafi thought in Baghdad. Mahmûd Shihâbuddin al-Âlûsî (d. 1270/1854) adopted sufism though he was grown in an environment which supported salafism. His affiliation to Naqshbandî-Mujadidî sheikh named Mawlânâ Khâlid al-Baghdadî (d. 1242/1827) and his İshari Tafsir named "Rûhu'l-Ma'ânî" are the most significant signs of his being a sufist scholar. Mahmûd Şihabuddin, continued to carry his Sufi identity until his death.

Keywords: Baghdad, Mahmûd Shihâbuddin al-Âlûsî (d. 1270/1854), Salafism, Sufism, Mawlana Khâlid al Baghdadî (d. 1242/1827)

A. Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî'nin Hayatı ve Eserleri

Bağdat'ın köklü ailelerinden Âlûsîlere[1] mensup olan Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî, "Ebü's-Senâ" künyesiyle bilinmektedir. Hz. Hüseyin'in neslinden geldiği kaydedilen Mahmûd Şihâbüddin'in tam adı Mahmûd b. Abdillah b. Mahmûd b. Derviş el-Âlûsî'dir.[2]

Mahmûd Şihâbüddin, 1217/1802 tarihinde Bağdat'ın Kerh bölgesinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini ailesinde alan Mahmûd Şihâbüddin, henüz yedi yaşına girmeden Şafiî fıkhı "*Gâyetü'l-ihtisâr*" ile İbn Mâlik'in "*Elfiyye*"sini ezberlemiştir.[3] Kısa bir sürede Kur'an'ı hıfz eden Mahmûd Şihâbüddin'in, zekâsı ve kavrayışı ile küçük yaşta çevresindekilerin dikkatini çektiğinden bahsedilir.[4]

Medrese tahsili sırasında içinde Hillle müftüsü Seyyid Muhammed Emin, Muhammed Es'ad Haydarî, Allâme Yahya el-Mizûrî el-İmâdî (ö. 1252/1836)'nin de bulunduğu çok sayıda tanınmış âlimin yanında okuyan Mahmûd Şihâbüddin,[5] ilim icâzetini Şeyh Alaüddin Ali el-Mevsilî'den almıştır.[6] Zamanla Arap dili ve edebiyatında mahir bir şahsiyet haline gelmiş, Hanefî ve Şafiî fıkhı, hadis, tefsir ve diğer İslamî ilimlerde ciddi bir donanıma sahip olmuştur.

Mahmûd Şihâbüddin, medrese tahsilinin ardından Hacı Nu'mân el-Pâçecî, Hacı Emin el-Pâçecî, Abdülfettah er-Râvî, Kumriye, Ömeriye, Nefîse

[1] Azzâvî, 19. asırda Bağdat'ta yaşayan büyük ailelerden bahsederken dördüncü sırada Âlûsî ailesini saymaktadır. (Bk. Abbas Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, Şirketü't-ticâre ve't-tibâ'a, Bağdat 1954, VI, 333.) Ali Behçet el-Eserî' de Bağdat'ın ilim, fikir edebiyat ve daha birçok alanda meşhur aileleri bulunduğunu ifade ettikten sonra en başta Âlûsî ailesini zikretmektedir. (Bk. el-Eserî, *A'lâmu'l-Irak,* el-Matbaatu's-selefiyye ve Mektebetuhâ, yy. 1345, s. 7.) İbrahim el-Haydarî, Bağdat'ın tanınmış ailelerini tanıtırken Âlûsî ailesinde de bahseder ve bu ailenin yetiştirdiği büyük şahsiyetlerin başında Mahmûd Âlûsî'nin geldiğini ifade eder. (Bk. İbrahim Haydarî, *'Unvânu'l-mecd fî beyâni ahvâl-i Bağdat ve'l-Basra ve'n-Necd*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2010, s. 80.) Bu ailenin uzun süre müftülük ve kadılık görevlerini yürüttüğü ve Osmanlı Devletinin Bağdat merkezine atadığı son kadı Ali Alaüddin b. Nu'man el-Âlûsî'nin de bu aileye mensup olduğu bilinmektedir. (Bk. Cemil Musa en-Neccâr, *el-İdâretü'l-Osmaniyye fi vilâyeti Bağdat,* Mektebetu Medbûlî, Kahire 1991, s. 331.)

[2] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 9-10.

[3] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 21-22.

[4] Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Âlûsî,* s. 12.

[5] Âlûsî'nin ondan fazla hocadan ders aldığından bahsedilir ki bunlardan isimleri zikredilenler şunlardır: Babası Abdullah b. Seyyid Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1246/1831), Muhammed b. Ahmed el-Hafız, Hacı Derviş b. Arab Hıdır, Abdülaziz eş-Şevvâf, Seyyid Muhammed Emin, Molla Resûl eş-Şevkî, Yahya el-Mizûrî el-İmâdî (ö. 1252/ 1836), Ali b. Muhammed Said es-Süveydî, Alaüddin Ali el-Musilî, Seyyid İbrahim el-Berzencî, Ahmed ez-Zend, Muhammed Es'ad Haydarî, Abdülfettah er-Râvî, Muhammed Said et-Tabakçilî, Muhammed b. Ahmed et-Tabakçilî, Abdülğani el-Cemil, Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî (ö. 1242/1827). (Bk. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Âlûsî*, ss. 13-15; el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 22)

[6] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 22.

Hanım Mescidi, Âl-i 'Atâ Mescidi, Abdülhannân Mescidi, Kâdiriye Medresesi gibi Bağdat'ın muhtelif medrese ve camilerinde görev yapmıştır.[7] Müderislik ve vaizlik görevlerini başarıyla yürüten Mahmûd Şihâbüddin, "*el-Burhân fi itâ'ati's-sultân*" adlı esere yazdığı şerhle o dönem Bağdat valisi olan Ali Rıza Paşa'nın[8] dikkatini çekmiştir. Ali Rıza Paşa, onu Bağdat'ın en âlim şahsiyetine verilen "Mercan Medresesi Vakıflarının Başkanlığı" ile Padişah'ın verdiği "Âsitâne Hocalığı" rütbesiyle ödüllendirmiş ve Bağdat'ın Hanefi müftüsü olarak atamıştır.[9]

Mahmûd Şihâbüddin, müderrislik görevinin yanında başta tefsir olmak üzere farklı alanlarda yirmiden fazla kitap ve risale kaleme almıştır.[10] "*Rûhu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'ü'l-mesânî*" adlı işârî tefsiri onun en yaygın eseridir. Bu eserinden dolayı dönemin Osmanlı padişahı Sultan Abdülmecid ve Şeyhülislam tarafından ödüllendirilmiştir.[11] Şiîliğe karşı olan Mahmûd Şihâbüddin, bu tavrını yazdığı "*el-Ecvibetü'l-Irâkiyye ani'l-es'ileti'l-İraniyye, Nehcü's-selâme alâ mebâhisi'l-imâme, en-Nefehâtü'l-kudsiyye fi'r-reddi ala'l-imâmiyye, el-Ecvibetü'l-Irâkiyye ani'l-es'ileti'l-lâhûriyye*" adlı eserlerinde açıkça ortaya koymaktadır. Şeyhi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî için kaleme aldığı "*el-Feyzü'l-vârid alâ ravzi mersiyeti Mevlânâ Hâlid "* adlı eseri de Hâlidî mensupları arasında yaygındır.

Mahmûd Şihâbüddin, 25 zilkâde 1270/19 Ağustos 1854'te vefat etmiştir.[12] Geride bıraktığı çocuklarının isimleri; Bahâeddin Abdullah,

[7] Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Âlûsî*, s. 27.

[8] Ali Rıza Paşa, daha çok Laz Ali Rıza lakabıyla tanınmaktadır. 16 Eylül 1831 tarihinde Bağdat valiliği görevine başlamış ve yaklaşık on iki yıl bu görevini sürdürmüştür. Eylül 1842'de Bağdat'taki görevinden ayrılmıştır. Bk. en-Neccâr, *el-İdâretü'l-Osmâniyye,* s. 470.

[9] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 23.

[10] Eserlerinden tespit edilenler şunlardır: "Rûhu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'u'l-mesânî, el-Ecvibetü'l-Irakiyye ani'l-es'ileti'l-İraniyye, Nehcü's-selâme alâ mebâhisi'l-imâm, el-Ecvibetü'l-Irakiyye ani'l-es'ileti'l-lâhûriyye, en-Nefehâtü'l-kudsiyye fi'r-reddi ala'l-İmamiyye, Şerhü'l-burhân fi itâ'ati's-sultân, et-Tirâzü'l-müzheb fi şerhi kasîdeti medhi'l-bâzi'l-eşheb, Şerhü'l-kasîdeti'l-'ayniyye, el-Feyzü'l-vârid alâ ravzi mersiyeti Mevlânâ Hâlid, Garâibü'l-iğtirâb ve nüzhetü'l-elbâb fi'z-zihâbi ve'l-iyâb, Nüşvetü'ş-şümûl fi's-seferi ilâ İstanbul, Nüşvetü'l-müdâm fi'l-'avdi ilâ Medîneti's-Selâm, Keşfü't-turra ani'l-ğurra, Şehyü'n-nağem fi tercümeti şeyhi'l-islam ve veliyyi'n-ni'am, el-Fevâidü's-seniyye mine'l-havâşi'l-gelenbeviyye, Dakâiku't-tefsîr, Şeceretü'l-envâr ve nûru'l-ezhâr, Sufratü'z-zâd li sefereti'l-cihâd, Bulûğu'l-merâm min halli kelâmi'bni Hişâm, Şerhu süllemi'l-'urûc, Haşiyetü şerhi'l-Kıtr.(Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ), Makâmâtu Âlûsî". (Bk. el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 28-32)

[11] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 26.

[12] Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Âlûsî*, Şirketü't-ticâre ve't-tibâ'a, Bağdat 1958, s. 4.

Sa'deddin Abdulbaki, Hayreddin Nu'mân, Muhammed Hamid ve Ahmed Şâkir'dir.[13]

B. Bağdat'ta Selefîliğin/Vehhâbiliğin Yaygınlaşması ve Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî'nin Durumu

Selefîlik yahut günümüzde yaygın olarak kullanılan diğer adıyla Vehhâbilik, XVIII. asrın sonlarında dinî bir kisve ile ortaya çıkan ve sonradan bazı siyasî ve toplumsal oluşumlara meşruiyet kazandırmak amacıyla kullanılan bir harekettir. Bu hareket, İslamcı yenilenmenin ilk modern hareketi olarak idealize edilmesine rağmen, hakikatte İslam ümmetini geriye götüren, Müslüman toplumun ileri seviyede bir örgütlenme modeline ulaşmasını engelleyen ve miras olarak yeni nesle çöl dindarlığı ve Nihilizm dışında bir şey bırakmayan bir hareket olarak görülmektedir.[14] Önce, günümüzde Suudi Arabistan Krallığı olarak bilinen coğrafyada teşkilatlanan ve güçlenen bu hareketin, zamanla İslam dünyasındaki büyük ilim ve kültür merkezlerinde de taraftar bulduğu görülür. Bu merkezlerden biri de Bağdat'tır.

Muhammed b. Abdilvehhab (ö. 1206/1791)'ın "Vehhâbilik" fikrini ortaya atmasından çok önceleri Bağdat ve çevresinde bazı âlimlerin özellikle "selef akidesi" ve "selef-i sâlihîn" tabirlerini kullandıkları bilinmektedir. Vehhâbilik öncesi selefî düşünceyi Bağdat'ta yayanlar içinde; Abdülkadir b. Yahya el-Basîr, Şeyh Halil el-Hatîb, Sultan Nasır el-Cibûrî, Şeyh Abdülgafûr er-Rabtekî el-Mevsilî, Şeyh Abdullah es-Süveydî en çok bilinenleridir.[15]

Vehhâbiliğin Hicaz bölgesinde nüfuzunu arttırmaya başlamasından sonra Bağdat başta olmak üzere Irak genelinde bu harekete destek veren ve halk arasında yayılmasına çalışan şahsiyetler içinde, Abdülaziz Bek eş-Şâvî, Şeyh Ali es-Süveydî (ö. 1237/1821), Muhammed Emin el-Vâiz (ö. 1273/1856) ve Âlûsî ailesinden Ebü'l-Ma'âlî Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1273/1856) sayılmaktadır.[16]

Bu şahsiyetlerden ilki yani Abdülaziz Bek eş-Şâvî'nin Vehhâbilik fikrini Irak'a ilk getiren ve yayan şahsiyet olduğu kaydedilir.[17] Şavî'nin Irak'taki çalışmaları meyvesini vermiş ve etrafında azımsanmayacak bir Vehhâbi topluluğu oluşmuştur. Bu durum ilk yıllardan itibaren Irak'ta halk arasında ol-

[13] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 26; Muhammed Eroğlu, "Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 1989, II, 551.
[14] Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik,* Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, s. 35.
[15] Esma binti Salim Ahmed bin Afîf, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, Dâru't-tevhid li'n-neşr, Riyad 2009, I, 410.
[16] Esma binti Salim *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, I, 411-413.
[17] Esma binti Salim, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, I, 411.

masa bile aydın kesim arasında Vehhâbilik karşıtı bir cephenin oluşmasına yol açmıştır. Basra'dan başlayan muhalefetin başını Şeyh Ahmed b. Ali el-Kubbânî çekmiştir. Kubbânî, *Faslu'l-hitâb fi reddi dalâlâti'bni Abdilvehhab* adlı eseriyle Muhammed b. Abdilvehhab'ın ortaya attığı fikirleri reddetmiştir.[18] Vehhâbiliğe karşı reddiye yazanlardan bir diğer âlim ise Şeyh Davud b. Cercis en-Nakşbendî (ö. 1299/1882)'dir. Şeyh Davud en-Nakşbendî, *el-Minhetü'l-vehbiyye fi'redd-i 'ala'l-Vehhâbiyye, Reddü'r-revâfid* ve *Reddü'l-Âlûsî* adlı eserleriyle[19] bu hareketi ve destek verenleri sert bir dille tenkit etmiştir. Şeyh Davud en-Nakşbendî'nin bu tenkitlerine Âlûsî ailesinden Nu'mân Hayreddin el-Âlûsî (ö. 1317/1899) ile Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) yazılı olarak karşılık vermişlerdir.[20]

Âlûsî ailesinden bazı şahsiyetlerin Vehhâbiliğe verdikleri destek, ailenin adının bu hareketle beraber anılmasına sebep olmuştur. Aynı aileden Osmanlı devlet ricali nezdinde saygın bir yeri bulunan Mahmûd Şihâbüddin'in konumunu ise diğer aile fertlerinden ayrı ele almak gerekir. David Commins, Mahmûd Şihâbüddin'in hocası Şeyh Ali es-Süveydî'nin telkinleriyle Vehhâbiliği öğrendiği ve onun tesirinde kaldığını ile sürse de[21] bu tesirin medrese tahsili sonrası devam ettiğine dair güçlü bir işaret görülmemektedir. Kaldı ki Vehhâbiliğe destek veren Âlûsî ailesi mensuplarının selefîlik anlayışının da, Vehhâbiliği yayan diğer şahsiyetlerin selefilik anlayışlarıyla temelde örtüşmediği ve farklılıklar bulunduğunu söylemek gerekir.

Âlûsîler, asırlardır İslam toplumunda günlük yaşamın bir parçası haline getirilen bazı bidat ve hurafelerin kaldırılmasını, ilmî ve dinî alanlarda yeniden bir kalkınmayı istemekle beraber,[22] uygulamada takip edilecek metod hususunda diğer Vehhâbi mensuplarından ayrılmışlardır. Toplumsal değişim ve dönüşümün kısa süreli ve katı kurallarla değil bu işlemin zamana yayılarak ve daha yumuşak bir üslupla gerçekleştirilmesi taraftarı olan

[18] Esma binti Salim, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, I, 414.

[19] Şeyh Davud'un diğer eserleri için bk. Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendiyye ve a'lâmuhâ,* Cerrûs Bars, yy. ty. s. 87.

[20] Esma binti Salim, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, I, 419.

[21] David Dean Commins, *el-Islâhu'l-İslâmî*, çev. Mecid er-Râdî, Dâru'l-Madâ li's-Sakâfe ve'n-Neşr, Dimaşk 1999, s. 45.

[22] Abbas Azzâvî, "el-Âlûsî fî nazari't-târîh", *A'lâmu'l-Irâk,* el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, yy. 1345, s.220.

Âlûsîler, Müslümanların tekfir edilmesini tasvip etmedikleri gibi Osmanlı düşmanlığı fikrini de benimsememişlerdir.[23]

Mahmûd Şihâbüddin'e gelince o, tasavvuf ve sûfîler konusunda Selefilerde pek rastlanmayan[24] bir biçimde gayet müspet ve mutedil bir yol izlemiştir. Onun tasavvufa müspet bakışının teoride kalmayıp pratiğe de döküldüğü Bağdat'ta bulunan Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Halid'e intisab ederek ondan halifelik icâzeti almasından[25] anlaşılmaktadır.

Hem Mahmûd Şihâbüddin hem de Âlûsî ailesinden Vehhâbiliğe destek veren Mahmûd Şükrî ve diğerleri, Hicaz bölgesi merkezli olarak ortaya çıkan Vehhâbi hareketi ile Arap ırkçılığını birleştirip Osmanlı devletine karşı ayaklanılması fikrine pek sıcak bakmamışlardır. Commins, Mahmûd Şihâbüddin'in 1820-1831 yılları arasında Bağdat'ta Memlüklerin muhtariyet talebiyle Osmanlıya karşı ayaklanmalarında onlara destek verdiğini iddia ediyorsa da[26] bu iddiayı destekleyecek bir kanıt sunamamaktadır. Mahmûd Şihâbüddin'in, biraz sonra bahsedileceği üzere bu olaylardan bir süre sonra dönemin padişahı Sultan Abdülmecid ile dönemin şeyhülislamı tarafından İstanbul'da ağırlanması, taltif ve takdir edilmesi,[27] Commins'in iddiasını çürütmektedir.

1258/1842 yılında Bağdat ve Şam valileri karşılıklı yer değiştirince Şam valisi olan Muhammed Necip Paşa[28] Bağdat'a gelerek göreve başlamıştır. Bağdat'ta bulunduğu süreçte, içinde müftülük görevini yürüten Mahmûd Şihâbüddin'in de bulunduğu bazı kişilerin görevine son vermiştir. Mahmûd Şihâbüddin'in 1265/1849 yılında görevine son verilme[29] sebebi olarak kendisinin ve ailesinin adının selefîlikle anılmasını gerekçe gösterenlerin yanında, o dönem Bağdat valisinin saygı duyduğu ve Mahmûd Şihâbüddin'le ara-

[23] Commins, *el-Islâhu'l-İslâmî*, s. 56.

[24] Vehhâbîliğin kurucusu olan Muhammed b. Abdilvehhab'ın eserlerinde tasavvuf ve büyük sûfîlerin aleyhinde herhangi bir ithamının bulunmadığı belirtiliyorsa da(bk. Abdülhafîz b. Melik Abdilhak el-Mekkî, *Mevkifu Eimmeti'l-hareketi's-Selefiyye mine't-tasavvuf ve's-sûfiyye*, Dâru's-selâm, Kahire 1988, s. 15), onu takip edenlerin XIX. Asrın başından günümüze kadar tasavvuf ve mutasavvıflara karşı sergiledikleri sert ve tekfire varan tavır ve davranışları bu hareketin genel karakteristiğini ortaya koymaktadır.

[25] Şihabüddin el-Âlûsî'nin Mevlânâ Hâlid'den hilafetnâme aldığını gösteren belge Irak'ın Süleymaniye şehrinde yaşayan araştırmacı yazar Muhammed Ali Karadağî'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. 2012'deki ziyaretimiz sırasında bu belgeyi görüp bazı bölümlerinin fotoğraflarını çekme imkânı bulduk.

[26] Commins, *el-Islâhu'l-İslâmî*, **s.** 45.

[27] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 26.

[28] Muhamed Necib Paşa 1842 yılında Bağdat'ta göreve başlamış ve 13 Temmuz 1849 yılında Bağdat valiliği görevinden ayrılmıştır. Bk. en-Neccâr, *el-İdâretü'l-Osmâniyye*, s. 470.

[29] Esma binti Salim, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, I, 412.

ları bozuk olan Geylanî ailesi mensuplarının valiyi ona karşı kışkırtmış olabilecekleri, ayrıca Mahmûd Şihâbüddin'in validen habersiz Fransız konsolosu aracılığıyla İstanbul'a bir rapor göndermesinin bu hususta etkili olduğu da belirtilir.[30]

Bağdat'ın Hanefî müftülüğü görevinden azledilmesinin ardından harekete geçen Mahmûd Şihâbüddin, telifini tamamladığı "*Rûhu'l-Ma'ânî*" adlı tefsirini sultan Abdülmecid'e sunmak ve Bağdat'taki eski konumuna dönebilmek için girişimlerde bulunmak üzere İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da ilim ehlinin kendisine iltifatta bulunduğu, yazdığı tefsirini beğenen sultan Abdülmecid'in de kendisine yıllık 25000 kuruş maaş ödenmesini emrettiği kaydedilir. Sultanın kendisine Erzen kazasını da vermek istediği fakat Mahmûd Şihâbüddin'in bunu kabul etmediği belirtilir. Ayrıca dönemin şeyhülislamının da kendi malından Mahmûd Şihâbüddin'e 50000 kuruş ihsanda bulunduğu aktarılmaktadır.[31]

İbrahim Fasîh Haydarî (ö. 1299/1882), Mahmûd Şihâbüddin'in müftülük görevinden azledildikten sonra bunu Bağdat'taki Hâlidî şeyhlerinin yaptığı zannına kapılarak Mevlânâ Hâlidin halifeleri ve Hâlidîliği kötüleyen bir risale kaleme aldığını ileri sürmektedir.[32] Fakat Haydarî'nin Mahmûd Şihâbüddin hakkındaki bu iddiası bizzat Âlûsî ailesinden Ali Alaaddin el-Âlûsî (ö. 1340/1921) tarafından reddedilmiş ve iftira olduğu ifade edilmiştir.[33]

Nakşbendî-Hâlidî mensubu olan Mahmûd Şihâbüddin'in aile mensuplarından bazılarının toplumun her tarafına hâkim olmaya başlayan bidat ve hurafelere karşı başlatılan ıslah hareketlerine destek oldukları bilinen bir şeydir. Hatta destek vermekle kalmayıp bazı çekinceleri olmakla beraber, Vehhâbilik Hareketi'nde lider kadro içerisinde yer almayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle onların sadece Bağdat değil Şam'daki dinî ıslahat hareketlerinde de etkili oldukları ifade edilmektedir.[34] Aktif olarak bu hareketin içinde bulunan aile fertlerinden Mahmûd Şihabüddin'in oğlu Nu'mân Hayreddin (ö. 1316/1899), onun oğlu Ali Alaaddin (ö. 1339/1921) ve iki kardeşi ile Mahmûd Şihabüddin'in Abdullah Bahauddin'den olan torunu Mahmûd Şükrî

[30] Ali el-Verdî, *Lemehât ictimâ'iyye min târîhi'l-Iraki'l-hadîs,* Matbaatü'l-irşâd, Bağdat 1971, II, 146-147.
[31] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 26.
[32] İbrahim Fasih Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid fi menâkibi'ş-şeyh Hâlid*, Süleymaniye İbrahim Efendi Kütüphanesi, nu: 447, vr. 53.
[33] Azzâvî, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, haz. Muhammed Ali Karadağî, Matbaatü's-Salimî, Bağdat 2000, s. 259.
[34] Commins, *el-Islâhu'l-İslâmî*, s. 45.

el-Âlûsî (ö. 1342/1924) en çok tanınanlarıdır. Mahmûd Şükrî Âlûsî'nin, Hayreddin Âlûsî'nin ölümünden sonra Bağdat'ta ıslahat hareketinin lider kadrosunda yer aldığı ve Şam, Kuveyt, Cidde, Necd, Katar ve İstanbul'daki İbn Teymiyye hayranlarıyla yazıştığı ifade edilmektedir.[35]

Şam'da bulunan Cemaleddin el-Kasimî (ö. 1332/1914) Mahmûd Şükrî'nin yazıştığı âlim şahsiyetlerden biridir. Mahmûd Şükrî hiç görüşmediği halde Cemaleddin el-Kasımî ile hicri 1326-1332 yılları arasında yaklaşık altı sene mektuplaşmıştır.[36] Ona ilk olarak Cemaleddin Kasımî mektup yazmış ve bu ilk mektubu ile beraber "*Delâilü't-tevhid*" adlı eserini de göndermiştir.[37] Mahmûd Şükri, bu mektupları bilahare "*Riyâzü'n-nâzirîn fî murâseleti'l-mu'âsirîn*" adlı eserinde toplamıştır.[38]

Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Selefî düşünceye verdiği destek sebebiyle yazdığı "*el-Fethü'l-Mennân*" adlı eseri ile Mısır ve Hindistan'da basılan "*ed-Dînu'l-hâlis*" adlı eserin mündericatı, Osmanlı devlet ricali tarafından toplumun düşüncesini olumsuz etkileyebileceği gerekçesiyle zararlı görülerek neşri engellenmiş ve mevcutları toplatılarak imha edilmiştir.[39]

Bağdat valisi Abdülvehhab Paşa[40] 1320/1902 tarihinde dönemin Osmanlı sultanı II. Abdülhamit'e bir mektup yazarak, Âlûsîlerin halk arasında padişaha karşı ayaklanma fikrini yaydıklarını ileri sürerek şikâyette bulunmuştur. Bunun üzerine içinde Mahmûd Şükrî ve amcazâdelerinin de bulunduğu aile fertleri Musul'a, diğer yakınları ise Anadolu'nun farklı yerlerine sürgün edilmişlerdir.[41] Bilahare yapılan tahkik ve aile fertlerinden bazılarının İstanbul'a gidişiyle haklarında iddia edilen şeylerin doğru olmadığı ve durumun gereğinden fazla abartıldığı anlaşılmıştır.

Âlûsî ailesinin selefî tavrının, bu aileden özellikle Hayreddin Âlûsî ve sonrasında yoğunlaşan ıslahat çizgisiyle "Şirke yol açabilecek örfün kaldırılması gerektiği" fikrinde Vehhâbilikle örtüştüğü, fakat Müslümanların bu

[35] Commins, *el-Islâhu'l-İslâmî*, s. 47.
[36] Muhammed b. Nasır el-Acmî, *er-Resâilü'l-mütebâdile beyne Cemaliddin el-Kasimî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî,* Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2001, s. 15
[37] el-Acmî, *er-Resâilü'l-mütebâdile*, s. 10.
[38] el-Acmî, *er-Resâilü'l-mütebâdile*, s. 15.
[39] BOA DH. MKT 1322, Dosya nu: 2607, Gömlek nu: 28; BOA DH. MKT 1322, Dosya nu: 918, Gömlek nu: 15.
[40] Abdülvehhab Paşa'nın 16 Aralık 1904 tarihinde Bağdat valisi olarak atandığı ve 8 Aralık 1905 tarihinde görevinden ayrıldığı belirtilir. (Bk. en-Neccâr, *el-İdâretü'l-Osmaniyye*, s. 472.)
[41] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 104.

sebeple tekfir edilmesi ve Osmanlı idaresine baş kaldırılması hususlarında ayrıştığı belirtilir.[42]

C. Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî'nin Tasavvufa Yönelişi ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye İntisabı

Mahmûd Şihâbüddin'in Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile tanışmadan önce herhangi bir tarikata girdiği yahut şeyhe intisap ettiği hususunda bilgi bulunmamaktadır. Onun, Mevlânâ Hâlid'e intisabından önce tarikat çevrelerine uzak durmasında ailesi ve yakın çevresindeki entelektüel şahsiyetlerin selefi düşüncelerinin etkili olmadığı söylenemez. Bunun yanında Mahmûd Şihâbüddin, Bağdat'ta bulunan çok sayıda tekke ve zaviyede[43] faaliyet yürüten tarikat mensuplarını, kendisini irşad konusunda yeterli görmemiş de olabilir. Nitekim onu tasavvufa sevk eden ana amillerin başında Mevlânâ Hâlid'in yüksek ilmî seviyesi ve karizmatik şahsiyeti olduğu düşünüldüğünde, bu ihtimalin de kuvvetli olduğu söylenebilir. Mahmûd Şihâbüddin'in, Mevlânâ Hâlid hakkındaki "…asrımızda hiç kimse onun kadar faziletleri kendinde toplayamamıştır. Ben onun benzerini görmedim. Kanaatime göre kimse de görmemiştir" [44] sözü, onu Mevlânâ Hâlid ve temsil ettiği Nakşbendî tarikatına bağlayan hususu açıkça gözler önüne sermektedir.

Mevlânâ Hâlid'in Bağdat'a geldiği yıllar, Vehhâbiliğin Bağdat'ta aydın kesim arasında yaygınlaştığı ve saygın ailelere mensup çok sayıda şahsiyetin bu harekete sempatiyle baktığı bir döneme rastlar. Âlûsîler ise Bağdat'ta Selefîliğe destek olan aileler içinde en çok öne çıkan aile olmuştur.

Vehhâbilik hareketinin Osmanlı coğrafyasının önemli bir bölümünde ciddi bir ivme kazandığı 1813-1820 yılları arasında Mevlânâ Hâlid'in, Bağdat'ta sûfî bir hareketi –Nakşbendîliği- yaymaya başlamasının, her iki hareket için de önemli sonuçlar doğurduğu muhakkaktır. Osmanlı Devletinin, Bağdat gibi önemli bir ilim ve kültür merkezinde toplumsal desteği her geçen gün artan tasavvufî bir yapılanmaya ses çıkarmamasının, bölgede daha

[42] Commins, *el-Islâhu'l-İslâmî*, s. 56.

[43] Osmanlı döneminde Bağdat'ta faaliyetleri görülen Kadiriyye, Rufâiyye, Nakşbendiyye, Mevleviyye, Bektaşiyye, Sühreverdiyye, Îdrûsiyye, Bedeviyye, Adeviyye ve Şâziliyye gibi çok sayıda tarikat ve bunlara bağlı tekke ve zaviyelerden bahsedilir. (Bk. Hamid Muhammed Hasan ed-Derrâcî, *er-Rubut ve't-tekâya'l-Bağdâdiyye fi'l-ahdi'l-Osmânî,* Dâru'ş-Şuûni's-Sakâfiyyeti'l-'Amme, Bağdat 2001, s. 68-69; Şeyh Mustafâ es-Siddîkî el-Halvetî ed-Dimaşkî, *er-Rihletü'l-Irakiyye,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, s. 35-108.)

[44] Şihabüddin el-Âlûsî'nin Mevlânâ Hâlid hakkındaki sözlerinin Türkçe tercümesinin tamamı için bk. (Muhammed Es'ad Sahib, *Mektubat-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Sey-Tac Yayınları, Adıyaman 2000, s. 320-321.)

tehlikeli olarak gördüğü, siyasî ve askerî yönden baş ağrıtacak bir yapılanmaya dönüşen[45] Vehhâbiliğe karşı olan tavrından başka bir açıklamasının olamayacağı ortadadır.

Mevlânâ Hâlid, Bağdat valisi Said Paşa (ö. 1232/1817)'nın izniyle yeniden onarılan "Ahsaiye Tekkesi"ne yerleştirilince, Bağdatlı çok sayıda âlim şahsiyet onunla tanışmak için ziyaretine gelmişlerdir. Bunlar içinde Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî de bulunmaktadır. Mevlânâ Hâlid'in tarîkat şeyhi olmasına rağmen ilmî faaliyetleri önceleyerek medrese eğitimine önem vermesi ve söylemlerindeki ciddiyeti, Mahmûd Şihâbüddin'i etkilemiştir. Mahmûd Şihâbüddin Mevlânâ Hâlid'in sohbetlerine devam ederek önce akaid alanında ondan ders almış[46] daha sonra ona intisap ederek müridi ve halifesi olmuştur.

Kaynakların çoğu Mahmûd Şihâbüddin'i Mevlânâ Hâlid'in talebeleri ve mensupları içerisinde zikretmesine rağmen halifesi olduğundan bahsetmezler.[47] Fakat gerçekte Mahmûd Şihâbüddin, Mevlânâ Hâlid'e hem intisap etmiş hem de ondan hilâfet izni almıştır.[48] Fakat Mevlânâ Hâlid tıpkı İbn Abidin (ö. 1252/1836) ve Allâme Yahya Mizûrî (ö. 1252/1836) örneklerinde olduğu gibi Mahmûd Şihâbüddin'i halifesi olarak herhangi bir bölgede görevlendirmemiş, Bağdat'ta ilimle uğraşmasını istemiştir. Mahmûd Şihâbüddin'in "Mevlânâ Hâlid'in bana karşı şefkati çoktu. İlimle meşgul olmamı emretti. İlimle birlikte tarikatın feyz ve bereketinden mahrum olmayacağıma kefil olmuştur. Devamlı onun kefil olduğu feyz ve bereketi bekliyorum. Şimdi sanki tarikatın feyz ve bereket denizi içerisindeyim. Allah'ın (cc) izni ve inayetiyle o denizde yüzüyorum …."[49] sözü onun bu durumuna açıkça işaret etmektedir. Mevlânâ Hâlid'in Mahmûd Şihâbüddin'i ilimle uğraşmaya teşvik ve yönlendirirken, Bağdat'ta Selefi çevreden gelebilecek baskılara karşı onu

[45] Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan,* Transkripsiyon: Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul 1992, s. 28-113; Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998, s. 24-60; David Commins, *ed-Da'vetu'l-Vehhâbiyye ve'l-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Su'ûdiyye,* çev. Abdullah İbrahim el-Asker, Beyrut 2012, s. 65-76.

[46] Sahib, *Buğyetü'l-vâcid*, s. 296.

[47] Abdurrezzâk el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer fî tarîhi'l-karni's-sâlise 'aşer,* Dâru Sâdır, Beyrut 1991, III, 1453; Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011, I, 97. Abdurrahman Memiş, *Hâlidi Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 127-130.

[48] Muhammed Ali Karadağı, Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî'nin Mevlânâ Hâlid'in halifesi olduğunu gösteren bir belgeden bahsetmektedir. (Bk. Muhammed Ali Karadağı, *Bujandneveyê Mêjûyê Zânâyânê Kurd le Rêgeyê Desthatekâniyâneve*, Çaphane-i Ârâs, Hevler 2011, IX, 202-204) Bu belge adı geçen şahsın özel kütüphanesinde bulunmaktadır.-

[49] Sahib, *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid*, s. 322.

korumayı, ayrıca Âlûsî ailesinin sempati ve desteğini kazanmayı da hedeflediği düşünülebilir.

Mevlânâ Hâlid, Mahmûd Şihâbüddin'e hitaben yazdığı bir mektubunda "Selef-i Sâlihîn" tabirini kullanarak,[50] gerçek Selefîliğin sahabe ve onlara uyanların yolunun takibi olduğunu vurgulamış, sert ve aşırı fikirlerine Selefîliği kılıf yapan Vehhâbilere meyletmemesi hususunda onu zımnen uyarmıştır.

Mahmûd Şihâbüddin, tasavvufa yönelmesinde önemli bir dönüm noktası olan Mevlânâ Hâlid'e son derece bağlı ve saygılı olmuştur. Mevlânâ Hâlid'e olan bağlılığı Cevad Siyahpûş'un Mevlânâ Hâlid için kaleme aldığı mersiyesi için yaptığı şerhten anlaşılabilir. Şeyhini "Müceddid" olarak gören ve ona Mevlânâ lakabıyla hitap eden[51] Mahmûd Şihâbüddin, "*el-Feyzü'l-vârid alâ ravz-ı mersiyeti Mevlânâ Hâlid*" adını verdiği bu eserinde Mevlânâ Hâlid'den övgüyle bahsetmekte ve onu "ay halesi"ne benzetmektedir.[52]

Yine Mahmûd Şihâbüddin Mevlânâ Hâlid'e olan saygısından olacak ki vefatından önce çocuklarına tasavvuf büyüklerine saygılı olmalarını öğütlemiştir.[53] Onun Mevlana Hâlid'den aldığı tasavvufî eğitim ve hilafet görevinin tüm aileyi olmasa da bazılarını etkilediği ve bu yola sevk ettiği söylenebilir. Nitekim Mahmûd Şihabüddin'in kardeşi Abdülhamit el-Âlusî (ö. 1324/1906), Bağdat'ta çok sayıda müridi bulunan ve Nakşbendî, Kâdirî ve Rufaî tarikatlarından icazetli bir mutasavvıf olarak hizmet etmiştir.[54] Yine Mahmûd Şihâbüddin'in oğlu Abdullah Bahaüddin tasavvufa yönelmiş ve Bağdat'ta rahatsız olduğu bir dönemde Hâlidîliğin önemli merkezlerinden biri olan Tavîle Tekkesi'ne[55] giderek şifa buluncaya kadar orada kalmıştır.[56]

Sonuç

Bağdat Selefîliğin/Vehhâbiliğin yayılmak için uygun zemin bulduğu ilim kültür merkezlerinden biridir. Bağdat'ın köklü ailelerinden Âlûsîler ise bazı çekincelerle beraber Vehhâbilik hareketine destek verenler içinde en çok öne çıkan ailedir. Bu aileden Nu'mân Hayreddin el-Âlûsî (ö. 1317/1899),

[50] Sahib, *Buğyetü'l-vâcid*, s. 255.
[51] Sahib, *Buğyetü'l-vâcid*, s. 296.
[52] Şihabüddin el-Âlûsî, *el-Feyzü'l-vârid alâ ravz-ı mersiyeti Mevlânâ Hâlid,* Matbaatü'l-Kesteliyye*,* İstanbul 1278, s. 3.
[53] Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Âlûsî*, s. 42.
[54] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 18.
[55] Bu tekke Halepçe'ye bağlı Hurmal kasabasında Irak ve İran sınırında yer almaktadır.
[56] el-Eserî, *A'lâmu'l-Irâk,* s. 47.

Ali Alaaddin el-Âlûsî (ö. 1339/1921) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) Vehhâbilik hareketi içinde aktif olarak yer alan şahsiyetlerdir. Âlûsî ailesinden Mahmûd Şihâbüddin (ö. 1270/1854) ise diğer aile fertlerinden farklı olarak yetiştiği selefi çevreye rağmen tasavvufa meyletmiş, ilim ve tasavvuf kimliklerini birleştirmeyi tercih etmiştir. Onun bu tercihinde dönemin Şehrezorlu Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid (ö. 1242/1827)'in rolü büyüktür.

Vehhâbiliğin Bağdat'taki ilmiye sınıfı arasında yayıldığı ve toplumsal altyapısını güçlendirmeye başladığı bir dönemde, Mevlânâ Hâlid'in Bağdat'a gelişi ve Vehhâbilerin muhalif oldukları tasavvufî bir hareketi yaymak üzere başlattığı etkin ve dinamik faaliyetler, her iki taraf için de önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu dönemde Bağdat'ın içinden ve dışından çok sayıda saygın âlimin Mevlânâ Hâlid'in etrafında toplanması, düzenli olarak verilen ilmî ve tasavvufî dersler ve sohbetler, ilmiye sınıfına mensup Mahmûd Şihabüddin el-Âlûsî'nin dikkat ve merakını celp etmiştir. Mevlânâ Hâlid'in ilmî donanımı ve karizmatik şahsiyetinden etkilenen Mahmûd Şihâbüddin, önce ondan akaid alanında ders almaya başlamış, akabinde tasavvufî eğitim alarak halifesi olmuştur.

Mevlânâ Hâlid, Şihabüddin el-Âlûsî'yi irşad ve diğer tarikat faaliyetlerini yürütmek üzere görevlendirmek yerine, ilimle meşgul olmasını istemiştir. Bu şekilde bir taraftan onun sahip olduğu ilmî birikimin değerlendirilmesinin yolunu açarken, diğer taraftan Mahmûd Şihabüddin'in yetiştiği çevre'de sûfî kimliği sebebiyle kınanıp dışlanmasını önlemiştir. Nitekim Mahmûd Şihâbüddin'nin sonraki yıllarda Bağdat'ta yürüttüğü ilmî faaliyetler ve telif ettiği "*Rûhu'l-Ma'ânî*" adlı tefsiri, Mevlânâ Hâlid'in onu sadece ilim alanına sevk etmekle ne kadar yerinde bir karar verdiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

el-Acmî, Muhammed b. Nasır, *er-Resâilü'l-mütebâdile beyne Cemaliddin el-Kasimî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî,* Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2001.

el-Âlûsî, Şihabüddin, *el-Feyzü'l-vârid alâ ravz-ı mersiyeti Mevlânâ Hâlid,* Matbaatü'l-Kesteliyye, İstanbul 1278.

Azzâvî, Abbas, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Âlûsî*, Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâ'a, Bağdat 1958.

_____, *Târîhu'l-Irâk beyne ihtilâleyn*, Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâ'a, Bağdat 1954.

_____, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, haz. Muhamme Ali Karadağı, Matbaatü's-Sâlimî, Bağdat 2000.

_____, "el-Âlûsî fî nazari't-târîh", *A'lâmu'l-Irâk,* el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, yy. 1345

el-Beytâr, Abdurrezzâk, *Hilyetü'l-beşer fî tarîhi'l-karni's-sâlise 'aşer,* Dâru Sâdır, Beyrut 1991.

BOA DH. MKT 1322, Dosya nu: 2607, Gömlek nu: 28.

BOA DH. MKT 1322, Dosya nu: 918, Gömlek nu: 15.

Commins, David Dean, *el-Islâhu'l-İslâmî*, çev. Mecid er-Râdî, Dâru'l-Madâ li's-sakâfe ve'n-neşr, Dimaşk 1999.

_____, *ed-Da'vetu'l-Vehhâbiyye ve'l-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Su'ûdiyye,* çev. Abdullah İbrahim el-Asker, Beyrut 2012.

Dernîka, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendiyye ve a'lâmuhâ,* Cerrûs Bars, yy. ty.

ed-Derrâcî, Hamid Muhammed Hasan, *er-Rubut ve't-tekâya'l-Bağdâdiyye fi'l-ahdi'l-Osmânî,* Dâru'ş-Şuûni's-Sakâfiyyeti'l-'Amme, Bağdat 2001.

ed-Dimaşkî, Şeyh Mustafâ es-Siddîkî el-Halvetî, *er-Rihletü'l-Irâkiyye,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Eroğlu, Muhammed, "Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 1989, II, 550-551.

el-Eserî, Ali Behçed, *A'lâmu'l-Irâk,* el-Matbaatu's-selefiyye ve Mektebetuhâ, yy. 1345.

Esma binti Salim Ahmed bin Afîf, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, Dâru't-Tevhid li'n-Neşr, Riyad 2009.

Eyüp Sabri Paşa, *Tarîh-i Vehhâbiyan,* Transkripsiyon: Süleyman Çelik, Bedir Yay. İstanbul 1992.

Haydarî, İbrahim Fasih, *el-Mecdü't-tâlid fi menâkibi'ş-şeyh Hâlid*, Süleymaniye İbrahim Efendi Kütüphanesi, nu: 447.

_____, '*Unvânu'l-mecd fî beyâni ahvâl-i Bağdat ve'l-Basra ve'n-Necd*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2010.

İbn Afîf, Esma binti Salim Ahmed, *el-Müerrih Abbas Azzâvî*, Dâru't-Tevhid li'n-Neşr, Riyad 2009.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik,* Kiyap Yay. İstanbul 2012.

Karadaği, Muhammed Ali, *Bujandneveyê Mêjûyê Zânâyânê Kurd le Rêgeyê Desthatekâniyâneve*, Çaphane-i Ârâs, Hevler 2011.

Kurşun, Zekeriya, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.

el-Mekkî, Abdülhafîz b. Melik Abdilhak, *Mevkifu Eimmeti'l-hareketi's-Selefiyye mine't-tasavvuf ve's-sûfiyye*, Dâru's-Selâm, Kahire 1988.

Memiş, Abdurrahman, *Hâlidi Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000.

Müderris, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

en-Neccâr, Cemil Musa, *el-İdâretü'l-Osmaniyye fi vilâyeti Bağdat,* Mektebetu Medbûlî, Kahire 1991.

Sahib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-Terakkî, Dimaşk 1334.

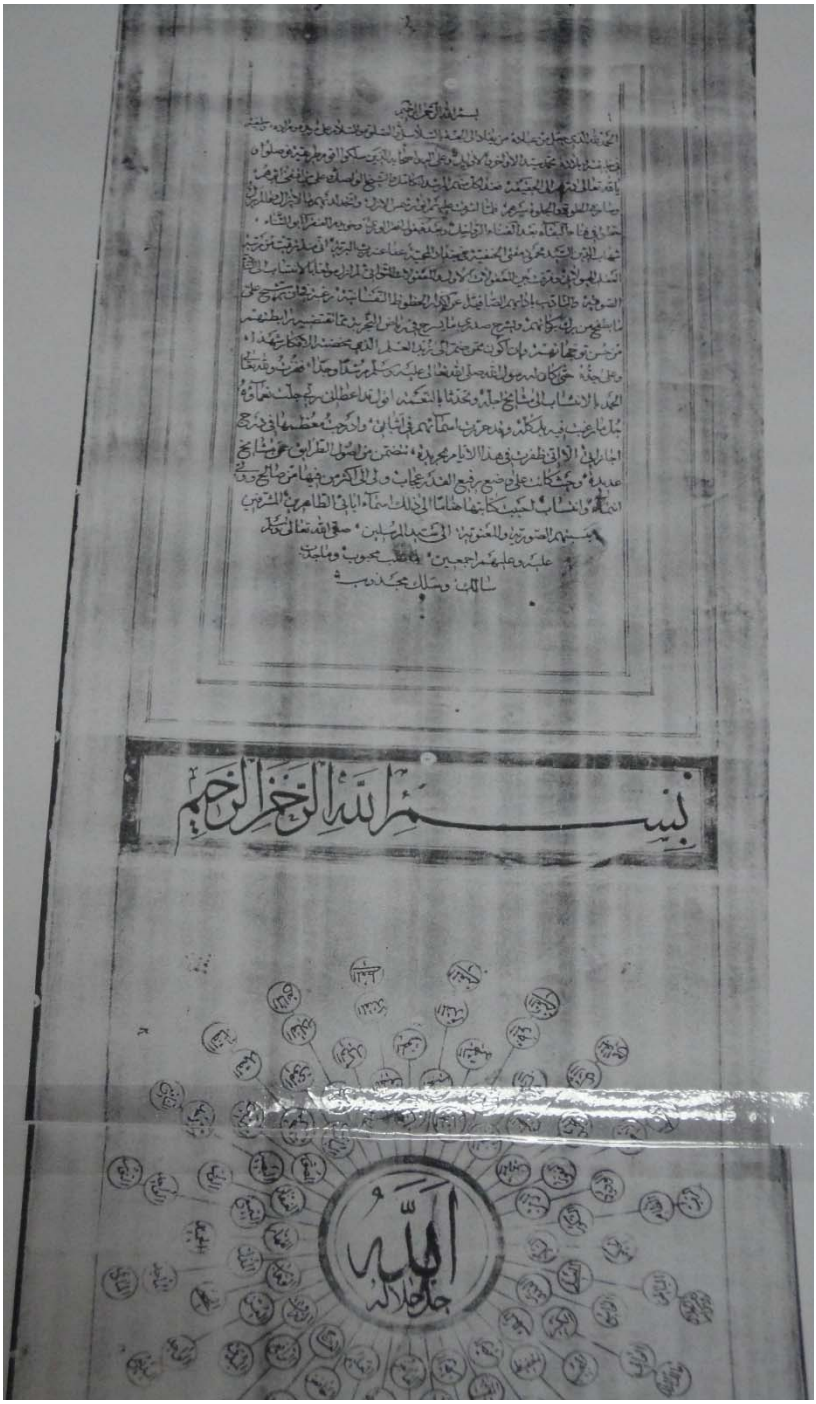
_____, *Mektubat-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Sey-Tac Yay. Adıyaman 2000.

el-Verdî, Ali, *Lemehât İctimâ'iyye min târîhi'l-Irâki'l-hadîs,* Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1971.

عالم صوفي نشأ في بيئة سلفية في بغداد: أبو الثناء محمود شهاب الدين الآلوسي

بغداد كان واحدا من المراكز العلمية والثقافية حيث وجد السلفية/ الوهابية فرصة التمكن فيها. عبدالعزيز بك الشاوي، الشيخ علي السويدي، محمد أمين الواعظ، محمود شكري الآلوسي هم أهم الشخصيات المعروفة الذين أيدوا وحاولوا لنشر الفكر السلفي في بغداد. اعتمد محمود شهاب الدين الآلوسي التصوف على الرغم من أنه نشأ في بيئة التي دعمت السلفية. انتمائه إلى الطريقة النقشبندية–المجددي عبر الشيخ مولانا خالد البغدادي صاحب التفسير المسمى روح المعاني هي أهم علامة من كونه عالما صوفيا. واصل محمود شهاب الدين لحمل الهوية الصوفية حتى وفاته.

الكلمات المفتاحية: بغداد، محمود شهاب الدين الآلوسي، السلفية، الصوفية، مولانا خالد البغدادي.



Ek. 1. (Mahmûd Şihabüddin el-Âlûsî'nin Mevlânâ Hâlid'in halifesi olduğunu gösteren belge.)

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 121-142.

