



ADYAMAN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



The Journal of Islamic Sciences Researches

مجلة بحوث العلوم الإسلامية

Cilt
Volume 2
اجملىد

Sayı
Issue 3
العدء

Bahar
Spring 2018
ربىع

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
The Journal of Islamic Sciences Researches
مجلة بحوث العلوم الإسلامية
IISN: 2587-1757

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

Yazı İşleri Müdürü/ Editor in Chief/رئيس التحرير/العلم
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK

Editor/Editör/التحرير/رئيس التحرير
Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDEMİR

Editör Yardımcıları / Associate Editors/ رئيس التحرير مساعدا

Doç. Dr. Abdulla ALTAWEL
Arş. Gör. Abdullah ÖNDER
Arş. Gör. Semir SAĞIR

Yayın Kurulu / Editorial Board/ هيئة التحرير

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

Basım Tarihi/Publishing/ تاريخ النشر

Haziran/2018

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

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

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

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

Danışma Kurulu / Advisory Board/الهيئة الاستشارية

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

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

- Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN (Amasya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Naif YAŞAR (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Açıkalın (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serkan Demir (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL (Kafkas Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Sait UZUNDAĞ (Şırnak Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hattâf
Prof. Dr. Enes Fevzî el-Medenî
Prof. Dr. Şeyh Ticânî Ahmedî
Prof. Dr. Kadûr Ahmed Sâmîr el-Akidi
Prof. Dr. Mâzan Abdurrasul ez-Zeydî
Prof. Dr. Muhammed AbduZeyyâb Mâil
Prof. Dr. Yâsir Muhammed Abdurrahman Tarşânî
Prof. Dr. Muhammed Mahmûd El-Muhammed
Prof. Dr. Mustafâ benî Zeyyâb
Prof. Dr. Târâ Ferhâd Şâkir
Prof. Dr. Cihân Tâhir Muhammed Abdul-Halîm
Prof. Dr. Senâ Süleymân Selemate Ebû Sailîk

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Murat ORAL

Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesi'nin
Değerlendirilmesi

*Assessment Of Ibn Kathir 'S Introduction About Methodology Of
Tafseer*

7-34

Mehmet Ali ÇALGAN

Kuran Kerim'de Geçen Müminlerin Bazı Vasıflarının Kalkınma
Bağlamında Değerlendirilmesi

*Analysis Of Some Attributes Of Muslims In Quran In
Development Context*

36-73

Güven AĞIRKAYA

Kur'ân-ı Kerim'de Birr (İyi'lik)

The Birr (Good'ness) Concept in The Qur'an

75-110

Sedat YILDIRIM

Muhammed B. İsmâil El-Buhârî'ye (V. 256 /870) Ait El-
Câmiu's-Sahîh'in Râvîleri ve Nüshaları"

*"The Narrators And Copies Of El-Câmiu's-Sahîh Which Belongs
To Muhammed B. İsmâil El-Buhârî"*

112-141

أحمد الفراك

نظرات في مقاصد العمران الإنساني في القرآن

Look at the purposes of human architecture in the Qur'an
Kur'ân'da İnsani Mimarinin Amaçlarına Bakışlar

143-166

نادية عيشور مهدي عوارم

النزوع الإنساني نحو ثقافة الونام في زمن الحداثة الانعكاسية
المتطلبات والأفاق

*Human predisposition against friendship culture within reactive novelty
Requirements and prospects*

168-219

جيهان الطاهر محمد عبد الحليم
تنظيم السوق المالية في الشريعة الإسلامية
Regulation of the Islamic Financial Market
İslami Finansal Piyasanın Düzenlenmesi

221-270

محمد محمود محمد

خبر الأحاد وموقف الفقهاء منه
Habaru Ahad And Position Of Muslim Scholars
Ahad Haber ve Müslüman Alimlerin Konumu

272-305

غازي يوسف اليوسف
الرسم العثماني وأثره
في الحفاظ على القرآن الكريم من التحريف
The Influence of the Resm-i Osmani on Protecting the Koran from Incarnation
Resm-i Osmaninin Kuran'ı Tahriften Kourmadaki Etkisi

307-359

مصطفى عوض بني ذياب
حسين يوسف قزق
اللّهجات بين التماسك النصي والقاعدة النحوية
(لغة أكلوني البراغيث أنموذجاً)
Dialects Between The Cohesion Of Text And The Grammatical Base
(*Akaluny Albaraqeth As A Model*)
Metin ve Gramatik Temel Arasındaki Bağıntılar

361-494

KİTAP DEĞERLENDİRME

Şefik PARLAK- *Asırların İdrakine Kur'an Tarihi*
Hacı ÇİÇEK- *عِلْمُ اللُّغَةِ - Ilmu 'l-Luga (Dilbilim)*

Gülsüm GÜRBÜZ- *Hangi Din? Tarih, İtikat, İbadet*

396-419

EDİTÖRDEN

Rahman Rahim Allah'ın adıyla...

Değerli okurlarımız! 2018 yılının ilk sayısıyla karşınızdayız. 2017 yılının Nisan ayında yayın hayatına başlayan “İslami İlimler Araştırmaları Dergisi” bu sayıda da Türkçe ve Arapça makalelerle ilim dünyasına nazik bir katkı sunmaktadır. Özellikle Arap dünyasında dergimize büyük bir teveccüh vardır. Bu durum bizi hem sevindirmekte hem de daha çok çalışarak dergimiz daha ileri noktalara taşıma hedefine sürüklemektedir. Fakat bazı durumların yayın hayatına yeni başlayan dergimizin Türkçe makale bulmayı ve gönderilen makaleler için hakem belirlemeyi zorlaştırdığını burada belirtmemiz gerekir. Özellikle akademik teşvik noktasında dergilerin en az beş yıl yayın şartına tabi tutulması dergimiz için dezavantaj oluşturmaktadır.

Bu sayımızda her birinin alanındaki bir boşluğu doldurduğuna inandığımız farklı alanlarda 4’i Türkçe 6’ı da Arapça olmak üzere toplam 10 makale yer almaktadır. Karakter farklılığından kaynaklanabilecek bir probleme meydan vermemek için Türkçe makaleleri başa, Arapçaları ise sona aldık.