MOLLA FENÂRÎ'NİN OSMANLI MEDRESE GELENEĞİ VE OSMANLI DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ TESİRLERİ

Betül GÜRER

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

btlguclu@yahoo.com

Öz

XV. yy. Osmanlı mutasavvıflarının ileri gelenlerinden olan Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşamış, kadılık, müderrislik, şeyhülislamlık ve müşavirlik gibi gerek ilmî gerek siyasî açıdan oldukça mühim vazifeler icra etmiş önemli bir ilim ve devlet adamıdır. Telif ettiği eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve yaptığı görevleri ile Osmanlı medrese sisteminde ve düşünce geleneğinde pek çok tesirde bulunmuştur. Mensubu olduğu Ekberiye ekolünün anlayışını, Osmanlı düşüncesine yerleştirmiş ve ilmî geleneğin bu fikirler çerçevesinde gelişmesini sağlamıştır. Bu makalede Türk-İslâm düşüncesinde hususi bir yeri olan Molla Fenârî'nin hayatı hakkında özet mahiyetinde bilgiler verildikten sonra onun, Osmanlı medrese geleneği ve Osmanlı düşünce sistemi üzerindeki tesirleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Molla Fenârî, Osmanlı düşüncesi, Osmanlı medrese sistemi, Misbâhu'l-üns, Ekberiye ekolü.

The Influence of Molla Fanārī on The Ottoman Madrasa System and Ottoman Thought

One of the 15th century Ottoman sufis, Molla Fanārī is an important scientist and politician who lived in the establishment period of Ottoman Empire and worked as qadi, professor (mudarris), sheikh al-Islam and advisor which are significant professions in view of both science and politics. He has influenced in Ottoman university (madrasa) system and Ottoman thought by means of his books, students, and professions. He has addapted the ideas of Akbarian school to the Ottoman thought. In addition, he has assured for scientific system to improve within the framework of Akbarian ideas. In this article, Molla Fanārī's biography will be stated in summary and his influence on Ottoman madrasa system and Ottoman thought will be tried to introduce.

Keywords: Molla Fanārī, Ottoman thought, Ottoman madrasa system, Misbah al-uns, Akbarian school.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, İslâm medeniyetini meydana getiren kültürel, sosyal, ilmî ve siyasî mirası devam ettirmek suretiyle, bunların bir devamı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu mirası bir değer olarak elinde hazır bulan Osmanlı, beyliğin ikinci beyi olan Orhan Bey zamanından itibaren ilmî inşa faaliyetine girmiş, ilk medrese olan İznik Medresesi'nin kurulmasıyla da Osmanlı ilim geleneğinin müesseseleşme süreci başlamış ve devletin entelektüel temelleri atılmıştır. Nitekim tespitlere göre, Orhan Gazi döneminde on tane medrese inşa edilmiştir ki, devletin kuruluş merhalesinde medreselerin bu sayıya ulaşması oldukça dikkat çekicidir.[1] Osmanlı ilim geleneğinin en önemli müesseseleri olan medreselerin devletin kuruluş yıllarından itibaren teşekkül etmeye başlaması, devletin siyasî ilerlemesine aynı hızla eşlik etmesini sağlamıştır. Bir diğer ifadeyle, devletin siyasî ve coğrafî kuruluş dönemi aynı zamanda bilim ve düşüncenin de teşekkül dönemi olmuştur. Bu ilerleme ve teşekkül sürecini şekillendirenler, bu dönemde yaşamış olan nüfuz sahibi, teorisyen ve aynı zamanda "kurucu" şahıslar olan müderrisler yani, Osmanlı enteleküelleridir. Osmanlı ilmî geleneğinde ve düşüncesinde,[2] daha kuruluş yıllarından itibaren derin izler bırakmış olan ilim adamları arasında, devletin ilk müderrisi olarak kabul edilen Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), kendisi gibi pek çok âlim yetiştirmiş olan Alâeddin Esved (ö. 795/1393) ve Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı ve önemli bir ilim ve devlet adamı olan Molla Fenârî gibi sîmâlar öne çıkmaktadır. Bu isimlerden Dâvud-ı Kayserî, ilk müderris olmasıyla ilmî sistemin temellerini atmıştır. Onun vefat ettiği tarihte doğmuş olan Molla Fenârî ise bayrağı ondan devralarak onun bıraktığı mirasa, onu daha da ileriye götürmek suretiyle sahip çıkmıştır.

Osmanlı'nın kuruluş dönemi âlim ve mutasavvıflarının ileri gelenlerinden ve Ekberiye geleneğinin bu dönemdeki temsilcilerinden biri olan Molla Fenârî'nin tam adı, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî[3] er-Rûmî'dir.[4] 751/1350 yılında doğan[5] Fenârî, devrinin ileri gelen

[1] Kuruluşundan itibaren Osmanlı medreseleri ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri,* ss. 63-117; Baltacı, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, 35-36. Osmanlı ilim hayatının arkaplanı ve ilmî geleneğin oluşumu hakkında ayrıca bk. Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî", ss. 17-40.

[2] Osmanlı düşüncesinin temel unsurları ve onu oluşturan zümreler hakkında genel bir değerlendirme için bk. Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir", ss. 32-33.

[3] Molla Fenârî'ye verilmiş olan fenerci veya fenerli anlamındaki *"Fenârî"* lakabı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında öne çıkan kanaate göre, bu lakap ona doğduğu yer olan "Fenâr" köyüne nispetle verilmiştir. (Bk. Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm,* I, 572; Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, s. 25.) Fenâr köyünün bulunduğu coğrafya hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer

âlimlerinden İznik'te Orhaniye Medresesi müderrisi Alâeddin Esved'den (ö. 795/1393)[6], Amasya'da Cemâleddîn Aksarâyî'den (ö. 791/1388)[7] ders almış ve Anadolu'da bir müddet ilim tahsil ettikten sonra, devrinin âdetine uyarak Mısır'a gitmiş ve dönemin ünlü âlimi Ekmeleddîn Bâbertî'den (ö. 786/1384) ilim öğrenmiştir.[8] Tahsilini tamamlayıp Bursa'ya döndükten sonra, I. Murad zamanında, Orhan Camii'nde ve daha sonra da Manastır Medresesi'nde ders vermek üzere görevlendirilmiştir.[9] Yıldırım Bayezid devrinde ise Bursa kadılığına atamıştır.[10] Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'nda (805/1402) Timur'a yenilmesi neticesinde Bursa'nın işgaline kadar kadılık görevinde kalan Fenârî, savaş sonrası çıkan fetret devrinde Karamanoğlu Mehmed Bey ile birlikte Karaman'a giderek, siyasî ortam ve kargaşadan uzaklaşıp tedrisle meşgul olmayı tercih etmiştir.[11]

Fetret döneminin olumsuz etkilerinden Osmanlı Devleti'ni kurtarmaya çalışan Çelebi I. Mehmed döneminde Molla Fenârî, Karaman'dan başkent Bursa'ya gelmiş ve burada bir yandan Manastır Medresesi müderrisliğine başlarken, diğer taraftan, daha önce de yaptığı kadılık görevine devam etmiştir. Bir süre bu görevleri sürdüren Molla Fenârî, birtakım siyasî karışıklıklardan uzak kalmak için 821/1418 yılında Hicaz ve Mısır yolcukları yapmıştır.[12] Bu seyahatlerinden döndükten sonra, 828/1425 yılında, Osmanlı tarihinde ilk defa olmak üzere, şeyhülislamlık görevine getirilmiştir.[13] Bu görevi yaklaşık beş yıl sürdüren Molla Fenârî, 834 Recep/1431 Nisan ayında Bur-

almaktadır. Tarihçilerin bir kısmı buranın Bursa yakınlarında olduğunu belirtirken, bir kısmı Maveraünnehir bölgesinde yer aldığını, bir kısmı da Karaman/Lârende'de olduğunu ileri sürmektedir. (Bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 273.)

[4] Bk. Askalânî, *İnbâu'l-gumr*, s. 378; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 97; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IX, 272; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* VII, 209.

[5] Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 209; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 266.

[6] Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 209, Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 3; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 273.

[7] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 209; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 266.

[8] Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 266; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 572.

[9] Walsh, "Fenārī-zāde" *Encylopaedia of Islam*, II, 879.

[10] Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 273.

[11] Fenârî'nin Karaman'a gidişi ile ilgili farklı rivayetler için bk. Yıldırım-Yılmaz, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", ss. 73-74.

[12] Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli',* II, 266.

[13] Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 273. Müstakimzâde 828/1425 tarihinde Bursa'da kadı olduğunu zikretmektedir. (Bk. Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4.)

sa'da vefat etmiştir. Cenazesi kendi adıyla anılan caminin hazîresine defnedilmiştir.[14]

Molla Fenârî, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser telif etmiş ve bu eserler yazıldığı alanın klasikleri haline gelmiş, hatta bazıları yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Onun bu tarz tesirli eserlerine örnek olarak, kendisinden sonra bir şerh geleneği başlatan *Misbâhu'l-üns*'ü verilebilir. Yine onun kaleminden çıkan *İsagocî şerhi,* Mantık alanında yıllarca medreselerde okutulmuş, *Fusûlu'l-bedâyi'* adlı eseri de Fıkıh Usûlü kitaplarının klasik kaynakları arasında yer almıştır. Molla Fenârî'nin, bu kitapların dışında, Tefsir sahasında *Aynü'l-a'yân,* Arap Dili sahasında *Esâsü's-Sarf* adlı eserleri vardır.[15] Onun geniş ilmî birikiminin tezahür ettiği eserleriyle yaptığı tesirinin yanında, sahip olduğu entelektüel birikim ve devlet yöneticileriyle kurduğu yakın irtibat da gerek Osmanlı düşüncesinde ve gerekse medrese geleneğinde derin izler bırakmasını sağlamıştır.

Molla Fenârî'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde 1350-1434 yılları arasında yaşamış olması, onun, devletin kurumsallaşmasıyla eş zamanlı olarak gelişen ilmiye teşkilatını çok yönlü olarak şekillendirmesine imkân sağlamıştır. Çünkü o, Osmanlı düşünce ve medrese sisteminin şekillenme döneminin en kritik safhasında yaşamış, ilmî birikimi, kaleme aldığı eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve devlet idarecilerine yakınlığıyla bu şekillenmede en tesirli kişilerden biri olmuştur. Onun Osmanlı medrese geleneğine ve Osmanlı Tasavvuf düşüncesine katkısı, detaylarını makalemizin ilerleyen sayfalarında da göstermeye gayret edeceğimiz üzere, Anadolu'nun bir ilim merkezi haline gelmesi, Ekberî fikirlerin Osmanlı düşüncesinde yaygınlık ve itibar kazanması, medrese müfredatına felsefî bilimlerin konması, ilmî geleneğin beyan-burhan-irfan sacayağı üzerine kurulması, Razî ekolünün Osmanlı'nın ilmî geleneğinde etkinliğinin sağlanması, tekke-medrese münasebetinin dengeli bir biçimde kurularak, Osmanlı düşüncesinin ilmî-tasavvufî bir zemin üzerine inşa edilmesi gibi birkaç ana başlıkta daha fazla yoğunlaşmaktadır.

[14] Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 98; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 266; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 274; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 4; Walsh, "Fenārī-zāde", *EI,* II, 879. Kabri şu anda Bursa'da Keşiş Dağı eteğinde, Maksem adındaki semtte bulunan camisinin avlusundadır. (http://www.akademidergisi.com/2013/05/osmanlnn-ilk-seyhulislam-molla-fenari.html, 16.04.2014, 22:11.)

[15] Molla Fenârî'nin kaleme aldığı eserler ve hakkında yapılmış çalışmalar için bk. Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", ss. 467-524.

1. MOLLA FENÂRÎ'NİN OSMANLI MEDRESE GELENEĞİNDEKİ TESİRLERİ

İslâm medeniyetinin en önemli kurumlarından biri olan medreseler, Osmanlı döneminde, devletleşme ve müesseseleşme sürecinin en yoğun olarak yaşandığı kuruluş devrini müteakip, yükseliş devrinde Osmanlı coğrafyasının en ücra kent ve kasabalarına kadar büyük bir hızla inşa edilmiştir.[16] Osmanlı'da kuruluş döneminde açılan ilk medrese, İznik Orhaniyesi adıyla tanınan İznik Medresesi'dir ve buranın ilk müderrisi, aynı zamanda önemli bir *Fusûsu'l-hikem* şârihi olarak da tanınan Dâvûd-ı Kayserî'dir.[17] İznik Medresesi'nden sonra açılan diğer eğitim kurumu ise Molla Fenârî'nin de müderrislik yaptığı Manastır Medresesi'dir. Dolayısıyla, Fenârî, Osmanlı tarihinde ilmî teşkilatın teşekkül sürecinin başladığı bir dönemde müderrislik yapmıştır. Bunun bir sonucu olarak devletin ilmî sistemine henüz temelleri atılırken yön verme imkânı elde etmiştir. Molla Fenârî, Osmanlı medrese geleneği üzerinde, Anadolu'nun bir ilim merkezi haline gelmesi, devrinin önemli ilim adamları olan öğrencilerin yetiştirilmesi, medreselerin ders saatlerinde uygun olan düzenlemelerin yapılması ve medrese müfredatının belirlenmesi şeklinde ana hatlarıyla dört ayrı hususta tesirde bulunmuştur.

Bilindiği gibi, Molla Fenârî'den önce, Anadolu'da yaşayan ilim taliplileri arasında tahsil için Mısır, Suriye ve İran'a gitme âdeti yaygındı. O da bu geleneğe uyarak Mısır'a gitmiş ve dönemin en ünlü âlimlerinden Ekmeleddin Bâbertî'den ilim tahsil etmiştir. Fenârî'den sonra ise, Osmanlı medreselerinin kurumsallaşmasını tamamlamasıyla birlikte, ilim adamları Anadolu'da yetişmeye ve burası da ilmî bir merkez haline gelmeye başlamıştır. Uzunçarşılı'ya göre, XIV. ve XV. yy.larda Mısır, Suriye, İran gibi bölgeler ilmî açıdan Anadolu'dan üstün iken, bu durum XV. yy.ın son yarısından itibaren yavaş yavaş değişmeye başlamış ve böylece İstanbul, ilmî üstünlükte birinci sırayı almaya aday olmuştur. Bahsi geçen bölgelerde yaşayan bazı âlimler, bu yüzyıldan itibaren, özellikle Altınordu Devleti'nin de zayıflamasıyla birlikte, Osmanlı coğrafyasına göç etmeye başlamışlardır.[18] Nihayet İstanbul'un fethiyle sağlanan istikrar ortamı, Anadolu'yu, ilim adamlarını kendisine çeken bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Öte yandan, Osmanlı'da kurulan ilk med-

[16] Osmanlı medreseleri ve işleyiş sistemi hakkında genel bir çerçeve için bk. Hızlı, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", ss. 371-409.

[17] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 228.

[18] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 521.

rese olan İznik Medresesi'nin müderrisi Dâvûd-ı Kayserî, İznik'e Konya, Kayseri, Aksaray gibi Anadolu ilim merkezlerden çeşitli ilim adamlarını çağırdığı gibi İran, Suriye, Türkistan gibi bölgelerden de meşhur âlimleri davet etmiştir.[19] Osmanlı kuruluş devrinin Dâvûd-ı Kayserî'den sonraki müderrislerinden biri olan Molla Fenârî'nin uygulamaya koyduğu ve detaylarından makalemizin ilerleyen sayfalarında belirteceğimiz bazı uygulamalar neticesinde, Osmanlı medreseleri, keyfiyet ve kemiyet bakımından daha üst bir seviyeye yükselmiştir. Böylece Anadolu'da yetişen ilim adamlarının tahsil için farklı coğrafyalara gitme âdeti, Fenârî'den sonra değişmiş ve Anadolu bir ilmî merkez haline gelmeye başlamıştır.

Fenârî'nin Osmanlı ilim geleneğine bir diğer katkısı, yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Zira onun tedrisinden geçen pek çok âlimin, Osmanlı toprakları dışında da şöhret kazandığı vakidir. Bunlar arasında bilhassa, Hızır Bey (ö. 863/1459), Hocazâde (ö. 893/1488) ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi döneme damgasını vurmuş ilim adamlarının isimlerini zikredebiliriz.[20] Aynı şekilde onun talebelerinden olan Molla Yegân (ö. 878/1473), Fenârî'nin kadılıktan ayrıldığı dönemde hocasının yerine vekâlet etmiştir. Yine onun yetiştirdiği âlimlerden olan Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 853/1449) dönemin ilmî otoriteleri olarak kabul edilmektedir. Fenârî'nin tedrisinden geçen meşhur ilim adamlarının yanı sıra, onun neslinden gelen ve "Fenârîzâdeler" lakabıyla tanınan ailesi, Osmanlı'da pek çok ilmî ve siyasî görevler üstlenmiş, hatta bu aileye bazı ayrıcalıklar tanındığı için, Osmanlı'da ilk ilmî imtiyazın onlara verildiği kaynaklara geçmiştir.[21]

"Müderris" Molla Fenârî'nin, devlet ricali ile arasının iyi olması, bunun yanı sıra II. Murad'ın müşavirliğini yapmış olması, Fenârî'nin, medreseler için uygun gördüğü birtakım düzenlemeleri rahatlıkla uygulamaya koymasını temin etmiştir. Bunlardan biri tatil günleriyle ilgili yaptığı düzenlemedir. O devirde öğrenciler, okuyacakları eserleri kendileri çoğalttıkları için buna ayıracak müstakil bir zamana ihtiyaç duymaktaydılar. Özellikle o dönemde okutulmaya başlanan, Taftazânî'nin (ö. 792/1390) eserlerinin çoğaltılması bir hayli zaman almaktaydı.[22] Bunun üzerine Fenârî, cuma ve salı olan tatil

[19] İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 166.

[20] Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 100; Sümer, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", s. 236.

[21] Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkiâtı,* s. 71; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 61; Balcı, "Medreselerin Islahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı bir Layihanın Tahlili", s. 161.

[22] Mecdî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, I, 51.

günlerine pazartesiyi de ilave ederek tatil günü sayısını üç güne çıkarmış ve öğrencilerin ihtiyaç duydukları eserleri istinsah etmelerine daha çok vakit ayırmalarını sağlamıştır.[23]

Diğer taraftan, Fenârî'nin Osmanlı medrese sistemine en büyük katkısı, okutulan derslerle, yani medrese müfredatıyla ilgili yaptığı düzenlemelerdir. Zira onun kaleme aldığı *İsagocî Şerhi*, Anadolu medreselerinde beş asır boyunca temel ders kitabı olarak okutulmuştur.[24] *Fevâidü'l-fenâriyye* adıyla da meşhur olan bu eserin üzerine birçok hâşiye yazılması da eserin Mantık alanındaki tesirini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Hatta Veliyyüddin b. Mustafa Cârullah Efendi (ö. 1151/1738), bahsi geçen esere yazılan altı meşhur hâşiyeyi birleştirerek, bir hâşiye de kendisi yazmış ve ortaya çıkan bu mecmuâya da *Seyyâre-i Seb'a* ismini vermiştir. Bahsi geçen esere atıf yapan M. Ali Aynî, bu ve bunun gibi daha başka kitapları da sayarak, Aristo mantığının Osmanlı'daki yansımalarına işaret etmektedir. Çünkü bu eser, esasını Aristo mantığı teşkil etmekle birlikte, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) geleneğine de uygun olarak yazılmıştır.[25] Aynı makalede Molla Fenârî'yi Osmanlı mantıkçıları arasında sayan müellif, İstanbul Sahn-ı Semân Medreseleri'nin müfredatında, Mantık dersinin bulunduğunu ve "Mantık okumak/okutmak caiz midir, değil midir?" tartışmasının çoktan halledilmiş olduğunu ifade eder. Çünkü bu medreselerde rahatlıkla bu dersin programa konulması, daha önce Bursa'daki Manastır, Kaplıca ve Yıldırım medreselerinde yıllardır okutulmasından kaynaklanmaktadır.[26] Aynî'nin tarihi gerçeklere dayanan bu tespitleri, Fenârî'nin medrese müfredatına olan katkısının, bir sonraki asırda ne kadar etkin olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Osmanlı ilim adamlarının oluşturduğu ve XX. yy.a kadar kesintisiz olarak devam eden Mantık geleneği, Molla Fenârî ile başlamıştır. Fenârî'nin Mantık ilmi ile alakalı bahsi geçen eserinin yanında bir Fıkıh Usûlü kitabı olan *Fusûlü'l-Bedâyi'*si de yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.[27] Onun asırlar boyu devam eden tesiri sebebiyle, Osmanlı müelliflerinin bazıları, ilmî otorite olarak neredeyse ilk sırada Fenârî'yi

[23] İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, XXVIII, 331; Aşkar, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", IV, 419.

[24] Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", s. 39. Molla Fenârî'nin İsagocî şerhinin medrese geleneğindeki yeri için ayrıca bk. Yalar, "Molla Fenârî'nin İsâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", s. 569-576.

[25] Öner, *Klasik Mantık*, s. 7.

[26] Bk. Aynî, "Türk Mantıkçıları", s. 344, 350.

[27] İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *DİA,* XXVIII, 329.

görmüşlerdir. Mesela bir XVI. yy. Osmanlı müellifi olan Taşköprüzâde'nin, ilim dalları, müellifler ve eserleri hakkında bilgi veren meşhur eseri *Miftâhu's-saâde*'de Molla Fenârî'ye, geniş şekilde yer vermesi ve onun hakkında diğer kaynaklarda pek rastlamadığımız "mevlânâ" sıfatını kullanması, onun bahsi geçen mühim yönüne işaret etmektedir.[28]

Fenârî'nin medrese geleneğinin temeline yerleştirdiği bu sistem öyle hayatîdir ki, en az iki-üç asır başarılı bir şekilde uygulanmış olan bu usûlün, daha sonraki asırlarda değiştirilmesi, medreselerin dolayısıyla devletin de gerilemesine yol açan sebeplerden biri olmuştur. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren ilk üç asırlık dönemde, her alanda olduğu gibi ilmî sahada da büyük bir hızla gelişip ilerlemiştir. Ancak tarihçilere göre, XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra ilmî teşkilatla birlikte devletin birçok kurumu gerilemeye girmiş ve klasik dönemdeki çizgisine hiçbir zaman ulaşamamıştır. İlmî teşkilat bünyesinde yer alan medreselerin gerilemesinin pek çok nedeni arasında, medrese müfredatından aklî bilimlerin çıkarılması ilk sıralarda gelmektedir.[29] Nitekim Uzunçarşılı'ya göre de medreselerin gerilemesinde en büyük etken, Matematik, Felsefe, Kelam gibi tefekküre dayalı derslerin kaldırılarak, yerine sadece naklî ilimlerin konulmasıdır. Zira XVI. yy.a kadar Molla Fenârî, Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) gibi mütefekkirlerin düşünceyle ilgili eserleri okutulurken bir sonraki asırdan itibaren bazı şeyhülislamların da telkinleriyle, Hikmet (Felsefe) dersi kaldırılmış, bunun yerine zaten mevcut olan Fıkıh ve Fıkıh Usûlü gibi derslere daha geniş yer verilmiştir.[30] Başka bir ifadeyle, kuruluş döneminde Molla Fenârî gibi müderrislerin sayesinde kurulmuş, kelamî, felsefî ve tasavvufî esaslara dayalı olan ilmî anlayış ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ekolünün tesiri, zamanla silinmeye başlamış, buna mukabil skolastik ve tepkici bir zihniyete sahip olan aklî ve felsefî ilimlere karşı bir anlayış ilmî sisteme yerleşmeye başlamıştır. Bu durum medrese sisteminin gerileme sebeplerinden biri ve belki de en önemlisidir.[31]

[28] Daha fazla bilgi için bk. Başkan, "Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Seâde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", ss. 135-161.

[29] Katip Çelebi'nin verdiği bilgilere göre, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Kanûnî devrine kadar, Hikmet ve şeriat ilimlerini cem' eden muhakkiklerin eserleri ve bunlarla alakalı ilimler daha çok iltifat görmüştür. Fakat XVI. yy.dan itibaren Felsefe ve Hikmet dersleri kaldırılarak, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü derslerine ağırlık verilmiştir. (Bk. Katip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ahakk,* s. 21.)

[30] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 67. Felsefe ve Hikmet derslerinin kaldırılmasının medreselerin gerilemesine etkileri hakkında daha fazla bilgi için bk. Atay, "Medreselerin gerilemesi", ss. 44-49.

[31] Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 43.

Buraya kadar izah etmeye çalıştığımız üzere, Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde ilmî geleneğin şekillenmesinde önemli katkılar sağlamış ve etkisi asırlar boyunca devam eden birçok yeniliğin uygulamaya konmasını temin etmiştir. Onun yaşadığı devir olan XV. yy.dan sonra, Osmanlı eğitim kurumları müfredatı, işleyişi ve fiziksel koşulları bakımından önemli gelişmeler kaydetmiş ve medreseler, dünya çapında bir kalite ve şöhrete kavuşmuştur.

2. MOLLA FENÂRÎ'NİN OSMANLI DÜŞÜNCESİNDEKİ TESİRLERİ

Osmanlı düşüncesi, kendisinden önce tarih sahnesinde yer almış Selçuklu Devleti'nin düşünce ve kültür mirasını devralarak onu sahip olduğu coğrafyanın zenginlikleriyle daha da genişletmiş ve derinleştirmiştir. Bir diğer tabirle, bu düşünce sistemi, kendisinden önceki İslam medeniyetinin tüm renklerini ihtiva etmekle birlikte, yeni anlayış, yaklaşım ve akımları da bünyesinde taşımaktadır. Osmanlı düşüncesinde, daha kuruluş yıllarından itibaren, aynı zamanda İslâm nazariyatının da önemli fikrî geleneklerinden biri olan Ekberiye mektebinin anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Bu mektebe ait fikirlerin, Osmanlı düşüncesinde yer alması, öncelikle devletin ilk müderrisi olan Dâvûd-ı Kayserî'nin[32] ve ondan sonra bayrağı devralan Molla Fenârî'nin çabaları sayesinde gerçekleşmiştir. Öyle ki, Uzunçarşılı'ya göre, Osmanlı ilmî geleneği, medrese-tekke bütünlüğünü sağlayarak kurumsallaşmış, ilmî teşkilat aynı zamanda birer mutasavvıf olan Ekberî bilginler tarafından inşa edilmiştir.[33] Kayserî ve Fenârî'den sonra ise Ekberiye mektebi Osmanlı topraklarında Niyazi Mısrî (ö. 1105/1694), Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420), Selahaddin Uşşâkî (ö. 1196/1782) ve Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1305/1887) gibi mütefekkirlerce temsil edilmiştir.[34]

Molla Fenârî'nin Osmanlı düşüncesindeki fikrî tesirlerinin, 1- Osmanlı düşüncesine kendisinin de mensubu bulunduğu Ekberiye mektebinin fikirlerini yerleştirmesi, 2- İlmî teşkilatı irfanî-kelamî bir çizgi üzere şekillendirmesi, 3- Osmanlı düşüncesine Fahreddin Râzî'nin anlayışını yansıtması olmak üze-

[32] Dâvûd-ı Kayserî 1330 yılında Orhan Gazi'nin daveti üzerine İznik'e gelerek, ilk Osmanlı medresesinde ders vermeye başlamıştır. Vefatına kadar İznik'te müderrislik yapan Kayserî, dersleri ve eserleriyle İbn Arabî felsefesinin Osmanlı ülkesinde yayılmasına ve bilhassa bu anlayışın Osmanlı medreselerinde meşruiyet kazanmasına katkıda bulunmuştur. (Bk. Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı,* VII, 33.)

[33] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 229.

[34] Kılıç, "Ekberiyye", *DİA,* X, 545.

re üç ana başlıkta gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Şimdi bu tesirleri sırasıyla açıklamaya çalışalım.

a) Molla Fenârî'nin Tesirinde *Misbâhu'l-üns'*ün Yeri

Molla Fenârî'nin İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser telif eden ender düşünürlerden birisi olduğunu belirtmiştik. Onun tasavvufî görüşlerinin neredeyse tamamını içeren ve aynı zamanda bir metafizik kitabı olan eseri *Misbâhu'l-üns*'tür. Bu kitap, Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274), "yeni dönem tasavvuf"unun el kitabı olarak kabul edilen *Miftâhu'l-gayb*'ına bir şerh olarak kaleme alınmıştır. Fenârî, bu eseri yani *Misbâhu'l-üns*'ü vasıtasıyla Osmanlı düşüncesine birkaç yönden tesirde bulunmuştur. Bu tesirlerin bir kısmı Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te ortaya koyduğu fikirlerle yani eserin muhtevası ile gerçekleşmiş bir diğer kısmı ise *Misbâhu'l-üns*'ün kendisinden sonraki, *Miftâhu'l-gayb* şerh etme geleneğini şekillendirmesiyle gerçekleşmiştir.

Birçok araştırmacıya göre, *Miftâhu'l-gayb,* Tasavvuf tarihinde ve İslâm düşüncesinde, özellikle İbn Arabî (ö. 638/1240) ile başlayan yeni dönem tasavvuf anlayışının, *Fusûsu'l-hikem*'den sonraki en etkili ve önemli kaynak kitabıdır.[35] Bu dönem, daha çok Felsefe'nin ve Kelam'ın konusu olan varlık, bilgi, Tanrı-âlem münasebeti gibi mevzuların Tasavvuf ilminin çatısı altında ele alınmaya başlandığı, bu konularda tasavvufî bir terminolojinin oluşturulduğu ve ilgili alanın tasavvufî klasiklerinin kaleme alındığı bir süreçtir. Bu dönemin, telif ettiği eserler ve ileri sürdüğü tasavvufî-metafizik görüşler bakımından en önemli ismi, şüphesiz İbn Arabî'dir. İlk temsilcileri Hakîm Tirmizî'ye (ö. 320/932) hatta Bayezid-i Bistâmî'ye (ö. 234/848 ?) kadar götürülen bu tasavvuf anlayışı, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak ifade etmesiyle, daha da geçerlilik kazanmış, İbn Arabî'den itibaren ise, pratikle birlikte metafizik düşünce ağırlıklı bir sisteme dönüşmüştür.[36] İşte, *Miftâhu'l-gayb*'ın önemi, Tasavvuf'un konu, mesele ve

[35] Bk. Demirli, *Sadreddin Konevî,* s. 21.

[36] Tasavvuf tarihinin söz konusu yeni döneme girmeden önceki genel düşünce yapısı, Tasavvuf'u bu dönemin anlayış ve esaslarına yönlendiren sâikler ve bu sürecin oluşmasında etkin olan gelenek ve düşünce sistemleri hakkında geniş bilgi için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, ss. 29-60. Burada şunu da ifade edelim ki, Tasavvuf tarihinde yeni dönem olarak bahsettiğimiz bu sürecin, İbn Arabî ile başladığını söylemek ya da onu îmâ etmek yanlış olacaktır. Nitekim bu dönemin anlayışına ait nüveleri, ilk dönem sûfîlerinden "sübhânî mâ a'zame şânî/kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir" diyen Bayezid-i Bistâmî (ö. 234/848), "Ene'l-Hak/Ben Hakk'ım" diyen Hallâc-ı Mansûr'da (ö. 309/922) görmek mümkündür. Bahsi geçen ifadeler, evrene yayılmış tek bir hakîkatin farklı görünümlerini izah

ilkelerini tespit etmesinin yanında, sûfîlerin keşfî bilgilerini ölçütlendirebilecekleri, "tahkik kaideleri" adı verilen birtakım prensiplerden bahsetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki katkı, Tasavvuf tarihi boyunca ilk defa bu yeni dönemde ve *Miftâhu'l-gayb* ile gerçekleşmiştir. Bir başka ifadeyle, eser, Tasavvuf ilmini Dâvûd-ı Kayserî'nin de eleştirerek dile getirdiği "şâirâne tahayyüller" olarak algılanmaktan[37] çıkarıp, onun formel bilimler arasında yer almasını sağlamıştır. Konevî'nin bahsettiği tahkik kaideleri, İbn Arabî'nin eserlerinde pek çok defa zikredilen kuralların bir sistem içerisinde ifade ve tanzim edilmiş bütünüdür. Bu ve buna benzer katkıları sebebiyle İbn Arabî düşüncesinin, Konevî'nin yorumları olmaksızın anlaşılması ve yorumlanması neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, *Misbâhu'l-üns,* İslâm düşüncesinde teşekkül eden "yeni dönemi" şekillendiren *Miftâhu'l-gayb*'ın bir şerhi olması bakımından da ayrıca önem taşımaktadır. Öyle ki, T. Görgün'e göre, Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'ü bilinmeden Osmanlı düşüncesi hakkında ciddi bir tasavvurda bulunmak imkânsızdır.[38]

Miftâhu'l-gayb'ın İslâm ve Tasavvuf düşüncesindeki yerine bu şekilde dikkat çektikten sonra, Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns* vasıtasıyla bu düşüncede bıraktığı tesire geçebiliriz. Burada öncelikle, Konevî'nin tahkik kaideleri vasıtasıyla keşfî bilgiyi objektif bir zemine yerleştirme çabasına Fenârî'nin de sahip çıktığı ve onu devam ettirdiğini söylemek gerekmektedir. Onun bu tavrı *Misbâhu'l-üns*'ün mukaddimesinde açıkça görülmektedir. Molla Fenârî bu mukaddimede, keşfî kaideleri imkân ölçüsünde, nazar ve burhanla perdelenmiş akılların anlayış tarzına uygun hale getirmeye çalıştığını ifade etmektedir.[39] Esasen, müellifin eserine verdiği isim onun bu hedefinin de açık bir yansımasıdır. Eserin tam adı "*Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*"dur. "Vücûd ve cem gaybının anahtarının şerhinde akledilen ve müşâhede edilen arasında ünsiyet kandili" olarak çevirebileceğimiz bu ibarede, müellifin akla dayalı bilgi ile keşfe dayalı bilgiyi aynı metinde yakınlaştırma çabası açıkça görülmektedir. Söz konusu çabanın Fenârî'nin şerh yöntemindeki somut örneği ise, ilm-i ilâhîye dair görüşlerini,

eden ilm-i ilâhînin söylemlerindendir. Tasavvuf tarihinde yeni bir dönemin oluşmasını sağlayan, halihazırda bu ilimde mevcut olan vahdet anlayışını en yetkin şekilde ifade ve izah eden, bir terminoloji oluşmasını sağlayan ve bu anlayışı güçlendiren bir ekol oluşturan İbn Arabî ve onun takipçileridir. Yani onlardan önce de ilm-i ilâhînin konularını çağrıştıran ifade ve anlayışa sahip sûfî ve zâhidler olmuştur, fakat onların söylemleri sloganik cümleler olarak kalmış, bir sistem niteliği kazanmamıştır.

[37] Bk. Kayserî, *Risâle fî ilmi't-Tasavvuf*, s. 183-184.

[38] Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir", s. 44.

[39] Fenârî, *Misbâhu'l-üns,* s. 10.

Felsefe ve Mantık ilmi kaideleriyle de destekleyerek izah etmesidir. Bu bakış açısıyla ileri sürdüğü fikirlerini, "meselenin te'nîsi (uzlaştırması) şudur" diyerek açıklamakta ve böylece hem muhakkiklerin/sûfîlerin hem de akıl ve burhan yöntemiyle konuya yaklaşanların/kelamcıların ve filozofların ortak noktalarını bulmaya çalışmaktadır.[40] Fenârî'nin bu yaklaşım tarzıyla, vahdet-i vücûd metafiziği, mantık yöntemlerine dayalı bir ifadeye de bürünmektedir. Bu sebeple, onun düşüncesinde klasik İslâm düşüncesinin beyan (dînî bilgi), burhan (aklî kanıt) ve irfan (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen araştırma alanlarının, birbirini bütünleyecek şekilde mezcolunduğunu söyleyebiliriz.[41]

Fenârî'nin hem eserlerinde öne çıkan husus, aynı zamanda Osmanlı düşüncesinin de temel karakteristiği olan "sentezcilik/telfikçilik"tir. Zira o sadece tek bir sahada eserler vermesiyle meşhur olmuş bir âlim olmadığı gibi, eserlerinin birçoğunda da İslâmî bilimlerin farklı branşlarını birleştirmeyi denemiştir. Tasavvuf metafiziğine dair tüm görüşlerini içeren *Misbâhu'l-üns* adlı eseri bu sentezci usulün güzel bir örneğidir. Burada yeri gelmişken ifade etmeliyiz ki, Osmanlı düşüncesinin temel özelliklerinden biri olan "sentez/telfîk" yönteminin bu sisteme yerleşmesinin sebebi, Moğol istilâlarının akabinde, İslâm dünyasının ilmî ve fikrî açıdan toparlanma sürecine girdiği dönemde, Kelam, Felsefe ve Tasavvuf arasındaki sınırların belirsizleşmeye başlaması ve İslâm düşüncesinde bu üç ilim dalı arasında sentezler yapılmasıdır.[42] Osmanlı düşüncesinin bahsi geçen karakteristik özelliğini Fenârî'nin hemen hemen her alanda yazdığı eserlerinde görmek mümkündür.[43] Fenârî'nin Osmanlı'nın siyasî, kültürel, sosyal ve ilmî sahalarda yeni teşekkül ettiği bir dönemde yaşadığı göz önünde bulundurulursa, bu sentezci yöntemin, Osmanlı düşüncesine geçmesinde, diğer bazı düşünürler gibi onun da etkisinin olduğu söylenebilir. Kısaca, Molla Fenârî Osmanlı düşüncesinde *Misbâhu'l-üns'*ün muhtevası ve yöntemiyle şu tesirlerde bulunmuştur: 1- Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb'*da Tasavvuf tarihinin gidişatını değiştiren fikirlerini benimsemiş, eserinde bunları diğer düşünürlerde rastlamadığımız ölçüde izah etmiş ve böylece analitik düşünce ile mistik tecrübeyi telif

[40] *Misbâhu'l-üns'*ün genellikle ilk bölümlerinde rastladığımız bu usûle göre, konunun önce tahkîkine, daha sonra ise te'nîsine yer verilmektedir. (Örnekler için bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 77, 84, 90, 99, 104 vd.)

[41] Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *DİA*, XXX, 247.

[42] Koloğlu, "Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", s. 377; Ceyhan, "Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", s. 348.

[43] Mesela, Molla Fenârî'nin Tefsir'deki sentezci metodu hakkında bk. Öztürk, "Molla Fenârî ve Tefsir'de Senkretizm", ss. 399-421.

etmeye gayret etmiştir. 2- Tasavvuf metafiziğinin meselelerine, Mantık kaideleri ve filozofların yöntemleriyle açıklamalar getirerek, Mantık, Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerinin sentezlenmesini sağlamış ve bu şekilde sentez yönteminin Osmanlı düşüncesinde yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Buraya kadar, Fenârî'nin Osmanlı düşüncesine *Misbâhu'l-üns*'ün muhtevası ve metodu çerçevesinde yaptığı tesirlerin üzerinde durmaya çalıştık. Onun *Misbâhu'l-üns* vasıtasıyla bıraktığı tesirlerin bir diğer boyutu ise bu eserle aynı yelpazede yer alan diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerini doğrudan etkileyip, onları yöntem ve muhteva yönünden şekillendirmesidir. Hatta bu bağlamda Fenârî'nin *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinde bir merkez olduğu da rahatlıkla söylenebilir. O, *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğine ise iki tür tesirde bulunmuştur: Bunlardan biri *Misbâhu'l-üns*'ün daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliği akımı diyebileceğimiz bir gelenek başlatması, diğeri ise *Miftâhu'l-gayb* şerhçiliğinde hemen hemen tüm şârihlere bilgi ve ilham kaynağı olmasıdır. İlk tesire örnek, Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine, Kutbeddînzâde İznikî'nin (ö. 885/1480) Fenârî şerhindeki kapalılıkları gidermek ve anlaşılması zor bahisleri izah etmek amacıyla, *Fethu Miftâhi'l-gayb* adlı eserini telif etmesidir.[44]

Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns* vasıtasıyla yaptığı öbür tesir ise diğer *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin yöntemlerini, kaynaklarını, üslûplarını hatta içeriklerini adeta belirlemiş olmasıdır. Çünkü Kutbeddinzâde İznikî'nin *Fethu Miftâhi'l-gayb*, Ahmed İlâhî'nin (ö. 886/1481?) *Mevâcîdü'z-zevk bilâ reyb*, Abdullah Kırımî'nin (ö. ?) *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Osman Fazlı Atpazârî'nin (ö. 1102/1691) *Misbâhu'l-kalb*, Abdurrahman Rahmi Bursevî'nin (ö. 1173/1759) *Şerhu Miftâhi'l-gayb* ve ismi bilinmeyen bir müellifin *Esrâru'ş-şuhûdi'l-hâsıl min fethi'l-vücûd* adlı *Miftâhu'l-gayb* şerhlerinin[45] hemen hemen hepsinde, gerek yöntem ve gerekse muhteva açısından Molla Fenârî şerhinin etkisi açıkça göze çarpmaktadır. Zira bu müelliflerin birçoğu eserlerinin girişinde Molla Fenârî şerhinin öneminden ve genişliğinden söz ettikleri gibi, kendi şerhlerinde ondan uzun uzun nakiller de yapmışlardır. Mesela İznikî şerhinin muhtevasının yarıdan fazlası, *Misbâhu'l-üns*'ün aynen aktarılmasından ibarettir. Yine Fatih devrinde kaleme alınmış olan Abdullah Kırımî şerhi de

[44] Bk. İznikî, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, vr. 2a.

[45] *Miftâhu'l-gayb* üzerine yapılan şerhler ve nüshaları hakkında detaylı bilgi için bk. Güçlü, "Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb Adlı Eserinin Şerhleri Bağlamında Tesirleri", ss. 104-116.

Misbâhu'l-üns'ün pek çok şiir eklenmek suretiyle zenginleştirilmiş halidir.[46] Aynı şekilde, adlarını zikrettiğimiz diğer şerhlerde de kullanılan kaynakların neredeyse tamamı Fenârî'nin de istifade ettiği kitaplardır. Bunun yanı sıra, İznikî şerhi ve müellifi bilinmeyen *Esrâru'ş-şuhûd* adlı şerhin içerisindeki başlıkların tamamı, yani bu eserler içerisindeki fiziksel düzen, Fenârî şerhinin düzeninin birebir aynısıdır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Molla Fenârî şerhinin, *Miftâhu'l-gayb* üzerine ilk kaleme alınmış şerh olmasıyla beraber, bütün şerhlere yön verdiği, onları yöntem ve içerik bakımından şekillendirdiği açıkça görülmektedir.

b) Osmanlı Düşüncesine Râzî Geleneğini Yerleştirmesi

İslâm düşünce tarihinin en önemli simalarından biri olan Fahreddin Râzî, Gazâlî'den sonraki dönem olan ikinci klasik dönemi şekillendirerek, özellikle Kelam ilminin konularının belirlenmesine tarihi katkılarda bulunmuş ve farklı ilmî disiplinlerin ortak özelliklerini tespit etmiştir. İslâm kültür ve medeniyetine bu katkıları sebebiyledir ki, kendisine "İmâm" sıfatı verilmiştir. Başta Kelam ve Felsefe olmak üzere, dînî ilimlerin pek çok sahasında eserler kaleme almış olan Fahreddin Râzî'nin anlayışının temel unsurları, Molla Fenârî'nin sisteminde de görülmektedir.[47] O, Osmanlı Kelam geleneğinde, Taftazânî'ye ilave olarak, Râzî ekolünü takip edip, Orta Asya mektebinin Anadolu'ya geçmesini sağlamıştır. Bir diğer tabirle, Râzî geleneğinin Osmanlı ilmî sisteminde yer almasında, Fenârî'nin çabaları büyük rol oynamıştır.[48] Buna ilave olarak, Fenârî, Fahreddin Râzî metafiziği ile İbn Arabî metafiziğini büyük bir uyumla sentezlemiş ve bunda da İslâm-Osmanlı düşünce ve medrese sistemine bir temel oluşturacak şekilde başarılı olmuştur.[49] Bu sentezin temelinde, sahih marifetin vahiy, selim akıl ve sahih müşâhede/keşf birlikteliği ile elde edilebileceği anlayışı yer almaktadır. Tahkik tavrı olarak isimlendirilen bu usûl, İbn Arabî'den onun takipçisi, Konevî'ye, Fahreddin Râzî'den ise muakkibi Adudüddin el-İcî'ye geçmiştir. Bu tavrı Ko-

[46] Krş. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 110-Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 23b; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 132-Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, vr. 27b, 28a.

[47] İ. H. Uzunçarşılı, Molla Fenârî'yi Osmanlı'da Râzî geleneğinin kurucusu olarak kabul etmektedir. Râzî mektebi Fenârî'den sonra ise onun öğrencisi Molla Yegân tarafından da devam ettirilmiştir. (Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* II, 585.)

[48] Fenârî'nin ders aldığı hocaları olan Alâeddin Esved'in ve Cemâleddin Aksarâyî'nin Fahreddin Râzî ekolüne mensup ilim adamlarından olması, muhtemelen onun da bu geleneğe bağlı olmasına yol açmıştır. (Daha fazla bilgi için bk. Karlığa, "İslâm Düşüncesinin Oluşumu", ss. 28-37.)

[49] Görgün, "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", s. 184.

nevî'den alarak diğer Ekberî bilginlere intikal ettiren ise Molla Fenârî'dir.[50] Bazı düşünce tarihçilerine göre, Osmanlı'nın beylikten sultanlığa geçtiği dönem olan Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1403), yani kuruluş yıllarında, ilmî teşkilatı örgütleyen, bahsi geçen bu "sentez" anlayışına sahip olan "Molla Fenârî okulu"dur. Bu okul, Dâvûd-ı Kayserî'yle başlayan irfanî çizgiyi sürdürürken, Fahreddin Razî'nin temsil ettiği kelamî zihniyetin vurgusunu artırmış, özellikle de Mantık ve Usûl eğitimine ağırlık vermiştir.[51] Bu noktada Molla Fenârî'nin eserlerinde kullandığı yöntemin, hakikat bilgisine ulaşmada, keşfi en büyük bilgi kaynağı olarak görüp, diğer ilmî disiplinlerin yöntemlerini dışlayan bir metot değil, bilakis, vahiy, akıl ve keşfi bütünleyen bir usûl olduğu açıkça görülmektedir.

Fenârî'nin kurduğu bu sistem kendisinden sonra, öğrencilerinden Molla Yegân ile ve Fenârî'nin kendi evlatlarından ve torunlarından oluşan "Fenârîzâdeler" tarafından da devam ettirilmiştir. Mesela Fenârî'nin büyük oğlu Muhammed Şah Fenârî'nin *Enmûzecü'l-ulûm* adlı eserinde en çok istifade ettiği kaynak, Râzî'nin *Hadâiku'l-envâr fî hadâiki'l-esrâr* adlı kitabıdır. Fenârî'nin oluşturduğu sistem o kadar kuvvetlidir ki, XVI. yy.dan itibaren Osmanlı ilim adamlarından Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) ekolünü kurmak istediyse de, bu ekol, Râzî ekolünün ulaştığı şöhrete hiçbir zaman ulaşamamıştır.[52]

Fenârî'de Râzî geleneğinin tesirinin görüldüğü bir diğer saha ise Fıkıh Usûlü'dür. Nitekim onun *Fusûlu'l-bedâyi'* adlı eseri, Râzî düşüncesinin bazı temel özelliklerini taşımaktadır. Bu özellikler arasında, küllî (tümel) kaidelerin tespit edilerek, bunlardan cüz'î (tikel) kuralların çıkarılması zikredilebilir. Diğer taraftan Râzî'nin yönteminde, nakil ve akıl arasında tam bir uyum oluşturmaya yönelik olan aklî açıklama tavrı alabildiğine öne çıkmaktadır. Fenârî ile birlikte Osmanlı düşüncesinin büyük ölçüde temel yönelişi haline gelmiş olan metafizik düşüncede, naklî ve aklî bilgiyi "irfânî bir düzeyde" telif etme çabası, söz konusu Fıkıh Usûlü olduğunda yerini aklî yaklaşımın

[50] Osmanlı düşüncesinde bahsi geçen sentez anlayışının yerleşmesini sağlayan düşünürlerden oluşan silsile için bk. Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*", s. 78.

[51] Fazlıoğlu, "Osmanlılar (İlim ve Kültür)", *DİA,* XXXIII, 549.

[52] Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", s. 281. A. Y. Ocak, Râzî ekolünün, devletin kuruluş döneminden itibaren Osmanlı düşüncesine hâkim oluşunu ve devlet yöneticilerinin tasvibini kazanmasını, bu ekolün siyasî ve idârî problemlerin çözümünde pratik çözümler üretmesine bağlamaktadır. (Bk. Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, XI, 21)

daha çok öne çıktığı bir yönteme bırakmakta ve Fenârî, fıkhî ictihadı tamamen kendi çizgisi ve yöntemi içerisinde ele almaktadır.[53] Daha net bir ifadeyle, Fıkıh Usûlü sahasında Molla Fenârî, nazarî bilgiyi keşfî bilgiye kıyasla daha fazla tercih etmektedir. Kısaca özetleyecek olursak, Fenârî'nin Fıkıh Usûlü'nde Râzî'yi aynen takip etmesine karşılık, metafizik bilgide İbn Arabî'nin anlayışına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

c) Molla Fenârî'nin Diğer Tesirleri

Molla Fenârî, buraya kadar zikrettiğimiz tesirlerinin yanında, Osmanlı ilmî sistemine şu iki noktada da bazı katkılarda bulunmuştur: Bunlar Osmanlı Kelam geleneğine Sadeddin Taftazânî'nin (ö. 792/1390) anlayışını yerleştirmesi ve Osmanlı'da *Mesnevî* şerhçiliğinin başlamasını sağlamasıdır. Şimdi Fenârî'nin bu iki tesirini sırasıyla ele almaya çalışalım: Bilindiği gibi, Taftazânî'nin görüşlerinin Osmanlı düşüncesinde tanınması ve yaygınlaşması Fenârî ile başlamıştır. Hatta Fenârî'nin Mantık, Kelam ve Usûl'de, ders arkadaşı Cürcânî'nin (ö. 816/1413) fikirlerine değil de, vahdet-i vücûd ağırlıklı irfanî çizgiye karşıt olan Taftazânî'ninkilere ağırlık vermesi, vahdet-i vücûda muhalif olmasına rağmen Taftazânî'nin kelamî görüşlerini benimseyip medrese müfredatına yerleştirmesi, dikkate değer bir husus olarak, bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.[54] Kanaatimize göre, çağdaşı olan Cürcânî'nin kelama dair görüşlerinin henüz o dönemde klasikleşmemiş olması, Fenârî'nin, onun yerine Taftazânî'yi tercih etmesinde önemli bir unsur olmuştur.