Türkçe bölümdeki çalışmaların ilki Murat Oral’ın “Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesi’nin Değerlendirilmesi” adlı çalışmasıdır. Mehmet Ali Çalgan’ın “Kuran Kerim’de Geçen Müminlerin Bazı Vasıflarının Kalkınma Bağlamında Değerlendirilmesi” adlı çalışması iktisadi açıdan müminlerin vasıflarına dikkati çekmektedir. Güven Ağırkaya’nın “Kur’ân-ı Kerim’de Bir (İyi’lik)” isimli çalışması iyilik kavramını Kur’ân referanslığında irdelemektedir. Türkçe makalelerin sonuncusu olan Sedat Yıldırım, “Muhammed b. İsmâil El-Buhârî’ye (V. 256 /870) Ait El-Câmiu’s-Sahih’in Râvîleri ve Nüshaları” isimli çalışması Buhârî’nin ravileri ve nüshaları hakkında doyurucu bilgi sunmaktadır. Ahmed Ferrak’ın “Kur’ân’da insani Mimarinin Amaçlarına Bakışlar” isimli çalışması mimariye farklı bir açıdan bakmaktadır. Nadiye Aysûr ve Mehdi Avarm’ın “Tepkisel yenilik içerisinde arkadaşlık kültürüne karşı insan eğilimi Gereksinimler ve beklentiler” isimli çalışması çağdaş bir probleme ışık tutmaktadır. Cihâd Tahir’in “İslami Finansal Piyasanın Düzenlenmesi” isimli çalışması son dönemlerin popüler konusu olan İslami finansmanla ilgilidir. Muhammed el-Muhammed’in “Ahad Haber ve Müslüman Alimlerin Konumu” isimli çalışması hadis alanın önemli bir konusu olan haberi vahidin konumunu irdelemektedir. Gazi Yusuf’un “Resm-i Osmaninin Kuran’ı Tahriften Kourmadaki Etkisi” isimli çalışması resmi Osmaninin etkisini gündeme getirmektedir. Son olarak Mustafa Avvâd beni Zayyâb ve Hüseyin Yusuf Kazaf’ın “Metin ve Gramatik Temel Arasındaki Bağıntılar” isimli çalışması Arap diliyle ilgili tarihsel bir tartışmaya farklı bir cepheden bakmaktadır. Bu sayıda üç adet kitap tanıtımına yer verilmiştir.

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

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDEMİR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TEFSİR USÛLÜ AÇISINDAN İBN KESİR MUKADDİMESİ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Murat ORAL¹

Özet

Pek çok müfessir, kaleme aldıkları tefsir eserinin başına bir mukaddime yazarak, hem Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak tefsir usûlü ile ilgili bazı önemli bilgilere yer vermiş hem de tefsirinde izleyeceği metottan ve tefsirini kaleme alma amacından bahsetmiştir.

Bu yolu takip eden önemli müfessirlerden biri olan Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesir, tefsirinin başına uzun bir mukaddime yazmış, tefsir usûlü ve tarihi ile ilgili pek çok önemli konudan söz etmiştir.

Biz de tefsir alanında oldukça önemli bir konuma sahip olan İbn Kesir'in, tefsir usûlü ile ilgili görüşlerini öğrenmek amacıyla "Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm" adlı tefsirinin başına yazmış olduğu mukaddimesini tefsir usûlü açısından irdelemeyi uygun bulduk.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Usûlü, İbn Kesir, Mukaddime, Rivâyet.

ASSESSMENT OF IBN KATHIR'S INTRODUCTION ABOUT METHODOLOGY OF TAFSEER

Abstract

Many mufassir begin their tafseers with introduction. Firstly they purpose to contribute understanding of Qur`an nicely and to give knowledge about methodology of Tafseer. They also try to explain; their aims in this tafseer and their methodology which they follow up.

Also Ibn Kathir wrote long introduction in his own Tafseer and he mentioned many important historical and methodological knowledge about tafseer in this introduction.

We deem suitable to study about introduction of Tafsir al Quran al-Azim because of learning his view about methodology of his Tafseer and It should not be forgotten that Ibn Kathir who have important and center position in this science.

Keywords: Tafseer, Methodology of Tafseer, İbn Kathir, İntroduction, Riwayah.

Giriş

İbn Kesîr, h. 700-701 yılında Busra'nın Müceydilü'l-Karye köyünde dünyaya geldi.² Babası öldüğünde henüz üç yaşındaydı. 707 yılında ailesiyle birlikte Dımaşk'a göç etti. Ağabeyi Kemaleddin Abdülvehhâb onun öğrenimiyle yakından ilgilendi. 711'de Kur'an-ı Kerîm'i ezberledi. Pek çok meşhur ilim ehlinden ders aldı. Hocaları arasında Burhâneddîn İbrâhîm b. el-Fezârî, Bahâeddîn b. Asâkir, Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, Takiyyuddîn b. Teymiyye ve Zehebî vs. bulunmaktadır. Hocaları arasından en çok Burhâneddîn el-Fezarî, kayınpederi Yûsuf el-Mizzî, Zehebî ve İbn Teymiyye'den etkilenmiştir.³

İbn Kesîr öğrenimini tamamladıktan sonra hatiplik, müderrislik, kıraat hocalığı, müftülük ve mahkeme heyeti üyeliği gibi çeşitli görevlerde bulundu. Camilerde verdiği umumi derslere ve darü'l-hadislerdeki derslerine katılan çok sayıda talebe rivayette bulunmuştur. İbn Hiccî, Sa'deddîn en-Nevevî, İbnu'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, Bedreddin ez-Zerkeşî bunların en meşhur olanlarıdır. O, fıkhıta Şafii mezhebine mensup olmakla beraber diğer mezheplerin görüşlerine de açıldı. İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak selef akîdesine sahip olmuş, hilafetin Kureyşliliğini savunması dışında diğer dinî-siyasî konularda onun görüşlerine bağlı kalmıştır.⁴

² Busra, günümüzde Sûriye'nin Der'a iline bağlı antik bir şehirdir. Şehir, Der'a şehir merkezinden 40 km ve Başkent'ten yaklaşık olarak 140 km uzaklıkta Ürdün sınırına yakın bir konumdadır.

³ Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesîr", *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 132-134, s. 132; Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Kesir ve Tefsiri", *AÜİFD*, XXV/1 (1982), s. 45-69, s. 45-46; Okumuş, Mesut, "İbn Kesir Tefsiri'nde Bağlamın Rivayet Tefsir Kaynağı Olarak Yeri", *İslami İlimler Dergisi*, II/1 (2007), s. 139-159, s. 141; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-'Askalânî (v.852/1449), *ed-Duraru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Tahk.: Muhammed Abdulmu'îd Dân, Meclisu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, Hindistan, 1972, c. I, s. 445; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed (v.1089/1679), *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, Tahk.: Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbni Kesîr, Beyrût, 1986, c. VIII, s. 397.