Daha ziyade bir Ekberiye müellifi olarak tanınan Molla Fenârî, genel olarak Türk-İslâm, özel olarak ise Osmanlı düşüncesinin en önemli kaynağı ve şekillendiricisi olan Mevlevî anlayış ve gelenekte de mühim bir yere sahiptir. O, bu konumunu *Mesnevî*'nin birinci cildinin dîbâcesine yaptığı şerh ile kazanmıştır. Bildiğimiz kadarıyla ondan önce bir dîbâce şerhi yazılmadığı gibi[55] Anadolu'da *Mesnevî* üzerine yazılmış şerhlerin tamamı da Molla Fenârî'den sonra kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Fenârî'nin Osmanlı Tasavvuf düşüncesine katkısının önemli bir boyutu da bu şerh ile Osmanlı Mesnevî

[53] Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *DİA,* XXX, 248. Fenârî'nin Osmanlı hukuk düşüncesindeki yeri için bk. Cici, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", s. 239 vd.

[54] Fazlıoğlu, "Osmanlılar (İlim ve Kültür)", *DİA*, XXXIII, 549.

[55] Bk. Aşkar, "Molla Fenârî'nin Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî Adlı Risâlesi ve Tahlili", s. 87.

şerhleri literatürünün öncüsü konumunda bulunması ve Osmanlı döneminde *Mesnevî*'yi şerh etme geleneğini başlatan isim olmasıdır.[56]

SONUÇ

Osmanlı düşüncesinin teorisyen şahsiyetlerinden birisi olan Molla Fenârî, devletin kuruluş devrine rastlayan 751-834/1350-1431 yılları arasında yaşamıştır. Onun devletin idarecilerine yakın olması, hatta bazı sultanların müşâviri konumunda bulunması, uygun gördüğü bazı düzenlemelerin kısa sürede yürürlüğe konmasını sağlamıştır. Ayrıca bu düzenlemeler, köklü birer sitem olmasının yanında, devletin ilmî teşkilatının yeni yeni teşekkül ettiği bir dönemde uygulanmaya başladığı için uzun yıllar yürürlükte kalmış ve Molla Fenârî'nin tesiri yüzyıllar boyunca devam etmiştir.

Hayatı boyunca yaptığı müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlık gibi görevlerinin yanında eser telifini de ihmal etmeyen Fenârî'nin İslâmî ilimlerin tüm sahalarında kaleme aldığı eserlerinin birçoğu yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bunun yanı sıra, Molla Fenârî, medreselerin müfredatını belirlemiş ve klasik İslâmî ilimlerle birlikte, Mantık ve Hikmet gibi aklî ilimlere ait derslerin de daha kuruluş yıllarından itibaren medrese programında yer almasını sağlamıştır.

Molla Fenârî, Osmanlı düşüncesinde Ekberiye mektebinin görüşlerinin yaygınlaşmasında da en etkili kişi konumundadır. Osmanlı'nın ilk müderrisi olan Dâvûd-ı Kayserî ile birlikte ilmî geleneğe İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının tohumları serpilmiş, Molla Fenârî ile ise, bu anlayış daha da gelişerek Osmanlı düşüncesine yerleşmiştir. Fenârî'nin bu katkısı, onun tüm tasavvufî görüşlerini ihtiva eden *Misbâhu'l-üns* adlı eseri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Sadreddin Konevî'nin Tasavvuf tarihindeki "yeni dönem"in el kitabı olarak kabul edilen eseri *Miftâhu'l-gayb*'ın ilk ve en geniş hacimli şerhi olan bu eser, bahsi geçen yeni dönemin anlayış ve yaklaşımlarını daha net izah etmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü o, burada, Konevî'nin tasavvufî bilginin değerlendirilmesi noktasında ileri sürdüğü ilkeleri tahlil ederek açıklamaktadır. Öyle ki, tahkik kaideleri olarak bilinen bu prensipleri, belli bir düzen içinde şerh eden ilk düşünür Molla Fenârî'dir. O bu eserinde, Tasavvuf metafiziğine dair görüşleri, vahdet-i vücûd metodolojisinin yanında

[56] Molla Fenârî'nin Osmanlı *Mesnevî* çalışmalarına katkısı ve dîbâce şerhinin tahlili için bk. Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*", ss. 88-104.

Mantık kaideleri ve felsefî yaklaşımlarla da izah etmiş ve bu disiplinlerin büyük bir uyum içinde sentezlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla onun sisteminde vahdet-i vücûd metafiziği dînî ve aklî bir meşruiyet problemi yaşamadan büyük bir uyum içinde bir arada bulunmaktadır.

Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı ve müderrisi olan Molla Fenârî, buraya kadar kısaca ifade etmeye çalıştığımız üzere, Osmanlı tefekkür tarihinde Dâvûd-ı Kayserî'den itibaren nazarî ve amelî tasavvufla ilgilenen ve eser veren mutasavvıflardan biridir. Fenârî, mensubu olduğu ilmî gelenek, yazdığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencileri ile Ekberî fikirleri Osmanlı entelektüel hayatına intikal ettirmeye çalışmış ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur. Bunun yanı sıra Fenârî'nin Anadolu'nun bir ilmî cazibe merkezi haline gelmesindeki ve Osmanlı medrese sisteminin gerek müfredat ve gerekse yöntem bakımından gelişmesindeki katkısı yadsınamaz. Ayrıca, o, hem mutasavvıf hem müderris hem de ilim adamı olması sebebiyle Osmanlı tarihinde tekke-medrese münasebetini dengeli bir biçimde sağlayan örnek ve nadir şahsiyetlerden birisi olmuştur. O gerek Osmanlı ilmiye teşkilatında ve gerekse düşünce sisteminde, köklü ve tarihsel sistemler kurmuş ve onun bu tesirleri yüzyıllar boyunca hep canlı kalmıştır. Onun kurduğu sistemden vazgeçilmesi ise devletin çöküş sebebi olmuştur.

KAYNAKÇA

Askalânî, İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay. Ankara 1993.

----------, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay. İstanbul 2004.

----------, "Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Türkler,* ed. Güler Eren, Ankara 2004.

----------, "Molla Fenârî'nin Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî Adlı Risâlesi ve Tahlili", *Tasavvuf Dergisi*, S. 14, Ankara 2005.

Atay, Hüseyin, "Medreselerin gerilemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XXIV, Ankara ty.

Aynî, Mehmed Ali, "Türk Mantıkçıları", sad. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 17, Konya 2005.

Balcı, Ramazan, "Medreselerin Islahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı bir Layihanın Tahlili", Tarih Okulu, S. 12, İzmir 2012.

Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yay. İstanbul 1997.

Başkan, Ömer, "Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Seâde'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", *Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21, Çorum 2012.

Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri,* Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984.

Bozkurt, Nebi, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* Ankara 2003.

Ceyhan, Semih, "Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

--------, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 23, İstanbul 2010.

Cici, Recep, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay. İstanbul 2005.

--------, *Sadreddin Konevî,* İsam Yay. İstanbul 2008.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar (İlim ve Kültür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2007.

--------, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî", *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî,* haz. Turan Koç, İnsan Yay. İstanbul 2011.

Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, nşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.

Gömbeyaz, Kadir, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

Görgün, Tahsin, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir", *Türklük Araştırmaları Dergisi,* S. 12-13, İstanbul 2003.

----------, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2005.

----------, "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu - Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

Güçlü, Betül, "Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb Adlı Eserinin Şerhleri Bağlamında Tesirleri", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014.

Hızlı, Mefâil, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Bursa 2008.

----------, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* S. IV, İstanbul 2004.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990.

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, çev. N. Itkzkowitz-C. Imber, Londra 1973.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1979.

İpşirli, Mehmet, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* C. XXVIII, Ankara 2003.

İznikî, Kutbeddînzâde Mehmed Muhyiddîn, *Fethu Miftâhi'l-gayb*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Nu. 1632.

Karlığa, Bekir, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (ve diğerleri), Yeni Türkiye Yay. Ankara 1999.

Katip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ahakk,* haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1980.

Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmud, *Risâle fî ilmi't-Tasavvuf*, nşr. Mehmet Bayrakdar, *A.Ü.İ.F.D.,*C. XXX, Ankara 1988.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut ty.

Kılıç, Mahmut Erol, "Ekberiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1994.

Kırımî, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhi'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, Nu. 695.

Koloğlu, Orhan, "Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay. İstanbul 1989.

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul 1341.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ. F. Yay. Ankara 1974.

Öztürk, Mustafa, "Molla Fenârî ve Tefsir'de Senkretizm", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

Suyûtî, Celâleddîn, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.

Sümer, Faruk, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, C. XX, Ankara 1962.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli'*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty.

Taşköprüzâde, İsâmeddîn Ahmed b. Mustafa, *Mevzûâtü'l-ulûm,* İkdam Matbaası, İstanbul 1313.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1982.

----------, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.

Walsh, J. R., "Fenārī-zāde" *Encylopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1983.

Yalar, Mehmet, "Molla Fenârî'nin İsâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-,* ed. Tevfik Yücedoğru (ve diğerleri), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay. Bursa 2010.

Yazıcıoğlu, Sait, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 4, Ankara 1980.

Yıldırım, Aydın-Yılmaz, Edip, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", *Diyanet İlmî Dergi*, S. 3, Ankara 1995.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1982.

(http://www.akademidergisi.com/2013/05/osmanlnn-ilk-seyhulislam-molla-fenari.html, 16.04.2014, 22:11.)

الملخص

لا شك ان منلا فناري من أكابر صوفية وعلماء الدولة العثمتنية. وهو عاش في عهد فاتح سلطان محمد (أعني العصر الثامن هجريا والعصر الخامس عشر ميلاديا) وأجرى بعض الوظائف المهمة الرسمية كقاضي ومدرس وشيخ الإسلام ومشاور للسطان. وبمزاياه هذه هو من أهم رجال العلم والدولة في عصره وبتأثيراته بعد عصره.

ومن جانب آخر هو قد اثر في نظام المدارس في الدولة العثمانية وفكر العثماني اثرا عميقا بمؤلفاته وتلاميذه ومناصبه الذي نفذها منجحا.

وانه منسوب الى المدرسة الأكبرية مشربا وبهذا السبب هو ركز آراء هذه المدرسة في الفكر العثماني ولذالك قد تطورت الحرث والثقافة العثمانية في اطار آراء هذه المدرسة وتحت تأثيرها.

وفي مقالتي هذه سأتناول حياة منلا فناري الذي له مكان خاص ومهم جدا في تاريخ الفكر الإسلامي والتركي أولا ومختصراً ثم سأجهد اظهار تأثير منلا في نظام المدارس العثمانية والفكر العثماني

الكلمات المفتاحية: منلا فناري، الفكرة العثمانية، نظام المدارس العثمانسيةً مصباح الأنس، مكتبة الأكبرية.

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 143-182.

أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث (I)

د. عفيفي رمضان عفيفي أحمد
Afifi Ramazan Afifi Ahmed
Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi
afifyramadan1974@yahoo.com

Ülke, Kabile ve Ulus İsimlerinin Müennes ve Müzekkerliği

Arapça kelimelerin çoğunda kelimenin lafzı manasına uygun olarak gelir. Bazen ise her hangi bir kelimenin lafzı manasına uygun olmayabilir. Kelimelerin lafzının manaya hamli Arap dilinde çok geniş ve köklü bir iştir. Bu metod, Arapçanın hoş üslubundan ve kurallarındandır ve yaygın olarak kullanılır. Bu kullanım Kur'an-ı Kerimde, fasih konuşmada, nazımda ve nesirde gelmiştir. Kelimelere anlam vermenin, ülke kabile ve ulus isimlerinin müzekker ve müennes olmasında büyük etkisi olmuştur. Bu araştırmada bu konu açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Müzekker, Müennes, Haml, Lafız, Mana

الملخص

جرى أكثر كلام العرب على موافقة لفظه لمعناه، وقد يأتي (أي الكلام) محمولاً على المعنى دون اللفظ، والحمل على المعنى واسع جدا في اللغة العربية أصيل فيها، وهو أسلوب لطيف من أساليب العرب وسنة من سننها، كما أنه كثير الاستعمال فيها، وقد ورد استعماله في القرآن الكريم وفصيح الكلام نظمه ونثره.

وقد كان للحمل على المعنى أثر كبير في تذكير وتأنيث أسماء البُلدان والقبائل والأمم، وهذا ما نحاول أن نوضحه في هذا البحث إن شاء الله.

الكلمات المفتاحية: التذكير، التـأنيث، الحمل، اللفظ، المعنى،

المقدمة:

بينت كل تجارب الحياة للإنسان الناطق أنه من الواجب التفرقة بين الذكر والأنثى وتمييزها، سواء كان هذا في عالم الإنسان أو الحيوان، وكان من الطبيعي والمنطقي أن تعالج اللغة فكرة الجنس، فتفرق بين المذكر والمؤنث[1]، ولذا نرى الأسماء التي تدل على التأنيث تعامل معاملة مغايرة لتلك التي تدل على التذكير، وتظهر تلك المعاملة واضحة جلية في العناصر اللغوية: كالضمائر، وأسماء الموصول، وأسماء الإشارة، والأعداد، بل وفي الأفعال والصفات.

وقد كانت مسألة المذكر والمؤنث من المسائل اللغوية التاريخية التي شغلت قسطاً غير يسير من اهتمام اللغويين والنحاة وتناولها في مصنفاتهم، وذهبوا إلى أن التذكير هو الأصل، يقول سيبويه:"واعلم أن المذكَّر أخفّ عليهم من المؤنّث لأنّ المذكَّر أوّل، وهو أشدُّ تمكنا، وإنّما يخرج التأنيثُ من التذكير."[2]، ويقول أبو علي الفارسي:"أصل الأسماء التذكير، والتأنيث ثان له."[3]، ويقول ابن جني:"وتذكّير المؤنّث واسع جدا لأنه رد فرع إلى أصل."[4].

ومعرفة الفرق بين المذكر والمؤنث واجب على كل متكلم بالعربية، لأن عدم التمييز بين المذكر والمؤنث قد يكون من أقبح معالم اللحن وهو شائع لدى غير العرب، يقول ابن الأنباري في مقدمة كتابه:"اعلم أنّ من تمام معرفة النحو والإعراب معرفةَ المذكر والمؤنث؛ لأنَّ مَنْ ذَكَّرَ مؤنّثًا أو أَنَّثَ مُذكّرًا كان العيبُ لازمًا لهُ كلزومه مَنْ نصب مرفوعًا أو خفض منصوبًا."[5].

هذا وقد أفاضت كتب اللغة والمذكر والمؤنث في شرح ما يجوز فيه التذكّير والتأنّيث، وأوردت ألفاظا كثيرة تُذكّر وتُؤنّث حملا على المعنى، والحمل على المعنى باب واسع جدا في العربية أصيل فيها، وجه من وجوه تمكنها وثرائها وقوتها، يقول المبرد:"وَلَيْسَ الْحمل على الْمَعْنى بِبَعِيد بل هُوَ وَجه جيد."[6]، وَقد أدرج ابْن جني فِي الخصائص هَذَا فِي فصل

[1] ـ وهذا ليس قاصرا على العربية فحسب بل نجد كل اللغات السامية تفرق بين المذكر والمؤنث وتضع من القواعد ما يكفل ذلك. راجع: ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية ، د/ إسماعيل أحمد عمايرة ، عمّان، دار حنين ،1993م ط الثانية، ص17، وما بعدها.

[2] ـ الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسيبويه ت: 180هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الثالثة، 1408هـ/ 1988م، 1/ 22، وانظر المذكر والمؤنث، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق : د/ رمضان عبد التواب، د/ صلاح الدين الهادي، دار الكتب 1970م، ص108.

[3] ـ التكملة، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، المعروف بالفارسي، المتوفى377هـ تحقيق د/ كاظم بحر المرجان، عالم الكتب/ بيروت، ط الثانية 1419هـ/ 1999م، ص105.

[4] ـ الخصائـــــص، لابن جني المتوفى سنة 392هـ ت / عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2/ 415.

[5] ـ المذكر والمؤنث، لأبي بكر بن الأنباري، ت/ 328هـ تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ مصر، 1401هـ/ 1981م، 1/ 51.

[6] ـ المقتضب، محمد بن يزيد أبو العباس المعروف بالمبرد ت: 285هـ، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب/ بيروت، 2/ 298.

سَبَّاهُ الْحمل على الْمَعْنى قَالَ:"اعْلَم أَن هَذَا الشَّرْج[7] غورٌ من الْعَرَبيَّة بعيد وَمذهب نازح فصيح قد ورد بِهِ الْقُرْآن وفصيح الْكَلَام منثوراً ومنظوماً كتأنيث الْمُذكر وتذكير الْمُؤَنَّث، وتصور معنى الْوَاحِد فِي الْجَمَاعَة وَالْجَمَاعَة فِي الْوَاحِد."[8]، وقال ابن فارس:"هذا باب ما يترك حكم ظاهر لفظه لأنه محمول على معناه،...وهذا يتّسع جِدّا."[9]، وعدّه أبو منصور الثعالبي من سنن العرب حين عقد له فصلا في كتابه فقه اللغة هو:"في حمل اللفظ على المعنى في تذكير المؤنث وتأنيث المذكر."، قال فيه:" من سنن العرب ترك حكم ظاهر اللفظ وحمله على معناه كما يقولون: والنفس مؤنثة وإنما حملوه على معنى الإنسان أو معنى الشّخص."[10]

ومما يحمل على المعنى في القرآن الكريم، قوله تعالى:"لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتاً"[11]، فـ (بلدة) لفظ مؤنث، وجاء وصفها بصيغة التذكير، فلم يقل: ميتة، والأصل أن توافق الصفة الموصوف تذكيراً وتأنيثاً، وقد وجهوا ذلك، فقالوا: إن لفظ (بلدة) يؤول بمعنى المكان أو البلد، فيكون التذكير هنا اعتباراً للمعنى لا للفظ، أي: مكاناً أوبلداً ميتاً[12].

وقوله عز وجل:"الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"[13]، لفظ (الفردوس) مذكر، وجاء الضمير العائد عليه (فيها) بلفظ التأنيث، قالوا: حملاً على معنى الجنة، وكأن المعنى: الذين يرثون الجنة هم فيها خالدون.[14]

[7] ـ والشَرْج: الضَّرْب؛ يقال: هُما شَرْج واحدٌ، وعلى شَرْج واحد أَي ضرْب واحد. لسان العرب/ شرج.

[8] ـ الخصائص 2/ 411.

[9] ـ الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت/ 395هـ شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة/ مصر، ص 425.

[10] ـ فقه اللغة وسر العربية، تأليف: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي المتوفى: 429هـ،
تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط: الأولى 142هـ/ 2002م، ص230.

[11] ـ الفرقان/ 45.

[12] ـ انظر: المذكر والمؤنث، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق : د/ رمضان عبد التواب، د/ صلاح الدين الهادي، دار الكتب 1970م، ص 91، معاني القرآن وإعرابه، تأليف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، المتوفى: 311هـ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب/ بيروت، الطبعة: الأولى 1408هـ/ 1988م،4/ 71، جامع البيان في تأويل القرآن، تأليف: محمد بن جرير الطبري،224/ 310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط الأولى 1420ه/ 2000م، 19/ 279، الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: 671هـ دار الكتب المصرية، ط الثانية 1353هـ/ 1935م، 13/ 56، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المؤلف: شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الآلوسي، تحقيق: على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية/ بيروت،1415 هـ،10/ 31، فقه اللغة وسر العربية الثعالبي ص231.

[13] ـ المؤمنون/ 11.

[14] ـ روح المعاني 9/ 215، المذكر والمؤنث لابن التَّسْتُرِي الكاتب، ت:361هـ تحقيق د: أحمد عبد الحميد هريدي، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الأولى 1403هـ/ 1983م، ص96.

وقوله عز وجل:"السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ"[15]، جاء الخبر عن (السماء) مذكراً، وقال في موضع آخر:"إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ"[16]، فأسند الفعل إليها مقروناً بتاء التأنيث، قالوا: إن العرب تُذكِّر (السماء) وتُؤنّثها؛ فمن ذكَّرها وجهها إلى السقف، كما يقال: هذا سماء البيت: لسقفه حملا على المعنى[17]. قال تعالى:"وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا"[18]، وقد يجوز أن يكون تذكيرهم إياها؛ لأنها من باب اسم الجنس الذي بينه وبين مفرده تاء التأنيث وأن مفرده سماءة، واسم الجنس يجوز فيه التذكير والتأنيث، فجاء منفطر على التذكير[19]، قال الفراء[20]: والسماء تذكر وتؤنث، فهي هاهنا فِي وجه التذكير.

وقد ذكر ابن الأنباري في الإنصاف[21]: أن الأصمعي قد حكى عن أبي عمرو ابن العَلاء قال: سمعت أعرابياً يقول: فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها، فقلت له: أتقول(جاءته كتابي)؟ فقال: أليس بصحيفة؟، والحملُ على المعني كثيرٌ في كلامهم، قال الشاعر[22]:

[15] ـ المزمل/ 18.

[16] ـ الانفطار/ 1.

[17] ـ قال أبو عبيدة في مجاز القرآن:"السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ"، قال أبو عمرو: السماء منفطرة، ألقى الهاء؛ لأن مجازها السقف، تقول: هذا سماء البيت. مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، المتوفى/ 210ه، تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي/ القاهرة، 2/ 274، وذكر الثعالبي:" وقال جلّ ثناؤه:"السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ" فذكر السّماء وهي مؤنثة لأنه حمل الكلام على السقف وكل ما علاك وأظلك فهو سماء والله أعلم". فقه اللغة وسر العربية ص231.

[18] ـ الأنبياء/ 32. قال المبرد: "ويقال لكل سقف سماء". المذكر والمؤنث للمبرد ص122.

[19] ـ المذكر والمؤنث للمبرد ص103، الجامع لأحكام القرآن 19/ 51، تفسير الطبري 1/ 431، روح المعاني 15/ 122. المذكر والمؤنث لابن التستري ص83، المذكر والمؤنث، لأبي حاتم السجستاني، ت:255هـ تحقيق د/ حاتم صالح الضامن، دار الفكر المعاصر/ بيروت، ط الأولى 1418هـ/ 1997م، ص181.

[20] ـ معاني القرآن للفراء، أبو زكريا يحي بن زياد الفراء ت: 207هـ تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة/ مصر، ط/ الأولى، 3/ 199.

[21] ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف:أبي البركات محمد بن سعيد، الانباري، النحوي،518/ 577ه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر، الطبعة الرابعة 1380ه/ 1961م، 2/ 763، 764.

[22] ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، وهذا البيت من قصيدة لزياد الأعجم يرثي فيها المغيرة بن المهلب بن أبي صفرة، وانظر: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري المصري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكوخ للطباعة والنشر/ إيران، ط الأولى1381ه.رقم77،ص200، تفسير الطبري17/ 239، معاني القرآن للفراء1/ 128، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن يعمر البغدادي ت:1093هـ تحقيق وشرح/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، 1418هـ/ 1997م، 10/ 4، والبيت كناية عن ثبوت صفتي السماحة والمروءة للمرثي، والشاهد قوله: (ضُمَّنا) فإن هذا الفعل ماضي مبني للمجهول مسند إلى ضمير الغائب هو ألف الاثنين يعود إلى مؤنثتين وهما المروءة والسماحة، وكان من حق العربية عليه أن يؤنث هذا الفعل، فيلحق به التاء، فيقول:(ضُمّنتا)؛لأن الفعل المسند إلى ضمير المؤنث يجب إلحاق علامة التأنيث به، إلا أن الشاعر ترك التاء بسبب كونه أراد المعنى، وبيان ذلك أن السماحة قد يطلق عليها الكرم أو الجود أو السخاء، وأن المروءة قد يطلق عليها كرم الطباع أو الشرف أو السمو، وكل ذلك مذكّر، فذكّر الفعل لأنه أراد بالضمير وصفين من هذه

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ ضُمِّنَا قَبْراً بِمَرْوَ عَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ

فقال:"ضُمِّنَا"، ولم يقل:"ضُمِّنَتَا"؛ لأنّه ذهب بالسَّماحة إلى السَّخاء وبالمُرُوءة إلى الكَرَمِ.

وقد شاع هذا الاستعمال على أنواع عديدة: منها: تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، ومعنى الواحد في الجماعة، ومعنى الجماعة في الواحد، وسنتناولها إن شاء الله في مقالات قادمة، والآن نعرض لأسماء البُلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث حملا على المعنى.

وآمل في هذه الدراسة أنها قد تضيف جديدا إلى الدراسات اللغوية والنحوية ؛ إذا إنها تعين على فهم النصوص التي تبدو مخالفة للظاهر، أو مخالفة للقواعد وما قد يعد ضرورة وخروجا على القياس اللغوي؛ حيث إنها توجه كثيرا من ذلك وتفسره وذلك بالحمل على المعنى، حيث هناك الكثير من النصوص اللغوية محمولة على معناها وليس على لفظها.

أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث

أولاً: أسماء البُلدان:

أجمع اللغويون والنحاة على أنَّ الغالِبَ على أسْماء البُلدان التأْنيثُ[23]، والتأْنيثُ على أَحَدِ أَمْرين: إمّا أَنْ تكونَ فيه علامةٌ فاصلةٌ بين المذكَّر والمؤنَّث؛ كقولك: مَكَّةُ، والجزيرةُ، والرُّصافةُ، الهاءُ في هؤلاء الأسماءِ علامةُ التأْنيثِ، وإمَّا أن يكون اسم المدينة مُسْتَغْنًى بقيام مَعْنَى التأنيث فيه عن العلامة؛ كقولك: حِمْصُ[24]، وفَيْدُ[25]، وحَلَبُ، ودِمَشْقُ[26].

الأوصاف المذكّرة، ونظير ذلك في القرآن:"قال هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي" الكهف/ 98، فجاء اسم الإشارة المفرد المذكر مشارا به إلى الرحمة، لأن معنى الرحمة هو الفضل والإنعام والغفران، ونظير ذلك من الشعر قول الخنساء:

فذلك ــ يا هند ــ الرزية فاعلمي ونيران حرب حين شب وقودها

فقد أشارت باسم الإشارة الموضوع للمفرد المذكر في قولها:(فذلك) إلى الرزية، وهي مؤنثة؛ لأنها أرادت من الرزية: الرزء أو الخطب أو نحو ذلك. انظر المراجع السابقة، وتفسير مفاتيح الغيب للرازي8/ 488.

[23] ـ المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص 201، المقتضب، أبو العباس المبرد ت 285 هـ تحقيق / محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب / بيروت، 3/ 375، المذكر والمؤنث، لأبي بكر بن الأنباري، ت/ 328هـ تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ مصر، 1401هـ/ 1981م، 2/ 29، المذكر والمؤنث، لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: 395هـ تحقيق د/ رمضان عبد التواب، ط الأولى/ القاهرة، 1969م، ص62، المخصص، تأليف: أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده/ ت: 458هـ دار الكتب العلمية/ بيروت، 17/ 45، علل النحو أبي الحسن محمد عبد الله الوراق، مكتبة الرشد، الرياض / السعودية، تحقيق محمود جاسم الدرويش، ص470، الأصول في النحو، المؤلف: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، المتوفى: 316هـ تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان/ بيروت،2/ 99.

قال أبو علي الفارسي، وأبو سعيد السيرافي: اعلم أن تسمية الأرضين بمنزلة تسمية الأناسِيّ فما كان منها مؤنثاً فسميت باسم فهي بمنزلة امرأة سميت بذلك الاسم وما كان منها مذكراً فهو بمنزلة رجل سمي بذلك الاسم، وإنما يجعل مؤنثاً ومذكراً على تأويل ما تَأَوَّلُ فيه، فإن تَأَوَّلَ فيه أنه بلد أو مكان فهو مذكر، وقد يغلب في كلام العرب في بعض ذلك التأنيثُ حتى لا يستعمل التذكير، وفي بعضه يغلب التذكير ويقلُّ فيه استعمالُ التأنيث، وفي بعضه يُسْتَعمل التأنيثُ والتذكيرُ وربما كان التأنيثُ الأغلبَ[27].

فمما غلب فيه التأنيثُ ولم يستعمل فيه التذكير: عُمَانُ: بضم أوله وتخفيف ثانيه وآخره نون اسم بلدة عربية على ساحل بحر اليمن والهند[28]، تشتمل على بلدان كثيرة ذات نخل وزروع إلا أن حرها يضرب به المثل، وأكثر أهلها في أيامنا خوارج إباضية ليس بها من غير هذا المذهب إلا طارئ غريب، وهم لا يخفون ذلك[29]، قال الأزهري[30]: يقال: أَعْمَنَ وعَمَّنَ أَتى عُمَان.

[24] ـ حِمْصُ: بالكسر ثم السكون، والصاد مهملة: بلد مشهور قديم كبير مسوّر، وهي بين دمشق وحلب في نصف الطريق، يذكر ويؤنث، قال أهل السير: حمص بناها اليونانيون وزيتون فلسطين من غرسهم، معجم البلدان، المؤلف: ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار الفكر/ بيروت،/ حمص.

[25] ـ جاء في معجم البلدان: فَيْدُ: بالفتح ثم السكون، ودال مهملة: بليدة في نصف طريق مكة من الكوفة عامرة إلى الآن يودع الحاجّ فيها أزوادهم وما يثقل من أمتعتهم عند أهلها، فإذا رجعوا أخذوا أزوادهم ووهبوا لمن أودعوها شيئا من ذلك، قال الزجاجي: سميت فيد بفيد بن حام وهو أول من نزلها، وقد ذكرها زهير ابن أبي في شعره، فقال:

ثمّ اسْتَمَرُّوا وَقَالُوا إِنَّ مَشْرَبكم ماءٌ بشرقيِّ سَلْمَى فَيْدُ أَوْ رَكَكُ . وانظر المقتضب1/ 200.

[26] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 29، دِمَشْقُ الشّام: بكسر أوله، وفتح ثانيه، هكذا رواه الجمهور، والكسر لغة فيه، وشين معجمة، وآخره قاف: البلدة المشهورة قصبة الشام، وهي جنة الأرض بلا خلاف لحسن عمارة ونضارة بقعة وكثرة فاكهة ونزاهة رقعة وكثرة مياه ووجود مآرب، قيل: سميت بذلك لأنهم دمشقوا في بنائها أي أسرعوا. معجم البلدان / دمشق الشام.

[27]- المخصص 17/ 45، وهذا ما نص عليه المبرد حيث يقول:" فَأَما الْبِلَاد فَإِنَّمَا تأنيثها على أسمائها، وتذكيرها على ذَلِك؛ تَقول: هَذَا بلد، وهى بَلْدَة، وَلَيْسَ بتأنيث الْحَقِيقَة، وتذكيره كَالرّجلِ وَالْمَرْأَة فَكل مَا عنيت بِهِ من هَذَا بَلَدا، وَلم يمنعهُ من الصّرْف مَا يمْنَع الرجل فاصرفه وكل مَا عنيت بِهِ من هَذَا بَلْدَة مَنعه من الصّرْف مَا يمْنَع الْمَرْأَة، وَصَرفه مَا يصرف اسْم الْمُؤَنَّث على أَن مِنْهَا مَا يغلب عَلَيْهِ أحد المذهبين / وَالْوَجْه الآخر فِيهِ جَائِز" المقتضب 2/ 183. وقال أيضا في المذكر والمؤنث:" واعلم أن الأماكن فيها أمران: لك أن تناول فيها أيّ الأمرين شئت من قولك: بَلْدَة وبَلَد، بُقْعَة ومَكَان، ونَاحِيَة وصُقْع". المذكر والمؤنث للمبرد ص133.

[28] ـ عُمَانُ مخفف بلد بِالْيَمَنِ وَعَمَّانُ فَعَّالٌ بِالْفَتْحِ وَالتَّشْدِيدِ بَلْدَةٌ بِطَرَفِ الشَّامِ. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للعلامة / أحمد الفيومي، المتوفى سنة 770هـ، المط الأميرية، بالقاهرة، الطابعة الرابعة 1921م، / عمن.

[29] ـ يقال: عَمَنَ يَعْمِنُ وعَمِنَ أَقام، وقال ابن الأعرابي: العُمُنُ المقيمون في مكان يقال رجل عَامِنٌ وعَمُونٌ ومنه اشْتُقَّ عُمَان، قال أبو عمرو: أَعْمَنَ دام على المُقامِ بعُمان، قال الجوهري وأَعْمَنَ صار إلى عُمَان، وقيل: عُمَان اسم رجل وبه سُمي البلد. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، المؤلف: عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد، تحقيق: مصطفي السقا، عالم الكتب/ بيروت، ط: الثالثة/ 1403ه، / عمان، معجم البلدان/ عمان، تهذيب اللغة/ عمن، لسان العرب/ عمن.

واختلف فيها بين التأنيث، والتأنيث والتذكير، فذكر أبو حاتم السجستاني:"وأَمَّا عُمان فمؤَنَّثَةٌ على كلِّ حالٍ."[31]،

وقال سيبويه:" هذا باب ما لم يقع إلا اسما للقبيلة كما أنّ عُمان لم يقع إلّا اسما لمؤنّث"[32]، وذكر في موضع آخر:" هذا باب أسماء الأرضين إذا كان اسم الأرض على ثلاثة أحرف خفيفةٍ وكان مؤنثاً، أو كان الغالب عليه المؤنث كعُمان."[33]، وقال ابن الأنباري:"وعُمَانُ الغالب عليه التأنيث وتَرْكُ الإجراء، وقال الفرّاء: ربّما أجرتها العرب في ضرورة الشعر."[34].

هذا وقد قال المبرد:"وعُمَانُ، ودِمَشْقُ فالأكثر فيهمَا التَّأْنِيث؛ يُرَاد البلدتان والتذكير جَازَ، يُرَاد: الْبلدَانِ"[35]، قال الأَزهري[36]: عُمَانُ يُصرفُ ولا يُصرفُ فمن جعله بلداً صَرفه في حالتي المعرفة والنكرة ومن جعله بلدة أَلحقه بطلحة.

وعلى هذا نقول: أنّ (عُمان) اسم بلدة الغالبُ عليها التأنيث وعدم الصرف، وقد تُذكّر وتُصرف حملا على معنى البلد[37]، كما ذهب إلى ذلك ابن الأنباري، والمبرد، والأزهري.

عَمّان: عَمَّان بفتح العين وتشديد الميم مدينة قديمة بالشام[38]، ولم نعثر فيما اطلعنا عليه من أقوال العلماء مَنْ تحدث عنها بتذكير أو تأنيث، إلا ما قاله الأزهري[39]، ونقله عنه كل من: ياقوت الحموي[40]، وابن منظور[41]، والفيروز آبادي[42]: من

[30] ـ لسان العرب/ عمن.

[31] ـ المذكر والمؤنث للسجستاني ص202.

[32] ـ الكتاب 3/ 254.

[33] ــ الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسيبويه ت: 180هـ تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الثالثة، 1408هـ/ 1988م،3/ 242. وقال ابن سيده:" هذا باب ما لم يقع إلا اسماً للقبيلة كما أن عُمَان لم يقع إلا اسماً لمؤنث وكان التأنيث هو الغالب عليها". المخصص17/ 44.

[34] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري2/ 33.

[35] ــ المقتضب، محمد بن يزيد أبو العباس المعروف بالمبرد ت: 285هـ تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب/ بيروت، 3/ 357

[36] ـ تهذيب اللغة، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت: 370هـ تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، الطبعة: الأولى2001م،/ عمن، وانظر معجم البلدان/ عمان، لسان العـــــرب، لابن منظور المتوفى سنة 711هـ، ت. محمد الصاوي العبيدي، أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الثالثة 1999م، /عمن،ـ تاج العـــــروس، للإمام اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت،/ عمن.

[37] ـ البَلْدَةُ والبَلَدُ: كل موضع أَو قطعة مستحيزة، عامرة كانت أَو غير عامرة. والجمع بلاد وبُلْدانٌ؛ والبُلدانُ: اسم يقع على الْكوَر. قال بعضهم: البَلَدُ جنسُ المكان كالعراق والشام.

والبَلدةُ الجزءُ المخصصُ منه كالبصرة ودمَشق. لسان العرب/ بلد.

[38] ـ معجم ما استعجم/ عمّان، معجم البلدان/ عمّان.

أَنّ (عَمّان) موضع يجوز أَن يكون (فَعْلان) من (عَمَّ يَعُمّ) لا ينْصَرف معرفَة وينصرف نكرَة[43]، ويجوز أَن يكون (فَعَّالاً) من عَمَنَ فينصرف في الحَالَتَيْنِ إذا عُنِيَ به البلدُ.

ويفهم من كلام الأزهري السابق أن (عَمّان) اسم موضع مذكّر، فإذا كان على وزن (فَعْلان) لا ينْصَرف معرفَة وينصرف نكرَة لزيادة الألف والنون؛ ولِأَنَّهُ لَيس مؤنثه (فعلى)، مثل:عطشان عطشى،كما ذكر سيبويه[44]، والمبرد[45]، وهو أيضا اسم موضع مذكّر مصروف في الحالتين إذا كان على وزن (فَعّال)، وذلك إذا حمل على معنى البلد، يقول الأزهري:"ويجوز أَن يكون (فَعَّالاً) من (عَمَنَ) فينصرف في الحَالَتَيْنِ إذا عُنِيَ به البلدُ."[46].

وإذا ذهبنا إلى أنّ(عَمّان) على وزن (فَعّال) اسم بلدة، فيمنع من الصرف للعلمية والتأنيث، وهذا ما أشار إليه الفيومي في المصباح حيث يقول:"وَعَمَّانُ فَعَّالٌ بِالْفَتْحِ وَالتَّشْدِيدِ بَلْدَةٌ بِطَرَفِ الشَّامِ مِنْ بِلَادِ الْبَلْقَاءِ"[47].

وعلى هذا نقول: أنّ (عَمّان) اسم بلدة ينطبق عليها ما ينطبق على(عُمَان) في أَنّ الغالبَ عليها التأنّيث وعدم الصرف، وقد تُذكّر وتُصرفُ حملا على معنى البلد.

مِصْرُ[48]: معظم النحاة واللغويين على أن لفظ "مِصْر" علما على اسم الدولة: مؤنث[49]، ولكنهم اختلفوا في قوله تعالى:"اهْبِطُوا مِصْرًا"[50] بين التأنيث والتذكير حملاً على معنى المكان، والمكان يراد به الموضع الحاوي للشيء، وهو اسم

[39] ـ تهذيب اللغة/ عمن.

[40] ـ معجم البلدان/ عمّان.

[41] ـ لسان العرب/ عمن.

[42] ـ تاج العروس/ عمن.

[43] ـ ذكر النحاة أن مَا كَانَ على (فَعْلان) الذي لَهُ (فعلى) فإنه غير مَصْرُوف في معرفَة وَلَا نكرَة وَإِنَّمَا امْتنع من ذَلِك؛ لِأَن النُّون اللاحقة بعد الْألف بِمَنْزِلَة الْألف اللاحقة بعد الْألف للتأنيث فِي قَوْلك: حَمْرَاء وصفراء وَالدَّلِيل على ذَلِك أَن الْوَزْن وَاحِد فِي السّكُون، وَالْحَرَكَة، وَعدد الْحُرُوف، وَالزِّيَادَة. فَإِن كَانَ (فعلان) لَيْسَ لَهُ (فعلى)، أَو كَانَ على غير هَذَا الْوَزْن مِمَّا الْألف وَالنُّون فِيهِ زائدتان انْصَرف في النكرَة، وَلم ينْصَرف في الْمعرفَة؛ نَحْو: عُثْمَان، وعُرْيَان، وسرحان وَإِنَّمَا امْتنع من الصّرْف من الْمعرفَة للزِّيَادَة التي في آخِره؛ لِأَنَّهَا كالزيادة التي في آخر سَكرَان وَانْصَرف في النكرَة؛ لِأَنَّهُ لَيست مؤنثه (فعلى)؛ لِأَنَّك تَقول: في مؤنثه: عُرْيَانة. انظر:الكتاب 3/ 215، 216، 217، المقتضب 3/ 335، 336. والأصول في النحو لابن السراج 2/ 85، 86.

[44] ـ الكتاب 3/ 216.

[45] ـ المقتضب 2/ 85.

[46] ـ تهذيب اللغة / عمن.

[47] ـ المصباح المنير/ عمن.

[48] ـ مِصْرُ: هي من فتوح عمرو بن العاص في أيام عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قال عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم في قوله تعالى:"وَآوَيْنَاهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ" المؤمنون/ 50، قال: يعني مصر، وإن مصر خزائن الأرضين كلها وسلطانها سلطان الأرضين كلها، ألا ترى إلى قول يوسف، عليه السّلام، لملك مصر:"اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ " يوسف/ 55، ففعل، فأغاث الله الناس بمصر

مذكر ويجمع على (أَمْكِنة) و(أَماكِنُ) جمع الجمع و(أَمْكُنٍ) قليلا، ويؤنث بالهاء فيقال:(مَكَانَةٌ) والجمع (مَكَانَاتٌ)[51]، قال ابن كثير:"هكذا هو منون مصروف مكتوب بالألف في المصاحف الأئمة العثمانية وهو قراءة الجمهور بالصرف"[52]، وقال ابن جرير الطبري:" فأما القراءة فإنها بالألف والتنوين "اهبطوا مِصْراً" وهي القراءة التي لا يجوز عندي غيرها، لاجتماع خطوط مصاحف المسلمين واتفاق قراءة القراء على ذلك ."[53]، قال أبو حيان[54]: الجمهور على صرف (مصراً) هنا، وقرأ الحسن وطلحة والأعمش وأبان بن تغلب: بغير تنوين، وبين كذلك في مصحف أُبَيّ بن كعب، ومصحف عبد الله،

وخزائنها، ولم يذكر عز وجل في كتابه مدينة بعينها بمدح غير مكة ومصر فإنه قال:"أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ"الزخرف/ 51، وهذا تعظيم ومدح، وقال:"اهْبِطُوا مِصْرًا "البقرة/ 61، فمن لم يصرف فهو علم لهذا الموضع، وقوله تعالى:" فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ "البقرة/ 61، تعظيم لها فإن موضعا يوجد فيه ما يسألون لا يكون إلا عظيما، وقوله تعالى:"وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ" يوسف/ 21، وقال:"وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ" يوسف/ 99، وقال:"وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا" يونس/ 87، وسمّى الله تعالى ملك مصر العزيز بقوله تعالى:"وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ" يوسف/ 30، وقالوا ليوسف حين ملك مصر :"فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ" يوسف/ 88، فكانت هذه تحيّة عظمائهم، وكانت منازل الفراعنة، واسمها باليونانية مقدونية، وقالوا: مثلت الأرض على صورة طائر، فالبصرة ومصر الجناحان فإذا خربتا خربت الدنيا. معجم البلدان/ مصر.

[49] ـ الكتاب سيبويه3/ 242، المقتضب للمبرد3/ 351، معاني القرآن للفراء1/ 43، المذكر والمؤنث للسجستاني ص201، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، دار الكتاب العربي/ بيزوت، الطبعة الثالثة1407هـ 1/ 145

[50] ـ البقرة/ 61.

[51] ـ قال ابن سيدة : وَالْمَكَان: الْموضع، وَالْجمع: أمْكِنة، وأمَاكِن، توهّموا الْمِيم أصلا حَتَّى قَالُوا: تَمَكَّن فِي الْمَكَان، وَهَذَا كَمَا قَالُوا فِي تكسير الْمَسِيل: أَمْسِلة، وَقيل: الْمِيم فِي "مَكَان" أصل؛ كَأَنَّهُ من التمكُّن دون الْكَوْن، وَهَذَا يقويه مَا ذَكرْنَاهُ من تكسيره على أَفْعِلة. وَقد حكى سِيبَوَيْهِ فِي جمعه: (أمْكُن) وَهَذَا زَائِد فِي الدّلَالَة على أَن وزن الْكَلِمَة فَعَال دون مَفْعَل، فَإِن قلت: فَإِن فَعَالا لَا يكسّر على أفْعُل إِلَّا أَن يكون مؤنثا كأتانٍ وآثُنٍ، وَالْمَكَان مُذَكّر، قيل: توهموا فِيهِ طرح الزَّائِد كَأَنَّهُمْ كسروا مَكْنا. المحكم والمحيط الأعظم / الْكَاف وَالنُّون وَالْوَاو، وجاء في اللسان :قال الليث: المكان اشتقاقُه من كان يكون ولكنه لما كثر في الكلام صارت الميم كأَنها أَصلية والمكانُ مذكر، وجاء في تاج العروس: قال ثعلب: يبطل أن يكون فعالا لأن العرب تقول كن مكانك وقم مكانك، فقد دل هذا على أنه مصدر من كان أو موضع منه، قال: وإنما جمع أمْكِنة فعاملوا الميم الزائدة معاملة الأصيلة لأن العرب تشبه الحرف بالحرف كما قالوا منارة ومنائر، فشبهوها بفعالة وهى مفعلة من النور وكان حكمه مناور. انظر المصباح المنير/ كان، لسان العرب / كون ، تاج العروس/ مكن .

[52] ـ تفسير القرآن العظيم، لابن كثير"700 –774 هـ"، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الطبعة : الثانية 1420هـ – 1999 م، 1/ 281.

[53] ـ جامع البيان في تأويل القرآن، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطبري، ت(224 – 310 هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ – 2000 م، 2/ 136.

[54] ـ البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان المتوفى سنة 754، طبع بعناية صدقي محمد جميل، المكتب التجارية، مكة المكرمة 1992م، 1/ 302،301.

وبعض مصاحف عثمان[55]، قال أبو إسحاق الزجاج: "وقوله عزَّ وجلَّ: (اهْبِطُوا مِصْرًا) الأكثر في القراءَة إثبات الألف.وقد قرأ بعضهم "اهبطوا مصرَ فإن لكُمْ" بغير ألف، فمن قرَأ (مصرًا) بالألف فله وجهان: جَائِز أنْ يراد بها مصراً من الأمصار لأنهم كانوا في تيه، وجائز أن يكون أراد مصر بعينها، فجعل مصراً اسماً للبلد، فصرف لأنه مذكر سمي مذكراً، وجائز أن يكون"مصر" بغير ألف على أنه يريد مصرًا كما قال عزَّ وجلَّ: (ادخُلوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللهُ آمِنِين) وإنما لم يصرف لأنه للمدينة فهو مذكر سمي به مؤَنث."[56]، قال الفراء[57] وهذا الوجه أحب إلي لأنها فِي قراءة عَبْد اللهَّ "اهْبِطوا مِصْرَ" بغير ألف، وفي قراءة أُبَيٍّ: "اهْبِطُوا فَإِنّ لَكُمْ ما سَأَلْتُم وَاسْكُنُوا مِصْر"، وتصديق ذلك أنها فِي سورة يوسف بغير ألف.

وقال القرطبي: "وقالت طائفة ممن صرفها أيضا: أراد مصر فرعون بعينها، وأجازوا صرفها، قال الأخفش والكسائي: لخفتها وشبهها بهند ودعد، وسيبويه والخليل والفراء لا يجيزون هذا، لأنك لو سميت امرأة بزيد لم تصرف، وقال غير الأخفش: أراد المكان فصرف."[58]

وذكر الألوسي[59] عند تفسيره لهذه الآية: أن المصر هو البلد العظيم وأصله الحد والحاجز بين الشيئين، وإطلاقه على البلد لأنه ممصور أي محدود، ويحكِي عن أشهب أنه قال: قال لي مالك: هي مصر قريتك مسكن فرعون – فهو إذا عَلَمٌ – وأسماء المواضع قد تعتبر من حيث المكانية فتذكر، وقد تعتبر من حيث الأرضية فتؤنث، فهو ـــــ إن جعل علما ـــــ فإما باعتبار كونه بلدة، فالصرف مع العلمية، والتأنيث لسكون الوسط، وإما باعتبار كونه ـــ بلدا ـــ فالصرف على بابه، إذ الفرعية الواحدة لا تكفي في منعه، ويؤيد ما قاله الإمام مالك رضي اللهّ تعالى عنه أنه في مصحف ابن مسعود "مصر" بلا ألف بعد الراء.

[55] ـ "مِصْرًا" بالتنوين منكرا قراءة الجمهور، وهو خط المصحف. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 1/ 429.

[56] ـ معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، تحقيق/ عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب/ بيروت، الطبعة الأولى 1988م، 1/ 144، 4/ 415.

[57] ـ معاني القرآن للفراء 1/ 43.

[58] ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 1/ 429، قال أبو حيان: "وأجاز من وقفنا على كلامه من المعربين والمفسرين أن تكون مصر هذه المنوّنة هي الاسم العلم. والمراد بقوله: "أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا"، يونس / 87، قالوا: وصرف وإن كان فيه العلمية والتأنيث، كما صرف هنْد ودعْد لمعادلة أحد السببين، لخفة الاسم لسكون وسطه، قاله الأخفش، أو صرف لأنه ذهب باللفظ مذهب المكان، فذكّره، فبقي فيه سبب واحد فانصرف. البحر المحيط 1/ 301، 302 302، وانظر معاني القرآن للفراء 1/ 42، 43، ـ معاني القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعي الأخفش الأوسط، ت: 215هـ، تحقيق: د/ هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الأولى 1411هـ/ 1900م،1/ 106، الكشاف للزمخشري1/ 145، روح المعاني 1/ 276.

[59] ـ روح المعاني 1/ 276.

هذا وقد ذهب معظم العلماء في توجيههم لقراءة التنوين في (مصراً) وهي قراءة الجمهور على أن التنوين فيها للتنكير، ويراد بها مصراً من الأمصار، لا مصرا بعينه[60]، وتأويله ـــــ على قراءتهم ـــــ : اهبطوا مصراً من الأمصار، لأنكم في البدو، والذي طلبتم لا يكون في البوادي والفيافي، وإنما يكون في القرى والأمصار، فإن لكم ـــ إذا هبطتموه ـــ ما سألتم من العيش، وهذا قول قتادة والسدي ومجاهد وابن زيد[61]. قال أبو حيان في البحر المحيط:"ولم يصرح أحد من المفسرين والمؤرخين أنهم هبطوا من التيه إلى مصر"[62]، وقال ابن كثير:"والحق أن المراد مصر من الأمصار كما روي عن ابن عباس وغيره"[63].

وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من "مصراً" هو البلد الذي كانوا فيه أولاً أو بلد آخر، والذي نرجحه في هذا المقام هو ما ذهب إليه الإمام ابن كثير لما يأتي :

أولا : أن القراءة بالتنوين متواترة، وهذه القراءة المتواترة، نص في أن المراد من مصر، أي بلد كان، لا مصر فرعون.

ثانياً : لم ينقل أحد من المؤرخين أنهم رجعوا إلى مصر بعد خروجهم منها كما قال أبو حيان وغيره، بل الثابت أن بني إسرائيل خرجوا من مصر، وأمروا بعد خروجهم بدخول الأرض المقدسة لقتال الجبارين، ولعصيانهم أمر نبيهم ماتوا جميعاً في التيه، وبقي أبناؤهم فامتثلوا أمر الله تعالى وهبطوا إلى الشام .

حِمْص ودِمَشْق: **حِمْصُ** بالكَسْرِ بلدة بالشّامِ مَشْهُورَةٌ أَهْلُهَا يَمانُونَ أَي مِنْ قَبَائِلِ اليَمَنِ، وهي بين دِمَشْق وحلب، وهي مِنْ أَوْسَعِ مُدُنِ الشّامِ، بناها رجل يقال له: حِمْص بنِ صهْر بنِ حُمَيْص بنِ صاب بنِ مُكْنِفٍ مِنْ بَنِي عِمْلِيق فسُمِّيَت

[60] ـ قال ابن جرير الطبري:" ومن حجة من قال إن الله – إنما عني بقوله :"اهبطوا مِصْراً" أي : مصراً من الأمصار دون مصر فرعون بعينها، أن الله تعالى جعل أرض الشام لبني إسرائيل مساكن بعد أن أخرجهم من مصر، وإنما ابتلاهم بالتيه؛ لامتناعهم عن موسى في حرب الجبابرة ، إذ قال لهم { يَاقَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلاَ تَرْتَدُّوا على أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ } إلى قوله تعالى : { فاذهب أَنتَ وَرَبُّكَ فقاتلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ } المائدة / 21 ـــــ 24 ، فحرم الله تعالى على قائل ذلك – فيما ذكر لنا – دخولها حتى هلكوا في التيه وابتلاهم بالتيهان في الأرض أربعين سنة . ثم أهبط ذريتهم الشام ، فأسكنهم الأرض المقدسة، وجعل هلاك الجبابرة على أيديهم مع " يوشع بن نون" بعد وفاة موسى بن عمران، فرأينا أن الله – تعالى – قد أخبر عنهم أنه كتب لهم الأرض المقدسة، ولم يخبرنا عنهم أنه ردهم إلى مصر بعد إخراجه إياهم منها، فيجوز لنا أن نقرأ { اهبطوا مِصراً } ونتأوله أنه ردهم إليها. قالوا: فإن احتج محتج بقوله تعالى:" فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ. كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بني إِسْرَائِيلَ" الشعراء/ 57، 58، قيل لهم: فإن الله تعالى إنما أورثهم ذلك فملكهم إياها، ولم يردهم إليها وجعل مساكنهم الشام". جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري 2/ 134.

[61] ـ البحر المحيط 1/ 301.

[62] ـ البحر المحيط 1/ 302.

63 ـ تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، 1/ 281.

باسمه، افْتَتَحَها أَبُو عُبَيْدَةَ صُلْحاً سنة 16هـ، ثُمّ نَافَقَتْ ثم صُولِحَتْ وقد نُسِبَ إِلَيْهَا خَلْقٌ كثيرٌ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وبِهَا قَبْرُ سَيِّدِنا خالِدِ بنِ الوَلِيدِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عنه[64].

قَالَ سِيبَوَيْه: هِيَ أَعْجَمِيَّةٌ ولِذلِكَ لَمْ تَنْصَرِف[65]، وهذا ما أوضحه ابن سيده حيث قال:"ومما غلب فيه التأنّيث ولم يستعمل فيه التذكّير عُمَانَ كأنه اسم مؤنث كسُعَاد وزينب، ومنها حِمْصُ وجُورُ[66] وماهُ[67] وهي غير منصرفة وإن كانت على ثلاثة أحرف لأنه اجتمع فيها التأنيث والتعريف والعُجْمَة فعادلت العجمةُ سكون الأوسط فلم يُصْرَف."[68].

وهذا ما نص عليه ابن الأنباري[69]، وأبو حاتم السجستاني[70].

ولكن ذهب الجوهري[71]، والحموي[72]، والفيومي[73]،:إلى أنّه (حِمْص) بَلَدٌ يُذَكَّرُ ويُؤَنّث، في حين قال الفيروز آبادي:" وحِمْصُ: كُورَةٌ بالشام، أَهْلُها يَمانُونَ، وقد تُذَكَّرُ."[74].

وعلى هذا نستطيع أن نقول: أن (حمص) اسم بلدة الغالب عليها التأنيث، وقد تُذَكَّرُ حملاً على البلدِ كما يفهم من قول الفيروز آبادي.

دِمَشْق: بكسر أوله، وفتح ثانيه، هكذا رواه الجمهور، وقد تُكْسَر مِيمُه كما هو المَشْهُور على الأَلْسِنَةِ، والكسر لغة فيه[75]: البلدة المشهورة قصبة الشام، وفي التَّهْذِيبِ[76]: ودِمْشَق جُنْد من أَجْنادِ الشَّام، وَاسم كُورة مِن كُوَرِها، وهي جنة الأرض بلا خلاف[77]، سُمّيَتْ ببانِيها دِمْشاقَ ابنِ كَنْعانَ، وقيل: سُمّيَتْ بذلك لأنهم دَمْشَقُوا في بنائها أي أسرعوا[78].

[64] ـ انظر معجم ما استعجم / حمص، معجم البلدان/ حمص، لسان العرب/ حمص، تاج العروس/ حمص.

[65] ـ الكتاب سيبويه 2/ 243.

[66] ـ وجُورُ بالضَّم : مدينَة من مُدُنِ فارِسَ كانَتْ في القديم قَصَبَةَ فَيْرُوزأباد من أعمال شيرازَ... وقد تُذَكَّرُ وتُصْرَفُ، وقيل: لم تُصْرَفْ لَكان العُجْمَةِ. تاج العروس/ جار.

[67] ـ والماه قصبة البلد فارسية ومنه ماه البصرة وماه الكوفة قال ابن الأعرابي: ومنه ضرب هذا الدنيار بماه البصرة وماه فارس، قال الأزهري: كأنه معرب ... (وماه) يذكّر ويؤنّث لا ينصرف لمكان العجمة. تاج العروس/ موه.

[68] ـ المخصص 17/ 45، 46، وانظر المذكر والمؤنث للمبرد ص125،126.

[69] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 29، حيث قال:" اِعلم أنّ الغالب على أسماء البُلدان التأنيث، والمؤنَّثُ على أَحَدِ أَمْرين: إمّا أن تكون فيه علامةٌ فاصلةٌ بين المذكّر والمؤنّث ؛ كقولك: مَكَّةُ...، وإمّا أن يكون اسمُ المدينة مُسْتَغْنى بقيام معنى التأنيث فيه عن العلامة؛ كقولك: حِمْص..."

[70] ـ المذكر والمؤنث للسجستاني ص201، حيث قال:"اعْلَمْ أنَّ أَسْماءَ البُلدانِ أكثرُها مؤنَّثٌ، لأنَّكَ تقصدُ بالاسْمِ إلى أَرْضٍ أَوْ بَلْدةٍ أو بُقْعَةٍ. فالمؤنَّثُ نحو مِصْرَ، وحِمْص، وجُور".

[71] ـ لسان العرب/ حمص، تاج العروس/ حمص.

[72] ـ معجم البلدان/ حمص.

[73] ـ المصباح المنير / حمص.

[74] ـ القاموس المحيـــط، الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية 2000م، / حمص.

وهي اسم مؤنث أعجمي لا يصرف، ولم يرد التذكير عن أحد من العلماء، يقول ابن سيده[79]: ومن أجل ذلك لا تُصرف فارسُ ودِمَشْقُ لأنهما أعجميان على أكثر من ثلاثة أحرف قال الشاعر:

لِحَلْحَلَةِ القَتِيلِ وابْنِ بَدْرٍ وأهلُ دِمَشْقَ أنْدِيَةٌ تَبِينُ[80]

فلم يصرف.

ومما يُؤَنَّثُ ويُذَكَّرُ بَغْداد: بَغْدَادُ اسْمُ بَلَدٍ، وهي أم الدنيا وسيدة البلاد، وكانت حاضرَة الدولة العباسية، والآن حاضرة العراق، وَالدَّالُ الْأُولَى مُهْمَلَةٌ وَأَمَّا الثَّانِيَةُ فَفِيهَا ثَلَاثُ لُغَاتٍ[81] حَكَاهَا ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ[82]، وَغَيْرُهُ[83]: دَالٌ مُهْمَلَةٌ وَهُوَ الْأَكْثَرُ وَالثَّانِيَةُ نُونٌ وَالثَّالِثَةُ وَهِيَ الْأَقَلُّ ذَالٌ مُعْجَمَةٌ[84]، فهذه ثلاثُ لغَاتٍ الفصيحُ منها بغداد بدالين وبغدان بالنون كما اقتصر عليه ثعلب[85]

[75] القاموس المحيط/ دمشق، معجم البلدان / دمشق الشام، تاج العروس / دمشق.

[76] ـ تهذيب اللغة/ (بَاب الْقَاف والشين)، والكُورة: البلدة، والأجناد: أجناد الشّام وهي خمسة: دِمَشْق، وحِمْصٌ، وقِنَّسْرِينُ، والأُرْدُنّ، وفِلَسطين. يقال لكلٍّ واحدةٍ من هذه جُنْدٌ. وجَنَدٌ: بلدٌ،وبلدة.مقاييس اللغة / جند.

[77] ـ معجم البلدان / دمشق الشام، وقال: وجملة الأمر أنه لم توصف الجنة بشيء إلا وفي دمشق مثله، ومن المحال أن يطلب بها شيء من جليل أعراض الدنيا ودقيقها إلا وهو فيها أوجد من جميع البلاد.

[78] ـ معجم البلدان / دمشق الشام، لسان العرب/ دمشق، تاج العروس / دمشق.

[79] ـ المخصص 17/ 46.

[80] ـ البيت في المخصص 17/ 46، وحَلْحَلة اسم رجل. لسان العرب/ حلل.

[81] ـ في بغداد عشر لغات: بَغْدادُ وبغداذ وبغذاذ وبَغْدِينُ وبغدان ومَغْدان وحكى أيضا: مغداذ ومغداد، وحكى أبو زكريّا يحيى بن زيادٍ الفرّاءُ: بَهْدَاد بالهاءِ والدال. الفصيحُ منها بغداد بدالين وبغدان بالنون كما اقتصر عليه ثعلب. انظر: معجم البلدان / بغداد، المحكم والمحيط الأعظم/ بغدد، لسان العرب/ بغدد، تاج العروس/ بغدد. فصيح ثعلب ص313.

[82] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 40.

[83] ـ ذكر الأزهري في تهذيب اللغة/ بغدد: وَقَالَ اللحيانيُّ: يُقَال: هَذِه بغدادُ وبغداذُ وبغدانُ. وانظر معجم ما استعجم/ بغداد،معجم البلدان/ بغداد، المصباح المنير/ بغد،

[84] ـ وَبَعْضُهُمْ يَخْتَارُ بَغْدَانَ بِالنُّونِ لِأَنَّ بِنَاءَ فَعْلَالٍ بِالْفَتْحِ بَابُهُ الْمُضَاعَفُ نَحْوَ الصَّلْصَالِ وَالْخَلْخَالِ وَلَمْ يَجِئْ فِي غَيْرِ الْمُضَاعَفِ إِلَّا نَاقَةٌ بِهَا خَزْعَالٌ وَهُوَ الظَّلْعُ وَقَسْطَالٌ وَهُوَ الْغُبَارُ وَبَعْضُهُمْ يَمْنَعُ الْفَعْلَالَ فِي غَيْرِ الْمُضَاعَفِ وَيَقُولُ: خَزْعَالٌ مُوَلَّدٌ وَقَسْطَالٌ مَمْدُودٌ مِنْ قَسْطَلٍ وَأُجِيبَ بِأَنَّ بَغْدَادَ غَيْرُ عَرَبِيَّةٍ فَلَا تَدْخُلُ تَحْتَ الضَّابِطِ الْعَرَبِيِّ، وَيُقَالُ إِنَّهَا إِسْلَامِيَّةٌ وَإِنَّ بَانِيهَا الْمَنْصُورُ أَبُو جَعْفَرٍ عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْعَبَّاسِ ثَانِي الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيِّينَ بَنَاهَا لَمَّا تَوَلَّى الْخِلَافَةَ بَعْدَ أَخِيهِ السَّفَّاحِ وَكَانَتْ وِلَايَةُ الْمَنْصُورِ الْمَذْكُورِ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ وَمِائَةٍ وَتُوُفِّيَ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ ثَمَانٍ وَخَمْسِينَ وَمِائَةٍ.المصباح المنير / بغد، تاج العروس/ بغدد.

[85] ـ كتاب الفصيح لأبي العبّاس ثعلب 200ــ 291هـ، تحقيق د / عاطف مدكور، دار المعارف، ص 313، قال الأزهري الفصحاء يقولون بغداد بدالين.تهذيب اللغة/ بغدد.

وهو اسمٌ أَعجميٌّ عرّبته العرب، فغيّرت حروفه العجمّية على ألفاظ مختلفة لتقارب أسماء العرب، واختلف في تفسيره، فمنهم من قال: هو فارسي معناه عطاء صنم؛ لأَنّ (بَغْ) صنمٌ و(دَادْ) عَطِيَّة، ومنهم من زعم أَن تفسيره بُستانُ رَجلٍ؛ فبَغْ بُستان، ودَاد رَجُل، وبعضهم يقُول: بَغْ اسم صنَم لبعض الفُرْس كان يَعْبُده وداد رجلٌ، وكان الأَصمعيّ يَنهَى عن ذلك ويقول: مدينة السّلام[86]، فَكَأَنَّهُ كَرِهَ عَطِيَّة الصَّنَمِ[87]، ويقال لها دارُ السَّلام أَيضاً[88]، وتمنع من الصرف للعجمة[89].

وتَبَغْدَدَ الرجلُ: انتسَبَ إِليها أَو تشَبَّهَ بأَهْلِهَا على قياسِ تَمَعْدَدَ وتَمَضَّر وتَقَيَّس وتعَرَّبَ[90]، ومما يستدرك عليه: تَبَغْدَدَ عليه إِذا تكبَّرَ وافتخرَ مُوَلّدة[91].

وهي في اللغات كلها تُذَكَّرُ وَتُؤَنَّثُ[92]، وفي تصحيح الفصيح وشرحه لابن دُرُسْتَوَيْه ـــــ باب ما يقال بلغتين ـــــ يقال: هي بغداد بدال غير معجمة، وهي اللغة الفصحى، وبغدان بالنون للمدينة المشهورة بمدينة السلام. وتُذَكَّرُ على نيّة البلد والمكان، وتُؤَنَّثُ على نيّة البلدة والبقعة[93].

[86] ـ قال عبد اللهّ بن المبارك: لا يقال بغداذ بالذال الثانية معجمة فإِنّ بَغْ صنمٌ ودَادْ عَطِيَّة، وعن أَبي بكرِ بنِ الأَنباريّ عن بعض الأَعاجم يَزعم أَن تفسيره بُستانُ رَجلٍ فبَغْ بُستان، ودَاد رَجُل، وبعضهم يقُول: بَغْ اسم صنَم لبعض الفُرْس كان يَعْبُده وداد رجلٌ، قال أبو حاتم: سألت الأصمعى كيف يقال: بغداد، أو بغداذ، أو بغدان، أو بغدين؟ فقال: قل مدينه السلام، وأبغضه إلىّ بغداذ، بالذال المنقوطة؛ هكذا نقل عنه أبو حاتم، قال أبو حاتم: وإنّما كره الأصمعىّ هذه الأسماء لأنّ بغداذ بالفارسيّة: عطية الصّنم؛ لأنّ (بغ): صنم، و (داذ): عطية، وكانت قرية من قرى الفرس، فأخذها أبو جعفر غصبا، فبنى فيها مدينته. قال الجرجانى: باغ بالفارسيّة: هو البستان الكثير الشجر، وداذ: معطى، فمعناه، معطى البساتين، وقيل سميت مدينة السلام لأن دجلة يقال لها: وادي السلام، وقيل: مدينة السلام؛ لأن السلام هو الله فأرادوا مدينة الله. شرح الفصيح الزمخشري، تحقيق د / إبراهيم عبد الله الغامدي، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، 1317 هـ 2/ 637، معجم ما استعجم/ بغداد، معجم البلدان / بغداد، أدب الكاتب/ باب ما يغير من أسماء البلاد1/ 215،214، لسان العرب/ بغدد، تاج العروس/ بغدد.

[87] ـ قال ابن دُرُسْتَوَيْه: وهذا قبيح من الأصمعي؛ لأنه يتكلم بعَبْدِ يَغُوث، وعَبْدِ العُزَّى، وعَبْدِ وُدّ، ونحو ذلك من أسماء العرب، وليس يتورّع عن هذا أحد، وقد غلِط أيضا لأن الفُرْس ما عَبَدت الأصنام قط، وهم يدّعون أن لهم كتابا ونبيّا. تصحيح الفصيح وشرحه لابن دُرُسْتَوَيْه، تحقيق: د/ محمد بدوي المختون، د/ رمضان عبد التواب، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ القاهرة 1419هـ، 1998م، ص455.

[88] ـ ذكر الزبيدي في تاج العروس/ بغدد: قال شيخُنَا: ويقال لها دارُ السَّلام أَيضاً. وأَنشدَ الخَفاجيّ:

وفِي بَغدادَ سَادَاتٌ كِرَامٌ... ولكنْ بالسَّلام بَلا طَعَامِ

فما زَادُوا الصَّديقَ على سَلاَم... لذلك سُمّيتْ دار السَّلامِ.

[89] ـ المقتضب 3/ 358، تصحيح الفصيح وشرحه لابن دُرُسْتَوَيْه ص454.

[90] ـ القاموس المحيط/ بغدد، المحكم والمحيط الأعظم / بغدد، لسان العرب/ بغدد، تاج العروس/ بغدد، المعجم الوجيز/ بغدد.

[91] ـ انظر الهامش السابق.

[92] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 41، فصيح ثعلب ص313، معجم البلدان/ بغداد، المصباح المنير/ بغد، لسان العرب/ بغدد، تاج العروس/ بغدد.

هذا وقد ذهب الدكتور/ أحمد عمايرة[94] إلى أنه مما اتفقت عليه اللغات السامية ومنها العربية تأنيث الاسم إذا دل على مدينة: كالقدس وحلب وبغداد، وهذا بخلاف ما أوضحناه فيما سبق.

ومما يذكّر من أسماء البُلدان: واسِطٌ: وَاسِطٌ بَلدٌ سُمِّي بالقصر الذي اخْتَطَّه الحَجَّاجُ ابنُ يُوسُفَ الثَّقَفِيّ فِي سَنَتَيْنِ بَيْنَ الكُوفَةِ والبَصْرَةِ؛ ولِذلِكَ سُمِّيَتْ وَاسِطاً لأَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَهُمَا لأَنَّ مِنْها إِلى كُلٍّ مِنْهُمَا خَمْسِينَ فَرْسَخاً قال ياقُوت: لا قَوْلَ فِيهِ غَيْرَ ذلِكَ[95]،ويُقَالُ لَهُ: وَاسِطُ القَصَبِ أَيْضاً فَلَمَّا عَمَّرَ الحَجّاجُ مَدِينَتَهُ سَمّاهَا باسْمِهِ، أَوْ هُوَ قَصْرٌ كانَ قَدْ بَنَاهُ الحَجّاجُ أَوّلاً قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ البَلَدَ ثُمَّ لَمّا بَنَاهُ سُمِّيَ بِهِ[96].

وهو مُذَكَّرٌ مَصْرُوفٌ[97]،ذهب إلى ذلك الفرّاء[98]، والمفضل[99]، وابن فارس[100]، وقال سيبويه:"وأمَّا واسطٌ فالتذكير والصرف أكثر، وإنَّما سُمِّيَ وَاسِطاً، لأنه مكانٌ وسط البصرة والكوفة، فلو أرادوا التأنيث قالوا: وَاسِطة، ومن العرب من يجعلها اسم أرض فلا يُصرف."[101]، قال ياقُوت[102]: قال أبو حاتم السجستاني[103]: وَأما وَاسِط الْبَلَد الْمَعْرُوف فمذكر؛ لأَنهم

[93] ـ تصحيح الفصيح وشرحه لابن دُرُسْتَوَيْه، ص454، 455،. وانظر أيضا: شرح الفصيح الزمخشري 2/ 637.

[94] ـ ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية ، د/ إسماعيل أحمد عمايرة ، عمّان، دار حنين ،1993م ط الثانية، ص34.

[95] ـ معجم البلدان / وسط.

[96] ـ تاج العروس / وسط.

[97] ـ معجم البلدان / واسط، وقال الجوهري: وَاسِطٌ بلد سُمِّي بالقصر الذي بناه الحجاج بين الكوفة والبصرة، وهو مُذَكَّرٌ مَصْرُوفٌ لأَن أَسماء البُلدان الغالب عليه التأْنيث وتركُ الصرف، إِلاَّ مِنىً والشام والعراق وَاسِطاً ودابِقاً وفَلْجاً وهَجَراً فإِنها تُذَكّر وتُصْرف؛ قال: ويجوز أَن تريد بها البقعة أَو البلْدة فلا تَصْرفه. لسان العرب / وسط.

[98] ـ المذكر والمؤنث للفرّاء ص94.

[99] ـ مختصر المذكر والمؤنث للمفضل ص50.

[100] ـ المذكر والمؤنث لابن فارس ص62.

[101] ـ الكتاب 3/ 243، قال ابن سيده في المخصص17/ 46: ومن ذلك واسِط التذكير غلب عليه والصرف؛ لأن اشتقاقه يدل على ذلك لأنه مكانٌ وَسَطَ البَصْرَة والكوفَة فهو واسِط لهما، ولو كان مؤنثاً لقيل واسطة، ومن العرب من يجعلها اسْمَ أرض فلا يصرف كأنه سَمّى الأرضَ بلفظ مُذَكّر كامرأة يسميها، ولم يذكر سيبويه واسطاً آخرَ غير الذي بين البصرة والكوفة وقد حَكَى غيرُه واسطاً بِنَجْدٍ، وقيل موضع بالشام قال الشاعر فيه وهو الأخطل:

عَفَا وَاسِطٌ من آلِ رَضْوَى فَنَبْتَلُ فَمُجْتَمَعُ الحُرَّيْنِ فالصَّبْرُ أَجْمَلُ

ويجوز أن يكون واسطٌ بين مكانين آخرين وقد حكى بعضهم فيه التأنيثَ.

[102] ـ معجم البلدان / واسط.

[103] ـ قال أبو حاتم السجستاني:"اعْلَمْ أنَّ أسْماء البُلدانِ أكثَرُها مؤنَّثٌ، لأَنَّكَ تقصدُ بالاسم إلى أَرْضٍ أو بَلْدةٍ أو بُقْعَةٍ،.....فأَمَّا واسِط فمذكّرٌ، لأَنَّهُ اسْمُ مكانٍ قَدْ وَسَطَ البَصْرَةَ والكوفَةَ، وبَعضُهُم يؤَنِّثُهُ على ما ذكرنا من التّأنيثِ". المذكر والمؤنث للسجستاني ص201.

أَرَادوا بَلَدا واسطاً أَو مَكَانا واسطاً فَهُوَ منصرف على كل حَال؛ وَالدَّلِيل على ذَلِك قَوْلهم: وَاسِط بالتذكير وَلَو ذهب بِهِ إِلَى التَّأْنِيث لقالوا: وَاسِطَة.

قَالُوا: وَقد يذهب بِهِ مَذْهَب الْبُقْعَة وَالْمَدينَة فَيتْرك صرفه[104]. وَأنْشد سِيبَوَيْهِ فِي ترك الصّرْف:

مِنْهُنّ أَيَّامُ صِدْقٍ قَدْ عُرِفْتَ بِهَا أيّامُ وَاسِطَ والأَيّامُ مِنْ هَجَر[105]

فوَاسِط كما ذكر العلماء اسم لبلد بين الكوفة والبصرة[106] مُذَكّرٌ ومَصْرُوف، وربما يؤنّث حملاً على معنى البُقْعَةِ والمَدينَة والبلدة ويمنع من الصرف.

مِنًى[107]: بالكسر، والتنوين: اسْمُ مَوْضِعٍ بِمَكَّةَ[108]،، سُمّيت بذلك لما يُمْنَى فيها من الدماء أَي يُراق، وقيل: لأن آدم عليه السّلام، تمنّى فيها الجنّة، يقال: امْتَنَى القومُ، وأَمْنَوْا: أَتوا مِنى[109].

وهو مذكَّر مَصْرُوف نصّ على ذلك الجوهري[110]، وليس كما ذهب، ولكن الْغَالِب عَلَيْهِ التَّذْكِير والصرف، قال سيبويه:" وكذلك مِنًى، الصرف والتذكير أجود، وإن شئت أنثت ولم تصرفه"[111]، وَقَالَ ابْنُ السَّرَّاجِ[112]:"وَمِنًى ذَكَرٌ وَالشَّامُ ذَكَرٌ وَهَجَرَ ذَكَرٌ وَالْعِرَاقُ ذَكَرٌ وَإِذَا أُنِّثَ مُنِعَ".

[104] ـ قال ابن التَّسْتُرِي: واسِطٌ: مذكر مثل دابق، فإن أنثه أحد فإنما يذهب به إلى المدينة. والفراء لا يجيز تأنيثه. المذكر والمؤنث لابن التستري ص109.

[105] ـ البيت للفَرَزْدَقِ يَرْثِي به عُمَرَ بنَ عُبَيْدِ الله بنِ مُعْمَرٍ، والرواية في الكتاب: منهنّ ايَّام صِدْقٍ قد عُرِفْتُ بها... أيّام فارِسَ والأَيّامُ مِنْ هجرا، الكتاب 3/ 243،وانظر البيت في: معجم البلدان / وسط ، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب 11/ 136، العباب الزاخز/ وسط ، تاج العروس / وسط.

[106] ـ وقد اطلق هذا الاسم على العديد من المواضع راجع في ذلك: معجم البلدان / واسط، تاج العروس / وسط.

[107] ـ ومِنًى بمكة، سميت بذلك لما يُمْنَى فيها من الدماء أي يُراق، وقال ثعلب: هو مِن قولهم مَنَى الله عليه الموت أي قدَّره لأَن الهَدْيَ يُنحر هنالك، قال ابن شميل: سمي مِنًى لأَن الكبش مُنِيَ به أَي ذُبح، وقال ابن عيينة: أُخذ من المَنايا، وقيل: لأن آدم، عليه السّلام، تمنّى فيها الجنّة، ومِنًى موضع آخر بنجد؛ قيل إِياه عنى لبيد بقوله: عَفَتِ الدِّيارُ محَلُّها فَمُقامُها بمِنًى تَأَبَّدَ غَوْلُها فرِجامُها، وأيّام منى: هي أيام التشريق أضيفت إلى منى لإقامة الحاج بها. معجم البلدان/ منى،معجم مقاييس اللغة/ مني، القاموس المحيط / مناه، لسان العرب/ منى.

[108] ـ الصحاح في اللغة / منا.

[109] ـ عن يونس: امْتَنَى القوم إِذا نزلوا مِنًى، وعن ابن الأَعرابي: أَمْنَى القوم إِذا نزلوا مِنًى. الصحاح الجوهري / منا، لسان العرب / منى.

110 ـ الصحاح للجوهري / منا، قال:" ومِنًى مقصورٌ: موضعٌ بمكَّة، وهو مذكَّر يصرف" وأظن أنه يقصد هنا أن الغالب عليها التذكير؛ حيث نقل صاحب لسان العرب عنه:" قال الجوهري: وواسِط بلد سمي بالقصر الذي بناه الحجاج بين الكوفة والبصرة، وهو مذكر مصروف؛ لأَن أَسماء البُلدان الغالب عليه التأْنيث وتركُ الصرف، إِلاَّ مِنىً والشام والعراق وواسطاً ودابِقاً وفَلْجاً وهَجَراً فإِنها تذكر وتصرف؛ قال: ويجوز أَن تريد بها البقعة أَو البلْدة فلا تصرفه". لسان العرب / وسط.

وقال ابن الأنباري[113]: وقال أبو هِفَان: هو مِنًى، وأنشد للعَرْجِيّ في تأنيثها:

لَيَوْمُنا بِمِنَى إِذْ نَحْنُ نَنْزِلُها أَسَرُّ مِنْ يَوْمِنا بالعَرْجِ أَوْ مَلَلِ[114]

فأنّث الضمير العائد على (مِنى) في قوله:(نَنْزِلُها)، وترك الصرف للتأنيث.

وأنشد لأبي دَهْبَلٍ الجُمَحِيّ في تَذكيره [115]:

سَقَى مِنًى ثُمَّ روّاهُ وساكِنَهُ ومَنْ ثَوَى فيه واهي الوَدْقِ مُنْبَعِقُ

فذكّر الضمير العائد على (مِنى) في قوله:(ثُمَّ روّاهُ)، وصرفه للتذكير، ذكر أبو عبيد البكري في معجم ما استعجم: ومِنى تُؤنّث وتُذَكّر، فمن أنّثَ لم يجره أي لم يصرفه ويقول هذه مِنَى[116]، وقال أبو هِفَان: هي مِنَى وهو مِنًى[117].

في حين قال الفراء:" الغالب على (مِنًى) التذكير والإجراء. قال: وأنشدني أبو ثَرْوان:

وَقَالُوْا تَعَرَّفْهَا الْمَنازِلَ مِنْ مِنىً وما كلُّ مَنْ وافي مِنًى أنا عارِفُ[118]

وعلى هذا فَمِنًى اسْمُ مَوْضِعٍ بِمَكَّةَ وَالْغَالِبُ عَلَيْهِ التَّذْكِيرُ والصرفُ، وقد يُؤنث حملاً على معنى الْبُقْعَةِ وحينئذ يمنع من الصرف.

[111] ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي / القاهرة، الطبعة الثالثة 1988م: 2/ 23، وانظر المخصص 17/ 47.

112 ـ الأصول في النحو 2/ 99، المصباح المنير / مني.

[113] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 31.

[114] ـ البيت للعرجي في: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد، عالم الكتب / بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ تحقيق: مصطفي السقا: 4/ 1263.

[115] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 31، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع 4/ 1263، 4/ 1405.

[116] ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع 4/ 1263.

[117] ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع 4/ 1405.

[118] ـ البيت في معاني القرآن للفراء 1، تحقيق / عبد السلام هارون وآخرين، دار المصرية للتأليف والترجمة / مصر، الطبعة الأول:1/ 1،139/ 242، والرواية فيه: وَقَالُوْا تَعَرَّفْهَا الْمَنازِلَ مِنْ مِنىً... وَمَا كُلَّ مَنْ يغشى مِنًى أنَا عَارِفُ. وانظر الكتاب1/ 37،36، والبيت من قصيدةٍ لمزاحم ابْن الْحَارِث الْعقيلِيّ، انظر شرح شذور الذهب ص244، لسان العرب/ عرف، تاج العروس / عرف، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي، تحقيق / عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي / القاهرة، الطبعة الرابعة، 6/ 269، 271.

الشَّام والشَّأم: الشين والهمزة والميم أصلٌ واحد يدلُّ على الجانب اليَسار، من ذلك المَشْأَمة، وهي خلاف الميمنة[119]، والشَّأْم بفتح أوّله وسكون همزته، والشَّأَم، بفتح همزته، مثل نَهْر ونَهَر لغتان، وفيها لغة ثالثة وهي الشَّام، بغير همز: بِلادٌ عن مَشْأَمَةِ القِبْلَةِ، وسُمِّيَتْ لذلك، أَو لأَنَّ قَوْماً من بني كَنْعانَ تَشاءَموا إليها، أيّ تياسَروا[120].

وقد اختلف العلماء في هذا اللفظ بين التذكير والتأنيث، ذكر المفضل بن سلمة أنَّ الشام مذكّر[121]، وقال ابن الأنباري:"و(الحِجاز)، و(الشَّام)، و(العِراق)، و(اليَمَن) ذُكْرانٌ، يقال: أَعْجَبني العراقُ إذْ دَخلته، ودخلت الشام فوجدته طيّبا."[122]،وقال ابن جني[123]: الشَّأْم مذكر، وأَجاز تأْنيثه في الشعر، وقال ابن سيدة:"والشَّأم مذكَّر في أكثر كلام العرب."[124]، في حين ذكر الفيروز آبادي[125]، والزبيدي[126]:أنّ الشّام مؤنَّث وقد تُذكّر، وذهب الحموي[127]، وابن منظور[128]: أن الشَّأْم بلاد تذكر وتؤنث. قال ابن بري: شاهد التأْنيث قول جَوَّاس بن القَعْطَل[129]:

جِئْتُمْ من البلدِ البَعيدِ نِياطُه والشَّأْمُ تُنْكَرُ، كَهْلُها وفَتاها

قال: كَهْلُها وفَتاها بدل من الشأْم، وشاهد التذكير قول الآخر[130]:

يَقُولُونَ إِنَّ الشَّأْمَ يَقْتُلُ أَهْلَهُ فَمَنْ لِيَ إِنْ لم آتِهِ بخُلُودِ؟

[119] ـ مقاييس اللغة / شأم.

[120] ـ قال أهل الأثر: سميت بذلك لأن قوما من كنعان بن حام خرجوا عند التفريق فتشاءموا إليها أي أخذوا ذات الشمال فسميت بالشام لذلك، وقال آخرون من أهل الأثر منهم الشرقي: سميت الشام بسام بن نوح، عليه السلام، وذلك أنّه أوّل من نزلها فجعلت السين شينا لتغيّر اللفظ العجمي، قال الزبيدي: وهذا الوجه قد أنكره كثير من محققي أئمة التواريخ وقالوا لم ينزلها سام قط ولا رآها فضلا عن كونه بناها، قال أبو القاسم: قال جماعة من أهل اللغة يجوز أن لا يهمز فيقال: الشام يا هذا، فيكون جمع شامة سميت بذلك لكثرة قراها وتداني بعضها من بعض فشبّهت بالشامات. راجع: معجم ما استعجم3/ 773، معجم البلدان / الشأم، القاموس المحيط/ شأم، لسان العرب/ شأم، تاج العروس/ شأم.

[121] ـ مختصر المذكر والمؤنث للمفضل ص 50.

[122] ـ المذكر والمؤنث 2/ 35.

[123] ـ لسان العرب/ شأم.

[124] ـ المخصص17/ 49.

[125] ـ القاموس المحيط / شأم.

[126] ـ تاج العروس/ شأم.

[127] ـ معجم البلدان/ الشأم.

[128] / لسان العرب/ شأم.

[129] ـ لسان العرب/ شأم، تاج العروس/ شأم،

[130] ـ البيت بلا نسبة في المذكر والمؤنث للفراء ص 94،معاني القرأن للفراء 1/ 174، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 35، معجم ما استعجم 3/ 773، اللسان/ شأم، تاج العروس / شأم.

واستشهد ابن سيده أيضا على التذكير بقول الشاعر[131]:

كأنَّما الشَّامُ في أَجْنَادِهِ البَغَرُ

في حين ذهب بعض العلماء ــ وهذا ما أميل إليه ــ أنَّ الشام مُذكّر ويؤنث حملاً على معنى البلدة أو الناحية، قال الفرّاء[132]: الشَّامُ مُذَكّر، فإذا سمعته مؤنَّثاً فإنَّما يُذهب به إلى البلدة، كما يُقال: هذه ألفُ درهم، يراد بها جماعة الدراهم، والألف مذكّر.

وقال ابن التَّسْتُرِي[133]: الشَّامُ: ذكر. يذهب به مذهب الصقع، وأنث على أنها ناحية، وقال في موضع آخر[134]: ومما يُذكَّرُ ويُؤنَّثُ والمعنى فيه مختلف:..... الشَّام مُذَكَّر فمؤنَّثه بمعنى البلدة.

اليَمَنُ: بالتحريك بلادٌ للعرب، بِخِلَافِ الشَّامِ لِأَنَّهَا بِلَادٌ عَلَى يَمِينِ الْكَعْبَةِ[135]، وَالنِّسْبَةُ إِلَيْهَا يَمَنِيٌّ بِتَشْدِيدِ الْيَاء أَوْ يَمَانٍ بِالتَّخْفِيفِ عَلَى تَعْوِيضِ الْأَلِفِ مِنْ إِحْدَى يَاءَيْ النِّسْبَةِ فلا يجتمعان على نادرِ النَّسبِ[136]، قال الأَزهري[137]: وهذا قول الخليل وسيبويه. قال سيبويه[138]: وبعضهم يقول يمانيّ، بالتشديد[139]. وقومٌ يَمانِيَةٌ ويَمانونَ، وامرأةٌ يَمانِيَةٌ أيضاً، وتَيَمَّنَ: تنَسَّبَ إلى اليمن[140].

[131] ـ المخصص 17/ 49، البيت للفرزدق في الصحاح/ بغر، معجم البلدان / أجنادين، لسان العرب/ بغر، تاج العروس/ بغر، والرواية فيه: فقلتُ ما هو إلاّ الشَّامُ تَرْكَبُه كأنَّما الموتُ في أجْنادِهِ البَغَرُ، و البَغَرُ بالتحريك: داءٌ وعطشٌ. قال الأصمعي: هو عطشٌ يأخذ الإبل فتشربُ فلا تروى، وتمرض عنه فتموت، أجناده يعني دِمَشْق وحِمْص وفِلَسْطِين والأُرْدُنَّ قِنَّسْرِينَ يقال لكل مدينة جُنْد، وكلّها بالشام، قال الحموي: ولم يبلغني أنهم استعملوا ذلك في غير أرض الشام. انظر المراجع السابقة.

[132] ـ المذكر والمؤنث ص94.

[133] ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص85.

[134] ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص55، 56.

[135] ـ قال ياقوت الحموي: قولهم تَيامَنَ الناس فسمّوا اليَمَن فيه نظر لأن الكعبة مربعة، فلا يمين لها ولا يسار فإذا كانت اليمن عن يمين قوم كانت عن يسار آخرين وكذلك الجهات الأربع، إلا أن يريد بذلك من يستقبل الركن اليماني فإنه أجلّها فإذا يصحّ، والله أعلم. معجم البلدان/ اليمن.

[136] ـ قولهم: رجلٌ يمانٍ منسوب إلى اليمن، كان في الأَصل يَمَنِيّ، فزادوا أَلفاً وحذفوا ياء النسبة، وكذلك قالوا رجل شَآمٍ، كان في الأَصل شأْمِيّ، فزادوا أَلفاً وحذفوا ياء النسبة. الأصول في النحو لابن السراج 3/ 82، لسان العرب/ يمن.

[137] ـ تهذيب اللغة/ باب النون والميم، وانظر: الصحاح في اللغة للجوهري/ يمن.

[138] ـ الكتاب 3/ 228، 340.

[139] ـ قال الفيروزآبادي: قال شيخنا رحمه الله تعالى والأكثر على منع التشديد مع ثبوت الألف لأنه جمع بين العوض والمعوض، وأجاب عنه الشيخ ابن مالك بأنه قد يكون نسبة منسوب. تاج العروس/ يمن. قال المبرد: وَمن ذَلِك قَوْلهم فِي النّسَب إِلَى الشَّام، واليمن: يَمَان يَا فَتى، وشآم يَا فَتى، فَجعلُوا الْألف بَدَلا من إِحْدَى الياءين وَالْوَجْه يمنيّ، وشاميّ وَمن قَالَ: يمانيّ فَهُوَ كالنسب إِلَى مَنْسُوب، وَلَيْسَ بِالْوَجْهِ. المقتضب 2/ 40. يقول

وأَيْمَن الرجلُ ويَمَّنَ ويامَنَ إذا أَتى اليَمَنَ[141]، وكذلك إذا أَخذ في سيره يميناً، يقال: يامِنْ يا فلانُ بأَصحابك أَي خُذ بهم يَمْنةً، ولا تقل تَيامَنْ بهم، والعامة تقوله. قال ابن الأَنباري: العامة تَغْلَطُ في معنى تَيامَنَ فتظن أَنه أَخذ عن يمينه، وليس كذلك معناه عند العرب، إنما يقولون تَيامَنَ إذا أَخذ ناحية اليَمَن، وتَشاءَمَ إذا أَخذ ناحية الشأْم، ويامَنَ إذا أَخذ عن يمينه، وشاءمَ إذا أَخذ عن شماله[142].

واليمن اسم بلد مذكر نص على ذلك ابن الأنباري حيث قال:"و(الحِجاز)، و(الشَّام)، و(العِراق)، و(اليَمَن) ذُكْرانٌ."[143].

العِراقُ[144]: بلادٌ م معْروفة من بلاد فارِس، سُمِّيَ بذلك لأَنه على شاطئ دِجْلَةَ، وقيل: سُمِّيَ عِراقاً لقربه من البحر، وأَهل الحجاز يُسَمّون ما كان قريباً من البحر عِراقاً، وقيل: سُمِّيَ به لتَواشُج[145] عُروق الشجرِ والنخلِ به كأَنَّه أَرادَ عِرْقاً ثم جمع على عِراقٍ، وقيل: هي معرّبة إِيرانْ شَهْر، ومعناه: كثيرةُ النّخْلِ والشّجَر، فعُرِّبت فقيل عِراق: قال الزبيدي[146]: هكذا نقَلوه، وعندي في معْناه نظَر، وقال الأَزهريّ[147]: زعَم الأَصمعي أَنّ تسميتَهم العِراقَ اسمٌ أعجمي معرَّب إنما هو إيران شَهْر فأعرَبتْه العربُ فقالت: عِراق، وإيران شهْر: موضِع المُلوك. قال الحموي[148]: وفيه بعد عن لفظه وإن كانت العرب قد تتغلغل في التعريب بما هو مثل ذلك، ويقال: أعرَقَ الرَّجلُ وأشأَمَ، أي أَتى العِرَاقَ والشَّامَ.

السيوطي: كل نسب فهو مشدد إلاّ في ثلاثة مواضع: يَمان وشآم وتَهام، قاله ابن خالويه، وزاد في الصحاح: نَباطِ؛ يقال: رجل نَباطي ونَباط؛ مثل: يَماني ويَمان. المزهر 1/ 230.

[140] ـ الصحاح في اللغة/ يمن، القاموس المحيط / يمن.

[141] ـ ويقال قد أعرق الرجل إذا أتى العراق، وقد أَعْمَنَ إذا أتى عمان، وقد أشأم إذا أتى الشام، وقد بصرّ وكوّف إذا أتى البصرة والكوفة، وقد احتجز وانحجز إذا أتى الحجاز، وقد أيمن ويامن إذا أتى اليمن. الزاهر في معاني كلمات الناس ص2/ 38 ترتيب اصلاح المنطق 1/ 16.

[142] ـ انظر تهذيب اللغة/ باب النون والميم، الصحاح في اللغة/ يمن، القاموس المحيط/ يمن، لسان العرب/ يمن، معجم البلدان/ اليمن، أدب الكاتب 1/ 138

[143] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 35.

[144] ـ انظر مادة عرق في: القاموس المحيط، مقاييس اللغة، المصباح المنير، لسان العرب، تاج العروس.

[145] ـ وَشَجَتِ العُروقُ والأَغصان: اشْتَبَكَتْ وتداخلتْ والْتَفّتْ، وكلُّ شيء يشتبك. لسان العرب / وَشَجَ.

[146] ـ تاج العروس / عرق.

[147] ـ مقاييس اللغة / عرق.

[148] ـ معجم البلدان / العراق.

واختلفوا في العراق بين التذكير والتأنيث: ذكر الفرّاء[149]، وابن الأنباري[150]،والفيروز آبادي[151]وابن منظور[152]: أنّ العِراقَ مُذَكَّرٌ، وقال أبو حاتم السجستاني[153]، وابن سِيدَه[154]: العِراقُ مُذَكَّرٌ عِنْدَ أَكْثَرِ العَرَبِ. ويفهم من هذا أَنَّه مُؤنّثٌ عِنْدَ بعض العَرَبِ، واستشهدوا على تذكيره بقول الشاعر[155]:

أَبْلِغْ أَمِيرَ الْمُؤمِنِيـ نَ أَخَا العِرَاقِ إِذا أَتَيْتَا

أَنَّ العِراقَ وأَهْلَه... عُنُقٌ إِلَيْكَ فَهَيْتَ هَيْتَ

فقال: وأَهْلَه، ولم يقل: وأَهْلَها، ونصب(أخا العراقِ) على النداء.

وذكر البغدادي في خزانة الأدب[156]: أنّه لمّا هرب المتلمس إِلَى مُلُوك الشَّام هجى عَمْرو بن هِنْد بقصيدةٍ وحرض قوم طرفَة على الطّلب بدمه أَولهَا:

إِن الْعِرَاق وَأَهْلَه كَانُوا الْهوى فَإِذا نَأى بِي وُدُّهم فَليبعد

فذكّر العراق أيضا فقال: وأَهْلَه، ولم يقل: وأَهْلَهَا.

في حين ذَكَرَ الفيومي في المصباح المنير[157]: أن العراق يذكَّرُ ويؤنَّثُ، ونَقَلَ ابن منظور[158]، والزبيدي[159]عن الجوهري: أنَّ العراق يُذَكَّرُ ويُؤنَّثُ، ولم يذكروا شاهدا على تأنيثه.

[149] ـ حيث قال:"و(العِراق) و(وَاسط) و(دَابق) ذُكران". المذكر والمؤنث للفراء ص95.

[150] ـ حيث قال:"و(الحِجاز)، و(الشَّام)، و(العِراق)، و(اليَمَن) ذُكْرانٌ، يقال: أَعْجَبَني العراقُ إِذْ دَخلته". المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 35،

[151] ـ حيث قال:"العِراق بِلادٌ من عَبَّادَانَ إِلى المَوْصِلِ طولاً، ومن القادِسِيَّةِ إِلى حُلْوانَ عَرْضاً، ويُذَكَّرُ". القاموس المحيط/ عرق.

[152] ـ حيث قال:"والعِراقُ من البُقعة، مُذَكَّرٌ". لسان العرب / عرق.

[153] ـ المذكر والمؤنث لأبي حاتم ص203.

[154] ـ المخصص 17/ 48.