⁴ Özaydın, "İbn Kesir", s. 132-133; Cerrahoğlu, "İbn Kesir ve Tefsiri", s. 46-47; İbn Kâdî

Yönetim aleyhindeki her türlü isyana karşı olan İbn Kesir, Memlûk Devleti ile olduğu kadar ulema ve halkla da iyi ilişkiler içindeydi ve hemen her konuda ılımlı bir siyaset takip edilmesinden yanaydı. Hükümdarlar, emirler, ulema ve halk nezdinde güvenilir bir şahsiyetti. Önemli dini ve siyasi meselelerde onun fetvasına başvurulmuş ve verdiği kararlara uyulmuştur.⁵

Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden İbn Kesir 26 Şaban 774'te Dımaşk'ta vefat etti. Vasiyeti uyarınca Dımaşk'ta Bâbu'n-Nasr dışındaki Sûfiye Mezarlığı'na hocası İbn Teymiyye'nin yanına defnedildi.⁶

İbn Kesir, fıkıh, tarih, hadis ve tefsir alanlarında pek çok eser kaleme almıştır. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, *Câmi'u'l-Mesânid ve's-Suneni'l-Hâdi li-Akvâmi's-Sunen* ve *Ahkâmu't-Tenbîh* meşhur eserlerinin bir kısmıdır.⁷

Müfessirimiz, tefsir ilmi alanında meşhur *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eserini yazmıştır. Bu eser, âyetlerin tefsiri konusunda birincil tefsir metodu olarak kabul gören rivâyet tefsiri yöntemi ile kaleme alınmıştır. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, söz konusu yöntemin ilk dönemde sahip olduğu; ancak zamanla kaybetmeye başladığı güvenilirlik, sağlamlık, temel olma gibi özelliklerini ona yeniden kazandırmıştır. Ayrıca önceki tefsirlere kıyasla pek çok açıdan daha mükemmel bir şekilde te'lif edilmiştir.

İbn Kesîr, rivâyet ağırlıklı tefsirinde rivâyetlerin isnadlarını aktarmış, metinlerini doğru bir şekilde nakletmiş, hadisleri ve senedlerini tahlîl ve tenkîd etmiştir. İsrâîliyyât'a dayalı haberlere karşı uyarılmış ve bu konuda övgüye mazhar bir yol izlemiştir.

Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed (v.851/1448), *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, Tahk.: el-Hâfiz Abdul'alîm Hân, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût, h.1407, c. III, s. 85.

⁵ Özeydin, "İbn Kesir", s. 132-133.

⁶ Özeydin, "İbn Kesir", s. 133; İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. I, s. 446; İbnu'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 399.

⁷ İbnu'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 398-399; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. III, s. 85; Kehhâle, Ömer (v.1987), *Mu'cemu'l-Muellifin*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, t.y., c. II, s. 284.

Müfessir, tefsirinin başına tefsir usûlü ilmi ile ilgili uzun bir mukaddime eklemiştir. Dolayısıyla tefsir alanında önemli bir kaynak olan bu tefsiri kaleme alan İbn Kesîr'in, tefsir usûlü ile ilgili görüşlerini inceleme ve tefsirinde izlediği metodu hakkında genel bir bilgi oluşturması amacıyla Mukaddimesini incelemek uygun olacaktır. Bu yüzden ilk önce Mukaddimeyi tanıttıktan ve onda yararlandığı eserleri genel bir şekilde ele aldıktan sonra onu detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

1. Mukaddime'nin Genel Tanıtımı ve Kaynakları

Mukaddime üç bölümden ve çok sayıda alt başlıktan oluşmaktadır. Müfessirimiz, mukaddimesinin her bölümünü kaleme alırken işlediği konuda önceden yazılmış olan eserlerden çok faydalanmış ve alıntılar yapmıştır. Öyle ki her bölüm, bazı kitapların özeti-değerlendirmesi gibi bir mahiyete sahiptir.

Örneğin ilk bölüm, İbn Teymiyye'nin tefsir usûlü ile ilgili mukaddimesine çok benzerlik göstermektedir. Hatta benzerlikten öte bizzat İbn Teymiyye'nin, mukaddimesini oluşturan risâlelerden biri olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Her ne kadar İbn Kesîr, hocası İbn Teymiyye'nin adını zikretmese de iki eser karşılaştırıldığında bu durum açıkça göze çarpmaktadır. Bu açıdan burada İbn Kesîr'in, hocasının eserini özetlediği izlenimi uyanmaktadır.

İbn Kesîr, ikinci bölümde Buhârî'nin, *Sahîhu'l-Buhârî* adlı eserindeki Fedâilu'l-Kur'ân bölümünü şerh etmiştir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bazı sûrelerin fazileti ile ilgili hadisleri ise ilgili sûrelerin tefsiri girişinde aktardığı için mukaddimedede bu hadislere değinmemiştir.⁸

Üçüncü bölümde ise "Kur'ân tilâveti, tilâvetin ve okuyucuların fazileti ile ilgili hadisler bütünü" başlığı adı altında hadisler aktarmıştır. Genellikle Ahmed, Bezzâr ve Ebû Ya'la'nın eserleri gibi Müsned türü

⁸ Nitekim bu bölüm, müstakil bir şekilde de basılmıştır. Bk. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ 'Îmâduddîn İsmâîl b. Ömer (v.774/1373), *Fedâilü'l-Kur'ân*, Mektebetu İbni Teymiyye, Beyrût, H.1416.

hadis eserlerinden çok faydalanmıştır. Bununla birlikte hadisler hakkında çoğunlukla bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu bölümün sonunda da “Kur’ân âyetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayıları, hizip, cüz, Kur’ân’da yabancı kelimelerin geçip geçmemesi” gibi bazı Kur’ân ilimlerinden söz etmiş ve “Sûre, Âyet, Kelime” gibi birtakım kavramlar üzerinde durmuştur. Bu kısmın ise Kurtubî’nin mukaddimesinden özet bir şekilde alıntılı olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbn Kesîr, Mukaddimesinde pek çok ilim ehlinen yararlanmış ve çoğunlukla eserlerinin isimlerini zikretmiştir. Kur’ân-Sûre faziletleri konusunda Kâsım b. Sellâm’ın *Fedâilü’l-Kur’ân*, Mushaf ile ilgili konularda Ebû Bekir b. Ebî Dâvud’un *el-Masâhif* ve Kur’ân’a karşı takınılması gereken âdâb gibi edep ile ilgili konularda da en-Nevevî’nin *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti’l-Kur’ân* adlı eserlerinden nakillerde bulunmuştur. İbn Cerîr, Vâkıdî ve Kurtubî gibi kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerini aktarmış ve değerlendirmelerine yer vermiştir.

Müfessirimizin önceki diğer rivâyet tefsirlerine göre en bâriz özgün yaklaşımlarından birisi de aktardığı rivâyetlere karşı tutumudur. İbn Kesîr, farklı hadisleri isnadları ile birlikte zikretmiş, kimi zaman hadislerin tenkidini yapmış, kimi zaman aynı rivâyetin farklı yollarını sıralamış, kimi zaman da aktardığı hadisleri şerh etmiş, sıhhat derecesini belirtmiştir ve kaynaklarını zikretmiştir. Hem ricâl ilmine hem de hadis tenkidine yer vermiştir. Bu konuda Kütübü’l-‘Aşra’dan ve Ricâl ilmi alanında –Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebu’l-Feth el-Ezdî vs. gibi- söz sahibi olan ilim ehlinin değerlendirmelerinden istifâde etmiştir. Bu açıdan rivâyet tefsiri yönteminin⁹, İbn Kesîr’in bu eseriyle birlikte güvenilirlik ve sağlamlık yönünden çok ileri bir seviyeye ulaştığını söyleyebiliriz.

⁹ Tefsirde rivâyet-dirâyet ayrımı; ayrıca bu ayrımın etimolojik yönü ve epistemolojik değeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sıcak, Ahmet Sait, *Kur’ân Tefsirinde Öznellik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 126-165.

İbn Kesîr, isrâîliyyât'a değinmiş ve bu tür rivâyetlere karşı takınılması gereken tavırdan bahsetmiştir. Onun bu tavrı ise bahsi geçen yöntemin güvenilirliği konusunda az önce söylediklerimizi destekler mahiyettedir.¹⁰

Sonuçta İbn Kesîr'in, bu mukaddimesinde bazı eserleri derleyip değerlendirdiğini söyleyebiliriz. O, sadece alıntı yapmakla yetinmemiş; bilakis bazı değerlendirmelerde bulunarak ilgili konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Şimdi İbn Kesîr'in tefsir usûlü ile ilgili görüşlerini öğrenmek amacıyla mukaddimesinin üç bölümünü sırasıyla inceleyelim:

2. Mukaddime'nin İncelenmesi

İbn Kesir, mukaddimesine klasik bir şekilde giriş yapmış; ilk önce âyet ve hadisleri delil olarak kullanarak Allah'a farklı şekillerde hamd etmiştir. Sonra da Kur'ân'ın, kıyâmete kadar gelecek olan Arabı ve Acemiyle, siyahı ve kırmızısıyla bütün insan ve cinlere yönelik bir uyarıcı olduğunu söylemiştir.

Allah Rasûlü (s.a.s), "Ben, kırmızı ve siyah tenli kimselere gönderildim"¹¹ buyurarak hem insanlara (kırmızı) hem cinlere (siyah) gönderildiğini bildirmiş ve insanların, Kur'ân'ı anlamaya yönelik çaba göstermesi gerektiğini haber vermiştir. Bu sebeple ilim ehlinin, Allah kelâmının içerdiği anlamları ortaya çıkarması ve tefsir etmesi, kaynağından bunu talep etmesi, öğrenmesi ve öğretmesi vâciptir.¹²

¹⁰ Bu konudaki görüşlerini (2.1.2.) no'lu başlıkta inceleyeceğimiz için burada sadece ona işaret etmekle yetindik.

¹¹ ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân (v.255/869), *Sunenu'd-Dârimî*, Tahk.: Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan, 2000, c. III, s. 1603; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (v.354/965), *Sahîhu İbni Hibbân*, Tahk.: Şu'ayb el-Ernaût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1993, c. XIV, S. 375; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v.241/855), *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Tahk.: Şu'ayb el-Ernaût ve diğerleri, Muessesetu'r-Risâle, Sûriye, 1999, c.XXII, s. 165. Huseyn Selîm Esed ve Şu'ayb el-Arnaût, hadisin sahîh olduğunu söylemişlerdir.

¹² İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe,

Allah, kendi kitabından yüz çevirdikleri ve dünyalığa yöneldikleri için ehl-i kitâb'ı kötölemiştir. O halde Müslümanların, ehl-i kitâbın bu özelliklerinden geri durmaları, Allah'ın kitâbını öğrenmeleri, anlamaları ve öğretmeleri gerekir. Bu şekilde Müslümanlar, ehl-i kitâb'ın, günah ve masiyetle katılaştıran kalpleri yerine; imânla dirilen ve yumuşayan kalplere sahip olurlar.

İbn Kesîr, bu şekilde açıklamalar yaptıktan sonra “Bir kimse, 'O halde en iyi tefsir yolu nasıldır?' diye soracak olursa” diye kendi kendine bir soru sormuş ve buna cevap vermiştir.¹³

İbn Kesîr'in kendi kendine sorduğu bu soru, değindiği konular, konuları sıralayış tarzı ve kullandığı deliller, mukaddimenin bu bölümünü İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr* adlı eserinden özetlediğini göstermektedir. Zira İbn Teymiyye, aynı şekilde eserinin ikinci bölümüne giriş yapmış ve yine aynı şekilde delilleri sıralamıştır. Sadece İbn Kesîr, bazı yerlerde buna ilâve olarak birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁴

İbn Kesîr, ikinci bölümde Buhârî'nin eserinin bir bölümünü esas aldığını belirttiği gibi bu bölümü de İbn Teymiyye'den iktibas ettiğini açıklasaydı daha iyi olurdu. Mukaddimenin son bölümünde Kurtubî'den özet bir şekilde nakilde bulunduğu halde onun da kaynağını zikretmemesi, bu tavrının yalnızca İbn Teymiyye'ye yönelik bir durum olmadığını göstermektedir. Kaynaklarda aktarılan şu olay, -pek güçlü olmasa da- İbn Kesîr'in takındığı tavrın sebebini gösteren bir ihtimal olması açısından zikredilmeye değerdir:

İbn Abdi'l-Hâdî'nin aktardığına göre bazen İbn Teymiyye'ye, tefsir veya başka ilimler hakkında bir konu sorulurdu. O da “bu konuda bir eser

y.y., 1999, c. I, s. 6.

¹³ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 7.

¹⁴ Bk. İbn Teymiyye. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm (v.728/1328), *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1980, s. 39-50.

yazdım” derdi ve nerede olduğunu bilmezdi. Sonra da arkadaşlarına döner ve “bana yazdığım eseri getirin!” derdi. Arkadaşları ise o eserlere karşı olan isteklerinden dolayı onu geri getirmezlerdi ve âciz olduklarından dolayı da onu başkasına nakletmezlerdi. Böylece o eser kaybolurdu ve ismi bilinmezdi.¹⁵ Buna göre İbn Teymiyye’nin risâlesi, onun eseri olduğu bilinmeyecek bir şekilde İbn Kesîr’in eline ulaşmış olabilir. Fakat bu ihtimalin zayıf olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü İbn Teymiyye’nin önde gelen gözde öğrencilerinden biri olan İbn Kesîr’in, hocasının meşhur olan bu eserinden habersiz olması güçtür. Onun, niye böyle bir tavır sergilediğini ise kesin olarak bilememekteyiz.