[155] ـ البيتين لشاعر يُخاطِبُ أميرَ المؤمنين عليَّ بنَ أبي طالبٍ رضي الله عنه، ولم ينسب لقائل معين، وجاء برواية أخرى في بعض المراجع: إِنَّ العِراقَ وأَهْلَه سَلمٌ إِلَيْكَ فَهَيْتَ هَيْتَا، انظر: معاني القرآن للفراء 2/ 40، المذكر والمؤنث لأبي حاتم ص203، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 36، الخصائص لابن جني 1/ 279، المخصص 17/ 48، الأصول في النحو لابن السراج 3/ 479، لسان العرب / هيت، تاج العروس/ عنق، هيت.، وأراد الشاعر: أنهم أقبلوا إليك بجماعتهم وقيل هم ماثلون إليك ومنتظروك، ويقال: جاء القوم عُنُقاً عُنُقاً أي رَسَلاً رَسَلاً وقَطِيعاً قطيعاً، وطوائف طوائف، قال الأَزهري إذا جاؤوا فِرَقاً كل جماعة منهم عُنُق، وهيت هيت معناه هَلُمَّ هَلُمَّ أَو هَلُمَّ وتَعالَ يستوى فيه الواحدُ والجمعُ والمُؤَنَّثُ والمذَكر إِلاّ أَنّ العَددَ فيما بَعْدَه تقولُ: هَيْتَ لكُمَا وهَيتَ لَكُنَّ. قال ابنُ بَرّيّ: وذكرَ ابنُ جِنّى أَنّ هَيْتَ في البَيتِ بمَعْنى أَسْرِعْ. انظر لسان العرب/ عنق، هيت.

[156] ـ خزانة الأدب 7/ 351

[157] ـ حيث قال:"و (العِرَاقُ) إقليم معروف ويذكر ويؤنث" المصباح المنير / عرق.

هذا وقد وردت (العراق) مؤنّثة في شعر أورده الحموي في معجم البلدان، حيث فقال[160]:

سَلامٌ على أَرضِ العِرَاقِ وأَهْلِهَا وَسَقَى ثَرَاهَا مِنْ ملثّ ومِرْزَم[161]

فقال: وأهلَها، ولم يقل: وأهله،وقد أنّثها أيضا الشاعر صفي الدين الحلي[162] فقال:

أنِسَتْ بمَقدَمكَ العِرَاقُ وأَهْلُها واستَوحشتْ لك حَرزَمٌ والجَوسَقُ[163]

وعلى هذا نقول: إنّ العِرَاقَ الغالب عليه التذكير، فإنْ سُمِعَ مؤنَّثاً فإنَّما يُذهب به إلى البلدة أو البُقعة حملاً على المعنى مثل الشَّام.

دابِقٌ ودابَقٌ: بكسر الباء وقد روي بفتحها[164]: قرية قرب حَلَب، وبها قَبْرُ سُلَيمانَ بنِ عبدِ المَلِكِ بنِ مَرْوانَ [165]، وقد ذَكَرَ الفرّاء[166]، وابن التَّسْتُرِي[167]: أن دابِق مُذَكَّرٌ، وقال صاحب المُغْرِبِ فِي تَرْتِيبِ المُعْرِبِ المطرزي:"(دَابَقٌ) بَلَدٌ بِوَزْنِ طَابَقٍ وَفِي التَّهْذِيبِ بِالْكَسْرِ وَهُوَ مُذَكَّرٌ مَصْرُوفٌ."[168].

[158] ـ حيث قال:" قال الجوهري: العِراقُ بلاد تذكر وتؤنث وهو فارسي معرب." لسان العرب/ عرق.

[159] ـ حيث قال:" وقال الجوهريّ: تُذَكَّر وتؤنَّث." تاج العروس/ عرق.

[160] ـ معجم البلدان/ مَاجَانُ.

[161] ـ المَلْثُ: اللَّيل حين يُقبِل الظلامُ ولا يشتدُّ سوادُه، وذلك عند صلاةِ المغرب وبعدَها. وقال ابن الأَعرابي: المَلْثَةُ والمَلْثُ أَولُ سواد المغرب، فإِذا اشتدَّ حتى يأْتيَ وقتُ العشاء الأَخيرة، فهو المَلَسُ، فلا يميز هذا من هذا لأَنه قد دخل المَلْثُ في المَلَسِ. لسان العرب / ملث، ومِرْزَم: قال اللحياني: المِرْزَم من الغيث والسحاب الذي لا ينقطع رعدُه، وهو الرَّزِم أيضاً. لسان العرب/ رزم.

[162] ـ ديوان صفي الدين الحِلي: 677-750 ه/ 1277ـ1339م، دار صادر / بيروت، ص123.

[163] ـ وحَرْزَمٌ جمل معروف. لسان العرب / حرزم، الجَوْسَقُ: الحِصْن، وقيل: هو شبيه بالحصن، معرب وأَصله كُوشك بالفارسية، والجَوْسَق القصر أَيضاً. لسان العرب/ جسق.

[164] ـ القاموس المحيط / دبق، لسان العرب/ دبق، تاج العروس / دبق.

[165] ـ معجم البلدان/ دابق.

[166] ـ المذكر والمؤنث للفراء ص95، وذكر في معاني القرآن:(وقوله:"وَيَوْمَ حُنَيْنٍ" التوبة / 25، وحُنَيْن وادٍ بين مكة والطائف. وجرى (حُنَيْنٍ) لأنه اسم لِمذكَّر. وَإِذَا سميت ماء أو واديًا أو جبلا باسم مذكر لا علة فِيهِ أجريته. من ذَلِكَ حنين، وبَدْر، وأُحُد، وحِرَاء، وثَبِير، ودابِق.) معاني القرآن للفرّاء 1/ 429

[167] ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص75، 109.

[168] ـ المُغْرِبِ فِي تَرْتِيبِ المُعْرِبِ، لأبي الفتح ناصر الدين علي بن المطرزي، تحقيق: محمود فاخوري و عبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد/ حلب،الطبعة الأولى/ 1979، مادة/ دبق.

في حين ذهب سيبويه[169]، وابن سيده[170]: إلى أنّ الصرف والتذكير فيه أجود، وقد يؤنَّثُ ولا يُصْرَفُ، وهذا ما ذَهَبَ إليه الجَوْهَرِيّ[171] أيضا حيث ذَكَرَ أنّ الأغْلَبَ على دابِقٍ التَّذْكِيرُ والصَّرْفُ لأنَّه؛ في الأَصْلِ اسمُ نَهْر سُمِّي به بلد، وقد يؤنَّثُ ولا يُصْرَفُ، وأَنشَدَ لغَيْلان بنِ حُرَيْثٍ:

بدابقٍ وأَيْنَ مِنِّي دابِقُ[172]

فَذَكَّر وصَرَفَ.

هذا وقد ذهب ابن الأنباري[173]إلى أنّ (دابِق) يُذكَّر ويؤنّث، فمن ذكّر قال: هو اسم للوادي أو النهر، ومن أنثه جعله اسما للمدينة، قال[174]: وأنشد الفرّاء في التأنيث وترك الصرف:[175]

لَقَدْ ضاعَ قَوْمٌ فلّدوكَ أُمورَهُمْ بِدابِقَ إذْ قِيلَ العَدُوُّ قَرِيبُ

فلم يُجْرِ (دابِقَ)؛ لأنَّه جعله اسما للمدينة.

وعلى هذا فـ (دابِق) الأغْلَبُ عليه التَّذْكِيرُ والصَّرْفُ لأنَّه في الأَصْلِ اسمُ نَهْر سُمِّي به بلد، وقد يؤنَّثُ ولا يُصْرَفُ حملاً على معنى المدينة كما ذهب ابن الأنباري.

مَرْجُ دَابِقٍ : سهل بالقُرْبِ من حَلَبَ في سورية [176]، وقد ذكره ياقوت الحموي عند تناوله لبلدة (دَابِق)، حيث قال:" دَابِقٌ: قرية قرب حلب، بينها وبين حلب أربعة فراسخ، عندها مَرْجٌ مُعْشِبٌ نَزِه[177] كان ينزله بنو مروان "[178].

169 ـ الكتاب 3/ 243.

170 ـ المخصص 17/ 46، 47.

171 ـ معجم البلدان / دابق، لسان العرب/ دبق، تاج العروس/ دبق.

172 ـ انظر الكتاب 3/ 243، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 38، المخصص 17/ 47، لسان العرب / دبق، تاج العروس / دبق.

173 ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 38.

174 ـ ابن الأنباري.

175 ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 38، واظر البيت معاني القرآن للفرّاء 1/ 429،معجم ما استعجم من أسماء البلدان والمواضع / دابق، معجم البلدان/ دابق.

176 ـ تاج العروس / مرج .

177 ـ حَفْلٌ مُعْشِبٌ : ذُو عُشْبٍ ، كَثِيرُ العُشْبِ ، نَزِهتَ الأَرضُ : تَزَيَّنَتْ بالنَّبات . لسان العرب / عشب ، نزه.

178 ـ معجم البلدان / دابق .و"المَرْجُ": الفَضَاءُ وأَرضٌ ذاتُ كلأ تَرْعَى فيها الدَّوابُّ . وفي التّهذيب: أَرضٌ واسعةٌ فيها نَبْتٌ كَثِيرٌ تَمْرُجُ فيها الدَّوابُّ. وفي الصّحاح:" المَوْضِع" الّذي تَرْعَى فيه الدَّوابُّ". وفي المصباح: المَرْجُ: أَرْضٌ ذاتُ نَباتٍ ومَرْعىً والجمع مُروجٌ. انظر مادة مرج في المعاجم السابقة .

وترجع شهرة هذا المكان لوقوع معركة حربية كبيرة بين الدولة العثمانية بقيادة السلطان سليم الأول والدولة المملوكية بقيادة السلطان قنصوه الغوري سنة 1516م ، انتصر فيها العثمانيون ومنها دخلوا الوطن العربي حيث دام حكمهم له أكثر من 500 عام.

ولم يتحدث عنه أحد من العلماء بتذكير ولا تأنيث، إلا ابن التَّسْتُرِي في كتابه المذكر والمؤنث حيث قال:"وأسماء البلدان كلها مؤنثة، إلا ما اشتق منها من اسم جَبَل أو قَصْرٍ؛ فإنه مذكر نحو واسط اسم قصر، ودَابِق مَرْج، ومَأْرِب وهو جبل، وكذا العراق والشام والحجاز"[179].

وأعتقد أن ابن التستري يقصد هنا مكان (دابق) ثم وصفه بالمرج نظراً لما كان يتصف به هذا المكان من كثرة الخضرة والأشجار، ولكننا إذا نظرنا إلى كلام الحموي الذي قال فيه :"دَابِقٌ: قرية قرب حلب، .... عندها مرج مُعْشِبٌ نَزِه كان ينزله بنو مروان". نعلم منه أن هذا مكان آخر بالقرب من دابق مشهور بكثرة النباتات، وهو المكان عينه الذي دارت فيه الموقعة الحربية الشهيرة، وذكره الفيروز آبادي في معجمه .

وقد أوضحنا سابقا أن دابقاً الأكثر فيه التذكير، وأن كلمة (مَرْج) مذكرة ، ولذلك يكون التركيب (مَرْجُ دَابِقٍ) علم مذكر على المكان المعروف.

قُبَاء وحِرَاء: قُبَاء: بضم أوله والمد على وزن فُعَال: من قُرى المدينةِ يُنوّن ولا يُنّون[180]. قال ابن سيده: وقُباء موضعان: موضع بالمدينة، وموضع بين مكةَ والبَصْرَةِ، يُصْرَفُ ولا يُصْرَفُ، قال: وإنما قضينا بأَن همزة قُباء واو لوجود (ق ب و) وعدم (ق ب ي)[181]، قال الفرّاء: قُبَاء تُذَكَّرُ وتُؤَنّثُ، فَمَنْ ذَكّرها أجراها، ومن أنّثها لم يُجْرها[182]، وقال السجستاني: ومِنْهُم مَنْ يَصْرفُ قُبَاء، ويجعلُهُ مذكَّراً، ومِنْهُم مَنْ يُؤَنِّثُهُ[183].

179 ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص52.

[180] ـ لسان العرب / قبا، وفي معجم البلدان: قباء: بالضم: وأصله اسم بئر هناك عرفت القرية بها، وهي مساكن بني عمرو بن عوف من الأنصار، وألفه واو يمدّ ويقصر ويصرف ولا يصرف، قال عياض: وأنكر البكري فيه القصر، ولم يحك فيه القالي سوى المدّة، قال الخليل: هو مقصور، وقال: كان المتقدّمون في الهجرة من أصحاب رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، ومن نزلوا عليه من الأنصار بنوا بقباء مسجدا يصلون فيه الصلاة سنة إلى البيت المقدّس، فلما هاجر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وورد قباء صلى بهم فيه، وأهل قباء يقولون هو المسجد الذي أسس على التقوى من أول يوم. معجم البلدان / قُبا.

[181] ـ المخصص 5/ 26، وانظر المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 34، القاموس المحيط / قبا، لسان العرب / قبا.

[182] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 34.

[183] ـ المذكر والمؤنث للسجستاني ص202، وانظر المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 34.قال سيبويه: وسألت الخليل فقلت: أرأيت من قال: قباء يا هذا، كيف ينبغي له أن يقول إذا سمَّى به رجلاً؟ قال: يصرفه، وغير الصرف خطأٌ، لأنَّه ليس بمؤنَّث معروف في الكلام، ولكنَّه مشتق كجلاس، وليس شيئاً قد غلب عليه عندهم التأنيث كسعاد وزينب. ولكه مشتقٌّ يحتمله المذكَّر ولا ينصرف في المؤنث، كهجر وواسط. ألا ترى أنَّ

وأَنشَدَ يَعْقُوبُ لابنِ الزِّبَعْرَي في صرفه:[184]

حِينَ حَكَّتْ بقُباءٍ بَرْكَها واسْتَحَرَّ القَتْلُ في عَبْدِ الأَشَلّ

وحِرَاء: بالكسر والتخفيف والمد: جبل بمكة معروف، واختلف فيه بين التذكير والتأنيث أيضا، قال الأصمعي[185]: بعضهم يُذَكّره ويُصرفه وبعضهم يُؤنّثه ولا يُصرفه، قال عَوْف بن الأَحْوص الكِلابيّ في تأنيثه[186]:

إِنِّي والذي حَجَّتْ قُريش محَارِمَهُ ومَا جَمَعَتْ حِراءُ

وقال ابن هَرْمة في التأنيث[187]:

وخَلَتْ حِراءٌ مِنْ رَبيعٍ وصَيف نَعامةَ رَمْل وافرا ومُقَرْنِصا

قال ابن الأنباري: فأجراه وأنّثه لضرورة الشِّعْرِ، والصواب: ألا يُجريه إذا أنّثه[188].

وأنشد الفراء في ترك الإجراء[189]:

أَلَسْنا أَكْرَمَ الثَّقَلَيْنِ رَحْلاً وأَعْظَمَهُ بِبَطْنِ حِراءَ نارا

قال الجوهري: لم يصرفه وهو جبل لأَنه ذهب به إِلى البلدة التي هو بها[190].

العرب قد كفتك ذلك لمَّا جعلوا واسطا للمذكَّر صرفوه، فلو علموا أنَّه شيء للمؤَّنث كعناق لم يصرفوه، أو كان اسماً غلب التأنيث لم يصرفوه، ولكنَّه اسمٌ كغرابٍ ينصرف في المذكَّر ولا في المؤنث؛ فإذا سميت به الرجل فهو بمنزلة المكان. الكتاب 3/ 245.

[184] ـ انظر معجم ما استعجم: القاف والباء، لسان العرب/ برك، تاج العروس/ برك.

[185] ـ المصباح المنير/ حرى، لسان العرب / حرى، معجم البلدان / حراء.

[186] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 44، معجم ما استعجم / حراء، معجم البلدان / حراء.

[187] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 44، معجم ما استعجم / حراء، معجم البلدان / حراء. يقال: بازٍ مُقَرْنَصٌ أي مُقْتَنًى للاصطياد، وقد قَرْنَصْته أَي اقْتنيته. لسان العرب / قرنص.

[188] وأجاز الفرّاء أن يقال: هذه حراءٌ. قال: هذه ثمّ تذهب إلى الجَبل؛ كما تقول: هذه أَلْفُ درهمٍ، والكلام: هذا أَلف درهمٍ، وهذا حِراءٌ بالتذكير والإجراء.

[189] ـ انظر معاني القرآن للفراء: 1/ 429، 2/ 275، البيت لجرير في: الكتاب 3/ 245،استشهد به على ترك صرف حراء حملا على معنى البقعة، والرواية فيه:

سَتَعْلَمُ أَيُّنَا خَيْرٌ قديمًا... وأَعْظَمُنَا ببَطْنِ حِرَاءَ نارَا، وكذلك روي في المقتضب 3/ 359، قال ابن منظور: قال ابن بري: هكذا أَنشده سيبويه. قال: وهو لجرير؛ وأَنشده الجوهري: أَلسْنا أَكرَمَ الثَّقَلَيْنِ طُرّاً، وأَعْظَمَهم ببطْن حِراءَ نارا. لسان العرب/ حرى، وانظر: المقتضب 3/ 358، معجم ما استعجم / حراء، معجم البلدان / حراء

[190] ـ معجم البلدان/ حراء، لسان العرب / حرى، وهذا قول الفراء يقول: فلم يُجر حراء وهو جبل لأنه جعله اسما للبلدة التي هو بها. انظر: معاني القرآن للفراء: 1/ 429، 2/ 275.

وقال سيبويه[191]: منهم من يصرفه ومنهم من لا يصرفه يجعله اسماً للبقعة؛ وأنشد البيت السابق، وقال: فهذا أَنَّث، وقال غيره فَذَكَّرَ:

ورُبَّ وَجْهٍ مِن حِرَاءٍ مُنْحَنِ[192]

قال ابن الأنباري[193]: وحِرَاءُ الغالب عليه التذكيرُ والإجراءُ؛ لأنّه اسم للجَبَلِ، وربّما أنّثته العربُ، وجعلته اسما لما حَوْلَ الجَبَلِ ـــــ فكأنه اسم لمدينة ـــــ فيقولون: هي حراءُ بترك الإجراء، والاختيار: هو حِرَاءٌ بالإجراء والتذكير. قال النبي صلى الله عليه وسلم:" اسكن حراءُ فما عليكَ إلّا نبيٌّ أو صِدِّيقٌ أو شَهيدٌ"[194]. وقال أبو حاتم التذكير في حراء أعرف الوجهين[195].

مما سبق يتضح لنا أن العرب قد اختلفوا في قُبَاء وحِرَاء فمنهم من يذكّر ويصرف وذلك أنهم جعلوهما اسمين لمكانين كما جعلوا واسطاً بلداً ومكاناً ومنهم من أنّث ولم يصرف حملا على المعنى وجعلهما اسمين لبُقْعَتَيْنِ من الأرض[196]، وأن أميل إلى رأي ابن الأنباري في أنّ الغالب على حِرَاء التذكيرُ والإجراءُ ؛ لأنّه اسم للجَبَلِ، وأيضا الغالب على قُبَاء التذكير؛ لأن أصله اسم بئر هناك عرفت القرية به[197] يقول الصاغاني[198]: أسماء البلدان الغالب عليها التأنيث وترك الصرف؛ ألا مِنىً والشام والعراق وواسطاً ودابقاً وفلجاً وهجراً وقُبَاءً؛ فإنها تُذكّر وتُصرف، ويجوز أن تريد بها البقعة أو البلدة فلا تصرفه.

[191] ـ الكتاب 3/ 245.

[192] ـ انظر الشاهد في الكتاب 3/ 245، ولم يذكر سيبويه القائل ونَقلَت عنه المراجع الأخرى دون ذكر القائل أيضا انظر: المخصص17/ 47، معجم ما استعجم / حراء، لسان العرب/ حرى، تاج العروس / حرى.

[193] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 44.

[194] ـ في البخاري 5/ 11:"عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: صعد النبي صلى الله عليه وسلم إلى أُحد ومعه أبو بكر وعثمان، فرجف بهم، فضربه برجله قال: أثبت أحد فما عليك إلا نبي أو صدّيق أو شهيد". وانظر شرح الحديث في فتح الباري لابن حجر 7/ 28.

[195] ـ المخصص 17/ 47، معاني القرآن للفراء 1/ 429.

196 ـ راجع في هذا: الكتاب 3/ 245 ، المقتضب: 3/ 358،357، المخصص17/ 47.

[197] ـ معجم البلدان / قُبا .

[198] ـ العباب الزاخر واللباب الفاخر المؤلف :رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي المتوفى: 650هـ / وسط، وانظر المقتضب 3/ 357.

بدر وحنين: بَدْرٌ: موضع بين الحَرَمَيْن الشَّرِيفَيْن أسفلَ وادِي الصَّفْراءِ وهو إلى المدينة أقربُ معرفةٌ ويُذكَّر، أو اسمُ بئرٍ هناك[199]، قال الشَّعْبي: بَدْرٌ بئر كانت لرجل يُدْعى بَدْراً؛ ومنه يومُ بَدْرٍ[200].

قال: محمد البكري الأندلسي[201]: وبَدْرٌ يُذكّر ولا يُؤنّث جعلوه اسم ماء، وقال الجوهري[202]: يُذَكّر ويُؤنّث، قال الفراء[203]: وَإِذَا سميت ماء أو واديًا أو جبلا باسم مذكّر لا علة فِيهِ أجريته، من ذَلِكَ حُنَيْن، وبَدْر، وأُحُد، وحِرَاء، وثَبِير، ودابِق، وواسط، قَالَ جرير[204]:

جِئْنِي بِمِثْلِ بني بَدْرٍ لِقَوْمِهِم أَوْ مِثْلَ أُسْرَةِ مَنْظُورِ بنِ سَيَّارِ

وقال ابن الأنباري[205]: وبَدْرٌ مذكّر يجرى ؛ لأنه اسم للماء قال تعالى:" وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ"[206]، الغالبُ عليه التذكيرُ والإجراءُ، لأنّه اسم للماء، وربّما أَنَّثَتْه العربُ على أنّه اسم للبقعة ولما حول الماء، فلا يُجْرونه.

وحُنَيْنٌ: اسمُ وَادٍ بَيْنَ مَكَّةَ وَالطَّائِفِ[207]، ذكره الله تعالى في كتابه فقال:"ويومَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُم كَثْرَتُكُم"[208]؛ قال الفيومي:" هُوَ مُذَكَّرٌ مُنْصَرِفٌ وَقَدْ يُؤَنَّثُ عَلَى مَعْنَى الْبُقْعَةِ."[209]، وقال البكري:"والأغلب عليه التذكير لأنّه اسم ماء،

[199] ـ يقال: حَفَرها رجلٌ من غِفَار اسمُه بدر بنُ يَخْلُدَ بنِ النَّضر بنِ كِنانةَ قاله الزُّبَيْرُ بنُ بَكّار عن عمّه وحَكَى عن غير عَمّه انه بَدْرُ بنُ قُرَيش بنِ يَخْلُدَ بنِ النّضر بنِ كِنانةَ وقيل: بدرٌ رجلٌ مِن بَنِي ضَمْرَةَ سَكَن ذلك المَوْضعَ فنُسِبَ إليه ثم غَلبَ اسمُه عليه. القاموس المحيط / بادره، تاج العروس / بدر.

[200] ـ معجم ما استعجم / بدر، معجم البلدان/ بدر، لسان العرب / بدر.

[201] ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع المؤلف: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي المتوفى: 487هـ، عالم الكتب، بيروت، الطبعة : الثالثة، 1403هـ / بدر

[202] ـ لسان العرب / بدر.

[203] ـ معاني القران للفراء 1/ 429.

[204] ـ من شواهد سيبويه: الكتاب 1/ 94، يخاطب جرير بهذا الشعر الأخطل، ويفخر عليه بقيس عيلان وقبائلها، يقول له: هل في قومك مثل بني بدر الفزاريين؟! وهم من بني عدي من فزارة، أو مثل أسرة مَنْظُور بن سَيَّار؟!، وأسرة الرجل: رهطه الأدنون إليه، واشتقاقه من أسرت الشيء إذا شددته وقويته، لأن الإنسان يقوى برهطه على العدو ويعز. شرح أبيات سيبويه 1/ 50، وانظر المقتضب 4/ 153 ورواه: جيئوا بمثل، معاني القرآن للفراء 2/ 22، والأصول2/ 56.

[205] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 34، 35.

[206] ـ آل عمران / 123.

[207] ـ هو واد قريب من الطائف، بينه وبين مكّة بضعة عشر ميلا، والأغلب عليه التذكير لأنّه اسم ماء، وربّما أنّثته العرب، لأنه اسم للبقعة، وهو الموضع الذي هزم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم هوازن؛ وقيل: إنه سمّى بحنين بن قاينة بن مهلائيل. انظر معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع/ حنين، معجم البلدان / حنين.

[208] ـ التوبة / 25.

وربّما أَنَّثَتْه العربُ، لأنه اسم للبقعة."[210]، وهذا ما نص عليه الفرّاء[211]، وابن الأنباري، حيث يقول:"الغالب على (حنين) التذكير والإجراء، قال تعالى:" وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ"[212]، فأجراه لأنه اسم للماء، وربّما أَنَّثَتْه العربُ على أنّه اسم للبقعة ولما حول الماء، فلا يُجْرونه."[213].

في حين ذهب الجوهري[214]، والحموي[215]إلى أنّ (حُنَيْنٌ) يذكر ويؤنث: قال الجوهري: حُنَيْنٌ موضع يُذكّر ويُؤنّث، فإذا قَصَدْتَ به الموضع والبلَد ذكَّرْتَه وصَرفْتَه كقوله تعالى:"ويومَ حُنَيْنٍ"، وإن قصدْتَ به البلدةَ والبُقْعةَ أَنَّثْته ولم تصرفه[216].

وما ذهبا إليه هو عين ما ذهب إليه الفراء وابن الأنباري، واستشهدوا جميعا بقول حَسَّان بن ثابت:

نَصَرُوا نَبِيَّهُم وشَدُّوا أَزْرَهُ بِحُنَيْنَ يَوْمَ تَواكُلِ الأَبْطالِ[217]

فلم يُجْرِ (حُنَيْنَ) لهذا المَعْنَى.

وعلى هذا نستطيع أنْ نقول: أن (بدر) و(حنين) اسمان الغالب عليهما التذكّير، وربما يؤنّثان حملا على معنى البُقْعة والبلدة، يقول الفراء[218]: وحُنَيْن وادٍ بين مكة والطائف، وجرى (حُنَيْنٍ) لأنه اسم لِمذكَّر، وَإِذَا سميت ماء أو واديًا أو جبلا باسم مذكر لا علة فِيهِ أجريته، ومن ذَلِكَ حنين، وبَدْر، وأُحُد، وحِرَاء، وثَبِير، ودابِق، وواسط. وربما جعلت العرب واسط وحُنين وبدر، اسمًا لبلدته التي هُوَ بِهَا فلا يَجرونه.

[209] ـ المصباح المنير/ حنن.

[210] ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع/ حنين.

[211] ـ معاني القران للفراء 1/ 429.

[212] ـ التوبة / 25.

[213] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري2/ 35.

[214] ـ لسان العرب/ حنن، تاج العروس/ حنن.

[215] ـ معجم البلدان / حنين.

[216] ـ لسان العرب/ حنن، تاج العروس/ حنن.

[217] ـ البيت في ديوان حسان بن ثابت ص266، معاني القران للفراء 1/ 429، المذكر والمؤنث لابن الأنباري2/ 35،معجم ما استعجم / حنين، وهو في معجم البلدان / حنين، غير منسوب، ثم قال: وقال خديج بن العوجاء النصري: ولّما دنونا من حنين ومائه رأينا سوادا منكر اللون أخضفا، وانظر: لسان العرب/ حنن، تاج العروس/ حنن.

[218] ـ معاني القران للفراء 1/ 429.

وهذا ما ذهب إليه أيضا الدكتور/ أحمد عمايرة[219]؛ حيث قال إن الاسم إذا دل على جبل أو نهر أو بحر يذكّر، كـ (أُحُد) اسم جبل، و(الأردن) اسم نهر، وكأن الناطق يقدر اسم الجبل أو النهر قبل الاسم المذكور.

ما ختم بالألف والنون من أسماء البلدان:

اختلف العلماء في أسماء البُلدان التي آخرها ألف ونون فمنهم من قال: إنّها مذكّرة، ومنهم من قال: إنّها مؤنّثة، ومنهم من قال: إن بعضها مُذكّر وبعضها مُؤنّث، ومنهم من قال: تُذَكَّر وتُؤَنّث حملا على المعنى.

فذكر المفضل بن سلمة:"وكل ما كان من الأسماء للبُلدان في آخره ألف ونون نحو: خُرَاسَانُ[220]، وجُرْجانُ[221]، فإنهما ذُكران"[222].

وقال ابن الأنباري[223]: كُلُّ اسم في آخره ألف ونون زائدتان فهو مُذكَّر بمنزلة الشام والعراق؛ نحو: خُرَاسَان، وحُلْوان[224]، وحَوْرَان[225]، وجُرْجان، وأصْبهان[226]، وهمَذان[227]، أنشد الفرّاء عن المفضَّل[228]:

[219] ـ ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية ، د/ إسماعيل أحمد عمايرة ، عمّان، دار حنين ،1993م ط الثانية، ص33.

[220] ـ خُراسَانُ: بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق، وآخر حدودها مما يلي الهند، وتشتمل على أمّهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو، وهي كانت قصبتها، وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون، ومن الناس من يدخل أعمال خوارزم فيها ويعدّ ما وراء النهر منها وليس الأمر كذلك، وقد فتحت أكثر هذه البلاد عنوة وصلحا، وذلك في سنة 31هـ في أيام عثمان، رضي الله عنه. معجم البلدان / خراسان.

[221] ـ جُرْجانُ: بالضم وآخره نون مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان. معجم البلدان / جرجان.

[222] ـ مختصر المذكر والمؤنث للمفضل ص50.

[223] ـ المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 38، 39.

[224] ـ حُلْوانُ: بالضم ثم السكون مدينة في العراق، قال أبو زيد: أما حلوان فإنها مدينة عامرة ليس بأرض العراق بعد الكوفة والبصرة وواسط وبغداد وسرّ من رأى أكبر منها، وأكثر ثمارها التين، وهي بقرب الجبل، وليس للعراق مدينة بقرب الجبل غيرها، وربما يسقط بها الثلج. معجم البلدان / حلوان.

[225] ـ حَوْرَانُ: بالفتح: كورة واسعة من أعمال دمشق من جهة القبلة، ذات قرى كثيرة ومزارع، وما زالت منازل العرب. معجم البلدان/ حوران.

[226] ـ أَصبَهَانُ: منهم من يفتح الهمزة، وهم الأكثر، وكسرها آخرون، منهم: السمعاني وأبو عبيد البكري الأندلسي: وهي مدينة عظيمة مشهورة من أعلام المدن وأعيانها، قال ابن دريد: أصبهان اسم مركّب؛ لأن الأصب البلد بلسان الفرس، وهان اسم الفارس، فكأنه يقال: بلاد الفرسان، قال عبيد الله: المعروف أن الأصب بلغة الفرس هو الفرس، وهان كأنه دليل الجمع، فمعناه الفرسان والأصبهانيّ الفارس. معجم البلدان / أصبهان.

[227] ـ هَمَذَانُ:بالتحريك والذال معجمة وآخره نون مدينة كبيرة من بلاد فارس. معجم البلدان/ همذان.

فَلَمّا بَدا حَوْرَانُ والآلُ دُونَهُ نَظَرْتَ فلَم تَنْظُرْ بِعَيْنَيْكَ مَنْظَرَا

فحَوْران مُذكّر، والدليل على ذلك قوله: (والآل دونه)، فَذَكّر العائد عليه ولم يصرفه لأن في أخره ألفا ونونا زائدتين[229]، ورواية البيت في شرح الديوان[230]: (ولّما بَدَتْ حَوْرانُ والآلُ دُوْنَهَا)، وكذلك روي في معجم البلدان[231]، وفي خزانة الأدب[232]، فَأَنَّثَ العائد فقال: (والآلُ دُوْنَهَا)، ولم يصرفه، فيمكن أن نقول على هذه الرواية أن (حَوْرَان) اسم بلدة مؤنثة.

هذا وقد ذكر أبو حاتم السجستاني[233]: أن (حَوْران) اسم بلد مُذكّر، واستشهد بقول امرئ القيس السابق، ثُمّ ذكر بعد ذلك: وليسَ قولُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ كُلَّ اسْمِ بَلْدَةٍ فِي آخِرِهِ أَلِفٌ ونون يُذكَّرُ ويُؤَنَّثُ بصوابٍ. إنّما غَرَّهُم هذا البَيْتُ، وقال: أمّا جُرْجان، وخُرَاسَانُ، وسِجِسْتَانُ[234]، ونَجْرانُ[235]، وحُلْوانُ، فمؤَنَّثَةٌ، لا شَكَّ في ذلكَ.

وهذا ما ذهب إليه ابن سيده أيضا، يقول:" فأما نَجْرَانُ وَبَيْسَانُ[236]، وحَرَّانُ[237]، وخُراسانُ، وسِجِسْتَانُ، وجُرْجَانُ، وحُلْوَانُ، وهَمَذَانُ، وبابلُ[238]، والصِّينُ، فكلها مُؤَنَّثة"[239].

[228] ـ البيت لامرئ القيس في ديوانه: ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السُّكري المتوفى 275هـ تحقيق د / أنور عليان أبو سوليم، د/ محمد علي الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ، الطبعة الأولى 1421هـ 2000م، 1/ 424، وقوله(نَظَرْتَ فلَم تَنْظُرْ بِعَيْنَيْكَ مَنْظَرَا)، أي لما لم يوافق من تحب فكأنّك لم تنظر، وقالوا تقديره: لم تنظر نظرا يسّرك ولا يجزي عنك، يريد أن ما يراه غير مرئي لحقارته وقبحه في عينيه.وانظر المذكر والمؤنث للفراء ص95، المذكر والمؤنث للسجستاني ص202، المخصص17/ 48، معجم ما استعجم / حوران.

[229] ـ المخصص17/ 48.

[230] ـ ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السُّكري 1/ 424.

[231] ـ معجم البلدان / حوران.

[232] ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي 8/ 547.

[233] ـ المذكر والمؤنث للسجستاني ص202.

[234] ـ سِجِسْتَانُ: بكسر أوّله وثانيه، وسين أخرى مهملة، وتاء مثناة من فوق، وآخره نون: ناحية كبيرة وولاية واسعة، وهي جنوبي هراة، وأرضها كلّها رملة سبخة، والرياح فيها لا تسكن أبدا، وذكر أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي قال: سمعت محمد بن يوسف يقول أبو حاتم السجستاني من كورة بالبصرة يقال لها سجستانة وليس من سجستان خراسان. معجم البلدان/ سجستان. قال ابن منظور: سِجِسْتَانُ وسَجِسْتانُ بكسر أَوّله وثانيه، وَقَدْ يُفْتَحُ أَوّلَهُ وهو المعروفُ على أَلْسِنَة العَجَم: كَورَةٌ معروفَة بالمَشْرِق وهي فارِسِيَّة ذكرها ابنُ سِيدَهْ في الرُّباعيّ. وقال الجَوَالِيقِيّ في المُعَرَّب: اسم مدينة من مُدُن خُراسانَ لسان العرب/ سجست، تاج العروس/ سجست.

[235] ـ ونَجْرَان: بلد وهو من اليمن، وفي الحديث: أَنه كُفِّن في ثلاثة أَثواب نَجْرَانِيَّة؛ هي منسوبة إِلى نَجْرانَ، وهو موضع معروف بين الحجاز والشام واليمن. وفي الحديث: قَدِمَ عليه نَصارى نَجْرَانَ. لسان العرب / نجر.

[236] ـ بَيْسَانُ: بالفتح ثم السكون، وسين مهملة، ونون: مدينة بالأردنّ. معجم البلدان/ بيسان. وجاء في العباب الزاخر / بيس، ولسان العرب/ بيس: وبَيْسانُ موضع بالأُرْدُنِّ فيه نخل لا يثمر إِلى خروج الدجال. التهذيب: بَيْسانُ موضع فيه كُروم من بلاد الشام. قال الجوهري: بَيْسانُ موضع تنسب إِليه الخمر.

وقد أشار ابن سيده بعد ذلك مباشرة إلى أن (خُراسان) مذكّرة، فقال: والفَرْجَانِ[240] مُذَكَّران وهما: السِّنْدُ[241] وخُراسانُ[242]، قال الشاعر[243]:

عَلَى أَحَدِ الفَرْجَيْنِ كانَ مُؤَمَّرِي

فقال: (أحد) ولم يقل: (إحدى)، وقال الأَصمعيّ[244] الفَرَجانُ: سِجِسْتَانُ وخُراسانُ.

وقال أيضا:" قال أبو العباس: لُبْنان[245]جبل في الشام.... وقد يجوز صرفه على قول أبي حاتم من أنه اسم مؤنث لأنه اسم على ثلاثة أحرف ساكن الأوسط كهند"[246]

[236] ـ المخصص 17/ 49.

[237] ـ حرَّانُ: تشديد الراء وآخره نون: مدينة عظيمة مشهورة، وهي على طريق الموصل والشام والروم، قيل: وكانت منازل الصابئة وهم الحرانيّون الذين يذكرهم أصحاب كتب الملل والنحل، وقال المفسرون في قوله تعالى:"إِنِّي مُهاجِرٌ إِلى رَبِّي"العنكبوت/ 26، إنه أراد حرّان، وقالوا في قوله تعالى:"وَنَجَّيْناهُ وَلُوطاً إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بارَكْنا فِيها لِلْعالَمِينَ"الأنبياء/ 71، هي حرّان. معجم البلدان/ حرّان.

[238] ـ بابِلُ: بكسر الباء: اسم ناحية منها الكوفة والحلّة، ينسب إليها السحر والخمر، قال الأخفش: لا ينصرف لتأنيثه، وذلك أن اسم كل شيء مؤنث إذا كان علما وكان على أكثر من ثلاثة أحرف فإنه لا ينصرف في المعرفة، وقال المفسرون في قوله تعالى:" وَما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَمارُوتَ "البقرة/ 102، قيل بابل العراق، وقال أبو الحسن: بابل الكوفة. معجم البلدان/ بابل. وانظر روح المعاني1/ 341.

[239] ـ المخصص 17/ 49.

[240] ـ والفَرْجُ الثَّغْرُ المَخُوف وهو موضع المخافة، وجمعه فُرُوج وسُمِّي فَرْجاً لأَنه غير مَسْدُود وفي حديث عُمَر قَدِمَ رجل من بعض الفُرُوجِ يعني الثُّغُور واحدها فَرْج، قال أَبو عبيدة:الفَرْجانِ السِّنْد وخُراسانُ، وقال الأَصمعي سِجِسْتانُ وخُراسانُ، وفي عَهْدِ الحَجّاج:"استعْملتُك على الفَرْجَيْن والمِصْرَيْن"، الفَرْجَانِ: خُرَاسَانُ وسِجِسْتَانُ، والمِصْرَانِ: الكُوفَةُ والبَصْرَةُ. لسان العرب/ فرج، تاج العروس/ فرج.

[241] ـ السِّنْدُ: بكسر أوّله وسكون ثانيه وآخره دال مهملة: بلاد بين بلاد الهند وكرمان وسجستان، قالوا: السند والهند كانا أخوين من ولد بوقير بن يقطن بن حام بن نوح، يقال للواحد من أهلها سنديّ والجمع سند مثل زنجيّ وزنج. معجم البلدان/ السند.

[242] ـ وهذا قول أبي عبيدة. لسان العرب/ فرج.

[243] ـ البيت منسوب في إصلاح المنطق لحارثة بن بدر الغُدانيّ. إصلاح المنطق لابن السِّكّيت 1/ 396، وفي لسان العرب / فرج، وتاج العروس/ فرج: وقال الأَصمعي: سِجِسْتانُ وخُراسانُ وأَنشد قول الهُذليّ: على أَحَدِ الفَرْجَيْنِ كانَ مُؤَمَّرِي.

[244] ـ إصلاح المنطق لابن السِّكّيت 1/ 396، لسان العرب/ فرج، تاج العروس/ فرج.

[245] ـ جاء في لسان العرب/ ولُبْنانٌ فُعْلانٌ ينصرف، لسان العرب/ لبن، لُبنَانٌ: بالضم، وآخره نون اسم جبل مطلّ على حمص يجيء من العرج الذي بين مكة والمدينة حتى يتصل بالشام، فما كان بفلسطين فهو جبل الحمل، وما كان بالأردن فهو جبل الجليل، وبدمشق سنير، وبحلب وحماة وحمص لبنان، وقيل: إن في هذا الجبل سبعين لسانا لا يعرف كل قوم لسان الآخرين إلا بترجمان، وفي هذا الجبل المسمى بلبنان كورة بحمص جليلة وفيه من جميع الفواكه والزرع من غير أن يزرعها أحد. معجم البلدان/ لبنان.

[246] ـ المخصص 17/ 48.

وقال ابن جني: وكل اسم بلد في آخره ألف ونون زائدتان: مذكر فإنْ أُنِّث فإنّما يُذهب به إلى المدينة"[247]، وهذا هو مذهب الفراء حيث يقول[248]: وما كان من أسماء البُلدان في آخرها ألف ونون مثل: خُرَاسَان، وجُرْجان، وحُلْوان، فهي ذُكّران، فإذا رأيتها في شعر مؤنّثة، فإنّما يَذهبون إلى البلدة، وقال: أنشدني الكسائيّ [249]:

سَقْيًا لحُلوانَ ذِي الكُرُومِ ومَا صُنِّفَ مِنْ تِيْنِهِ ومِنْ عِنَبْهْ

قال ابن التستري[250]: كل اسم لبلدة في آخره ألف ونون مذكّر، هكذا حكى الفراء. وقال غيره: أخطأ من قاس هذا على عمّان وحَوْرَان المذكّرين؛ لأن العرب تؤنّث جُرْجَان وخُرَاسَان وبكران[251] وحُلْوان وسِجِسْتان. والفراء يقول: إنه إذا أُنِّث شيء من ذلك فإنما يعنى به البلدة.

وذكر في مكان آخر: وقال غيره: قد أَنَّثَتْ العربُ هذه كُلَّها.[252].

نلاحظ مما سبق اختلاف العلماء فيما ختم بالألف والنون من البلدان بين التذكير والتأنيث، وإن كنا نميل إلى رأى الفراء الذي يرى أن هذه الأسماء مُذكّرة، وقد تُؤَنَّث حملا على معنى البلدة، قال ابن التستري:": وكل اسم من أسماء البلدان في آخره ألف ونون: مذكر. فإن رأيته مؤنثا فإنما يعنى به البلدة، هكذا حكى الفراء."[253]

أهم المراجع:

- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف:أبي البركات محمد بن سعيد، الأنباري، النحوي،518/ 577ه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر، الطبعة الرابعة 1380ه/ 1961م.

[247] ـ المذكر والمؤنث لابن جني ص62.

[248] ـ المذكر والمؤنث للفراء ص95.

[249] ـ المذكر والمؤنث للفراء ص95، المذكر والمؤنث لابن الأنباري2/ 39، وفي العباب الزاخر/ صنف: وقيل: معنى " صَنَّفَ " أي نبت ورقه، يقال: صَنَّفَتِ الشجرة إذا طلع ورقها، ومن ذهب إلى أن التصنيف جعله أصنافاً فروايته " صُنِّفَ " على ما لم يسم فاعله؛ وهي رواية الفرّاء، والبيت لعُبَيْدِ اللهِ بنِ قَيْسِ الرُّقَيَّاتِ، وانظر البيت في أساس البلاغة/ صنف، لسان العرب/ صنف، تاج العروس / صنف. قال ابن الأنباري: رواه الفرّاء: وما صُنِّف بضم الصاد، ورواه ابن السكّيت: بفتح الصاد(صَنَّف)، وقال: يقال: قد صنّفَ الثمرُ إذا أدركَ بَعْضُ ثمره، ولم يُدْرِكْ بعْضٌ، ولوَّنَ بعضُه، ولم يُلَوِّن بعْضٌ. المذكر والمؤنث لابن الأنباري2/ 39.

[250] ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص67.

[251] ـ البَكْرَانُ:بسكون الكاف: موضع بناحية ضرية، وبين ضرية والمدينة سبع ليال. معجم البلدان/ البكران، وانظر لسان العرب/ بمم.

[252] ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص72.

[253] ـ المذكر والمؤنث لابن التستري ص72، وانظر المذكر والمؤنث للفراء ص95.

- الأصول في النحو، المؤلف: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، المتوفى: 316هـ، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان/ بيروت.
- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان المتوفى سنة 754، طبع بعناية صدقي محمد جميل، المكتب التجارية، مكة المكرمة 1992م.
- التعليقة على كتاب سيبويه، المؤلف: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، أبو علي، المتوفى: 377ه، تحقيق: د. عوض بن حمد القوزي، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م.
- التكملة، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، المعروف بالفارسي، المتوفى377هـ، تحقيق د/ كاظم بحر المرجان، عالم الكتب/ بيروت، ط الثانية 1419هـ/ 1999م.
- الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: 671هـ، دار الكتب المصرية، ط الثانية 1353هـ/ 1935م.
- الحجة للقراء السبعة، لأبي على الفارسي المتوفى سنة 377هـ، ت. كامل مصطفي الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 2001م.
- الخصائـــــص، لابن جني المتوفى سنة 392هـ، ت / عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- السبعة في القراءات، لابن مجاهد، ت د./ شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط الثالثة 1988م.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت/ 395هـ، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة/ مصر.
- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري المتوفى 392هـ، ت. د/ إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1999م.
- الصرف وعدم الصرف في أسماء المدن والأمكنة، د: أحمد نصيف الجنابي، مجلة آداب المستنصرية، العدد التاسع/ 1984.
- الفرق بين المذكر والمؤنث، لأبي البركات بن الأنباري، 513هـ ـ 577هـ، تحقيق د: رمضان عبد التواب، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية/ مصر، 2009م.
- القاموس المحيـــط، الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية 2000م.
- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسيبويه ت: 180هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الثالثة، 1408هـ/ 1988م.

- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة، ت: 458هـ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط/ الأولى 1421هـ/ 2000م.
- المخصص، تأليف: أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده/ ت: 458هـ، دار الكتب العلمية/ بيروت.
- المذكر والمؤنث لابن التَّسْتُرِي الكاتب، ت:361هـ، تحقيق د: أحمد عبد الحميد هريدي، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الأولى 1403هـ/ 1983م.
- المذكر والمؤنث لأبي الفتح عثمان بن جني، ت:392هـ، تحقيق د: طارق نجم عبد الله، دار البيان العربي/ جدة، ط الأولى 1405هـ/ 1985م.
- المذكر والمؤنث لأبي زكريا يحي بن زياد الفراء، ت:207هـ، تحقيق د/ رمضان عبد التواب، دار التراث/ القاهرة،
- المذكر والمؤنث، لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: 395هـ، تحقيق د/ رمضان عبد التواب، ط الأولى/ القاهرة، 1969م.
- المذكر والمؤنث، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، 210ـ 286هـ، تحقيق د: رمضان عبد التواب، د/ صلاح الدين الهادي، مطبعة دار الكتب 1970م.
- المذكر والمؤنث، لأبي بكر بن الأنباري، ت/ 328هـ، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ مصر، 1401هـ/ 1981م.
- المذكر والمؤنث، لأبي حاتم السجستاني، ت:255هـ، تحقيق د/ حاتم صالح الضامن، دار الفكر المعاصر/ بيروت، ط الأولى 1418هـ/ 1997م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للعلامة / أحمد الفيومي، المتوفى سنة 770هـ، المط الأميرية، بالقاهرة، الطابعة الرابعة 1921م.
- المقتضب، محمد بن يزيد أبو العباس المعروف بالمبرد ت: 285هـ، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب/ بيروت.
- أدب الكاتب، لابن قتيبة المتوفى سنة 276هـ، ت/ على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1988م.
- أساس البلاغـــة، الزمخشري، المتوفى سنة 538 هـ، ت. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1998م.

- تاج العـــــروس، للإمام اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت.
- تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن أحمد الزمخشري، ت: 538هـ، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط الثالثة 1407هـ.
- تهذيب اللغة، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت: 370هـ، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، الطبعة: الأولى2
- جامع البيان في تأويل القرآن، تأليف: محمد بن جريرالطبري،224/ 310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط الأولى 1420ه/ 2000م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي ت:1093هـ، تحقيق وشرح/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، 1418هـ/ 1997م.
- ديوان جميل بثينة، دار صادر/ بيروت.
- ديوان صَفي الدين الحِلّي، دار صادر/ بيروت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،المؤلف: شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الآلوسي، تحقيق: على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية/ بيروت،1415 هـ.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري المصري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكوخ للطباعة والنشر/ إيران، ط الأولى1381ه.
- ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية ، د/ إسماعيل أحمد عمايرة ، عمّان، دار حنين ،1993م ط الثانية.
- علل النحو، أبو الحسن محمد بن عبد الله الوراق، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد الرياض/ السعودية 1420هـ/ 1999م، ط الأولى.
- فقه اللغة وسر العربية، تأليف: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي المتوفى: 429هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط: الأولى 142هـ/ 2002م.
- لسان العـــــرب، لابن منظور المتوفى سنة 711هـ، ت. محمد الصاوي العبيدي، أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الثالثة 1999م.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، المتوفى/ 210ه،تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي/ القاهرة،

- مختصر المذكر والمؤنث للمفضل بن سلمة، المتوفى حوالي300هـ، تحقيق د/ رمضان عبد التواب، مجلة المخطوطات العربية، الجزء الثاني.
- معاني القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعي الأخفش الأوسط، ت: 215هـ، تحقيق: د/ هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الأولى 1411هـ/ 1900م.
- معاني القرآن للفراء، أبو زكريا يحي بن زياد الفراء ت: 207هـ، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة/ مصر، ط/ الأولى.
- معاني القرآن وإعرابه، تأليف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، المتوفى: 311هـ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب/ بيروت، الطبعة: الأولى 1408هـ/ 1988م.
- معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، دار صادر / بيروت، ط الثالثة 1995م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، المؤلف: عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد، تحقيق: مصطفي السقا، عالم الكتب/ بيروت، ط: الثالثة/ 1403ه.

KAYNAKÇA (Latin Harfleriyle)

el-İnsâf fî mesâili'l-hılâf beyne'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn, Ebu'l-Berekât Muhammed b. Sa'd el-Enbari (v. 577), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Sa'âde, Mısır-1380/1961, 4. Bsk.

el-Usûl fi'n-nahv, İbn Serrac Ebu Bekr Muhammed b. es-Sirrî b. Sehl en-Nahvi (v. 316), thk. Abdulhuseyn el-Fetelî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut.

el-Bahru'l-muhit fi't-tefsir, Ebu Hayyan (v. 754), nşr. Sıdkî Muhammed Cemil, el-Mektebu't-Ticariyye, Mekke-1992.

et-Ta'lika 'ala kitabi Sibeveyh, Ebu Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffar el-Farisiy (v. 377), thk. Avd b. Ahmed el-Kavzi, 1410/1990, 1. Bsk.

et-Tekmile, Ebu Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffar el-Farisiy (v. 377), thk. Kazım Bahru'l-Mercan, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut-1419/1999, 2. Bsk.

el-Cami' li ahkami'l-Kuran, Ebu Abdullah b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi (v. 671), Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1353/1935, 2. Bsk.

el-Hucce li'l-kurrai's-seb'a, Ebu Ali el-Farisi (v. 377), thk. Kamil Mustafa el-Hindavi, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-2001, 1. Bsk.

el-Hasâıs, İbn Cinni (v. 392), thk. Abdulhakim b. Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikıyye, Kahire.

es-Seb'a fi'l-kırâât, İbn Mucahid, thk. Şevkı Dayf, Daru'l-Me'ârif, Kahire-1988, 3. Bsk.

es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğa el-arabiyye ve sunenu'l-arab fi kelamiha, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya (v. 395), thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Hey'etu'l-'Âmme li Kusuri's-Sekafe, Mısır.

es-Sıhah tacu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye, el-Cevheri (v. 392), İmil Yakub, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-1999, 1. Bsk.

es-Sarf ve 'ademu's-sarf fi esmai'l-mudun ve'l-emkine, Ahmed Nasif el-Cenabi, Mecelletu Âdabi'l-Mustensıriyye, IX. Sayı, 1984.

el-Fark beyne'l-muzekker ve'l-muennes, Ebu'l-Berakat İbnu'l-Enbari (v. 513), thk. Ramazan Abduttevvab, el-Hey'etu'l-'Âmme li Dari'l-Kutub ve'l-Vesaikı'l-Kavmiyye, Mısır-2009.

el-Kamusu'l-muhît, el-Feyrûzâbâdî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut-2000, 2. Bsk.

el-Kitab, Sibeveyh Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi (v. 180), thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1408/1988, 3. Bsk.

el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde (v. 458), thk. Abdulhamid Hindavi, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-1421/2000, 1. Bsk.

el-Muhassas, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde (v. 458), Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut.

el-Muzekker ve'l-muennes, İbnu't-Testuri (v. 361), thk. Ahmed Abdulhamid Hiridi, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1403/1983, 1. Bsk.

el-Muzekker ve'l-muennes, İbn Cinni (v. 392), thk. Tarık Necm Abdullah, Daru'l-Beyani'l-Arabi, Cidde-1405/1985, 1. Bsk.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ' (v. 207), thk. Ramazan Abduttevvab, Daru't-Turas, Kahire.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya (v. 395), thk. Ramazan Abduttevvab, Kahire-1969, 1. Bsk.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ziyad el-Muberred (v. 285), thk. Ramazan Abduttevvab, Salahuddin el-Hâdi, Matbaatu Dari'l-Kutub, 1970.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu Bekr İbnu'l-Enbari (v. 328), thk. Muhammed Abdulhâlık 'Udayme, el-Meclisu'l-'Alâ li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye, Mısır-1401/1981.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu Hatim es-Sicistani (v. 255), thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Daru'l-Fikri'l-Mu'asır, Beyrut-1418/1997, 1. Bsk.

el-Mısbahu'l-munir fi ğaribi'ş-şerhi'l-kebir li'r-Rafi'î, Ahmed el-Feyyumi (v. 770), el-Matbaatu'l-Emiriyye, Kahire-1921, 4. Bsk.

el-Muktedab, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ziyad el-Muberred (v. 285), thk. Muhammed Abdulhâlık 'Udayme, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut.

Edebu'l-katib, İbn Kuteybe (v. 276), Ali Fâ'ûr, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-1988, 1. Bsk.

Esasu'l-belağa, Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşeri (v. 538), thk. Muhammed Basil 'Uyun es-Sûd, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-1998, 1. Bsk.

Tacu'l-'arus, Muhammed Murtaza ez-Zebidi, Daru Sâdır, Beyrut.

Tefsiru'l-keşşaf 'an hakaikı ğavamidı't-tenzil, Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşeri (v. 538), Daru'l-Kuttabi'l-Arabi, Beyrut-1407, 3. Bsk.

Tehzibu'l-luğa, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezheri el-Herevi (v. 370), thk. Muhammed 'Avad Mur'ib, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1. Bsk.

Cami'u'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an, Muhammed b. Cerir et-Taberi (v. 224), thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muessesetu'r-Risale, 1420/2000, 1. Bsk.

Hızanetu'l-edeb ve lubbu lubabi lisani'l-arab, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdadi (v. 1093), thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1418/1997.

Divanu Cemil Buseyne, Beyrut.

Divanu Safiyyuddin el-Hılli, Daru Sâdır, Beyrut.

Ruhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azim ve's-seb'u'l-mesani, Şihabuddin Mahmud b. Abdillah el-Huseyni el-Âlûsî, thk. Ali Abdulbari Atıyye, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-1415.

Şerhu şuzuri'z-zeheb fi ma'rifeti kelami'l-arab, İbn Hişam el-Ensari el-Mısri, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Kûh li'-Tıba'a ve'n-Neşr, İran-1381, 1. Bsk.

Zâhiratu't-te'nis beyne'l-luğati'l-arabiyye ve'l-luğati's-samiyye dirase luğaviyye te'sıliyye, İsmail Ahmed 'Amayira, Daru Hanin, Amman-1993, 2. Bsk.

'Ilelu'n-nahv, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdillah el-Verrak, thk. Mahmud Casim Muhammed ed-Derviş, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad-1420/1999, 1. Bsk.

Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-arabiyye, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur es-Se'alibi (v. 429), thk. Abdurrezzak el-Mehdi, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002, 1. Bsk.

Lisanu'l-Arab, İbn Manzur (v. 711), thk. Muhammed es-Savi el-Ubeydi, Emin Muhammed Abdulvehhab, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut-1999, 2. Bsk.

Mecazu'l-Kur'ân, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Museni (v. 210), thk. Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hanci, Kahire.

Muhtasar el-muzekker ve'l-muennes, el-Mufaddal İbn Seleme (v. 300), thk. Ramazan Abduttevvab, Mecelletu'l-Mahtutati'l-Arabiyye, II.

Me'ani'l-Kur'ân, Ebu'l-Hasen el-Mucaşi'i el-Ahfeş el-Evsat (v. 215), thk. Huda Mahmud Karâ'a, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1411/1900, 1. Bsk.

Me'ani'l-Kur'ân, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferra' (v. 207), thk. Ahmed Yusuf en-Necati, Muhammed Ali en-Neccar, Abdulfettah İsmail Şelebi, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır, 1. Bsk.

Me'ani'l-Kur'ân ve i'rabuhu, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirri b. Sehl ez-Zeccac (v. 311), thk. Abdulcelil Abduh Şelebi, Alemu'l-Kutub, Beyrut-1408/1988, 1. Bsk.

Mu'cemu'l-buldan, Şihabuddin Ebu Abdillah Yakut b. Abdillah er-Rumi el-Hamevi (v. 626), Daru Sadır, Beyrut-1995, 3. Bsk.

Mu'cemu me's-tu'cem min esmai'l-bilad ve'l-mevadı', Ebu Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz el-Bekri el-Endelusi, thk. Mustafa es-Seka, Alemu'l-Kutub, Beyrut-1403, 3. Bsk.

The Names of Countries and Tribes and Nations between Masculine and Feminine

Most of the Arabic words comply with both their literal and their words meaning. But some words (ie speech) may come carried on the meaning without the literal word. The load on the meaning is very wide and thorough in the Arabic language. It's a gentle method of Arabs, a part of their tradition and a widely used method. This method has been used in the Koran and in eloquent (faseeh) langue, whether written or spoken. Carrying on the meaning has a significant impact in the feminization and masculinization of names of countries, tribes and nations and this is what we are trying to clarify in this research.

Keywords: Masculine, Feminine, Haml, Words, Meaning

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 183-204.

آيات الاستدلال بخلق السموات والأرض على البعث في سور الإسراء ويس والأحقاف

د. ياسر على محمد على
Yasir Ali Muhammed Ali
Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi
yasseralimuhammed@hotmail.com

İSRÂ, YÂSÎN VE AHLÂF SÛRELERİNDE GÖKLERİN VE YERİN YARATILMASI İLE İLGİLİ ÂYETLERİN ÖLDÜKTEN SONRA DİRİLMEYE DELİL OLARAK ZİKREDİLMESİ

Kur'an'ı Kerîm'de, göklerin ve yerin yaratılmasının; öldükten sonra dirilişin mümkün olduğunu gösteren deliller olduğunu ifâde eden ayetler mevcuttur. Bu araştırma, İsrâ, Yâsîn ve Ahkâf surelerindeki konuyla ilgili ayetlerle sınırlandırılmıştır. Konuyla ilgili ayetler, Tefsir ve İ'câzu'l-Kur'an ile ilgili eserlerden yararlanılarak belâgat açısından tahlil edilmiştir. Söz konusu âyetlerdeki belagatla ilgili hususların en fazla ön plana çıkan yönlerini, Kur'an metninin çeşitli söylem tarzlarını ve kelimeleri seçimindeki hassasiyeti göstermek için, belâgat kâideleri ve üslûpları bu ayetlere uygulanmıştır.

الملخص

هذا بحث بلاغي تحليلي يبحث في آيات الاستدلال بخلق السموات والأرض على البعث، وقد وردت متناثرة في آي الذكر الحكيم، و اقتصر البحث على ثلاث آيات وردت في سور الإسراء و يس والأحقاف، د قمت بتحليل الآيات تحليلا بلاغيا بعد طول استقراء لكتب المفسرين، وكتب إعجاز القرآن؛ مظهرا أبرز ما اشتملت عليه الآيات من ألوان بلاغية وبيان دقة النظم القرآني في تنوع أساليبه واختيار كلماته في مخاطبة المنكرين للبعث.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وخير خلق الله أجمعين.وبعد

فالقرآن الكريم هو حبل الله المتين، وصراطه المستقيم، ونوره المبين، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، إنه روح من أمر الله، به تحيا القلوب، وكثيرا ما أوصانا رسولنا محمد – صلى الله عليه وسلم– بحفظه وتأمله واتفقه أساليبه وتدبر أحكامه...إلخ.

هذا، ومن يدقق النظر في نظم القرآن الكريم بدعوته للناس يجده يراعي حالتهم النفسية والاجتماعية حتى تجد دعوته صدى للاستجابة؛ مدعما دعوته بالأدلة التي يلمسونها وبخاصة ما تتكرر حتى حواسهم كخلق السموات والأرض؛ حتى يعملوا عقولهم فيها ويؤمنوا بقدرته.

إنه بهذه الأدلة يسد على المنكرين كل طريق من طرق التكذيب والإعراض، حتى يجدوا أنفسهم في نهاية المطاف مذعنين للاعتراف بالحق؛ إذ إنها أدلة يقر بها كل عقل إنساني، ولا يختلف عليها اثنان؛ لأنها أدلة استنتاجية مسلمة المقدمات، ومسلمة النتائج، هذا إلى جانب أن القرآن يتدرج مع عقول المنكرين للبعث شيئا فشيئا حتى يفاجئهم في نهاية المطاف بالقول الفصل.

أما مجال تطبيق هذا المنهج في الدعوة في هذا البحث فهو في (آيات الاستدلال بخلق السموات والأرض على البعث) التي ذكرها القرآن باعتبارها وسيلة للدعوة في مواجهة المكذبين المنكرين للبعث، وقد تناول البحث هذه الدلائل بطريقة بلاغية تبرز ما في دلالات التراكيب وخصائص الجمل من إشارات وإيحاءات وتصريحات وأخذت سور الإسراء ويس والأحقاف أنموذجا للكشف عما فيها من أسرار بلاغية.

الآيات محل البحث:

قال تعالى: **(أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُورًا)**[1]

قال تعالى: **(أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)**[2].

قال تعالى: **(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)**[3] .

1 الإسراء، 17/ 99.

2 يس، 36/ 81.

3 الأحقاف،46/ 33.

أولا: تشابه البناء التركيبي في آيات (الإسراء – يس – الأحقاف)

اتفقت هذه المواضع في وجوه كثيرة حيث نجد اتفاقها في الغرض العام الذي سيق له النظم، وهو تقريرهم بقدرة خالق السموات والأرض على إعادتهم مبالغة في تقرير ذلك ومراعاة لما بدا منهم من إنكار شديد دعاهم إلى إنكار الفاعل كما قالوا: (...**مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**)[4] وقولهم: (...**مَن يُعِيدُنَا**...)[5] ، ومن ثم عدوه خرافة يهذى بها فقالوا: (...**مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[6]

كذلك نجد أن هذه المواضع قد اتفقت في الاستدلال بمرحلة ابتداء الخلق "**أو لم يروا**....." [الإسراء،....] و[الأحقاف،....]، (أو ليس....) [يس،...].

ومن حيث التناسب اللفظي نجد أن هذه المواضع الثلاثة اتفقت في:

أ- إيثار الأسلوب الإنشائي في صورة الاستفهام (أولم- أوليس).

ب- الاتفاق في الاستدلال بخلق السموات والأرض دون استقلال كل منهما بذاته (خلق السموات والأرض....) مع الاقتصار على عموم الخلق دون تفصيل بذكر منافع أو غير ذلك.

جـ- إيثار النظم القرآني التعبير بمادة (خلق) (خلق السموات والأرض) دون غيرها لدلالة المادة على أولية الخلق.

د- استعلاء معنى التهكم والسخرية -على تفاوت بينهما- في مقابلة ما بدا منهم من إنكار واستهزاء وتهكم.

الاتفاق في استعمال فعل الرؤية (أو لم يروا) بخلاف موضع يس.

أوجه الاختلاف بين الآيات

أ- الاختلاف في التزام نهج التوكيد، حيث نجد اتفاقًا في موضعي يس والأحقاف (**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**)[7] ،بينما انفرد موضع يس بخلوه من هذا التوكيد (**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**)[8]

4 يس، 36/ 78.

5 الإسراء، 17/ 51.

6 الأحقاف،46/ 17.

7 الأحقاف،46/ 33.

كذلك اختلفت هذه الآيات الثلاث في نهج التوكيد، حيث نجد توكيد الخبر في موضعي الإسراء، يس (**بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم**)[9] واختلاف موضع الأسراء (...**بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى**)[10]

كذلك تفاوت النظم القرآني في تلك المواضع إيجازًا وتفصيلاً حيث اتفق موضعا (الأحقاف، ويس) في الإشارة إلى القدرة على خلق السموات والأرض (**الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**...) إذ انفرد موضع الأحقاف بتوكيد ذلك بنفي العجز عنه (...**وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ**...)

عدم الاتفاق في ذكر الجواب في المواضع الثلاثة حيث نجد أن موضعي (يس والأحقاف) التزم بذكر الجواب بخلاف موضع الإسراء فإنه خلا من ذكر الجواب.

اختلاف المواضع الثلاثة في الإشارة إلى متعلق القدرة من حيث التعميم والتخصيص بخلق مثلهم، بينما انفرد موضع الأحقاف بالتزام التعميم (...**بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى**...) وجاء التخصيص في الآيتين الأخريين.

اختلفت هذه المواضع في مدخول الهمزة وهذا يرجع إلى اختلاف السياق الوارد فيه كل نظم.

والملاحظ أن آية الإسراء آثر النظم القرآني فيها سمتًا خاصًا روعي فيه جوانب بعينها كالاستدلال بمرحلة ابتداء الخلق (الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ...)، والجمع بين خلق السموات والأرض مقترنين، وإرادة تقريرهم بقدرة الله على إعادتهم (...**قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ**...)[11]، وقد تعددت مظاهر ذلك مراعاة لحال المخاطبين حيث انفردت السورة بعرض موقفهم من البعث عرضًا خاصًا يكشف عن إيغالهم في الإنكار واستعلاء تهكمهم واستهزائهم عرضًا لم يرد في موضع آخر، وقد استلزم ذلك عرض شبههم والتي طالما تَمَسَّكُوا بها عرضًا فريدًا، حيث قالوا: (**وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا**)[12] ، مؤثرين مخالفة ما التزم في مواضع كثيرة من تقديم بلى الأجساد على العظام كقوله تعالى: (...**وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا**...)[13]، حيث أحالوا بعثهم خلقًا جديدًا بعد تفتت عظامهم وبلى أجسادهم فأفحمهم بإحالتهم إلى خلق أعظم وأكمل خلق من عدم، فهو أبعد عن الحياة، وهذا أدل على القدرة، ومن ثم أتى التركيز على الاستدلال بمرحلة ابتداء الخلق مقابلة بإحالتهم بعثهم خلقًا جديدًا.

8 يس، 36/ 81.

9 يس، 36/ 81.

10 الأحقاف،46/ 33.

11 الإسراء،17/ 99.

12 الإسراء،17/ 49.

13 المؤمنون، 23/ 82.

وإيثار الاستفهام في الآية الكريمة قد جاء في موضعه امتثالاً لنهج السورة في عرض أدلة البعث، حيث التزمت نهج الترقي في الاستدلال مراعاة لالتزام المخاطبين لهذا النهج عند عرض شبههم حيث نجد ذلك واضحًا في قولهم: **(وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا)**.[14]

حيث نلاحظ أنهم ابتدأوا باستحالة بعثهم لكونهم أبعد ما يكونون عن الحياة (عظامًا)، ثم ترقوا إلى ما هو أدخل (وَرُفَاتًا) ثم تَرَقَّوْا فَتَدَرَّجُوا في الاستحالة بقولهم: (أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا)؟ الذي يصف استحالة البعث بعد الفناء بما هو أدخل في الإحالة؛ لأن إحياء العظام والرفات محال عندهم وكونهم خلقًا جديدًا أدخل في الإحالة[15].

فقد جاء البدء بالعظام قبل الرفات تَرَقِّيًا معهم في الإنكار، وتصاعدًا معهم في الرَّدِ عليهم[16].

كما يتجلى ذلك في الترقي والتدرج في إنكارهم حيث ابتدأوا بإنكار البعث، ثم توغلوا في الإنكار والإحالة بالسؤال عن المعيد (من يعيدنا)؟ [الإسراء، 51]؛ وذلك لأن البحث عن المعيد أدخل في الاستحالة من البحث عن أصل الإعادة.[17]

ثم ازدادوا تهكمًا بسؤالهم عن الوقت (متى هو)؟ فلاءم ذلك إفحامهم بإثبات القدرة عليه ملتزمًا نهج التَّدَرُّجِ فأخبرهم بأنهم لو صاروا إلى ما هو أبعد من هذا (حديدًا)، ثم ترقى إلى خلق يكبر في صدورهم مما لا يتوقعون منه كالخلق من عدم، فأتى الإفحام بهذا المظهر.

أما موضع يس فأول ما يلحظ فيه هو مجيء النظم خاليًا من التوكيد **(أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم)**[18]، وهذا يرجع إلى اختلاف السياق الوارد فيه، واختلاف أحوال المخاطبين، وتفاوت درجتهم في الإنكار والاستهزاء، واختلاف مقصود السورة في نهجها في عرض أدلة البعث.

فالسياق القرآني عَرَضَ موقف هؤلاء المنكرين من البعث وإنكارهم له عَرْضًا يستعلى عليه الاستهزاء والتهكم حيث جاء **(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ)**[19]، حيث تَجَرَّأَ وضرب مثلاً لمن له القدرة

14 الإسراء،17/ 49.

15 ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، دار سحنون، تونس، 15، 22.

16 الخضري، محمد الأمين الخضري، *الإعجاز في نسق القرآن دراسة للفصل والوصل بين المفردات*، مكتبة وهبة، ط أولى، 2001م،ص181.

17 المطعني، عبد العظيم المطعني، *التفسير البلاغي للاستفهام*، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى،1411ه، 1990م، 2، 213.

18 يس، 36/ 81.

19 يس،36/ 78.

المطلقة؛ ولذا أتى التقديم للمجرور (لنا) وأوغل في إنكاره فسأل عن المعيد، وآثروا إحالتهم البعث وعود الحياة إلى العظام بعد تفتتها على نهج سابقيهم، ويشهد لذلك ما جاء في أسباب النزول[20].

فأفحمهم إذ أحالهم إلى ما هم به مقرون؛ ليقابل الاستهزاء باستهزاء أشد، وقد جاء الاستدلال بهذا الأسلوب والبناء ملائمًا لمقصود السورة ونهجها في عرض أدلة البعث إذ مقصودها "إثبات الرسالة لإنذار بيوم الجمع"[21]، ومن ثَمَّ فقد بنيت السورة على تقريره من أولها إلى آخرها، وحشد الدلائل على ذلك بأبلغ وجه، وَبَيَّنَ بيانًا لم يكن في موضع آخر، وَصَوَّرَ تصويرًا لم يسبق له نظير، فافتتحت ذلك بقوله تعالى: (**إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ**....)[22] وختمت بقوله: (**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**)[23]، وانفردت في الإجابة عن تساؤلهم عن ميعاده بما يلائم البعث (**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ**)[24]؛ ولذا تعددت فيها وسائل الاستدلال على البعث منها ما اتجه إلى مخاطبة العقل تارة، ومنها ما اتجه إلى مخاطبة الحس، ومنها ما اتجه إلى مخاطبتهما معًا.

وقد تَرَقَّتْ السورة في الاستدلال مراعاة لأحوال المخاطبين فابتدأ بما هو ظاهر حسي أسبق إلى أذهانهم وهو إخراج النبات من الأرض (**وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا**...)[25]، ثم انتقل إلى ما هو أدق وهو حركة الليل والنهار وبهذا التركيب الفريد (**وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ**...)[26]، ثم تدرج ببيان حركة الشمس والقمر ثم الانتقال إلى ما هو أدق وأعمق وهو استخراج النار من الشجر الأخضر (**الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا**...)[27]، ثم إلى ما هم به مقرون وهو خلق السموات والأرض (**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم**)[28].

20 حيث ذكر أن أبي بن خلف أتى النبي-صلى الله عليه وسلم- بعظم حائل، فقال: يا محمد أترى أن الله يحيى هذه بعد ما قد رم؟ فقال: نعم ويبعثك ويدخلك النار". ينظر الواحدي، علي بن أحمد الواحدي، *أسباب النزول*، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ط أولى 1388هـ/ 1968م، 1، 246 .

21 البقاعي، برهان الدين بن حسن البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415ه، 6، 239.

22 يس،36/ 12.

23 يس، 36/ 83.

24 يس،36/ 48-49.

25 يس، 36/ 33.

26 يس، 36/ 37.

27 يس، 36/ 80.

28 يس، 36/ 81.

كما نجد الترقي في الاستدلال من جانب آخر، وهو أنه ابتدأ الاستدلال بما يتلاءم مع حالهم؛ إذ لم يُصَرِّحْ لهم بإنكار، ومن ثم فقد أدمج الامتنان في ذلك، ولما بالغوا في الإنكار والتهكم انهال عليهم بمثله فجمع بين الاستدلال والتهكم حيث استدل بما هم به مقرون، وقد أتى النظم مركزًا على الاستدلال بمرحلة ابتداء الخلق مراعاة لما أورده السياق في عَرْضِ شُبَهِ المنكرين في إحالتهم إحياء العظام بعد ما رُمَّ وتفتت؛ لِبُعْدِهِ عن أسباب الحياة، فأحالهم إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو ابتداء الخلق من العدم وهذا أدل على القدرة.

وقد اتفق النظم الوارد في هذه الآية مع سابقه في آية الإسراء في استعلاء معنى التهكم والسخرية، لكنه لم يبلغ مبلغه مراعاة لحال المخاطبين إذ لم يكن استهزاؤهم عن جحود وعناد، بل كان عن جهل وغفلة ومن ثم فقد اعترض عند عرض شبهتهم بقوله: (....**وَنَسِيَ خَلْقَهُ**..)[29]، ووسمهم بالغفلة في مطلع السورة: (**لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ**)[30]، بخلاف حال المخاطبين في الموضع السابق إذ غلب عليهم العناد والجحود، ومن ثم ختمت الآية بقوله (...**فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلاَّ كُفُورًا**)[31]، وقد ترتب على ذلك تقرير القدرة على البعث بأكثر من شاهد حسي أو ذهني يكشف عن القدرة المطلقة والعلم التام بخلق الإنسان –وهو استخراج النار من الشجر الأخضر– وخلق السموات والأرض، ومن ثم ترتب على ذلك تباين البناء التركيبي فابتدره بمخاطبة العقل، وخلا النظم من التأكيد، وذَيَّل بما يلائم القدرة على ذلك (...**بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**)[32]، مؤثرًا صيغة المبالغة، وهذا متلائم أتم ملائمة مع مراعاة أحوال المشركين وقت نزول كل سورة إذ كانت سورة يس تسبقها نزولاً، فترتيبها الحادي والأربعين في ترتيب النزول[33] في فترة غلب على المشركين طابع التقليد بدون تدبر أو تفكر، ومن ثم تعالت صيحاتهم بالإنكار للبعث جهلاً وغفلة، بخلاف سورة الإسراء حيث نزلت في أواخر العهد المكي في ذروة العناد والإيذاء للنبي –صلى الله عليه وسلم–، ومن ثم كان التهكم به والاستهزاء بما جاء به؛ ولذا غلب عليهم في هذه السورة طابع الاستهزاء والتهكم والتعجيز.

مواطن الاختلاف بين الآيات الثلاثة وأسرارها البلاغية

29 يس، 36/ 78.

30 يس، 36/ 6.

31 الإسراء، 17/ 99.

32 يس، 36/ 81.

33 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *أسرار ترتيب نزول القرآن*، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990م، 36 – 37.

خلا موضع (يس) من التوكيد، بينما اتفق موضعا الإسراء والأحقاف في التزام نهج التوكيد (**أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُورًا**)[34]، وقد خلا موضع (يس) من التأكيد وذلك مراعاة لقوة الأدلة الواردة وظهورها في القطع بإمكانية البعث والإعادة، بحيث ينزل فيها المنكر منزلة غير المنكر فيرى إنكاره كلا إنكار (قل يحيها الذي..... الذي جعل من الشجر الأخضر... أوليس الذي....) فتعددت الدلائل الكاشفة عن طلاقة علمه وقدرته، ومن ثم عَقَّبَ تلك الأدلة بالقصر (إنما) دون النفي والاستثناء في قوله تعالى: (**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**)[35]، "في الأمر المعلوم أو ما ينزل منزلة ذلك"[36].

أما موضعا الإسراء والأحقاف فقد التزما نهج التوكيد؛ وذلك مراعاة لحال المخاطبين، وما بدا منهم من إنكار شديد استلزم توكيد هذا الخبر، ويشهد لذلك وصفه في الإسراء بالإباء والظلم: (....**فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُورًا**)[37]، ومن ثم فقد عطف بالفاء عقب رؤية الشواهد الناطقة لشيء في نفوسهم يدفعهم إلى الجحود، مع الدليل فهم قد وصلوا إلى درجة مبالغ فيها من الإنكار، ومن ثم اتجه إلى إفحامهم بمخاطبة الحس بشاهد لا يستطيعون له جحودًا: (**أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُورًا**)[38]، كذا الشأن الوارد في سورة الأحقاف حيث روعي التوكيد-أيضًا-؛ لأنه روعي فيه حال المخاطب المنكر، وما بدا فيه من إنكار شديد حتى عد أمر الإعادة والبعث خرافة يهذي بها؛ لسوء إدراكه كما في قوله: (**وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[39]، ومن ثَمَّ وصفهم بالضلال وأبعدهم عن النصرة (**وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَولِيَاء أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**)[40]، فاستلزم ذلك توكيد الخبر.

اختلف النظم في توكيد الخبر حيث تشابه في (يس، الأحقاف) وخلا منه موضع (الإسراء) حيث ورد في موضعي (يس، الأحقاف (بقادر..) فيما ورد في الإسراء (قادر).

34 الإسراء، 17/ 99؛ الأحقاف، 46/ 33.

35 يس، 36/ 82.

36 الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، 1995م، 330.

37 الإسراء، 17/ 99.

38 الإسراء، 17/ 99.

39 الأحقاف، 46/ 17.

40 الأحقاف، 46/ 32.

وقد ورد الخبر مُؤَكَّدًا في الأحقاف؛ ملائمًا مع بناء النظم على التوكيد، حيث تَعَدَّدَت مظاهر ذلك كما سبق، وفى (يس) يتلاءم مع تعداد الأدلة على إبراز قدرته؛ كما اتضح ذلك من خلال الآيات الواردة.

وأول ما يلقانا في بناء آية يس هو إرسال النظم من التوكيد (**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**)[41]، واختلاف مدخول الهمزة ودخول حرف الجر على الخبر (بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)، وهذا يرجع إلى اختلاف السياق الواردة فيه واختلاف أحوال المخاطبين وتفاوت درجتهم في الإنكار والاستهزاء واختلاف مقصود السورة في منهجها في عرض أدلة البعث.

فالملاحظ أن السياق عَرَضَ تَرَقُّبَ هؤلاء المنكرين من البعث وإنكارهم إنكارًا يستعلى عليه الاستهزاء والتهكم حيث جاء قوله تعالى: (**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**)[42]. حيث تَجَرَّأَ وضرب مثلا لمن له القدرة المطلقة؛ لذا قَدَّمَ الجار والمجرور (لنا)، وأوغل في إنكاره فسأل عن المعيد، وآثر إحالته البعث وعودة الحياة إلى العظام بعد تفتتها على نهج سابقيهم، كما هو واضح في سورة الإسراء، ويشهد لذلك -أيضًا- ما جاء في أسباب النزول، فأفحمهم إذا أحالهم إلى ما هم به مقرون؛ ليقابل الاستهزاء باستهزاء أشد.

وقد جاء الاستدلال بهذا الأسلوب والبناء ملائمًا لمقصود السورة ونهجها في عرض أدلة البعث إذ مقصودها "إثبات الرسالة للإنذار بيوم الجمع"[43].

ومن ثَمَّ فقد بُنِيَتْ السورة على تقرير البعث من أولها إلى آخرها، وحشد الأدلة على ذلك؛ وذلك واضح من مفتتح السورة حيث قال في أولها: (**إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**)[44]، وختمت بقوله: (**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**)[45]، وانفردت في الإجابة عن تساؤلهم عن ميعاده (**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ**)[46]؛ ولذا تعددت فيها وسائل الاستدلال على البعث منها ما اتجه إلى مخاطبة العقل تارة، ومنها ما اتجه إلى مخاطبة الحس، ومنها ما اتجه إلى مخاطبتهما معًا.

41 يس، 36/ 81.

42 يس، 36/ 78.

43 البقاعي، نظم الدرر 6/ 239.

44 يس، 36/ 12.

45 يس، 36/ 83.

46 يس، 36/ 48-49.

وقد اتخذت السورة مظاهر الطبيعة وسيلة للاستدلال على البعث، وقد تَرَقَّتْ في الاستدلال مراعاة لأحوال المخاطبين فابتدأت بما هو ظاهر حسي إذ هو أسبق إلى أذهانهم، كإخراج النبات من الأرض (**وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ**)[47].

ثم انتقل إلى ما هو أدق كحركة الليل والنهار، فجاءت بهذا التركيب الفريد: (**وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ**)[48]، ثم تَدَرَّجَ ببيان حركة الشمس والقمر، ثم الانتقال إلى ما هو أدق وأعمق، وهو استخراج النار من الشجر الأخضر (**الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ**)[49]، ثم إلى ما هو مقرون به وهو خلق السموات والأرض (**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**)[50]

كما نجد التَّرَقِّي في الاستدلال من جانب آخر وهو أنه ابتدأ الاستدلال بما يتلاءم مع حالهم إذ لم يُصَرِّحْ بإنكارهم للبعث، ومن ثم فقد أدمج الامتنان في ذلك، ولما بالغوا في الإنكار والتهكم انهال عليهم بمثله فجمع بين الاستدلال والتهكم حيث استدل بما هم به مقرون.

وقد أتى النظم مُرَكِّزًا على الاستدلال بمرحلة ابتداء الخلق؛ مراعاة لما أورده السياق من عَرْضِ شُبَهِ المنكرين، في إحالتهم إحياء العظام بعد ما رمت وتفتتت؛ لبعده عن أسباب الحياة فأحالهم إلى ما هو أبعد عن ذلك، وهو ابتداء الخلق من العدم وهذا أدل على القدرة.

وقد سيق النظم لإرادة تقريرهم بقدرة خالق السموات والأرض على إعادتهم؛ ملائمة لإيغالهم في الإنكار بسؤالهم عن المعيد، ومن ثم تتابعت الشواهد الناطقة ببديع صنعه، الكاشف عن طلاقة قدرته المستلزمة لأمر الإعادة.

وقد اتفق النظم مع سابقة في استعلاء معنى التهكم والسخرية، لكنه لم يبلغ مبلغه؛ مراعاة لحال المخاطبين إذ لم يكن استهزاؤهم عن جحود وعناد، بل كان عن جهل وغفلة، ومن ثم فقد جاءت الجملة الاعتراضية: (....**وَنَسِيَ خَلْقَهُ**...)[51]؛ لتدلل على تلك الغفلة التي وضحها في مطلع السورة بقوله: (**لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ**)[52]، بخلاف حال المخاطبين في الموضع السابق إذ غلب عليهم العناد والجحود، ومن ثم ختمت الآية بقوله: (....**فَأَبَىٰ**

47 يس، 36/ 33.

48 يس، 36/ 37.

49 يس، 36/ 80.

50 يس، 36/ 81.

51 يس، 36/ 78.

52 يس، 36/ 6.

الظَّالِمُونَ إِلاَّ كُفُورًا)[53]، وقد ترتب على ذلك تقرير القدرة على البعث بأكثر من شاهد حسي أو ذهني يكشف عن القدرة المطلقة والعلم التام، بخلق الإنسان – استخراج النار من الشجر الأخضر، خلق السموات والأرض، ومن ثم ترتب على ذلك تباين البناء التركيبي، فابتدره بمخاطبة العقل، ولما خلى النظم من التأكيد ذيل بلاءم القدرة على ذلك بقوله: (...**بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)**[54]، مؤثرًا صيغة المبالغة، وهذا متلائم أتم ملاءمة مع مراعاة أحوال المشركين وقت نزول كل سورة، إذ كانت سورة يس تسبقها نزولاً، فترتيبها (الحادي والأربعين)[55] ، في فترة غلب على المشركين طابع الِاتِّبَاعِ والتقليد بدون تَدَبُّرٍ ، ومن ثَمَّ تعالت صيحاتهم بإنكار البعث جهلاً وغفلة، بخلاف سورة الإسراء حيث نزلت في أواخر العهد المكي في ذروة العناد والإيذاء للنبي–صلى الله عليه وسلم– وصحبه، ومن ثم كان التهكم به والاستهزاء بما جاء به ولذا غلب عليهم في هذه السورة طابع الاستهزاء والتهكم والتعجيز.والمحور الذي تدور عليه سورة الأحقاف هو إثبات البعث والجزاء وهذا مقصود القرآن كله. قال العلامة الرازي: "من تأمل هذا البيان، علم أن المقصود من كل القرآن تقرير التوحيد والنبوة والمعاد"[56]

يقول العلامة الرازي: "وإلى هاهنا يقصد بقوله: (**وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَولِيَاء أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)**[57]

ثم الكلام في التوحيد وفى النبوة ثم ذكر عقبها تقرير البعث والمعاد"[58].

وجاء قوله تعالى: (**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)**[59]، وهذا عود على بدء، فقد ابتدأ السورة الكريمة بالإشارة إلى الدليل على البعث في الهدف من الخلق: (**مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ**....)[60]، ويتصل بذلك قوله تعالى: (**وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا**

53 الأحقاف، 46/ 99.

54 يس، 36/ 81.

55 ينظر السيوطي، *أسرار ترتيب نزول القرآن*، 36 ، 37.

56 الرازي، فخر الدين بن محمد الرازي، *مفاتيح الغيب*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، 28، 30.

57 الأحقاف، 46/ 32.

58 الرازي، *مفاتيح الغيب*، 28، 30.

59 الأحقاف، 46/ 33.

60 الأحقاف، 46/ 3.

أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ....) إلى قوله: (...**فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[61]، والمقصود من هذه الآية إقامة الأدلة على كونه سبحانه قادرًا على البعث، والدليل عليه أن الله –سبحانه وتعالى– قد أقام الدلائل في أول السورة على أنه هو الذي خلق السموات والأرض، وقد ذكر أن المشركين معترفون بذلك، ولا شك أن خلق السموات والأرض أعظم وأفخم من إعادة هذا الشخص حيًا بعد أن صار ميتًا؛ لأن القادر على الأقوى والأكمل قادر ولاشك على الأقل والأضعف[62].

ويلاحظ أنَّ البِنَاءَ التركيبي في هذه الآية اختلف عن سابقيه، فقد تَطَرَّقَ النظم القرآني إلى جوانب متعددة في إبراز القدرة على الإعادة مرة ثانية، فقد بُنِيَ النظم على التوكيد، وتَعَدَّدَتْ مظاهره في الآية بنفي العي بقوله: (...**وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ**...)[63]، ومن ثم ذيلت الآية بما يكشف عن ذلك بقوله: (...**بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**)[64]، مبالغة في إبراز القدرة المطلقة لله –سبحانه وتعالى–، وقد جاء هذا النظم ملائمًا لمقصود السورة، إذ مقصودها "إنذار الكافرين على صدق الوعد وقيام الساعة"[65].

ولذا اتخذت السورة نهجًا خاصًا عند عرض معانيها وأغراضها، حيث بُنِيَتْ على تقرير هذا المعنى بشتى الوسائل، بالتأمل والتفكر في خلق الآيات الكونية كما اتضح ذلك جليًا في قوله: (**مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ**)[66]، أو المجادلة والمحاورة في قوله: (**قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**)[67]، وكذلك مصارع المكذبين؛ كقوم عاد وما حول المخاطبين من القرى التي أعرضت عن الذكر، فذكرها هنا بقصد الإنذار، وأقام عرضها على إنذار هود لقومه ومن ثم بادرهم بالخوف من العذاب (**وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتْ النُّذُرُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**)[68]

وكذلك موقف الجن عند استماعهم للقرآن الكريم، حيث اكتفى السياق بعرض استماعهم وإنذار قومهم، وقد لاءم ذلك أن يأتي إنكار البعث في سياق الإنذار، حيث ظهر ذلك على لسان أحدهم عند إنذار والديه له بقولهما كما أخبر

61 الأحقاف، 46/ 17.

62 الرازي، *مفاتيح الغيب*، 28، 30.

63 الأحقاف، 46/ 33.

64 الأحقاف، 46/ 33.

65 لبقاعي، *نظم الدرر*، 7، 114.

66 الأحقاف، 46/ 3.

67 الأحقاف، 46/ 4.

68 الأحقاف، 46/ 21.

سبحانه وتعالى: (...**إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[69]؛ لذا فقد عرضت السورة موقف المخاطبين من البعث عرضًا يكشف عن إنكارهم الشديد له؛ لجهالتهم وسوء إدراكهم، عرضًا يتلاقى مع سياق الإنذار، حيث اكتفت بالإشارة إلى إنكارهم الشديد، فقد جاءت على لسان من عصى والديه لاعتقاده بعدم البعث والجزاء فقال لهما كما قال المولى عز وجل مخبرًا عنه: (**وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[70]، منكرًا ذلك ومتعجبًا بمن يؤمن به، ومن ثَمَّ قد استغرق في استبعاد ذلك بمجيء حرف الجر في قوله: (مِن قَبْلِي)، فقد افتقد أَخَصَّ ما منحه الله له وهو العقل الذي يدعوه إلى التدبر، فقد ادَّعَى كون هذا الأمر مُجَرَّدَ خُرَافَةٍ لا واقع لها فقال: (....**مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[71]، ولذا انشغل بدنياه واستمتع بها (.....**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا**)[72].

فحالهم حال من هو في ضلال مبين، وحال من (...**لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَولِيَاء أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**)[73]، ومن ثَم لم ترد مظاهر الاستهزاء بالبعث واضحة -كما هو الشأن في الموضعين السابقين- فلاءم ذلك مما يقابل الإنكار الشديد بشاهد لا يقبل جحودًا ولا إنكارًا؛ لوضوحه الذي استدعى إقرارهم بخلق السموات والأرض، وقد لاءم -أيضًا- مقابلة استيلاء هذا الإنكار على نفوسهم بالمبالغة في إظهار القدرة على إعادتهم، فَقَرَّرهُمْ بقدرة خالق السموات والأرض على إعادتهم.

وقد أتى التركيز على إبراز مرحلة ابتداء الخلق ملائماً لإنكارهم مطلق عود الحياة إلى الموتى لاستغراقهم في ذلك (...**وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي**)[74]، فأحالهم إلى ما خلق من عدم، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الاستدلال بهذا الأسلوب بالتركيز على تلك المرحلة، متلائم مع حال المخاطبين وموقفهم من البعث، والحكم عليه بأنه خرافة لا واقع لها؛ فقابل ذلك واستدل عليه بما هو واقع لا محالة، كما يتلاءم مع قوله في مطلع السورة: (**مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ**)[75]، فلاءم بين ما استدل به أولاً وآخرًا، ولما بالغوا في إنكار القدرة على البعث قوبل ذلك بالمبالغة في إبراز القدرة عليه ومن ثم فقد بني النظم على التوكيد،

69 الأحقاف، 46/ 17.

70 الأحقاف، 46/ 17.

71 الأحقاف، 46/ 17.

72 الأحقاف، 46/ 20.

73 الأحقاف، 46/ 32.

74 الأحقاف، 46/ 17.

75 الأحقاف، 46/ 3.

وتعددت الأدلة على ذلك، وذيل الشاهد بما يلائم ذلك فقال: (**إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**) وملاءمة لمقصود السورة لم يأت التركيز على إبراز صيحات المنكرين بالاستهزاء والتهكم، فكان لذلك أثره البين في تباين النظم عن سابقه، وهذا يتلاقى مع كون هذا الموضع آخر المواضع الثلاثة ورودًا ونزولاً في المصحف[76].

هذا ما كان من أمر السياق، والذي أوجب تشابها في نظم تلك المواضع، ومن ثَمَّ تلاقت في مواطن واختلفت في أخرى، على نحو ما سنرى.

بلاغة التعبير بالاستفهام

اتفاق هذه المواضع في البناء التركيبي الذي بني عليه النظم حيث أوثِرَ الأسلوب الإنشائي في صورة الاستفهام، وذلك لما يبعثه الاستفهام في نفس المتلقي من كثير من الإيماءات، حيث يستلزم الاستفهام الإثارة والتنبيه ولفت الأذهان إلى بديع صنع الله، وطلاقة قدرته في خلق السماوات والأرض.

كما أن التعبير بالاستفهام يتلاقى مع حال المخاطبين وموقفهم من البعث؛ لما يستلزمه الاستفهام من إعطاء فسحة لمعان تتوارد فيكشف عما في نفوسهم من إنكار وجحود لما هو ظاهر، كالتعجب من شأنهم إزاء غفلتهم عن تلك الدلائل والإنكار عليهم وتوبيخهم لتماديهم في الإنكار، وتسفيه عقولهم لسوء إدراكهم، إذ هم مقرون بخلق السموات والأرض، وأنه أعظم من خلقهم وبقدرة الله -سبحانه وتعالى-.

ومما يلاحظ في هذه المواضع، أن الاستفهام الوارد في هذه الآيات يتلاءم مع نَظْمِ الشُّبَهِ التي أوردوها كما في قوله تعالى: (**وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا**)[77]، وقوله: (**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**)[78]، وقوله: (...**أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**)[79].

76 ينظر الرازي، *أسرار ترتيب السور*، 36، 37.

77 الإسراء، 17/ 49.

78 يس،36/ 78.

79 الأحقاف، 46/ 17.

كما يتلاقى بناء النظم على الاستفهام في آية (يس/ 81)، مع اطِّرَادِ بناء النظم على الاستفهام كما في قوله تعالى: **(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ)**[80]، وقوله تعالى: **(أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ)**[81].

أما عن نوع الاستفهام في الآيات، فقد اختلف العلماء في بيان مدلوله في كل موضع، ما بين الإنكار والتقرير، حيث نجد: في موضوع الإسراء: **(أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُورًا)**[82]، فقد قيل: إن الاستفهام هنا يفيد التقرير[83] وقيل: إن مدلول الاستفهام هنا الإنكار والتوبيخ؛ لأنهم كانوا يستبعدون الإعادة، واحتجاجا بأنهم قد رأوا قدرة الله على خلق هذه الأجرام العظيمة إلى بعض ما تحويه من البشر، فكيف يقرون بخلق هذا المخلوق العظيم

ثم ينكرون إعادة بعض ما خلق، ومن ثم فهو إنكار مشوب بتعجب[84] وكذلك موضع (يس) فقد ذهب العلامة الآلوسي إلى أن مدلول الاستفهام هو الإنكار[85]، وذهب آخرون إلى أن مدلوله التقرير، وكذلك موضع الأحقاف يرى البعض أن الاستفهام يفيد التقرير، ويرى آخرون أن الاستفهام يفيد الإنكار.

والمناسب للمقام والسياق أن يكون الاستفهام في الآيات الثلاثة للتقرير وليس للإنكار، وذلك مراعاة لحال المخاطبين وموقفهم من البعث، وموقفهم أيضًا من خلق السموات والأرض، وذلك لما يستلزمه من إفحامهم بإلزامهم الحجة، إذ أحالهم إلى ما هم به مقرون وفى ذلك إفساح المجال للمُقَرَّرِ، إن كان يَرُوْمُ إنكار ما قُرِّرَ عليه ثقة من المُقَرِّرِ بأن المُقَرَّ لا يُقدِمُ على الجحود والإنكار بما قُرِّرَ عليه لظهوره، وهذا الوجه أشد في النعي عليهم[86].

80 يس، 36/ 71.

81 يس، 36/ 77.

82 الإسراء، 17/ 99.

83 ينظر الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت عبد الرازق المهدي، 2، 696، وينظر، أبو السعود، محمد العمادي أبو السعود، *وإرشاد العقل السليم*،دار التراث العربي، بيروت، بدون، 5، 197.

84 ينظر ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، ت عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، 1413ه، 1993م، وينظر أبو حيان، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، ت صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط 1420ه، وينظر الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، 53،*26*.

85 الآلوسي، محمود أبو الفضل الآلوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون، 23، 56.

86 الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، 228،26.

والاستفهام أتم في إظهار سفه عقولهم؛ تهكمًا بهم ليقابل استهزاءهم بالبعث، كما في موضعي (يس، والإسراء) بالاستهزاء بهم، ويقابل ثباتهم وتمكنهم وإصرارهم على الإنكار في موضع الأحقاف بما يهزهم.

كما أنَّ ما ذَكَرُوْهُ من كون مدلول الاستفهام هو الإنكار، قول لا يجاريهم عليه متفق؛ لأن الإنكار إذا كان في الاستفهام فلا يكون مسلطًا إلا على نفي الرؤية كما في (الإسراء، والأحقاف) وفي هذا تَحَدٍّ شديد، إذ كلامهم يناقضه، فقد أجمعوا على أن منكري البعث قد رأوا وعلموا دلائل قدرة الله في الكون، فكيف يكون ذلك منكرًا من قبل الله عليهم؟؟ ولو كانت الرؤية مُنْكَرَةً لكان ذلك عذرًا لهم[87]، ومما يؤيد أن الاستفهام في الآيات للتقرير وليس للإنكار، أن دلالة الاستفهام على التقرير تتلاقى مع موقفهم من خلق السموات والأرض واعترافهم بكونها أشد وأعظم هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن دلالة التقرير تتناسب مع السياق القبلي إذ يتحدث عن جزائهم في النار وما يلاقون من ألوان العذاب، فلا يسعهم سوى الإقرار والاعتراف إذ لا مجال للعناد والمكابرة: (...**وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ**...)[88].

وفى موضع (الأحقاف) يتلاقى الاستفهام مع السياق البعدى حيث يعرض جزاءهم وإقرارهم بما أنكروه في قوله تعالى: (**وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ**)[89].