Şimdi birinci bölümde değindiği konuları açıklayalım.

2.1. Birinci Bölüm

İbn Kesîr’in, tefsir usûlü ile ilgili verdiği önemli bilgilerin büyük kısmı, bu bölümde geçmektedir. Birinci bölüm, günümüzde bahsi geçen ilim alanı ile ilgili tartışmalara ve araştırmalara olumlu katkılar sağlayacak nitelikte olması açısından oldukça önemlidir.

2.1.1. Kur’ân’ın En İyi Tefsir Yöntemi

İbn Kesîr’e göre en iyi tefsir yöntemi, Kur’ân’ı Kur’ân ile tefsir etmektir. Zira onun bir yerinde mücmel bırakılan bir konu, başka bir yerinde açık bir şekilde anlatılır. Bu mümkün olmadığı takdirde de Kur’ân’ın açıklayıcısı olan sünnete başvurulur. Çünkü sünnet, Kur’ân gibi peygambere vahyedilir. Ancak Kur’ân’ın tilâvet edildiği gibi tilâvet edilmez.¹⁶

İbn Kesîr, görüşünü destekleyen âyet, hadis ve alıntılarını sıraladıktan sonra Mu’âz b. Cebel’in, Hz. Peygamber tarafından Yemen’e gönderildiğinde onun ile Hz. Peygamber arasında geçen konuşmayı da

¹⁵ İbn Abdî'l-Hâdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (v.744/1344), *el-'Ukûdu'd-Durriyye Min Menâkibi Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fakiy, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, t.y., s. 81.

¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 7.

zikredip “Bu hadis, müsned ve sünenlerde geçen isnadı ceyyid olan bir hadistir” demiştir.¹⁷

Bir âyetin, Kur’ân ve sünnet ile tefsir edilmesinin mümkün olmaması durumunda ise sahâbe sözlerine başvurulması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü sahâbîler, kendi dönemlerindeki delil ve durumlara şahitlik etmiş, tam anlayışa, sahih ilme ve sâlih amele sahip kimselerdir. Dolayısıyla onlar, Kur’ân’ı anlamaya daha çok layıktırlar. Özellikle de İbn Mes’ûd ve İbn Abbâs gibi onların önde gelenleri böyledir.¹⁸

İbn Kesîr’e göre bir âyetin tefsiri, bu üç kaynaktan bulunmadığı takdirde ise Mücâhid, ‘İkrime, Sa’îd b. Cübeyr, Hasan el-Basrî, Mesrûk, İbnu’l-Museyyeb, Katâde vs. gibi tefsir alanında meşhur olmuş tâbiûndan kimselere müracaat edilir.¹⁹

Ancak şuna dikkat edilmesi gerekir: Kimi zaman tâbiûn, bir âyet hakkında aynı anlama gelen farklı lafızlarla görüş belirtir. Dolayısıyla bu konuda ilim sahibi olmayan kimseler, bunların farklı görüşler olduklarını zanneder. Halbuki bazen tâbiûnun bir kısmı, bizzat âyette geçen lafzın anlamını olduğu gibi açıklarken, bir kısmı da lafzı, lüzûmî/gerektirici anlamıyla veya benzer bir anlamla açıklar.²⁰

Tâbiûn, bir âyetin tefsiri konusunda ihtilâf ettiği takdirde bir kısmının görüşleri, diğerlerinin görüşlerine karşı bir hüccet sayılmaz. Ancak bir âyetin tefsiri hakkında aralarında icmâ meydana geldiğinde bu durum, hiç şüphe yok ki bir hüccet sayılır. Tâbiûn arasında da bir ihtilâf vukû’ bulduğunda o zaman Kur’ân ve sünnet diline veya Arap diline müracaat edilir.²¹

¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 7.

¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 7.

¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 10.

²⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 10.

²¹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 10.

Aslında İbn Kesîr'in "en iyi tefsir yöntemi" olarak burada zikrettiği dört merhale, sahâbe döneminden itibaren günümüze dek kabul edilen yegâne güvenilir tefsir yöntemidir. Zira Allah, hem Kur'ân lafızlarını hem de lafızların taşıdığı anlamları korumayı üzerine yükledi²² ve peygamberini (s.a.s) de Kur'ân'ın mücmel olan yerlerini açıklamak üzere gönderdi.²³ Dolayısıyla Kur'ân ile yetinip de sünneti terk eden kimselerin, Kur'ân'ın tefsiri konusunda apaçık bir hataya düştüğü ortadadır. Çünkü bu şekilde hem peygamberin Kur'ân'ı açıklama görevini hem de risâletin önemli bir yönünü reddetmiş olmaktadır.

Vahiy, apaçık bir Arapça ile Arap toplumunun önde gelen kabilesi Kureys'in lehçesi üzerine inmesinden dolayı elbette sahâbe, sonraki nesillere nazaran Kur'ân literatürünü ve tefsirini daha doğru anlama imkanına sahip olmaktadır. Tâbiûn döneminde ise Arap dilinin henüz bozulmamış ve dinî alandaki fitnelerin fazla yayılmamış olması; ayrıca bu dönemin, sahâbe dönemine en yakın dönem olması hasebiyle tâbiûn, sonraki nesillere kıyasla surelerin tefsirini daha doğru bilmek durumundadır.

2.1.2. İsrâîliyyât

İbn Kesîr'e göre isrâîliyyât'a dayalı haberler, delil gösterilmek için değil; sadece destekleyici bir haber olarak kullanılabilir. Buna göre isrâîliyyât, üç kısımdır:

Birincisi: Kur'ân ve sünnet'in, doğruluğuna şahitlik ettiği haberler, doğru kabul edilir.

İkincisi: Kur'ân ve sünnet'in yalanladığı haberler reddedilir.

²² Bk. "Onu (ezberlemek için) aceleye kapılıp dilini onunla hareket ettirip durma. Şüphesiz, onu toplamak ve onu okutmak bize âittir. Şu halde, Biz onu okuduğumuz zaman, sen de onun okunuşunu izle. Sonra muhakkak onu açıklamak yine Bize aittir." (el-Kıyâme 75/16-19).

²³ Bk. "Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Zikr'i/Kur'ân'ı indirdik." (en-Nahl 16/44).

Üçüncüsü: Doğruluğu veya yanlışlığı konusunda Kur'ân ve Sünnet'te bir delil bulunmayan haberler, ne doğrulanır ne de yalanlanır. Ancak destekleyici bir haber olarak anlatılması câizdir. Bununla birlikte bu kısımdaki haberlerin çoğu, faydasız konularla ilgilidir. Bu yüzden ehl-i kitâb'ın arasında bu konularda çokça ihtilâf meydana gelmektedir. Bu konuları aktaran müfessirler de ihtilâfa düşmektedir. Oysaki bu konular, ne dünyevî ne de uhrevî hiçbir fayda sağlamamaktadır.²⁴

Bu konuda uyulacak en iyi yol şudur: İlgili konu hakkındaki bütün görüşler bilinir, doğru ve batıl olan görüşler birbirinden ayırt edilir ve buna dikkat çekilir, bu konu hakkındaki ihtilâfin faydaları anlatılır ki meydana gelen faydasız ihtilâf uzamasın ve zihinler, onunla meşgul olmasın.