وفى موضع (يس) يتلاقى الاستفهام مع تتابع الأدلة الناطقة بالقدرة على ذلك، والتي لم تدع لهم مجالاً للشك: (**أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ. وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ. أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**)[90]، فلقوة دلالتها وظهورها لا يسعهم سوى التسليم والانقياد والإقرار.

إيثار التعبير بالهمزة دون غيرها من أدوات الاستفهام

اتفقت هذه المواضع -أيضًا- في أداة الاستفهام وهي الهمزة دون غيرها من أدوات الاستفهام "لكونها أم الباب، ومن ثم يصلح بها ما لا يصلح بغيرها كجمعها بين إدراك التصور والتصديق"[91].

87 المطعني، *التفسير البلاغي للاستفهام*، 2، 228 .

88 الإسراء، 17/ 97.

89 الأحقاف، 46/ 34.

90 يس، 36/ 77-82.

91 ينظر التفتازاني، سعد الدين بن مسعود التفتا زاني، المطول، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون، 266.

فالهمزة يسأل بها عن جميع أجزاء النظم -بخلاف غيرها- حيث يُسْأَلُ بها عن جزء بعينه وهذا متلائم مع اختلاف هذه المواضع فيما أريد تقريره، حيث تَنَوَّعَ مدخول الهمزة تبعًا لِتَنَوُّعِ السياق والغرض المراد، حيث نجد اتفاقًا في موضعي (الإسراء والأحقاف) من تقرير نفى الرؤية: **(أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُورًا)**[92]، وفى موضع (يس) نجد تقريرًا بقدرة خالق السموات والأرض على خلق أمثالهم، ففي الموضعين الأولين تقرير بشاهد حسي، وهو خلق السماوات والأرض، وفى الموضع الأخير تقرير بشاهد ذهني.

والاستفهام بالهمزة يتلاقى مع سياق المجادلة، الذي يستلزم سرعة إفحامهم بما هم به مقرون لما تمتاز به من السرعة والخفة والوضوح، إذ لا تلتبس بغيرها، كما يتلاقى ذلك مع وضوح هذا المظهر وقوة دلائله التي تأخذ الألباب وتحرك المشاعر بسرعة خاطفة، ومن ثم يطرد التعبير بها في المواطن المشدودة الثائرة، والمقامات القوية؛ لتخرج مع النطق بها جميع الطاقات الانفعالية الكامنة داخل نفس المتكلم، والتي يدفعها دفعا، ويزجيها في ثورة عارمة.

سر مجيء حرف العطف(و) بعد الهمزة.

واتفقت هذه المواضع -أيضًا- في إيلاء حرف العطف (الواو) همزة الاستفهام (أولم يروا...) في موضعي (الإسراء والأحقاف) و(أو ليس) في موضع (يس) "يشير بالواو إشارة خفية إلى أن قبح فعله صار بمنزلة فعلين قبيحين،..... لأن الواو تنبئ عن إضافة أمر مغاير لما بعدها وإن لم يكن هناك سابق، لكنه يومئ بالواو إليه زيادة في الإنكار"[93].

إيثار التعبير بمادة خلق

واتفقت هذه المواضع - أيضًا- في الاستدلال بمرحلة ابتداء الخلق (خلق السموات والأرض) كما في(الإسراء- يس- الأحقاف)، وإيثار التعبير بمادة (خلق) دون غيرها من نحو (فطر- أنشأ)؛ ذلك لما في دلالة هذه المادة من معان وإيحاءات تتلاقى مع إبراز طلاقة القدرة، فهي وإن اشتركت مع (فطر) في الإشارة إلى مرحلة ابتداء الخلق، إلا أن مادة (خلق) تنفرد بإيحاءات تتلاقى مع الغرض المراد من السياق؛ كالإشارة إلى الاختراع والابتداء من العدم، فالقادر الذي خلق السماء من العدم قادر على إحيائهم بعد ما رَمَّتْ عظامهم، ولما فيها من معنى التقرير، وذلك أَدَلُّ على تمام أمر البعث.

92 الإسراء، 17/ 99.

93 ينظر الرازي، *مفاتيح الغيب*، 27، 128.

فهذه المادة أشارت إلى ابتداء خلق السموات والأرض؛ ليقابل به ابتداء خلقهم، ردًا على إنكارهم ذلك كما في قولهم (..**أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا**)[94].

السر البلاغي في التعبير بالاسم الموصول

واتفقت هذه المواضع -أيضًا- في التعبير بالموصولية (....**الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**.....)[95]، وذلك لما تستلزمه الصلة من معان مقصودة في الكلام، فتتلاقى مع تحقيق الغرض؛ إذ يشترط كونها معلومة، وهذا ملائم لإقرارهم بالقدرة على خلق هذا المظهر؛ إذ أحالهم إلى ما هو معلوم لديهم، ومن ثم لا يبقى سوى التسليم، كما أن كونه من فعل الله -تعالى- لا ينازعون فيه[96].

وإيثار التعبير بالموصول ملائم لما اطرد من وروده في كل سورة، حيث كثر ورود التعبير به في سورة الإسراء، ففي مطلعها قال تعالى: (**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً**...)[97]، وقال -أيضًا- (**وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا**..)[98]، وقوله (**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرً**)[99].

وورد التعبير بالموصول في سورة يس في (16 موضع) كقوله تعالى: (**الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ**)[100]، وقوله (**قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**)[101]، وقوله: (**وَمَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**)[102].

94 الإسراء، 17/ 98.

95 الأحقاف، 46/ 33.

96 الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، 14، 173.

97 الإسراء، 17/ 1.

98 الإسراء، 17/ 33.

99 الإسراء، 17/ 9.

100 يس، 36/ 80.

101 يس، 36/ 79.

102 يس، 36/ 22.

وورد التعبير في سورة الأحقاف في (22 موضعاً) منها قوله تعالى: (....**وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ**)[103]، وقوله: (**قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**)[104]، وقوله (**وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ الْقُرَى وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**)[105].

ويلاحظ أن التعبير بالاسم الموصول قد اختلف في صلته بما قبله، حيث انفرد في موضع (يس)، فقد أسند إليه الفعل (ليس)، بخلاف موضعي (الأحقاف والإسراء)، حيث وقع الاسم الموصول وصلته صفة الاسم الجلالة (الله).

إيثار التعبير بالألوهية في الآيات

وقد أوثر تعريف المسند إليه بالعلمية (الله)؛ امتثالاً لمقتضيات استلزمت ذلك، حيث إن التعريف بِعَلَمِ الذَّاتِ يتلاقى مع الغرض الذي سيق له الاستدلال بهذا المظهر، وهو إبراز طلاقة القدرة على البعث؛ لأن لفظ الجلالة(الله) يدل على كمال القدرة والهيمنة والعلم لحرمة معاني الأسماء الحسنى؛ ولذا يَطَّرِدُ التعبير به في سياقات إبراز طلاقة القدرة كما في قوله تعالى: (**اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاء كَيْفَ يَشَاء وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ**)[106]، وقوله: (...**إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ. وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ**)[107]، فهو بإيثاره يتلاقى مع السياق القبلي في موضع الإسراء، إذ أشار إلى استهزاء المشركين بالنبي –صلى الله عليه وسلم– وتعجيزهم له بطلبهم ما يكشف عن التشكيك في قدرته –سبحانه– كما يتلاقى مع ما بدر من منكري البعث في موضع الأحقاف من الإيغال في إنكار القادر على بعث الموتى بعد ما خلت بقرون مديدة (...**أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي** ...)[108]، كما أن إيثار التعبير بلفظ الجلالة بما يستلزمه من التعظيم والتفخيم، يتلاقى مع عظمة وفخامة أدلة السماوات والأرض لقوتها ووضوحها.

كما يتلاقى التعبير بلفظ الجلالة مع ما ورد من تهديد ووعيد في السياق القبلي والبعدي في كل موضع لما يستلزمه من المهابة والجلال فهو يتلاقى مع ما ورد في السياق القبلي في مواضع الإسراء في قوله تعالى: (**وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاء مِن دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا**

103 الأحقاف، 46/ 3.

104 الأحقاف، 46/ 4.

105 الأحقاف، 46/ 27.

106 الروم، 30/ 48.

107 إبراهيم، 14/ 19–20.

108 الأحقاف، 46/ 17.

خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا)[109]، ويتلافى مع ما ورد من تهديد في السياق القبلي في موضع الأحقاف (**وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**)[110].

اتفقت هذه الآيات في تعريف المنكرين للبعث بضمير الغيبة: (**أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ**....)[111]؛ وذلك ليقابل هذه العظمة في الخلق والتقدير بهوان إعادتهم لما يستلزمه التعريف بضمير الغيبة من الإشارة إلى عدم المبالاة به لحقارته وانحطاط شأنه، وهذا ملائم لإرادة الاستهزاء وشدة الإنكار، ومن ثم لم يتأت التعبير عنهم بالاسم الظاهر أو ضمير المتكلم " ملفت الكلام إلى الغيبة؛ إيذانًا بأنهم صاروا بهذا الجدل أهلاً لغاية الغضب"[112] وهذا ما يسمى بالالتفات من التكلم إلى الغيبة مما يدل على شدة الغضب منهم وكأنهم ليسوا أهلا للخطاب.

ويلاحظ أن المسند جاء على صيغة اسم الفاعل (بقادر)؛ وذلك لدلالة اسم الفاعل على الثبوت والدوام فهو – سبحانه– "ثابت له قدرة لا يساويها قدرة"[113].

الخاتمة

بعد طول استقراء للآيات الواردة محل البحث، وتدقيق النظر فيما اشتملت عليه من أسرار وأساليب بلاغية، وامعان النظر في طريقة نظم القرآن في الرد على المشككين والمنكرين للبعث، توصل البحث إلى النتائج التالية:

اعتمدت الآيات على الحجج العقلية والأدلة المحسوسة الدالة على قدرة الله على البعث، مخاطبة العقل والقلب معا، وتجعلهما على يقين بأن الله على كل شيء قدير.

ساق القرآن الأدلة الساطعة والبراهين القاطعة، فأخذ بأيدي المنكرين إلى الاعتراف بقدرة الله المطلقة.

تنوعت وسائل الإقناع في الآيات ووظفت في مكانها اللائق بها كالإجمال والتفصيل والاستفهام...إلخ بقصد توبيخ المنكرين؛ حتى يرتدعوا عن خطئهم.

109 الإسراء، 17/ 97.

110 الأحقاف، 46/ 32.

111 الإسراء، 17/ 99؛ الأحقاف، 46/ 33.

112 البقاعي، *نظم الدرر*، *6*، *87*.

113 المصدر السابق.

يلاحظ أن النظم القرآني آثر التعبير بمادة خلق مما يدل على دقة النظم في وضع الألفاظ في أماكنها؛ حيث إنَّ الخلق أصله التقدير، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء وهذا يتلاءم مع مقام وسياق الآيات؛ حيث إن خلق السموات والأرض وجد على غير مثال سابق مما يدل على طلاقة قدرة الخالق – سبحانه وتعالى–.

يلاحظ أن النظم القرآني في الآيات آثر تقديم السموات والأرض؛ وذلك لكون مظاهر القدرة المستلزمة لهوان أمر الإعادة أبرز وأوضح في جانب خلق السموات من الأرض، فكان تقديم السموات في الآيات أولى وأقوى في التأثير، ويتلاءم مع حال المخاطبين وموقفهم من إنكار البعث.

يلاحظ في الآيات محل البحث أن مجيء لفظ السموات جمعا بينما أفردت الأرض مع أنها سبع أراضين كالسموات وذلك لأن الملحوظ في الاستعمال القرآني أن الأرض لم تأت بصيغة الجمع مطلقا، ولما أريد جمعها قيل:(ومن الأرض مثلهن) الطلاق: 12، وذلك لثقل جموعها ومنها أرَضون– أرْضون– أرضات، وإيثار الأخف من الألفاظ الذي يسبق بسلاسته وعذوبته إلى القلب قبل أن يسبق بحسن جرسه السمع ضرب من ضروب الفصاحة، وهو في النظم الكريم ضرب من ضروب الإعجاز[114].

آثر النظم القرآني التعبير بالأسلوب الإنشائي الذي جاء في صورة الاستفهام(أو لم يروا) ، (أو ليس) في الآيات الثلاث، لأن الاستفهام في أصل وصفه يتطلب جوابا يحتاج إلى تفكير يقع به الجواب في موضعه، ولما كان المسؤول يجيب بعد تفكر وروية عن هذه الأسئلة كان توجيه السؤال إليه حملا له على الإقرار، وقد جاء التعبير بالاستفهام في الآيات الثلاث للتقرير.

KAYNAKÇA (Latin Harfleriyle)

el-Âlûsî, Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an ve's-Seb'i'l-Mesânî,* thk., Ali Abdulbârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

el-Bikâî, Burhânuddîn el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz,* Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, I. bsk., Beyrut, 1995.

Ebû Hayyân, Muhammmed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* thk., Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.

114 الخضري، محمد الأمين الخضري، *الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ، دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن*، مطبعة الحسين، القاهرة، ط أولى، 1413ه، 1993م، 129.

Ebu's-Suûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerîm,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

el-Hudarî, Muhammed el-Emîn, *el-İ'câz el-Beyânî fî Siyağı'l-Elfâz, Dırâse Tahlîliyye li'l-İfrâd ve'l-Cem' fi'l-Kur'ân,* Matbaatu'l-Huseyn, I. bsk., Kahire, 1413/1993.

İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Dâru Sahnûn, Tunus, 1410/1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* thk., Abdusselâm Abduşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1413/1993.

el-Matanî, Abdulazîm, *et-Tefsîru'l-Belâğî li'l-İstifhâm fi'l-Kur'an,* Mektebetü Vehbe, I. bsk., 1420/1999.

er-Râzî, Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Esrâru Tertîbi Nüzûli'l-Kur'ân,* el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kahire, 1990.

et-Taftazânî, Sa'duddîn, *el-Mutavvel,* Mektebetu'd-Dâverî, İran, trs.

el-Vâhidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nuzûl,* Müessestü'l-Halebî, I. bsk., Kahire, 1388/1968.

----------, *el-İ'câz fî Neskı'l-Kur'ân Dırâse li'l-Fasl ve'l-Vasl beyne'l-Müfredât,* Mektebetu vehbe, I. bsk., 2001.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-Ekâvîl,* thk., Abdurrazzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

VERSES WHICH MENTIONED ABOUT THE CREATION OF THE HEAVENS AND THE EARTH IN THE SURAS ISRA, YASIN AND AHKAF FOR THE RESURRACTION

There are some verses in The Holy Qur'an that express the creation of the heavens and the earth is the evidence of resurrection after death. This research is limited to the relevant verses in Suras Yâsin, İsrâ and Ahkâh. Verses on the subject, Glossary, utilizing the works related to İ'câzu'l-Qur'an was assayed rhetoric. The eloquent about the issues in these verses the most prominent aspects of the various styles of discourse and words of the Qur'anic text to show the accuracy of the election, Rhetoric and style rules are applied to this verses.

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 205-228.

KUR'ÂN'A GÖRE BİLGİNİN KAYNAKLARI*

Gülşen ÖKTEN
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tefsir Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
gulsen_okten@hotmail.de

ÖZET

Medeniyetlerin ve düşünce sistemlerinin oluşumunda asıl mevzu olan bilgi, İslâm düşünce sisteminin de üzerine inşa edilmiş olduğu temeldir. Bilgi için ne tür kaynakların kabul edilmesi gerektiğine dair suallerin cevabı hususunda ilk müracaat noktası ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Biz bu çalışmada İslâm düşünce tarihinde bilgi edinme vasıtası olarak ön plana çıkmış olan vahiy, ilham, hads, rüya, akıl ve duyu kavramlarını âyetler ışığında değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, bilgi, bilgi kaynakları, gayb alanı, şehâdet alanı.

SOURCES OF KNOWLEDGE ACCORDING TO THE QURAN

Knowledge, which becomes the real matter in formation of all civilizations and thought systems, is also the basis of Islamic thought system. The Quran is the first and unconditional authoritive figure in deciding which sources can be considered as valid within the Islamic limits. In this study, I will dissect various terms put forward in the history of Islamic thought, namely revelation, inspiration, intuition, dream, sense aql/reason in considering of the Quranic verses.

Keywords: Quran, knowledge, sources of knowledge, the unseen, proclamation of faith

GİRİŞ

İnsan, bilgi elde etme iradesi ve kazandığı bilgiyi kullanabilme yeteneği ile diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bu sebeple bilgi, öteden beri âdemoğlunun ayrılmaz bir parçası olagelmiştir. İnsanı yakından ilgilendiren bu büyük mevzuya, muhatabını hem ahirette hem de dünyada saadete ulaştırmak için bir hidayet rehberi olan Kur'ân'ın ehemmiyet vermemiş olması düşünülemez. Zira takip edilmesi gereken yolu aydınlatan yegâne vasıta bilgidir.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Muhsin Demirci danışmanlığında Gülşen Ökten tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Bilginin, “aydınlatıcı” vasfına sahip olabilmesi için doğru olması gerekmektedir. Bu noktada doğru bilgiye ulaştıran tariklerin tespitinin büyük önem arz ettiğini ifade edebiliriz. Doğru bilgiye ulaşmak için Kur'ân-ı Kerim'e başvurmak özellikle Müslümanların atacağı ilk adım olmalıdır. İşte biz bu makalemizde doğru bilgiye ulaşmak ve doğru bilginin alınacağı doğru kaynağı tespit etmek amacıyla Kur’ân’a göre bilginin kaynaklarını ele alacağız.

I. GAYB ALANI İLE İLGİLİ KAYNAKLAR

Kur’ân’a göre varlık âlemi iki kısımdır. Bunlardan biri gayb, diğeri de şehâdet âlemidir. İslâm dininin temel esaslarından biri olan gayb konusu, Kur'ân'da önemle üzerinde durulan meselelerden biri olmuştur. Gayb kelimesi sözlükte, "gizli kalmak, görünmemek"[1], "batmak"[2] anlamında masdar ve "gözle görülmeyen, gizli olan şey veya yer"[3] manasında isim olarak kullanılmaktadır. Kavramsal anlamı itibariyle ise "duyu ve akıl yoluyla mahiyeti idrâk edilemeyen"[4], "peygamberlerin haber vermesi ile bilinen şey"[5] manasını ifade etmektedir.

Epistemolojik açıdan gayb bilgisi, mutlak gayb ve izâfî gayb olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Mutlak gayb, sadece Allah'ın bildiği, melekler dâhil hiçbir canlının sahip olamadığı bilgilerdir. İzafî gayb ise bazı varlıklara gizli kalırken bazıları tarafından bilinen durumlardır.[6] Bir kısım kimselerin muttali olduğu gayb ile ilgili bilgi kaynaklarının başında vahiy gelmektedir. Bunun dışında ilham, hads ve rüya diğer kaynaklar olarak sayılabilir. Bu kısa girişten sonra şimdi gayb ile ilgili bilgi kaynaklarını açıklamaya çalışalım.

A. Vahiy

İslâm düşüncesine göre Allah insanları başıboş bırakmamış, onlara peygamberler ve kitaplar göndererek yol göstermiştir.[7] Allah'ın kullarına yol göstererek çeşitli konularda onları bilgi sahibi kılması ise vahiy yoluyla gerçekleşmiştir.

Vahiy, terim anlamı itibariyle "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberlerine gizli ve süratli bir şekilde bildirmesi" demektir.[8] Bu, vahyin

[1] İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, X, 151.
[2] Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, III, 498.
[3] İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, X, 151.
[4] Râğıb İsfahânî, *Müfredât,* s. 616; Tehânevî, *Keşşâf,* III, 1090.
[5] Râğıb İsfahânî, *Müfredât*, s. 616.
[6] Rıza, *Tefsîru'l-menâr,* VII, 621.
[7] Bakara, 2/213.
[8] İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab,* XV, 240.

kurumsal anlamda yapılan özel bir tanımıdır.[9] Bu manada vahyin keyfiyet ve mahiyeti, Allah ile peygamber arasında kalmış bir sır olduğundan, insanların vahyi tam olarak idrâk etmesi güçtür.

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın insanlarla üç farklı yol ile iletişim kurduğunu haber vererek bu yolların vahiy, perde arkasından hitap ve elçi vasıtası ile iletişim olduğunu bildirir.[10] Bu yollardan ilki olan vahiy, hem peygamberler hem de insanlardan bir kısmı için geçerli olan ilham manasındadır. Perde arkasından hitap ise doğrudan doğruya kalbe değil işitme duyusuna yöneliktir. Hz. Musa ve Hz. Muhammed ile bu şekilde bir iletişim söz konusu olmuştur. Son olarak elçi vasıtası ile iletişim ise Allah'ın bir melek göndererek vahyetmesidir.[11] Bu şekilde elçi vasıtası ile olan iletişim, kurumsal vahiy olarak nitelendirdiğimiz vahiydir.

Yukarıda anlatıldığı üzere geliş özellikleri dikkate alınarak vahiy çeşit olarak vasıtalı ve vasıtasız vahiy olmak üzere iki başlık altında toplanabilir. Vasıtalı vahiy, Allah'ın elçi yani melek vasıtasıyla peygamberlerle kurduğu iletişim yoludur. Kur'ân'ın tamamı bu tür vahiyle Hz. Peygamber'e indirilmiştir.[12] Resûlullah (s.a)'ın bazen bir melek aracılığı olmaksızın vasıtasız olarak vahiy aldığı yönünde de rivayetler bulunmaktadır. Bu şekilde vasıtasız olan vahiylerin başında sadık rüyalar gelmektedir.[13] Ancak sadık rüya aracılığı ile Kur'ân vahyi söz konusu olmamıştır. Yani bu vahiy türü ile herhangi bir Kur'ân âyeti gelmiş değildir.[14]

Vasıtasız vahiy türlerinden bir diğeri de ilhamdır. Bunu, Allah'ın peygamberin kalbine ilkâ ettiği vahiy olarak da açıklamak mümkündür. Kutsî

[9] Vahiy genel boyutu itibariyle bütün varlıklara hareket tarzlarının bildirilmesi demektir. Kurumsal vahiy yani vahyin özel tanımında ise Allah'ın sadece peygamberlere olan bildirimi söz konusudur. Vahiy kelimesi Kur'ân'da genellikle özel manasında kullanılmaktadır. (Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü,* ss. 50-51.)

[10] Şûrâ, 42/51.

[11] Nesefi, Medârikü't-tenzîl, III, 262; Elmalılı, Hak Dini Kuran Dili, VII, 35.

[12] Bakara sûresinin son iki âyeti, istisna olup elçi vasıtasıyla gelen vahiy kategorisinde sayılmaz. Rivayetlere göre zikri geçen iki âyet perde arkasından hitap ile vahyolunmuştur. (Bk. Müslim, İman, 279) Bazı İslâm âlimleri hadis rivâyetlerine dayanarak Kevser sûresinin de elçi vasıtasıyla gerçekleşen vahiy kategorisinde bulunmadığını ve bu sûrenin uyku halinde vahyedildiğini ileri sürmüşlerdir. (Bk. Müslim, Salât 53,54; Ebû Dâvûd, es-Sünnet 23; Nesâî, İftitah 21; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 102) Ancak rivâyette geçen *"iğfâe"* lafzı hafif uyku, uyuklama hâli manalarına gelmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in hep uyanık halde iken vahiy aldığını iddia edenler için bahis konusu rivayet bir problem teşkil etmemektedir. (Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 62)

[13] el-Buhârî, Bed'u'l-vahy 1.

[14] Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis,* s. 37.

hadisler bu tür vahiylerdendir.[15] Bu şekilde kalbe ilkâ yolu ile vahiy sadece peygamberlere mahsustur. Peygamberler dışındaki bazı insanlara yönelik ilhamlar ise mahiyet itibarıyla farklıdır ve vahiy kategorisinde kabul edilmez.[16] Netice itibariyle Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy gelmiş ve bu vahiy genellikle *sünnet vahyi* olarak isimlendirilmiştir. Her iki vahiy türü de bazen vasıtalı bazen vasıtasız olarak gerçekleşmiştir. Ancak vasıtasız vahiy türlerinden olan sadık rüya ve nebevî ilham sadece sünnet vahyi için söz konusudur.

Vahiy, Kur'ân-ı Kerîm'de gaybî bilgiye ulaşmanın bir yolu olarak gösterilmektedir.[17] Nitekim Âl-i İmran sûresinin 44. âyetinde bu hususa işaret edilmektedir.

ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم و ما كنت لديهم اذ يختصمون

"Bu, sana vahy ile bildirdiğimiz gayb haberlerindendir, yoksa Meryem'i hangisi himayesine alacak diye kalemleriyle kur'a atarlarken de çekişirlerken de sen yanlarında değildin."

Hz. Peygamber'e karşı gelenler, âyette geçen konuyu Hz. Peygamber'in işitmediğini ve okumadığını kesin bir şekilde biliyorlardı. Vahyi ise inkâr ediyorlardı. O halde geriye tek bir yol kalıyordu, o da Hz. Peygamber'in bu olaya şahit olması idi. Allah pek çok âyette istihfaf yolu ile böyle bir durumun olmadığını vurgulamıştır. Bu durumda Hz. Peygamber'in bu konuyu bilmesi için tek yol Allah'ın vahyetmesidir.[18] Yine pek çok âyette resûllerin sadece beşer olduğu, vahiy yolu ile elde ettikleri gayb bilgisine mazhariyetleri ile diğer insanlardan ayrıldıkları belirtilmektedir.[19]

Kur'ân vahyinden ayrı olarak zikrettiğimiz sünnet vahyi de gaybî bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Bunun en bariz örneği "Cibrîl hadisi" olarak bilinen rivayettir.[20] Bu rivayet Kur'ân dışında da Hz. Peygamber'e ilâhî bilgilerin verildiğinin açık bir delili olarak gösterilir. Ayrıca namaz vakitleri, kılınış şekli, miras ve vakıfla ilgili hükümler... gibi hususlarda da Hz. Peygamberin kendi içtihadına göre hüküm koymayacağı açıktır. Allah Resûlü bu konularda mutlaka vahye dayanmıştır.[21]

[15] Tarakçı-Yavuz, "Vahiy", *DİA,* XXXXII, 441.
[16] Demirci, *Tefsir Usûlü,*s. 64.
[17] Hûd, 11/49; Yûsuf, 12/102; Cin, 72/1.
[18] Râzî, *Mefâtih,* VII, 40; Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, III, 426.
[19] Kehf, 18/110; Enbiyâ, 21/108; Sâd, 38/70; Fussilet, 41/6.
[20] Müslim, İman, 1-9.
[21] Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv", s. 59.

Tüm bu bilgiler ışığında şunu ifade edebiliriz ki, gerek Kur'ân vahyi gerekse sünnet vahyi kesin birer bilgi kaynağıdır. Allah Teâlâ açık bir şekilde gayb haberlerini resûllerine vahiy yoluyla bildirdiğini belirtmektedir. Bütün peygamberlerin muhatap olduğu bu bilgi kaynağı insanın yaratılışından beri var olan ilk ve en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmekte, ancak bu bilgi kaynağına birebir ulaşabilecek olanların da sadece Allah'ın seçmiş olduğu peygamberler olduğu belirtilmektedir.

B. İlham

Gayb ile ilgili bilgi kaynakları arasında ikinci sırada yer verdiğimiz ilham, İslâm âlimleri arasında fikir ayrılıklarına sebep olmuş bir konudur. İlham, İslâmî terminolojide "delile bakmaksızın amele sevkeden bilginin kalpte vaki olması" şeklinde tanımlanır. Yani bahis konusu kavram, herhangi bir bilginin tefekkür ve istidlâl yoluna başvurmaksızın insanın kalbine doğması manasına gelir.[22] Bu anlamda ilham hem peygamberler hem de bunun dışında bazı insanlar için söz konusudur. Peygamberler için söz konusu olan ilham, genellikle Allah'tan vasıtasız bilgi almak manasına gelmektedir ki daha önce vahiy başlığı altında Kur'ân vahyi dışında da vahyin söz konusu olduğunu ifade etmiş ve ilhamı sünnet vahyi kapsamında değerlendirmiştik. Peygamberler dışındaki insanlar için geçerli olan ilham ise, onların herhangi bir bilgiyi aklî bir çaba olmaksızın kalplerinde veya zihinlerinde hazır bulmaları manasına gelmektedir. İşte bu manadaki ilhamın gaybî bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.[23]

İslâm kelamcılarına göre söz konusu ilhamla peygamberlere verilen ilham arasında bazı farklar mevcuttur. Peygamberlere verilen ilham, Allah'tan olduğuna dair hiçbir kuşku bırakmayacak kadar kesindir. Bu yolla verilen bilgilerin hepsi hüccettir. Nübüvvet dışı ilham ise bu kısımdan sayılmaz, zira kaynağı belli değildir. Bu çeşit ilham rahmânî olduğu gibi şeytânî de olabilir. Dolayısıyla kesin bilgi olarak kabul edilemez. Böyle olduğu içindir ki nübüvvet dışı ilhama mazhar olanların sahip oldukları bilgiler kendilerinden başka kimseyi bağlamaz.[24] Tasavvuf ehline göre ise nübüvvet dışı ilham, özellikle akıl ve duyuların yetersiz kaldığı durumlarda bilgiye kaynaklık et-

[22] Cürcânî, *Ta'rifât,* s. 34.

[23] Demirci, *Kur'ân ve Yorum,* ss. 135-136.

[24] Serahsî, Usûl, II, 90-91; Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi,* ss. 203-206.

mesi açısından büyük önem arz etmektedir. Mutasavvıflar bu manada ilhamın kesin delil olarak kabul edilebileceğini ifade etmişlerdir[25]

Kur'ân-ı Kerîm'de "ilham" kelimesi sadece Şems sûresi sekizinci âyette zikredilmektedir. Bu sûrenin başında Allah Teâlâ, güneş ve aya, gündüz ve geceye, sema ve arza kasemden sonra şöyle buyurur:

ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها

"*Nefse ve onu en güzel bir biçimde şekillendirip fücur ve takvasını ilham edene yemin ederim ki, nefsini arındıran muhakkak kurtulmuştur. Onu kirleten de hüsrana uğramıştır."* [26]

Âyet ile ilgili yapılan tefsirler neticesinde ilham lafzını genel olarak üç seçenek hâlinde açıklamak mümkündür:

a. İlham, Allah'ın insana yaratılışı esnasında bazı hususları bildirmesidir.

b. İlham, Allah'ın insana kendi çaba ve iradesi neticesinde bilgi vermesidir.

c. İlham, Allah'ın kulun kalbine bir şeyi koyması ve yerleştirmesidir.[27]

Zikredilen seçenekler arasında kanaatimizce ilk görüşü savunanlar haklı görünmektedir. Söz konusu görüşte ifade edildiği gibi müfessirlerin bir kısmı Allah'ın nefiste iyi ile kötü hakkında temyîz gücünü yarattığını ifade ederek bazı bilgilerin doğuştan geldiğini kabul etmektedirler. İmam Mâturidî (ö. 333/944) bu görüşü kabul etmekle beraber yaratılışta var olan bu bilgilerin ancak bir resûl veya tefekkür aracılığı ile fonksiyonel hale geldiğini ve insanın bilme noktasına ulaştığını ifade eder. Allah, kulun fıtratına iyi ve kötüye dair hakikati yerleştirmiştir; bu sebeple insanın doğru yolu bulması için gerekli temel bilgiler aslında zaten onda mevcuttur. Ancak hazır halde bulunan bu bilgileri işleyip işlememek insanın iradesine bırakılmıştır.[28] A'râf sûresinin 172. âyeti de pek çok müfessir tarafından bu görüşü destekler mahiyette tevil edilmiştir.[29]

[25] Sinanoğlu-Yavuz, "İlham", *DİA,* XXII, 99.

[26] Şems, 91/7-10.

[27] Mâturidî, *Te'vîlât*, XVII, 221; Zemahşeri, *el-Keşşâf,* IV, 758-760; Râzî, *Mefâtih,* XXXI, 175; İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*, XV, 8478.

[28] Mâturidî, *Te'vîlât*, XVII, 221.

[29] Allah, Hz. Âdem'in sulbünden kıyamete kadar gelecek bütün zürriyetini çıkarıp onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi. Onlar da: "Elbette" dediler. Ayetin devamında "Kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz diye" açıklaması yer almaktadır. Buna göre hakikatin bilgisi bütün insan-

İlham hadisesinde kişinin kendi iradesi dışında, vahye benzer nitelikte etkin bir güç vardır. Bu etkin güç için günümüzde daha çok "içgüdü" kelimesi kullanılır. İçgüdü lafzı, doğuştan gelen bilinçsiz her türlü hareket ve davranışı ifade eder.[30] Bu gibi doğuştan gelen hareket ve davranışlar yaşam için gerekli olan zarurî bilgilerin bir neticesidir. Ancak bu noktada akla bir soru gelmektedir. İnsanın, kendi iradesi dışında var olan bu güce, kendisinde hazır bulduğu bu bilgiye uyma zorunluluğu var mıdır?

Bu soruya hem olumlu hem de olumsuz cevap vermek mümkündür. Yeni doğmuş bir bebeğin süt emme ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacı doğrultusunda bilgiyi kendinde hazır bulur ve uygular. Bu şekilde insanın belli başlı fıtrî ihtiyaçları hususunda kendinde hazır bulduğu zarurî bilgilere uyması zorunludur.[31] Bu irade dışı bir durumdur. Bir de iradenin söz konusu olduğu durumlar vardır ki, işte bu tür durumlarda ilham konusunu "vicdanın sesi" olarak ifade etmeyi uygun bulmaktayız.[32] Allah Teâlâ âyette, nefse fücur ve takvasını ilham ettiğini buyurmakta, ardından nefsini temizleyenin kurtulacağını, kirletenin de hüsrana uğrayacağını bildirerek, insanın kendi iradesine atıfta bulunmaktadır. Yani kişi vereceği karar hususunda vicdanına danışarak yolunu bulabilir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) da kişinin vicdanına danışması halinde, Allah'ın takva ve fücur yolunu ona göstereceğini ifade etmektedir.[33]

Mutasavvıfların çoğunun ilhama yüklediği mananın ise son görüşe yakın olduğu söylenebilir. Nitekim İmam Gazzâlî (ö. 505/1111); ilhamın bir istek ve çabaya bağlı olmadığını, Allah'ın lütfu neticesinde Levh-i mahfuzdaki hakikatlerin akla yansıdığını ifade etmektedir. Tasavvuf ehline göre ilham,

larda mevcuttur. Bütün insanların aslını teşkil eden genlerin, bütün insanların babasının sulbüne sığabileceğini bugün genetik biliminden öğrenmekteyiz.

[30] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* I, 1040.

[31] Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân,*VII, 132-133.

[32] Vicdan lafzı terim anlamı itibariyle "insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneği" anlamlarını ifade eder. İsmail Fennî (ö. 1365/1946) de Lügatçe-i felsefe'de vicdan lafzını, "hiss-i bâtın" ve "hayrı şerden temyîz etme kuvveti" şeklinde açıklamıştır. Klasik İslâmî literatürde ise vicdan kavramı için genellikle nefis ve kalp kelimeleri kullanılmıştır. (Demir, "Vicdan", *DİA,* XXXXIII, 100-101.) Enbiya sûresi 64. âyette Hz. İbrahim'in putlarla ilgili görüşleri hakkında kavmini düşünmeye teşvik ettiği ve bunun neticesinde kavmin nefislerine müracaat ederek haksız olduklarını kendilerine itiraf etmelerinden söz edilir. Âyette geçen nefs kelimesi için en uygun mana vicdan lafzıdır.

[33] Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili,* VIII, 5859.

insanın sadece doğuştan sahip olduğu fıtrî bir bilgi olarak kabul edilmemekle birlikte bir çabaya bağlı olarak da görülmemektedir.[34]

Özetle Kur'ân'a göre ilhamın, Allah'ın insan fıtratına cebrî bir bildirimi olduğunu ifade edebiliriz. Kanaatimizce kişinin doğuştan sahip olduğu, davranışlarında iyi ile kötüyü ayırt etmesini sağlayan iç yetenek olan vicdan kavramı, Allah'ın insan nefsine olan ilhamının karşılığıdır. Vicdan, ıstılah olarak Kur'ân'da bulunmamakla beraber bir mefhum olarak hem Kur'ân'da hem de hadislerde yer almaktadır.[35] Bu vicdanî bilgiye ulaşmak için vahiy veya tefekküre ihtiyaç bulunduğunu, dolayısı ile ilhamın tek başına ayrı bir bilgi kaynağı olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyebiliriz.[36]

Bununla birlikte "İnsan fıtratına henüz yaratılışında, herhangi bir çaba ve irade söz konusu olmadan ilham eden Allah'ın, yeniden ilham etmesi söz konusu olabilir mi?" sorusunu kendimize sormamız gerekmektedir. Bunun mümkün olduğunu ifade eden mutasavvıflar bu konu hakkında tek delilin tecrübe olduğunu dile getirmektedirler. Nitekim İmam Gazzâlî "Tatmayan bilmez, erişmeyen idrâk edemez" ifadeleri ile ilhamı açıklar.[37] Buna göre daha önce Allah Teâlâ insana henüz yaratılışında ilham ile bilgi vermiş ise yeniden, lütfettiği kullarına herhangi bir çaba ve iradeye bağlı olmaksızın ilham yolu ile Levh-i mahfuzdaki bilgileri verebilir. Ancak ilham ile elde edilen bilgilerin genel bir hüküm veya şer'î bir kural niteliğinde olduğu söylenemez. Mutasavvıflar ilham neticesinde ulaşılan bilgilerin daha çok ahlâk, edep, nefs terbiyesi ve irfanla ilgili olduğunu ifade ederler.[38] Netice itibariyle mutasavvıfların konu ile ilgili tecrübî bilgilerini inkâr etmemekle beraber ilhamın Kur'ân'a göre objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini ifade edememekteyiz.

C. Hads

Bilginin kaynağını akıl veya duyu olarak nitelendirmenin bilgiyi sınırlayacağını ifade ederek üstün bir bilme yetisi üzerinde duranlar, ayrı bir bilgi

[34] Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 159.

[35] Geniş bilgi için bk. Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri,* ss. 31-89.

[36] Nahl sûresi 78. âyette Allah, insanların hiçbir şey bilmez halde doğduklarını buyurmaktadır. Vahiy veya tefekkür söz konusu olmadan nefse yapılmış olan ilhamın bilgi seviyesine çıkmaması sebebiyle insan doğduğunda bilgisiz olarak kabul edilir. Yine Hac sûresi 5. âyette insanların bir kısmının biraz bilgiden sonra bir şey bilmemek üzere ömrünün en kötü devresine getirildiği buyruluyor. Bu devrede insanın akıl, duyu gibi bilgi kaynakları bulunmasına rağmen bilgisiz olarak nitelenmesi bu kaynaklardan tam olarak faydalanılamaması ve neticede bilgi seviyesine ulaşılamaması sebebiyledir.

[37] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm,* ss. 258-260.

[38] Uludağ, "Gaybın bilinmesinde Keşf ve İlhâmın Rolü", s. 283.

kaynağı olarak hadse işaret etmişlerdir. Hads,"duyu organları, deneyim ve akıl kullanılmadan kazanılan kavrayış, içgüdüsel bilgi, ispatlanmamış bir inanç, içe doğma, iç görüş, bir konu hakkındaki hakikatlerin doğrudan bilgisi"[39] anlamlarına gelmektedir.[40]

Özellikle tasavvuf çevrelerinde hads, bir bilgi kaynağı olarak kabul görmüştür. Mutasavvıflar ile Râzî gibi son dönem Ehl-i sünnet kelamcılarından bir kısmı, duyu ve aklın insanı yanıltabileceğini dile getirerek ilham ile birlikte merkezinde kalbin bulunduğu hads kaynaklı bilgiyi de benimsemişlerdir.[41] Burada yeri gelmişken ilham ve hads kavramlarının zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığını da ifade etmemiz gerekir. Ancak Gazzâlî söz konusu iki kavram arasında bulunan bazı farklara değinmektedir. İlham ve hads arasında özellikle bilgiye ulaşma yolunda tezahür eden farkı şu şekilde açıklamak mümkündür:

İlham ile elde edilen bilgilerde ilâhî bir lütuf devreye girmekte, Levh-i mahfuz ile akıl arasındaki örtü ortadan kalkmaktadır. Böylece hakikatin bilgisi doğrudan elde edilmektedir. Aklın bilgi edinme biçimi ise içeriden ve dışarıdan olmak üzere iki türlüdür. Biz bunu zâhir ve bâtın olarak da ifade edebiliriz. Zâhirî bilgi duyular aracılığı ile elde edilirken bâtını bilgiye hads yolu ile ulaşılır. Bu bilgiler ışığında şunu ifade edebiliriz ki; hads bir tür iç deneyim, ruhî tecrübedir. Kalp ile irtibatlıdır. Ancak bilginin zemini akıldır. Dolayısı ile kaynağı ruhsal bir tecrübe bile olsa bu tecrübeyi işleyerek bilgiye dönüştüren akıldır. İlhamın kaynağı ise Levh-i mahfuzdur. Levhdeki bilgilerin açık bir şekilde akla yansımasıdır. Mutasavvıfların özellikle üzerinde durdukları bâtınî bilgi, ilham yolu ile elde edilebildiği gibi hads yoluyla da elde edilebilmekte; ancak iki yol da şahsî birer tecrübe olmaları hasebiyle ispat edilememektedir.[42]

Kur'ân-ı Kerîm'de hads lafzı bulunmamakla beraber pek çok âyetin hadse işaret ettiğini dile getirenler vardır. Söz konusu kavramın merkezinin

[39] Gihamy, *Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe,* s. 243; Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* s. 355; Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", s. 25.

[40] Terim anlamı itibariyle hads kavramının muhtelif tanımları bulunmaktadır. Konumuzun gaybla ilgili bilgi kaynakları olması ve zikretmiş olduğumuz tanımda söz konusu kavrama metafizik bir mananın yüklenmiş olması sebebiyle makalemizde bu tanımı tercih ettik. Hads kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 83, Gihamy, *Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe,* s. 244; Said, *Mu'cemü'l-mustalahat ve'ş-şevahidi'l-felsefiyye,* s. 152; Hökelekli, "Hads", *DİA,* XV, 68.

[41] Durmuş-Uludağ "Kalb", *DİA,* XXIV, 230; Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem,* s. 45.

[42] Vural, Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, ss. 158-160.

kalp olarak kabul edilmesi sebebiyle öncelikle hads ile irtibatlı olan kalp lafzının geçtiği âyetlerin değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Kur'ân'da akletme veya düşünme ile ilgili fiiller kalbe nispet edilmiştir.[43] Nitekim Hac sûresinin 46. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التيفى الصدور

"*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur."*

Kalp yaratılışta sahip olduğu güzel sıfatlarını kaybettiğinde hakiki hâlinden uzaklaşmış olur. Halbuki idrâk için kalbin hakikatini koruması icap etmektedir. Yaratılıştaki güzel vasıflarını koruyan bir kalp, yakîn nuru ile ikbal esintilerini idrâk eder.[44] Tıpkı Hz. Yakup'un Yusuf (as)'un kokusunu hissetmesi gibi.[45] Zikredilen âyette havâss-ı bâtıneye[46] bir işaret vardır. Nitekim onların akılları yok mu diye sorulmamıştır. Bilâkis akılları var, zira Kur'ân akıl sahiplerine hitap eder. Fakat aklı gerçek manada işlevsel hale getirecek olan, havâss-ı bâtıne olarak zikredilen kalp gözü kör olduktan sonra, aklın mevcudiyeti, hakiki bilgiye ulaşmada bir fonksiyon icra etmemektedir.

Kalp ile ilgili âyetler dışında Yusuf (a.s)'un kıssasının anlatıldığı âyetlerde de hads konusuna dair işaretler bulunduğu söylenebilir.[47]

و لما فصلت العير قال ابوهم انى لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون قالوا تالله انك لفى ضلالك القديم فلما ان جاء البشير القيه على وجهه فارتد بصيرا قال الم اقل لكم انى اعلم من الله ما لا تعلمون

"Kervan (Mısır'dan) ayrılınca babaları, 'Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yusuf'un kokusunu alıyorum' dedi. Onlar da, 'Allah'a yemin ederiz ki sen hâlâ eski şaşkınlığındasın' dediler. Müjdeci gelip gömleği Yakup'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi. Yakup, 'Ben size, Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim demedim mi?' dedi."[48]

Kuşeyrî, Hz. Yakup'un bilip de diğerlerinin bilmediği hususun Yusuf (a.s)'un hayatı olduğunu bildirir. Hz. Yakup'un bunu nasıl bildiği ise âyette

[43] A'râf, 7/179; Kâf, 50/37.

[44] Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât,* II, 552.

[45] Yusuf, 12/94.

[46] İslâmî terminolojide "havâss-ı bâtıne" kavramı iç duyular olarak tanımlanan nefsî kuvvetler anlamında kullanılır. Bu konu diğer pek çok ilmin yanında ilm-i nefs başka bir ifadeyle psikolojiye ait bir konu olarak kabul edilir. Tehânevî, *Keşşâf,* I, 302; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam,* ss. 33-34.

[47] Dagşi, Nazariyyetü'l-Marife, s. 340.

[48] Yûsuf,12/94-96.

açık bir şekilde ifade edilmemiş, bu sebeple müfessirler konuya farklı şekillerde yaklaşmışlardır.

Bazılarına göre Hz. Yakup'un Yusuf (a.s)'un kokusunu duyması ve onun hayatına dair bilgisi peygamberlere verilen mucize kabilindendir.[49] Diğer bir görüşe göre bu bilgi vicdana doğan ledünnî bir bilgidir.[50] Yusuf sûresi 68. ve 96. âyetleri birlikte değerlendirdiğimizde Hz. Yakup'un sahip olduğu bilginin vahiy türünden olmaktan ziyade hads kabilinden olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

و لما دخلوا من حيث امرهم ابوهم ما كان يغنى عنهم من الله شيء الا حاجة فى نفس يعقوب قضيها و انه لذو علم لما علمناه و لكن اكثر الناس لا يعلمون

"Babalarının kendilerine emrettiği yerden (çeşitli kapılardan) girdiklerinde bu, Allah'tan gelecek hiçbir şeyi onlardan uzaklaştıracak değildi. Sadece Yakup içindeki bir dileği ortaya koymuş oldu. Şüphesiz o, kendisine öğrettiğimiz için bilgi sahibidir. Fakat insanların çoğu bilmezler"[51]

Âyete göre Hz. Yakup zikri geçen mevzu hakkında vahiy gibi kesin bir bilgiye dayanmamakta, sadece şahsî görüş ve dileğini beyan etmektedir. Hz. Yusuf'un kıssasını konu alan bu âyetlerin hadsin meşruluğuna dair işaretler taşıdığı söylenebilir. Bununla birlikte kıssada hadsî bilgiye sahip olduğu iddia edilen kişi bir peygamber olan Hz. Yakup'tur. Peygamberlerin sahip oldukları bilgi kaynaklarının başında gelen vahiy, diğer kullar için söz konusu değildir. Peki, hads için de aynı şeyi söylemek mümkün müdür? Kehf suresinde Hz. Musa'yı konu alan kıssanın bu soruya cevap teşkil edebileceğini söyleyebiliriz. Allah (c.c) kıssada şöyle buyurmaktadır:

فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما

"Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik."[52]

Tefsirlerde, âyette bahsi geçen ve ismi zikredilmeyen kul hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüş bu kulun bir peygamber olduğu ve vahiy aldığı yönündedir. İkinci görüşe göre ise bu kul bir peygamber değil Hızır (a.s)'dır.[53] İkinci görüşü savunanlar, sahih hadisleri delil olarak göster-

[49] Râzî, *Mefâtih,* XVIII, 166; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 47.

[50] Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili,* IV, 2917.

[51] Yûsuf, 12/68.

[52] Kehf, 18/65.

[53] Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât,* II, 407; Zemahşeri, *el-Keşşâf,* II, 733; Râzî, *Mefâtih,* XXI, 126; İbnKesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*, IV, 405.

mektedirler. İkinci görüşe göre hads, peygamberler dışındaki kullar için de geçerli olabilecek bir bilgi kaynağıdır.

Râzî (ö. 606/1209), âyette geçen ilim lafzının herhangi bir vasıta olmadan Allah tarafından gönderilen bilgi anlamına geldiğini, sûfîlerin buna mükâşefe yoluyla elde edilen ledünnî ilim adını verdiklerini ifade eder. Kesbî bilgiler iki kısımda incelenir. Birincisi nazar, tefekkür, tedebbür veya istidlâl yolu ile elde edilirken ikincisi riyâzât ve mücâhede ile kazanılır. İkinci kısım akıl cevherinde parlayan ilâhî bir nur olarak ifade edilir ki yukarıda bahsi geçen ledünni ilim bu ikinci kısma verilen isimdir.[54]

Râzî ve Gazzâlî gibi müteahhir devir kelâmcıları; sûfîlerin keşf, bâtın ilmi gibi deyimlerle ifade ettikleri hadsî bilgileri, bilgi kaynağı olarak kabul etmekle beraber, bu tür subjektif bilgilerin Kitap ve sünnete uygunluğunu esas almışlardır. Yani "Zâhire aykırı düşen her şey bâtıldır" ilkesini benimsemişlerdir. Ayrıca bu yollarla elde edilen bilgilerin herkes için delil teşkil etmediği de kelamcıların ortak görüşü sayılmaktadır.[55] Bize göre de bu görüş sahipleri haklı görünmektedir.