Bu açıdan bütün görüşleri bilmeksizin ihtilâflı mesele hakkında konuşan kimse, eksik bir kimsedir. Çünkü doğru olan görüş, onun aktarmadığı görüş olabilir. Yine ilgili konu hakkında var olan farklı görüşleri yalnızca aktarmakla yetinen ve doğru olan görüşün hangisi olduğunu açıklamayan kimse de eksiktir. Çünkü bu kimse, ya bilerek yalan söyleyen ya da hata eden bir cahildir. Ayrıca sonuçta bir-iki anlama gelen pek çok lafzı, farklı görüşler olarak aktaran kimse, boşuna zaman kaybetmiş ve doğru olmayan bilgileri çoğaltmış olur.²⁵

Kanaatimizce tefsir eserlerinde isrâîliyyât'ın zikredilmesi, bu eserlerin güvenilirliğine hâlel getirmektedir. Öyle ki eğer müfessir, bu rivâyetleri aktarmakla birlikte onların sahîh-batıl olanlarını birbirinden ayırt etmediğinde durum daha çok kötüleşir. Dolayısıyla isrâîlî rivâyetlerin kullanılmaması veya en azından kullanılmaları durumunda sıhhat durumlarına yer verilmesi gerekir.

2.1.3. Re'y ile Tefsir

²⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 9.

²⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 9.

İbn Kesîr, yalnızca re'ye dayalı bir şekilde Kur'ân'ı tefsir etmenin, haram olduğunu belirtir. Buna göre bir kimse, âyetin tefsirini doğru bir şekilde yapsa bile doğru yolu kullanmadığı ve bilgisizce açıklama yaptığı için hata etmiş olur. Bu hatanın ve günahının büyüklüğünden dolayı selef, bilmediği konularda konuşmaktan kaçınırdı. İbn Kesîr, selefın bu yönüne değindikten sonra bununla ilgili nakiller aktarmış ve onları değerlendirmiştir.²⁶

İbnu'l-Kayyîm'in şu tespiti bu konuya açıklık kazandırmak açısından çok güzeldir: "Allah, bilgisizce fetva vermeyi haram kılmış ve onu, büyük günahlardan saymıştır. Hatta onu, en büyük günahlar arasında zikretmiştir. Allah şöyle buyurdu: 'De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri-hayasızlıkları, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedığı bir şeyi, Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.' (A'râf 7/33) Allah, bu âyette haramları dört mertebeye ayırmıştır. En düşük haram olan çirkinlik-hayasızlıkları zikrederek onları saymaya başlamıştır. Sonra ikinci mertebede bunlardan daha ağır haramlar olan günah (الإثم) ve zulmü zikretmiştir. Ardından üçüncü mertebede bu iki mertebedeki günahlardan daha büyük bir haram olan şirkten bahsetmiştir. Dördüncü mertebede ise bu mertebelerin en büyüğü olan kendisi hakkında bilgisizce konuşmayı saymıştır. Bu mesele ise O'nun isimleri, sıfatları, fiilleri, dini ve şeriati hakkında bilgisizce konuşmayı da kapsamaktadır."²⁷

Sonra İbn Kesîr, selefın, bilgisizce konuşmaktan kaçınmasının, bilgiye dayanarak lügavî ve şer'î açıklamalar yapmalarına engel olmadığını ve bu davranışı sergilemenin, herkes için vâcip olduğunu söylemiştir. Bu durumda bir kimsenin, bilgisizce konuşması haram olduğu

²⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 10-13.

²⁷ İbnu'l-Kayyîm, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v.751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, Tahk.: Muhammed Abdusselâm İbrâhîm, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1991, c. I, s. 38.

gibi bilgi sahibi olduğu bir konuda sorulan soruya yanıt vermesi de vâciptir.²⁸

İbn Kesîr, bazı hadisleri tahlil-tenkid etmiş ve İbn Abbâs'a dayanarak Kur'an'ın, dört bölümden oluştuğunu belirtmiştir. Buna göre Kur'an'ın bir bölümünün içerdiği anlamları, yalnızca Allah bilmektedir. Kur'an'ın bir bölümü, âlimler tarafından açıklanır. Bir bölümü, bütün Araplar; bir bölümü de bütün okuyucular anlar.²⁹

Görüldüğü gibi bu bölümde İbn Kesîr, hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunmuş ve onun eserini, bu konuda yeterli görmesinden olacaktır ki onu, olduğu gibi aktarmış ve az da olsa birtakım ilâvelerde bulunmuştur.

2.2. İkinci Bölüm

İbn Kesîr, birinci bölümde yaptığı uygulamayı bu bölümde de sürdürmüştür. Yani o, konu hakkında müstakil bir eser yazmak yerine, var olan eserleri bazı ilâvelerde bulunarak aktarmayı tercih etmiştir.

O, bu bölümde Buhârî'nin, meşhur *Sahîh* adlı eserinde bulunan Fedâilu'l-Kur'an bölümünü, Buhârî'nin yöntemi üzere aktarmış ve farklı kaynaklardan da yararlanarak hem bazı hadisleri şerh etmiş hem de onları tenkid-tahlil etmiştir. Sadece Buhârî'nin, bazı sûrelerin fazileti hakkında aktardığı hadisleri, ilgili sûrelerin başında zikrettiği için bu bölümde onlardan söz etmemiştir.³⁰

İbn Kesîr, bu bölümün girişinde bahsi geçen konu ile ilgili şöyle demiştir: “Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an* bölümünü *Tefsir* bölümünden sonra

²⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 13-14.

²⁹ el-Mâverdî, “Hiç kimsenin, onu bilmemesinin mazeret olmayacağı” kısmının, “Âlimlerin bildiği” kısma dâhil olduğunu belirtmiştir. Çünkü bilmeyen kimse, ilgili âyetin tefsirini bir âlime sorarak onu bilir. Ancak bu iki kısım, farziyyet açısından farklılık göstermektedir. Herkesin bilmesi gereken ilim, farz-ı 'ayn; âlimlerin bildiği kısım ise farz-ı kifâye olur. Bk. el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed (v.450/1058), *en-Nuketü ve'l-'Uyûn*, Tahk.: es-Seyyid b. Abdulmaksûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, t.y., c. I, s. 36-37.

³⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, y.y., 1999, c. I, s. 54.

zikretmiştir. Tefsir daha önemli olduğu için ilk önce onunla başlamıştır. Biz ise Kur’ân’ı ezberlemeye, anlamaya ve onunla amel etmeye yönelik bir etken olması amacıyla Fedâilu’l-Kur’ân konusunu Tefsir’den önce işledik ve her surenin başında onu tefsir etmeden önce faziletinden bahsettik. Yardım istenecek olan Allah’tır.”³¹

İbn Kesîr, pek çok müfessirin âdeti olduğu üzere tefsir usûlü ile ilgili genel bilgileri, birinci bölümde açıkladıktan sonra ikinci bölümde Buhârî’nin eserindeki sıralamasına dayanarak farklı Kur’ân ilimlerinden bahsetmiştir. Kur’ân ilimlerine ilâve olarak da Kur’ân’a karşı takınılması gereken edeplerden söz etmiştir.

İbn Kesîr, hadislerden istinbat edilen konu ve hükümlere değindiği için Kur’ân ilimlerinden sıralı ve düzenli bir şekilde söz etmemiştir. O, bir hadisi şerh ederken ilgili hadisin içerdiği ilimlerden bahsetmiştir.

Biz ise onun bu bölümde işlediği konular hakkındaki görüşlerini hadislerin tenkidine yer vermeksizin inceleyip aktaracağız. Çünkü hadislerin tenkidini ve diğer tarîkleri hakkındaki görüşlerini aktaracak olursak çalışmamız, amacından sapacak ve makale formatından çıkacaktır.

2.2.1. Kur’ân’ın Nüzûlü

İbn Kesîr’e göre Kur’ân, kendisinden önceki kitaplar üzerinde müheymin’dir. Yani emin, şahit ve gözetleyicidir. Kur’ân, mübârek bir vakit ve zamanda; Mekke’de Ramazan ayında Allah Rasûlü’ne (s.a.s) indirilmeye başlanmış ve inişi, 13 senesi Mekke’de ve 10 senesi Medîne’de olmak üzere 23 sene sürmüştür.³²

³¹ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, c. I, s. 17. Bununla birlikte tefsir eserinin ilk nüshası olan “Mekkî nüsha”da bu bölümü, eserinin sonuna eklemiş ve şöyle demiştir: “Buhârî, *Fedâilu’l-Kur’ân* bölümünü *Tefsir* bölümünden sonra zikretmiştir. Tefsir daha önemli olduğu için ilk önce onunla başlamıştır. Biz de ona uyarak onun minvali üzere gittik.” Esas aldığımız ve daha sağlam nüsha olan İbnü’l-Muhibb’in nüshasında ise yukarıda aktardığımız sebebi belirterek bu bölümü, mukaddimeye eklemiştir. Bk. İbn Kesîr, *Fedâilu’l-Kur’ân*, s. 4.

³² İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, c. I, s. 17-18.

Yüce Allah, “Oku!” emrinden sonra meydana gelen vahyin birinci fetreti dışında hiçbir zaman vahyi kesmemiş; bilakis peygamber (s.a.s.) vefat edene dek ona, gerekli yerlerde vahiy indirmiştir. Allah, peygambere (s.a.s.) duyduğu muhabbetten ve verdiği önemden dolayı Kur’ân’ı, ona parça parça halinde indirmiştir. Zira bu şekilde onunla daha çok ilgilenmiş olmaktadır. Ayrıca diğer kitapları, topluca indirdiği halde Kur’ân’ı, ona gösterdiği itinadan dolayı ihtiyaca binâen parça parça indirmiştir. Birinci fetretten sonra inen ilk vahiy ise “Ey örtüsüne bürünen, kalk ve uyar!” âyetidir.³³

Her sene ramazan ayında Cibrîl ve peygamber, Kur’ân’ı karşılıklı olarak birbirlerine arz ederlerdi. Bu şekilde neshedilmiş olan âyetlerin çıkarılması ve geride kalanların kesin tespiti ve hıfzı yapılmış olurdu. Bu yüzden son ramazan ayında Cibrîl ve Nebî (s.a.s), Kur’ân’ı iki defa birbirlerine arz etmişlerdir. Allah ile peygamber arasında elçilik görevini yürütüp vahiy getiren kimse, Cibrîl idi. Kur’ân, Kureyş lehçesi üzerine Arapça olarak indirilmiştir. Peygamberin, Kur’ân’ı bazı malzemeler üzerine yazan vahiy kâtipleri vardı ve Zeyd b. Sâbit bu kimselerden biri idi.³⁴

2.2.2. Kur’ân’ın İ’câz’ı

Kur’ân, peygamberin, diğer peygamberlerin mu’cizelerinden üstün olan bir mu’cizesidir. Zira diğer peygamberlerin mu’cizesi, anlaktır ve onların dönemlerine yöneliktir. Onların vefatından sonra ise bu mu’cizelerin bir etkisi kalmamaktadır. Yalnızca onların bazı tabileri, bu mu’cizeleri bazen aktarır. Kur’ân ise peygamberin vefatından sonra da mu’cize olma vasfını sürdürmekte ve her zaman indiği dönemdeki gibi kalmaktadır. Mu’cize olmasının diğer bir yönü de bir benzerinin getirilmesi konusunda meydana okunmasına rağmen onun bir benzerinin

³³ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-'Azîm*, c. I, s. 22-23, 58.

³⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-'Azîm*, c. I, s. 51.

getirilememesidir. Zira müşrikler, en fasih Arapçayı konuşan, belâğat ve şiir konusunda en iyi bilgiye sahip olan kimseler oldukları halde onun bir benzerini getirememişlerdir. Kur'ân, faydalı ve doğru pek çok ilmi içermesi, belîğ ve fasîh bir Arapçaya sahip olması, geçmiş ve gelecek ile ilgili gaybî meseleleri doğru bir şekilde haber vermesi, âdil ve sağlam hükümler içermesi vs. gibi açılardan da bir mu'cizedir.³⁵

İbn Kesîr, Kur'ân'ın i'câz yönleri için özel bir başlık açmasa da bu konuya işâret ederek Ehl-i Sünnet'in savunduğu görüşleri kabul ettiğini göstermiştir.