D. Rüya

Rüya, insanlığın başlangıcından beri var olan ve merak edilen bir hâdise olmuştur. Bugün bütün bilimsel gelişmelere rağmen rüya hâdisesi hakkında kesin bir açıklama yapılamamış; ancak konu hakkında geçmişten günümüze pek çok şey söylenmiştir. İslâmî literatürde de konu büyük önem arz etmektedir; zira Kur'ân'ın nüzûlundan önce vahiy sadık rüyalarla başlamış, Kur'ân-ı Kerîm'de de birçok yerde rüya konusu üzerinde durulmuştur. Bu durum İslâm âlimlerini rüya konusu üzerine araştırma yapmaya teşvik etmiştir. Özellikle kelâm ve tasavvuf ilmi, bilgi kaynağı olması açısından rüya konusu ile yakından ilgilenmiştir.

Rüya konusuna sadece âyetlerde değil hadislerde de yer verilmektedir. Bu rivayetlerin birinde Resûlullah (s.a)*"Rüya, Allah'tan, hulm ise şeytandandır."* buyurmuştur.[56] Allah'tan olan rüya "sadık rüya" olarak isimlendirilir. Hz. Peygamber bu rüya çeşidini, nübüvvetin kırk altı cüzünden biri olarak belirtmiştir.[57] Karışık veya korkunç olan rüyalar ise "hulm" olarak adlandırılır.

[54] Râzî, *Mefâtih,* XXI, 126.
[55] Uludağ, "Bâtın ilmi", *DİA,* V, 189.
[56] Buhari, Tabir 3, 4, 10, 14, Tıbb 39; Müslim, Rüya 2.
[57] Buhari, Tabir 3, 4.

Nablûsî (ö. 1143/1731), rüyayı sadık ve bâtıl rüya olmak üzere iki grup halinde tasnif ettikten sonra bu grupları da kendi içlerinde kısımlara ayırır. Buna göre, kaynağı ilâhî olan yani Allah'ın veya meleğin ilham ettiği rüyalar sadık rüyalardır. Sadık rüya ya bir uyarı niteliği taşır ya da bir müjde içerir. Hulm ise şeytandan gelen karışık ve korkunç rüyalar olduğu gibi; kişinin gün içerisinde meşgul olduğu işler, nefsin arzu ve istekleri, sıkıntı ve ızdırap hâlleri gibi durumların bilinçaltına işlemesi neticesinde görülen rüyalar da hulm olarak adlandırılan bâtıl rüya kategorisine girmektedir.[58]

Kur'ân-ı Kerîm'de rüya lafzı isim olarak altı âyette geçmektedir, bunun dışında fiil halinde ya da "ta'bîrü'rrü'yâ", "te'vîlü'l-ahlâm" gibi tamlamalar halinde kelimenin çeşitli türevleri kullanılmıştır. Bu âyetlerde Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Mısır hükümdarı ve Resûl-i Ekrem'in gördüğü rüyalardan söz edilmekte; Hz. Yusuf'a rüyaların yorumunun öğretildiği, Hz. İbrahim, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un gördükleri rüyaları tabir ederek bu yorum ışığında hareket ettikleri belirtilmektedir.[59]

Kur'ân'da geçen rüyaları peygamberlerin ve diğer insanların rüyaları olarak iki kısma ayırmamız mümkündür.[60] Bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilen rüya hususunda böyle bir ayrımın yapılması zarurîdir. Nitekim peygamberlerin görmüş oldukları rüyalar vahyin bir çeşidi olarak sayılmaktadır. Bunu Hz. Âişe'den nakledilen hadisten anlamaktayız: "Resûlullah'ın (s.a) ilk vahiy alması, uykuda gördüğü sadık rüyalarla başlamıştır. O, hiçbir rüya görmezdi ki sabah aydınlığı gibi çıkmasın."[61]

Kur'ân-ı Kerîm'de bilgi kaynağı olarak gösterilen rüyaların hepsi ya bir peygamberin görmüş olduğu ya da tabir etmiş olduğu rüyadır. Bu durum, doğru tabir edildiğinde rüyanın gayba dair bilgilere kapı araladığına işaret sayılabilir. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber, "Vahiy kesildi mübeşşirat kaldı. O da müminin rüyasıdır" buyurmuştur.[62]

Hadis mecmuaları, Resûlullah'ın başkalarının rüyalarını tabir ettiği gibi zaman zaman kendi rüyalarını da anlattığı ve ashaptan birine tabir ettirdiğini belirtmiştir. Ashap içinde Hz. Ebû Bekir'in rüyaları isabetli tabir ettiğine

[58] Nablusi, *Ta'tirü'l-Enam,* I, 3-4.

[59] Yûsuf, 12/4, 5, 43, 100; Sâffât, 37/100-113; Fetih, 48/27.

[60] Ayetlerde zikri geçen peygamber rüyaları; Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf ve Hz. Muhammed (a.s)'in görmüş oldukları rüyalardır.

[61] Buhâri, Bed'ul-Vahy 1.

[62] Buhari, Tabir 6.

dair yaygın bir kanaat olduğu, yine ezanı ilk önce rüyasında görenin Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe olduğu ve Resûlullah'ın bunu onayladığı bilinmektedir.[63]

Âyet ve hadisleri göz önünde bulunduran mutasavvıflar rüyayı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Kelâm âlimleri ise Hz. Peygamber'in "Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden kalem kaldırıldı" hadisine dayanarak rüyanın kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini ifade ederler.[64]Tüm bu hususlar neticesinde kanaatimizce rüya, uyarı veya müjde niteliği taşıyan ferdî bir bilgi kaynağı olarak kabul edilebilir. Ancak genel ve kesin bir hüküm içermez. Rüyanın bilgi kaynağı olabilmesi ya remizsiz olması ya da remizli olan rüyanın doğru tabir edilmesi şartına bağlıdır.

Şehadet Alanı İle İlgili Kaynaklar

Şehâdet âlemi, duyularla idrâk edilen varlıklar dünyası anlamında kullanılan bir terimdir.[65] Râğıb İsfahânî'ye göre şehâdet, göz veya basiret yolu ile görmekle beraber bir mekânda hazır bulunmak manasındadır.[66] Tecrübeye konu olan her şey şehâdet alanına dair bilgi sayılmaktadır. Ancak burada kast edilen tecrübe; zaman ve mekânla sınırlı olan, sadece duyular yoluyla elde edilen insan tecrübesidir.[67] İnsanların istidlâl, tecrübe ve araştırma yoluyla ulaştıkları matematik, astronomi, sosyal ilimlere dair tüm bilgiler şehâdet alanı kapsamındadır.[68]

Kur'ân'da pek çok âyette şehâdet âlemine dikkatler çekilmekte ve insanlar bu alana dayalı istidlâle teşvik edilmektedir. Bu istidlâldeki amaç, şehâdet alanından yola çıkarak gayb âleminin varlığına delil getirmektir.[69] Gayb alanı, duyular ve aklın ötesi iken; şehâdet alanında cereyan eden her şey duyular ve akıl yoluyla bilinir.

A. Duyu

İslâmî terminoloji içinde duyu, "his" ve "hâsse" kelimeleri ile ifade edilmiştir. Duyu, kendisi ile hissî arazların idrâk edildiği kuvvettir.[70] Bunun

[63] Çelebi-Uludağ, "Rüya", *DİA,* XXXV, 307.
[64] Buhari, Talak 11.
[65] Çelebi, "Şehadet Âlemi", *DİA,* XXXVIII, 422.
[66] Râğıb İsfahânî, el-*Müfredât,* s. 465.
[67] Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi,* s.117.
[68] Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil,* XVI, 5956.
[69] Nahl, 16/12; Rum, 30/8; Mülk, 67/19.
[70] Râğıb İsfahânî, el-*Müfredât,* s. 231

dışında, canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan ruhî güç olarak da tanımlanmıştır.[71]

Genel kabule göre duyu yoluyla idrâk, beş duyu organı vasıtasıyla gerçekleşir. Ancak İslâmî terminolojide duyu organlarını beş ile sınırlama zarureti yoktur. Zira duyu meselesi diğer pek çok ilmin yanında ilm-i nefse ait bir konu olarak da kabul edilir.[72] İslâm literatüründe beş duyuyu ifade etmek için "havâss-ı zâhire" lafzı kullanılır. Bunun yanında iç duyular anlamında "havâss-ı bâtıne" kavramı da duyu konusunda büyük önem arz etmektedir. Havâss-ı bâtıne; hiss-i müşterek, hayal, vehm ve hafıza yetilerinin tümü olarak kabul edilir.[73] İç duyular olarak tanımlanan nefsî kuvvetlerin sayısında ve isimlendirilmesinde ihtilâflar bulunmaktadır; ancak bu durum sadece ifade farklılıkları düzeyinde olup derin ayrılıklar söz konusu değildir.[74]

İslâm düşünürlerinin duyu konusundaki tasnifleri ve duyu çeşitlerine dair yaptıkları açıklamalar modern anlayışla paralellik arz etmekle beraber onun habercisi de olmuştur. Duyuların sağladığı bilginin değeri ve bilhassa iç duyulara dair görüşler önemli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Söz konusu tartışmaların tecrübî veriler zeminindeki görünümü ise günümüzde modern psikoloji tarafından oluşturulmaktadır.[75]

Kur'ân-ı Kerîm'de zâhir ve bâtın duyular şeklinde bir tasnif söz konusu değildir. Kitâbullah'da nefsin güçleri olarak sayılan duyulara bakış bütüncüldür. Önemle üzerinde durulan husus, nefsin fonksiyonları ve insanı hayra ya da şerre götürüp götürmediğidir.[76] Bilgiye kaynaklık etmesi açısından duyulara işaret eden âyetlerden biri Nahl sûresinde geçmektedir. Söz konusu âyette Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون

"Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."[77]

[71] Hökelekli, "Duyu", *DİA,* X, 8.

[72] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam,* ss. 33-34.

[73] Tehânevî, *Keşşâf,* I, 302.

[74] Bk. Aydın, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, ss. 93-104; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 98-121.

[75] Hökelekli, "Duyu", *DİA,* X, 8-9.

[76] Kürdi, *Nazariyyetü'l-ma'rife*, ss. 548-549.

[77] Nahl, 16/78.

Âyete göre insan bilgi sahibi olarak doğmamış, ancak bunun yerine ona bilgiyi elde etmesini sağlayacak duyular verilmiştir. Kur'ân'ın duyusal güçlere yönelik genel yaklaşımı, şehâdet alanından başlayarak gayb âlemine ulaşan bir yol izlenimi vermektedir. Nitekim bu husus şu âyetlerde açıkça ifade edilmiştir:

افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها و زيناها وما لها من فروج و الأرض مددناها والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب

"Üstlerindeki göğe bakmazlar mı? Onu nasıl bina ettik, nasıl donattık! Onda hiçbir düzensizlik ve eksiklik yoktur. Yeryüzünü de yaydık ve orada sabit dağlar yerleştirdik. Orada her türden iç açıcı çift bitkiler bitirdik. Bütün bunlar, içtenlikle Allah'a yönelen her kulun gönül gözünü açmak ve ona öğüt ve ibret vermek içindir."[78]

Bu âyetlerde duyular, şehâdet alanına yönlendirilmekte ve bunun neticesinde gayb alanının idrâki beklenmektedir. Şu da bir gerçek ki, şehâdet alanı ile ilgili bilgi konusunda duyuların birer kaynak olduğu gayet açıktır. Ancak Kur'ân'ın özellikle üzerinde durduğu ve asıl hedef olarak gösterilen gayb bilgisi hususunda duyuların kaynak olarak nitelendirilebilmesi; zâhir ve bâtın duyu tasnifini zorunlu kılmaktadır. Kur'ân'da açık bir şekilde böyle bir ayrım mevcut olmamakla beraber bu ayrıma işaret eden âyetler bulunmaktadır. Söz gelimi bu husus şu âyette dile getirilmiştir:

ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالأنعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون

"And olsun Biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir."[79]

Yukarıdaki âyette işlevi olmayan duyulara dikkat çekilmektedir. Aslında bu duyuların gerçek manada işlevsizliği söz konusu değildir. Burada mecazî bir anlatım söz konusu olmakla beraber bazı âlimler bâtın duyuların, irtibatlı oldukları veya kendileriyle benzerlik arz eden zâhir duyularla nitelendirildiklerini ifade eder. Örneğin, kalp gözü olarak isimlendirilen bâtın duyu, fonksiyonu itibariyle başta bulunan göze benzediği için bu ismi almak-

[78] Kâf, 50/6-8.
[79] A'râf, 7/179.

tadır.[80] Daha önce açıklamış olduğumuz hads, bu bâtın hisler neticesinde gerçekleşmektedir.

Duyuların şehâdet alanıyla ilgili verilerde hata yapma ihtimali de mevcuttur. İllüzyon, yanlış algı gibi hususlar bu durumun en önemli örnekleridir. Kur'ân'da da bu duruma dikkat çekilmekte, görme duyusunun insanı yanıltabileceği anlatılmaktadır.[81] Ancak şehâdet alanı ile ilgili bilgilerin deney ve gözlem yoluyla bir nevi sağlaması yapılabilmekte, böylece bilgi hususunda hata ihtimali asgariye indirilebilmektedir. Gayb alanı ile ilgili bilgilerin ise şehâdet alanındaki yöntemlerle objektif bir şekilde kontrolü mümkün değildir. Bu sebeple Gazzâlî veya Kant gibi düşünürler ilâhiyatla ilgili mevzuların aklî yöntemlerle çözülemeyeceğini savunurlar.[82] Nitekim bazı kimseler gayba işaret eden yönüyle şehâdet alanına dair yakînen bilgi sahibi olsalar da gaybî bilgiyi reddetmektedirler. Meselâ şu âyet bu durumu ortaya koymaktadır:

ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين

"Eğer sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik, onlar da elleriyle dokunsalardı, yine o inkar edenler, 'Bu apaçık büyüden başka bir şey değildir' diyeceklerdi."[83]

Netice itibariyle Kur'ân'a göre duyuların şehâdet alanına yönelik bilgi kaynağı olarak kabul edildiği açıktır; bununla birlikte, bilgi hususunda yanıltıcı olabileceği de ifade edilmektedir. Ancak gayb ile ilgili bilgi hususunda duyuların, Kur'ân'a göre bir kaynak olarak kabul edilmesi yoruma açıktır. Kanaatimizce hads konusunun merkezinde yer alan bâtın duyular bilgi kaynağı olarak kabul edilebilir, fakat bu bilgi subjektif bir bilgidir.

B. Akıl

Akıl lafzı sözlükte "yasaklamak, engellemek, hapsetmek, menetmek, ahmaklığın zıddı" gibi anlamlara gelmektedir.[84] Söz konusu kavram, sahibini kötü durumlardan menedip engellediği için bu şekilde isimlendirilmiştir.[85]

[80] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn,* I, 112-113.
[81] A'râf, 7/115-116; Enfâl, 8/44; Neml, 27/44.
[82] Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 152.
[83] En'âm, 6/7.
[84] Cevherî, *Sıhâh,* V, 223; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* IX, 326; Zebidî, *Tâcu'l-arûs,* VIII, 25.
[85] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* IX, 326

Istılahta ise akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi manasında kullanılmaktadır.[86]

Kur'ân-ı Kerîm, akletmenin önemi üzerinde sık sık durmaktadır. Her insan akıl sahibidir; ancak Kur'ân-ı Kerim akıl sahibi olma hususuna değil aklı kullanma konusuna vurgu yapar. Nitekim akıl lafzı hiçbir âyette isim ya da mastar hâlinde bulunmamakta her zaman fiil şeklinde geçmektedir. Bu durum aklın varlığından ziyade işlevselliğinin önemine dair bir işarettir.[87]

Aklın işleyişini ifade eden âyetlerde insan, gözlem ve düşünce yoluyla bilgi sahibi olmaya teşvik edilir. Kur'ân'a göre akıldan beklenen en büyük eylem Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ederek iman etmektir. Allah (c.c) akla, ilâhî hakikatleri anlama, sezme, onun üzerinde düşünüp yorum yapma yetkisi vermiştir. Aklın fonksiyonu hak ile bâtılı birbirinden ayırarak insanı diğer varlıklardan üstün kılmaktır.[88] Asıl görev kâinattan hareketle Allah'ı bilmektir. Nitekim Allah Teâlâ, kâinatta vuku bulan bazı tabiat hadiselerini zikrettikten sonra ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون *"...Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için elbette ibretler vardır."* buyurmaktadır.[89]

Akıl ile ilgili âyetler incelendiğinde iman etmemiş olanların aklını doğru bir şekilde kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Bu noktada iman ile akıl arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir. Gaybî konularda yakîn elde etme hususu, Kur'ân'ın akıldan beklediği fonksiyonlardan olarak görülür. Allah'ın varlığı ve birliği konusuna özellikle aklî delillerle dikkat çekilir. Allah, insana akletmesi için âyetleri açıkladığını pek çok yerde belirttikten sonra tercihi insana bırakmakta ve iman hususunda irade ön plana çıkarılmaktadır. Aklını kullanmayanlar uyarılarak kendilerini şiddetli azabın beklediği haber verilmektedir.[90]

Akıl ile duyular arasındaki ilişkiye bakıldığı zaman ise Kur'ân'da bu iki kavramın birbirinden kesin çizgiler ile ayrılmadığı, her ikisinin faaliyetinin birleştirildiği görülür. Ancak dikkat çeken durum âyetlerde aklın duyulardan sonra gelmesidir. Şu âyet bu durumu ortaya koymaktadır:

وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير

[86] Bolay-Uludağ-Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 238.
[87] Haylamaz, *Kur'ân'da Akıl,* s. 38.
[88] Bakara, 2/164; En'âm, 6/151; A'râf, 7/179; Mülk, 67/10.
[89] Rûm, 30/24.
[90] Yunus, 10/100.

"Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık."[91]

Akıl hemen duyuların arkasında yer almaktadır. Eğer duyular, bilgi elde etmede tek başına yeterli olsaydı akıl zikredilmezdi. Bu noktada akıl ve duyuların birlikte bilgiye ulaştığını ifade edebiliriz. Bu durumu ifade eden pek çok âyet mevcuttur.[92] Akıl ile duyu arasındaki fark ise duyuların alanı fizik âlemi ile sınırlı iken aklın fizik ötesi âlemi kavramaya yarayacak istidlâlde bulunmaya güç yetirebilir olmasıdır.[93]

Kur'ân, şeytanın aklını kullanan kimseler üzerinde bir tesiri olmadığını belirtir. İnsan özgür iradesi ile şeytana uymadıkça şeytan insanı saptırmaya güç yetiremez. Şeytanın tesir etmesini sağlayan, kulun irade zayıflığı, ahlâkî gevşeklik ve aklı kötülükler karşısında bir engel olarak kullanamamaktır. Ancak selim akıl sahipleri iradelerini kullanarak sağlam bir duruş sergileyebilirler.[94]

Akıl konusunda ortaya atılan görüşler içerisinde en çok ön plana çıkanlardan rasyonalist anlayış aklı sadece zihin ile, empirist anlayış deney ile, mutasavvıflar daha çok işrâk ile sınırlandırmaktadır. Âyetlerde ise değişik şekillerde atıfta bulunulan akıl; duyu, kalp, zihin gibi farklı latifelerin birliği ile bilgi olayını gerçekleştiren akıldır. Kur'an'ın anlattığı aklı, duyulara indirgemek veya kalp ve zihin ile sınırlamak mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerim akla bütüncül bir yaklaşım göstermektedir.

Kur'ân'a göre Allah'ın varlığına, birliğine, peygamberlerin ve dolayısı ile vahiy müessesesinin mevcudiyetine dair hususlar akıl ile idrâk edilebilir. Nitekim bu gibi iman alanına dâhil olan mevzular hakkında Allah (c.c) kullarını aklı kullanmaya davet etmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki vahyin içeriği ve teferruatı ile ilgili konular akıl tarafından ortaya konulabilseydi peygamberlere olan ihtiyaç ortadan kalkardı. Bu bağlamda vahyin, akıldan ayrı bir kaynak olmakla beraber akıl tarafından reddi gerektiren bir vakıa olmadığını söyleyebiliriz. İslâm'a göre aklın ortaya koymaya güç yetiremediği pek çok mevzu hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan vahiydir. Vahiy müessesesi bilgiye kaynaklık etmekle beraber inanç sahasına da girmekte ve bilgi ile inanç kavramlarının kesiştiği noktada bulunmaktadır.

[91] Mülk, 67/10.
[92] Nahl, 16/78; İsrâ, 17/36; Mülk, 67/23.
[93] Bakara, 2/7; En'âm, 6/46; Yunus, 10/42-43.
[94] Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 45.

Kur'ân'ın aklı kullananlar olarak nitelendirdiği zümre, inanç alanına giren konuların doğruluğuna hükmederek iman eden kimselerdir. Zira akıl, kişiyi kötülükten nehyeden en mühim vasıtadır. Yani akıl sahibi olmak aslında bir mümin sıfatıdır. Bununla beraber gayba açılan kapıyı bulamayan, ancak aklını kullanarak şehâdet âlemine yönelik ciddi bilgi birikimlerine sahip olan kavimlere dair kıssalar, aklın fizik alanı için bilgi kaynağı olduğunun örneğidir. Bu durum bazı müminlerde kâfir sıfatı bulunduğu gibi bazı kâfirlerde de mümin sıfatı bulunduğuna işarettir. Böyle olduğu içindir ki, inanmayan bir kimsenin her vasfı küfür olarak nitelendirilemez. İster iman etsin ister etmesin her insanın sahip olduğu aklın öyle garip bir hâli vardır ki bazen kâinatı ihata eder, bazen imkân dairesinden çıkarak en yüksek dairelere müdahale eder, bazen de bir katre suda boğulur.

Netice itibariyle şunu ifade edebiliriz ki, Kur'ân'ın amacı bilimsel formüller vaz etmek değil, hidayettir. Bu yönüyle akıl da umumî bir hidayet vesilesidir. O halde Kur'ân'a göre akıl, hem şehâdet alanı hem de sınırlı olmak kaydıyla gayb alanı için bir bilgi kaynağıdır.

SONUÇ

Tüm bu incelemeler ışığında Kur'ân'a göre gayb ile ilgili bilgi kaynaklarının başında vahiy kaynaklı haberin yer aldığını ifade edebiliriz. İlham lafzının Kur'ân'da kullanımı ise kanaatimizce vicdan kavramına işaret etmektedir. İnsanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu ahlâkî bir otorite olarak tanımlanan vicdanı tek başına bir bilgi kaynağı olarak ifade etmenin pek isabetli olmadığı görüşündeyiz. Nübüvvet dışı ilham ile ilgili olarak ise mutasavvıfların ortaya atmış oldukları tecrübeye dayalı görüşleri inkâr etmemekle beraber bu manada ilham için Kur'ân'ı kaynak gösterememekteyiz. Zira ilham lafzının geçtiği tek bir âyet bulunmakta ve bu âyet hakkında müfessirlerin farklı görüşleri zikredilmektedir.

Bilgiye götüren yollar arasında zikredilen bir diğer kavram hadstir. Kur'ân'ın hadsî bilgiyi açık bir şekilde vurgulamamış olması sebebiyle mevzu yoruma açıktır. Bizim kanaatimize göre Kur'ân'da hadse çok açık olmamakla beraber işaretler mevcuttur. Ancak bu tür bir bilgi tıpkı ilhamda olduğu gibi subjektif özelliği sebebiyle Kur'ân ve sünnete kıyas edilerek kabul edilmelidir.

Bir bilgi kaynağı olarak rüyaya gelince, konu ile ilgili âyetlerde mutlaka bir peygamber ya rüyayı gören ya da rüyayı yorumlayan olmak üzere merkezde bulunmaktadır. Dolayısı ile rüyanın bir bilgi kaynağı olarak kabulü doğru bir şekilde tabir edilme şartına bağlıdır. Bu da kesin şekliyle ancak

peygamberler için söz konusudur. Diğer insanların rüyası kesinlik ifade etmez.

Bilgi kaynakları hususunda ön plana çıkan kavramlardan özellikle gayb bilgisi ile irtibatlı olan vahiy, ilham, hads ve rüyanın şahsa münhasır ve tecrübî nitelik taşıdıklarını görmekteyiz. Bunlar arasında vahiy kaynaklı haber, istidlal neticesinde her makul insan tarafından kabule müsaittir. Gayb bilgisine dair diğer kaynaklar için ise aynı şeyi söylememiz mümkün görünmemektedir. Fert, bu tür yollarla elde edilen bilgiyi bizzat tatmak ve tecrübe etmek zorundadır. Bu durum ilham, hads ve rüya ile ulaşıldığı söylenen bilgilerin subjektif olarak nitelenmesini gerekli kılmaktadır.

Şehâdet alanı ile ilgili bilgi kaynakları ise akıl ve duyu olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Beş duyunun Kur'ân'a göre bilgi kaynağı olarak kabul edildiği açıktır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki duyu tek başına değil akıl ile irtibatı nisbetinde bilgi kaynağıdır. Bu noktada kişiyi bilgiye götüren en önemli yollardan birinin akletme faaliyeti olduğunu ifade edebiliriz.

Araştırmamız neticesinde bilginin kaynağı hususunda Kur'ân-ı Kerîm'in tek bir kavram üzerinde durmadığı; tüm insanlar için geçerli bilgi kaynakları olarak akıl, duyu ve vahiy kaynaklı habere açık ve net bir şekilde işaret ettiği kanaatine vardık.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi,* İnsan Yay. İstanbul 1992.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* thk. Sıdki Muhammed Cemil Attar, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1991.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl,* Pınar Yay. İstanbul 2003.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi,* Ötüken Yay. İstanbul 2003.

Bilgiz, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri,* Beyan Yay. İstanbul 2007.

Bolay, Süleyman Hayri-Uludağ, Süleyman-Yavuz, Yusuf Şevki,"Akıl",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1989, II, 238.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, Dârü't-tıbâati'l-âmire, İstanbul ty.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye,* thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dârü'l-İlmli'l-Melayin, Beyrut 1990.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Paradigma Yay. İstanbul 2003.

el-Cürcânî**,** SeyyidŞerîf, *et-Ta'rifât,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi,* İFAV Yay., İstanbul 1996.

Uludağ, Süleyman, "Rüya",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),*İstanbul 2008, XXXV, 307.

_____, "Şehadet Âlemi",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2010, XXXVIII, 422.

Dagşi, Ahmed Muhammed Hüseyin, *Nazariyyetu'l-Ma'rife,* Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2001.

Demir, Osman, "Vicdan",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),*İstanbul 2013, XXXXIII, 100-101.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

_____, *Tefsir Usûlü,* İFAV Yay. İstanbul 2012.

Durmuş, İsmail-Uludağ, Süleyman, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2001, XXIV, 230.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* İFAV Yay. İstanbul 1993.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen,* thk. Muhammed Avvame, Dâru'l-Kıble, Cidde 1998.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili,* sad. İsmail Karaçam-Emin Işık, Feza Gazetecilik, İstanbul ty.

el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn,* Müessesetü'l Halebî, Kahire 1967.

_____, *Mi'yâru'l-ilm,* çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Gihamy, Gerard, *Mevsûatü Mustalahâti'l-felsefe*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1998.

Haylamaz, Reşit, *Kur'ân'da Akıl,* (Yayınlanmamış doktora tezi), Sakarya 2004.

Hökelekli, Hayati, "Duyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1994, X, 8-9.

_____, "Hads", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1997, XV, 68.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dârü'l Endelüs, Beyrut 1966.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-arab,* thk. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammedes-Sadık el-Ubeydi, Dârü'l-ihyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1997.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam,* Ümran Yayınları, Ankara 1981.

Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin, *Mehâsinü't-te'vil,* thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957.

Köz, İsmail, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi",*Kelam Araştırmaları Dergisi,* III (2005), S. 1.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevazin, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyuni, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981.

el-Kürdi, Racih Abdülhamid, *Nazariyyetü'l-ma'rife,*Mektebetü'l Müeyyed, Riyad 1992.

el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *et-Te'vîlât*, thk. Murtaza Bedir-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008.

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân,* Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.

el-Mevdûdî, Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân,* çev. Muhammed Han Kayani ve arkadaşları, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.

en-Nablusi, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganîed-Dımaşki, *Ta'tirü'l Enam,* Dârü'l-Kütübi'l-Melamiyye, Beyrut ty.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen,* haz. AbdülfettahEbuGudde, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.

en-Nesefi, Ebu'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl,* thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Daru İbn Kesir, Beyrut 2008.

Önkal, Ahmet,"Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999.

er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* thk. Safvan Adnan Davudi, Dârü'ş-Şamiyye, Beyrut 2002.

er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Rızâ, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-menâr,* çev. Mehmet Erdoğan-İbrahim Tüfekçi-Nedim Yılmaz, Ekin Yayınları, İstanbul 2011.

Said, Celaleddin, *Mu'cemü'l-mustalahatve'ş-şevahidi'l-felsefiyye,* Darü'l-Cenub, Tunus 2004.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme, Usûlü's-Serahsî, thk. Ebu'l-Vefa el Efganî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire 1954.

Sinanoğlu, Mustafa-Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2000, XXII, 99.

et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn,* Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1998.

Uludağ, Süleyman, "Gaybın bilinmesinde Keşf ve İlhâmın Rolü",*Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II,* ed. Bedrettin, Çetiner, İstanbul 2004, s. 283.

_____, "Bâtın ilmi",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 1992, V, 189.

Vural, Mehmet, *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem,* Ankara Okulu Yay. Ankara 2011.

ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs,* Matbaatü'l-Hayriyye, Beyrut ty.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf,* tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed, Matbaatü'l İstikame, Kahire 1946.

الملخص

الحضارة الاسلامية القائم على العلم الذي ركن اساسي لتكوين كل حضارات ونظام رؤية، حيث يسال اي المصادر صحيح ومقبول للعلم نقول جواب هذا سؤال في القران، وقد اهتم علماء المسلمون ببعض مفاهيم لمصادر العلم. ان هذه المفاهيم هي وحي والهام وحدس ورئيا واحساس وعقل.

نجتهد في هذا البحث ان نبين عن مفاهيم لمصار العلم التي ذكرنا علي آيات القران.

الكلمات الدالة: القران، العلم، مصادر العلم، عالم الغيب، عالم الشهادة

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39, 2015, ss. 229-235.

– Kitap Tanıtımı –

İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn

İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn, Tercüme; Pehlül Düzenli, Pınar Yayınları, I-IV, İstanbul 2013, 1768 sayfa.

Ahmet EKİNCİ
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi
ahmedekinci@hotmail.com

İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350)

7 Safer 691 (29 Ocak 1292) tarihinde muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. Babası Ebu Bekir, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi'nin oğlu Ebu Muhammed Muhyiddin Yusuf tarafından Dımaşk'ta yaptırılmış olan Cevziyye Medresesi'nin kayyımı olduğu için kendisi İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmıştır.

Mecdüddin İsmail b. Muhammed el-Harrânî ile Takıyyüddîn İbn Teymiyye (v. 728/1328)'den fıkıh okudu. Fıkıhta asıl hocası İbn Teymiyye olup onun birçok eserini bizzat kendisinden okuma imkânı buldu. Hatta İbn Kayyim'in ilmi birikim ve şöhretini, büyük ölçüde İbn Teymiyye'ye borçlu olduğu söylenebilir. İbn Hacer, İbn Kayyim'in hiçbir hususta hocasının görüşlerinin dışına çıkmayacak kadar ona bağlılık gösterdiğini ve esasen İbn Teymiyye'nin kitaplarını tehzib edenin ve ilmini yayanın da İbn Kayyim olduğunu belirtir.

İbn Kayyim, salt bir taklitçi olmayıp delile göre davranmayı ilke edinmekle birlikte hocası gibi genelde Hanbeli mezhebinin usul anlayışı çerçevesinde hareket etmiş; özel olarak da İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tavır almıştır. Bazıları İbn Kayyim'in mutlak müçtehit, bazıları da mezhepte müçtehit olduğunu belirtmişlerdir.

Yemin kastıyla talakın boşanma sonucunu doğurmaması, bir lafızda üç talakın tek talak kabul edilmesi, herhangi bir kabrin özel bir amaçla ziyaretinin caiz olmayışı gibi fıkhî görüşlerinden dolayı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e şiddetli tenkitler yöneltilmesinin arka planında, bu konudaki görüşlerinin genel çizgiden farklı olmasından ziyade bu iki âlimin özellikle Eş'ârilik karşısındaki tutumları ve felsefi tasavvufa karşı tavırları yatmaktadır. İbn Kayyim, son dönemlerde de Zahid Kevseri'nin aşırı sayılabilecek eleştirilerine hedef olmuştur. Birçok eserinde hem İbn Teymiyye'yi hem de İbn Kayyim'i tenkit eden Kevseri, İbn Kayyim'i bütün görüşlerinde kendi ilmi şahsiyetini oluşturmaksızın hocasının fikirlerini tekrarlayan ve adeta onun gölgesi ve kopyası olan bir kişi olarak değerlendirir.

Eserlerinde mezhep imamlarından, özellikle İmam Şafii ve İmam Ahmed'den sıkça nakilde bulunan İbn Kayyim mezhep imamlarıyla değil bunların müntesipleriyle uğraşır ve İbn Hazm'ın yaptığı gibi bütün amacı, mezhep imamlarının kişiliklerini ve ilmi ehliyetlerini eleştirmek olmayıp mezhepleri taklide az da olsa engel olmaktır.

İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), daha kalıcı olduğu düşüncesiyle telifi öğretime tercih ederken İbn Kayyim ikisini bir arada yürütmeye çalışmıştır. Herhangi bir ilimde otorite sayılmasa da kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıhta derinleşmiş olduğu belirtilen İbn Kayyim'in kaynaklarda 100'e yakın eserinin adı geçmekte olup bunların önemli bir kısmı, gerek onun ilginç kişiliği gerekse Hanbeli mezhebinin tarihi birikimini gün ışığına çıkarma yönünde çağımızdaki bazı resmi politikalar ve finans desteği sayesinde neşredilme imkânı bulmuştur. Geri kalan eserlerinin çok azının yazma nüshası mevcut olup büyük çoğunluğu ise sadece ismen bilinebilmektedir.

Kur'an ve Sünnet'e yaklaşım konusunda İbn Teymiyye'den büyük ölçüde etkilenen İbn Kayyim, ölümüne kadar yoğun bir tempo içinde çalışmıştır. Yüzlerce öğrenci ve her biri konusunda kıymetli onlarca önemli eser bırakmıştır. Hicrî 751 yılında Recep ayında bir Perşembe gecesi vefat etmiştir.[1]

İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn

Bu eser İbn Kayyim ve selefî fıkıh düşüncesinin en güzel örneklerinden birini teşkil eder. Müellifin fıkhî anlayışının en net biçimde gözlemlenebileceği bir kitap olup aynı zamanda İslam hukuk düşüncesini Selefi bir yaklaşımla ele aldığı eserdir.

[1] Daha geniş bilgi için bkz. Apaydın, Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye" , *DİA*, İstanbul 1999, XX, 109-123.

Çağdaş yazarların büyük bir kısmı kitabın adını "*İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-'âlemîn*", bazısı da "*A'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-'âlemîn*" şeklinde okur. Eserde fetvanın mahiyetine dair birçok defa tekrarlanan "et-teblîğ anillâh ve rasûlih" ve "el-fehm anillâh ve rasûlih" gibi ifadeler, adının "İ'lâm" olarak okunmasının mümkün olduğunu gösterirken; yine kitabın muhtevasının Allah ve Resulü'nden bildirimde bulunacaklar, onlar adına söz söyleyecek kişilerin özellik ve niteliklerine dair olması ve bilhassa selef âlimlerinin görüşlerine yer verilmesi de "A'lâm" şeklindeki okuyuşa imkân vermektedir. Özellikle Suriye bölgesinde fetvanın genelde "*et-tevkî' anillâh*" olarak tanımlandığı dikkate alınırsa "*muvakkı'*" sözünün müfti yerine kullanıldığı söylenebilir. Bu durumda birinci görüşe göre anlam "müftülerin Allah adına bildirimde bulunması", ikinci okuyuşa göre de "*Allah adına fetva verenlerin özellikleri*" veya "*Allah adına fetva verenlerin ileri gelenleri*" olur.[2]

İ'lâm, müftülere yönelik hazırlanmış bir eserdir. Bu eserde fetva ve fetva usulü müftü ve müftüler hakkında detaylı bilgiler verildikten sonra uygulama veya fakihler arasında problemli olan konular hakkında etraflıca bilgiler verilerek, tenkit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Fetvanın şartları ve mahiyeti hakkında bilgiler verilerek tevilin zararlarından söz edilmiş; aynı zamanda İslam fıkhının çeşitli konuları derinliğine tahlil edilmiştir. Mezhepler arası mukayese yapılarak kimi fetvaların hukukî, sosyal ve hatta siyasal sonuçları üzerinde durulmuş ve bu hususlarda tenkit ve teklifler yapılmıştır. Eser fıkıh ve fetva tarihi yanı sıra kültür tarihi açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

Kitabında genel olarak müftüleri mezhep imamlarına bağımlı olmaktan kurtulup Kitap ve Sünnet'e tabi olmaya çağıran müellifin genelde Hanbelî özelde ise İbn Teymiyye'ye bağımlılık derecesinde ilgi göstermesi ve onun görüşlerini savunması, çağrısı aksine bir görünüm arz etse de hakikatte imamın eleştirdiği delilsiz üstün körü taklittir.

Kitap, sistematik bütünlük ve mantıkî tutarlılık açısından tenkide açık bir görünüm arz etmekte, bu da eserin belli bir süre içinde yazılmayıp âdeta değişik zamanlarda kaleme alınan parçaların birleştirilmesiyle meydana gelmiş bir derleme olduğu izlenimini vermektedir. Bu durum biraz da kitabın istitradi (sırası gelmişken söylenen söz) usulle yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

[2] Eserin ismine dair değerlendirme için bkz. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd*, İbn Kayyim el-Cevziyye,* Riyad 1416, s. 209-217.

Kitabın muhakkiki Beşîr Muhammed Uyûn'un, "*İbn Kayyim'în bu eseri İslam Hukuk Metodolojisi (Usulü Fıkıh) ilminin temel kaynaklarındandır. Müellif bu eserinde mütekellim ve fukahâ metodunu birleştirmiştir"* iddiasının aksine kitap, belirgin bir şekilde re'y ve ictihad karşısında muhafazakâr davranıp nassı aşmamaya itina gösteren Hanbelî usul anlayışını, bu mezhebin tatbikatından ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in fetvalarından birçok örnekle destekleyerek takdim etmesi bakımından genel hatlarıyla Hanbeli mezhebinin usuldeki temayülünü temsil etmekle birlikte, teknik anlamda bir Hanbeli fıkıh usulü kitabı olduğunu söylemek zordur. Nitekim usul kitaplarında yer alması beklenen bazı konulara yer verilmediği gibi ilgili literatürde görülmesi pek muhtemel olmayan rüya tabiri, sıfat meselesi, kader meselesi, kabir ahvali gibi bahislerin eserde yer alması da bu kanaati doğrulamaktadır. Kitabın, fetva adabına dair bir eser olduğu görüşü de isabetli değildir. Eserin "mezhepler üstü" yada "selefi metodoloji" veya "selefi metodolojinin esasları" üzerinde duran bir eser olarak değerlendirilmesi daha uygundur.

İbn Kayyim, eserin başında ashâb tabakasından itibaren fıkhî bilgisiyle öne çıkan isimlere İslam coğrafyası bağlamında temas eder ve müçtehit imamlardan mezheplerin oluşumuna kadarki süreci genel hatlarıyla işler. Eserde en uzun ve en dikkat çekici bölümlerden biri de yargı ve şahitlik hukuku konularındaki ilk ve en önemli yazılı belge kabul edilen Hz. Ömer'in (v. 23/644) Ebû Musa el-Eşâri'ye (v. 42/662-663) yazdığı mektubun uzunca tahlil edildiği kısımdır. Bu kısımda mezkûr mektup cümle cümle ele alınarak şerh edilmiştir.

İbn Kayyim, eserinde kıyas konusuna geniş yer vermektedir. Kıyas-nass ilişkisi ve nasların kıyasa uygunluğu tezini temellendirmeye gayret etmiştir. Kıyasın zaruret durumuna hasredilmesini gerekçelendirme sadedinde Selefin fetva vermekten kaçınmasına dair örnekler verip ifta ve kaza arasındaki farklara temas eder ve re'y konusunda geniş açıklamalar yapar. Bu bağlamda "lafızcılar" diye nitelendirdiği zahirilerle "anlamcılar" diye nitelendirdiği ehl-i re'ye eleştiriler yöneltir. Eserde, hileler meselesine "hulle" bağlamında oldukça fazla yer ayırdığı ve bu çerçevede hülleyi savunanlara yer yer polemik üslûbuyla oldukça sert tenkitler yönelttiği görülmektedir.

Kıyas, hikmetler, üç talak, hulle ve hac üzerinde hassasiyetle durulan diğer önemli konulardandır. Selefî eserler ve sahabe fetvalarıyla fetva vermenin caizliği konusuna temas eder. Kitabını eserin en uzun başlıklarından biri olan Hz. Peygamberin fetvaları hakkındaki rivayetlerle bitirir.

İslam hukuk düşüncesi bağlamında *İ'lâmü'l-Muvakkı'în'*in hakkında sarfedilen cümleler; *İ'lâm, hukuk* düşüncesini geliştiren, içtihat ruhunu besleyen, görüş ufkunu genişleten eserlerden birisidir. Usulü fıkıh dalında bir-

çok eser verilmiştir. Bunlar içerisinde Şafiî'nin *er-Risâle'*si Gazzâli'nin *el-Mustasfâ'*sı, Sadru'ş-şerîa'nın *et-Tavzîh*'i, Şâtibî'nin *el-Muvâfakât*'ı, Şevkânî'nin *İrşâdü'l-fuhûl*'ü ile İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*'i binanın temel taşları mesabesinde eserlerdir. İslamî ilimlerde ve özellikle Fıkıh usûlü'nde derinleşmek isteyenlerin bu kitaplardan müstağni kalmaları düşünülemez.[3]

Tercümesi

Eserin daha önce birkaç baskısı yapılmış olmakla birlikte, tercümede esas alınan Beşir Muhammed Uyûn tarafından yapılan (Dımeşk 2000) tahkikli baskısıdır. Bazı durumlarda da Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân (Riyad 1423) neşrine de başvurulmuştur. Okuyucunun konu hakkında farklı görüşlere vakıf olmasına yardımcı olmak amacıyla İbn Kayyım'ın adıyla özdeşleşmiş tartışmalı konulara, değerlendirmelere ve çalışmalara dipnotlarda işaret edilmiştir. Editör, açıklamasını gerekli gördüğü kavramları ve fıkhî ıstılahları dipnotta açıklayıp o kavramla ilgili DİA maddesi veya konuyla alakalı yazılmış bir eseri kaynak olarak göstermiştir. Bazen de İbn Kayyîm'ın Hanefilere atfetmiş olduğu görüşün yanlış olduğunu göstermek için dipnotta Hanefilerin benimsediği görüşü vermiştir.[4]

Okuduğumuz kadarıyla aşağıda belirtilen hususların telafi edilmesiyle tercümenin daha iyi olacağı kanaatindeyiz.

1- Kitapta darb-ı mesel mahiyetinde veya kinayeli sözlerin dipnotta açıklanması, anlatılmak istenen mananın anlaşılması bakımından faydalı olacaktır. Örneğin; Hanımına "sen bana haramsın" diyen kimse hakkında mezhep imamlarının görüşlerini sıralarken, bu konu hakkında Humeyd'in "*Allahu Teâlâ "bir işi bitirdiğin zaman diğerine koyul. Ancak rabbine yönel ve yalvar buyurdu*", Şa'bî'nin "*Bu bana ayakkabılarımdan daha rahat gelir*", Mesrûk'un "*Hanımım mı yoksa bir tabak tirit yemeği mi bana haram olmuş, aldırmam*" sözleri örnek verilebilir.[5]

2- Tercümenin bazı yerlerinde devrik cümle içeren cümle kalıpları kullanılmıştır. Kimi yerde tercüme akıcılığını kaybetmiş, tercümenin kısa kısa cümlelerle yapılması bağlamın kopmasına ve anlamın zorlaşmasına sebep olmuştur.

[3] Bkz., Hayrettin Karaman, el-Muvâfakât tercümesinin takdimi.
[4] Tercüme, 1/306.
[5] *İ'lâmü'l-Muvakkı'în,* III/92.

3- Bazı kavramların lügavi anlamlarıyla tercüme edilmesi sebebiyle, o kavramla ifade edilmek istenen asıl mana tercümeye yansıtılamamıştır. Örneğin; اصحاب kelimesinin "arkadaş" şeklinde tercüme edilmesi, mezhep imamının dizi dibinde yetişmiş öğrencileri ifade etmemektedir.

4- Tercümede birçok yerde lügat manasına bağlı kalındığından o kelimenin Türkçe'deki kullanımı yansıtılamamış bilakis kelimenin lügat manası verilmek suretiyle Türkçeye aktarılmıştır.

5- Çok olmamakla birlikte yazım hataları da kimi yerlerde tercümeyi olumsuz etkilemiştir.

6- Kimi yerde Arapça metnin yanlış okunması ve algılanmasından dolayı cümlenin manasını bozacak veya daraltacak şekilde tercümeler yapılmıştır.

Tercümede Düzeltilmesi Gereken Bazı Örnekler

فهذا تأخير لمصلحة المحدود فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى[6]

"*Bu sınırlı bir maslahat için yapılmış bir geciktirmedir. Böyle bir geciktirmeyi İslam'ın maslahatı için uygulamak ise daha önceliklidir.*"[7]

Mütercim لمصلحة المحدود ibaresini sıfat mevsuf şeklinde algıladığından "*sınırlı maslahat*" olarak tercüme etmiştir. Cümle yapısı لمصلحة محدودة şeklinde olsaydı doğru bir tercüme olacaktı. Fakat buradaki ibare mudâf ve mudâfûn ileyh tamlaması olduğundan, bağlamına uygun doğru tercüme: *"Bu had cezası uygulanacak şahıs için yapılmış bir geciktirmedir. Böyle bir geciktirmeyi İslam'ın maslahatı için uygulamak ise daha önceliklidir"* şeklinde yapılmalıdır. Cümlenin devamında "*İslam'ın maslahatı*" cümlesi de önerdiğimiz tercümeyi teyit etmektedir.

فاجتمع ثلاثة عند رسول الله ص – الذي وقع عليها والذي أغاثها والمرأة فقال أما أنت فقد غفر لك وقال للذي أغاثها قولا حسنا [8]

"Bu durumda Resûl-i Ekrem'in yanında üç kişi toplanmış oldu: Kadına tecavüz eden, (kadına) yardım eden ve kadın. Hz. Peygamber, "Sen affedildin" diyerek yardım eden kişiye övgü dolu sözler söyledi."[9]

Mütercim metni أما أَنْتَ فقد غُفِرَ لَكَ müzekker sığasıyla okuduğu için manayı bu şekilde verip ondan sonraki cümleyi de devamı şeklinde tercüme

[6] *İ'lâmü'l-Muvakkı'în,* IV/345.
[7] Tercüme, 3/32.
[8] *İ'lâmü'l-Muvakkı'în,* 4/347.
[9] Tercüme, 3/34.

etmiştir. Fakat burada üç kişi olduğundan bu ibare أَمَّا أَنْتِ فقد غُفِرَ لَكِ şeklinde müennes sığasıyla okunup "*Hz. Peygamber kadına sen affedildin dedi. Yardım eden kişiye övgü dolu sözler söyledi...*"şeklinde olması gerekir.

ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء[10]

"Bundan dolayı Resûl-i Ekrem idarecilere silahla mukabelede bulunmaya izin vermemiştir. Çünkü böyle bir davranış daha büyük fitnelere sebep olacağından, öncekisiyle eşit bir kötülük olmuş olacaktır." [11]

Mütercim كما وجد سواء cümlesini "*öncekisiyle eşit bir kötülük*" şeklinde tercüme etmiştir. Fakat tercümenin, "*ona eşdeğer veya ondan daha büyük bir kötülük*" şeklinde yapılması daha doğru olacaktır. Çünkü kendisinden daha büyük olan bir fitnenin kendisinden daha hafif olan şeye eş değer olması düşünülemez. Kanaatimizce "*Çünkü böyle bir davranış öncekiyle eşdeğer veya daha büyük fitnelere sebep olacaktır*" şeklinde tercüme daha doğru olacaktır.

İslam fıkhı bağlamında çok önemli bir yere sahip olan bu eserin Türkçeye kazandırılması ilim adına atılmış büyük bir adımdır. Bu sayede Arapça bilmeyenlerin de bu değerli eserden istifade etmeleri mümkün olmuştur. Bu kitabı başarılı bir şekilde tercüme eden Dr. Pehlül Düzenli'yi canı gönülden tebrik ediyor, bu bağlamda kendisinden daha nice çalışmalarını bekliyoruz. Sahasında erişilmez bir seviyeyi temsil eden bu eserin tercüme ve neşri için elinden geleni geri koymayan yayıncılara da teşekkür ediyorum.

[10] *İ'lâmü'l-Muvakkı'în,* 4/339.

[11] Tercüme, 3/30.