2.2.3. Mekkî-Medenî Ayrımı

İbn Kesîr, âyetlerin Mekkî-Medenî ayrımında ise cumhûr'un görüşünü tercih etmiştir.³⁶ Ona göre Kur'ân'daki âyetler, Mekkî ve Medenî diye ikiye ayrılmaktadır. Hicretten önce inen âyetler Mekkî; hicretten sonra inen âyetler ise –isterse Mekke'de inmiş olsun- Medenî'dir. Bazı sûrelerin Mekkî, bazılarının da Medenî olduğu hakkında icmâ bulunmaktadır. Kimi sûrelerin nerede indiği hakkında ise ihtilâf bulunmaktadır.³⁷

Ayrıca Mekkî ve Medenî âyetlerin birbirinden ayırt edilebilmesi için kimi ilim ehli, sınırlandırılması zor ve güç olan bazı tespitlerde bulunmuştur. İbn Kesîr'in, bu tespitlerden söz ederken “zor ve güç olan bazı tespitler”³⁸ ifâdesini kullanması, onları kesin olarak kabul etmediğini göstermektedir. Zira her tespitin bir istisnası çıkabilmektedir. Bu tespitlerden bazıları şöyledir:

1- Bakara ve Âl-i 'İmrân sûreleri dışında başında hurûfu'l-mukatta'anın var olduğu sûreler Mekkîdir.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 20.

³⁶ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir (v.911/1505), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, Y.y., 1974, c. I, s. 37; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 18.

³⁷ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 18.

³⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 18.

2- “Ey îmân edenler!” buyruğunun var olduğu sûreler Medenîdir.

3- “Ey İnsanlar!” buyruğunun var olduğu sûrelerin çoğu Mekkîdir.

4- Bazı sûreler, bir defa Mekke’de, bir defa da Medîne’de olmak üzere toplamda iki defa inmiştir.

5- Mekkî sûrelerde geçen bazı âyetler Medenîdir.

Bu tespitlerin doğru olanı ise sahîh delilin delâlet ettiği konulardır.³⁹

2.2.4. Kur’ân’ın Mushaf Haline Getirilmesi ve Çoğaltılması

İbn Kesîr, Kur’ân’ın mushaf halini alması ve çoğaltılması meselelerine; ayrıca bu konuda meydana gelen olaylara ve ortaya atılan şüphelere de yer vermiştir.

İbn Kesîr, Peygamber (s.a.s) döneminde pek çok sahâbînin, Kur’ân’ı ezberlediğini söylemiştir. Ubey b. Ka’b, Mu’âz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebu’d-Derdâ, Ebû Bekir, İbn Mes’ûd, Osmân, Alî vs. Kur’ân’ı ezberleyen bazı hâfız sahâbîlerdir.⁴⁰ Peygamber (s.a.s.) döneminde Kur’ân, bir kitap halini almamıştı. Yemâme savaşında yaklaşık olarak 500 kadar hâfızın şehit olması üzerine Ömer’in tavsiyesiyle Ebû Bekir’in emriyle Kur’ân, bir kitap haline getirilmiştir. Bu şekilde okuyucular, Kur’ân’ı bütünüyle ezberlemek konusunda daha kolay bir yol bulmuşlardır. Bu durum, Ebû Bekir’in yaptığı en iyi işlerden biridir. Kur’ân âyetleri, ancak iki şahidin şahitliğinden sonra mushafa yazılırdı. Kur’ân âyetleri, hem yazılı malzemelerden hem de hâfızalardan nakledilirdi. Sahâbîler, Allah’ın ve peygamberinin (s.a.s.) emânetine sahip çıkmak ve onu korumak konusunda çok gayret sahibi kimselerdi. Bu yüzden onlar, hem Kur’ân’ı hem de sünneti aktardılar ve ikisini birbirine karıştırmadılar. Kur’ân’ın

³⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Behâdır (v.794/1392), *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Tahk.: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, Beyrût, 1957, c.I, s. 188-191; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, c. I, s. 18.

⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, c. I, s. 24.

hiçbir âyetini aktarmamazlık yapmadılar ve hiçbir âyeti unutmadılar. Onlar, Kur'ân'ı eksiksiz bir şekilde naklettiler.⁴¹

Mushaf, ilk önce Ebû Bekir, sonra Ömer ve ardından Hafsa'nın yanında kalmıştır. Osmân'ın halifeliği döneminde Ermenistan ve Azerbaycan bölgelerinin fethiyle ilgilenen Müslümanların, Kur'ân'ın farklı kıraatleri hakkında tartışması ve bu durumun fitneye yol açması sebebiyle Huzeyfe'nin tavsiyesi üzerine Osmân, Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet kurarak Hafsa'nın yanındaki mushafı esas alarak Kur'ân'ı, Kureyş kıraati üzere tek bir kıraat olarak yazdırıp çoğaltmıştır. Sonra da asıl mushafı, Hafsa'ya göndermiş ve yeni nüshaları da diğer vilâyetlere göndermiştir. Geri kalan Mushafların ise yakılmasını emretmiştir. Hafsa'nın yanındaki mushaf ise vefatından sonra Mervân b. Hakem tarafından aynı sebepten dolayı yakılmıştır.⁴² Bu şekilde Kur'ân, Tevrât ve İncîl'in aksine ihtilâftan korunmuştur. Zira Yahûdîler, Tevrât hakkında; Hristiyanlar da İncîl hakkında kendi aralarında ihtilâfa düşmüşlerdir. Birinin kabul ettiği nüsha, diğerinin nüshasına çokça aykırılık göstermektedir. Bununla birlikte her iki kitap da Kur'ân ile neshedilmiştir.⁴³

Nitekim Allah, Kur'ân'ın korunmasını üzerine aldığı halde diğer kitapları din adamlarının sorumluluğuna bırakmıştır.⁴⁴

İbn Kesîr, mushaf nüshalarının çoğaltılması meselesini anlatırken Zührî yoluyla nakledilen Zeyd b. Sâbit'in şu sözü üzerinde durmuştur: “Mushafı neshettiğimizde Ahzâb sûresinden bir âyeti bulamadım. Ben ise

⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 24-27. İbn Kesîr'in, sahâbenin, hiçbir ayeti aktarmamazlık yapmadığını belirtmesi, muhtemelen Şîa'nın, “sahâbe, Ali'nin imametini vb. bildiren ayetleri gizlemiştir” iddiasına bir cevap amacıyla söylenmiştir.

⁴² Mushaflar konusunda İbn Kesîr, İbn Ebî Dâvud'un *el-Masâhîf* adlı eserinden çokça alıntı yapmıştır. Bk. İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekir Abdullah b. Süleymân (v.316/889), *Kitâbu'l-Masâhîf*, Tahk.: Muhammed b. 'Abde, el-Fârûk el-Hadîse, Kâhire, 2002, s. 48-114.

⁴³ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 27-29.

⁴⁴ Bk. “Hiç şüphesiz, zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz; onun koruyucuları da gerçekten biziz.” (el-Hicr 15/9).

Allah Rasûlü'nün (s.a.s) bu âyeti okuduğunu işitirdim. Onu aradık ve Huzeyme b. Sâbit'in yanında olduğunu gördük: 'Mü'minlerden öyle adamlar vardır ki Allah ile yaptıkları ahide sadakat gösterdiler; böylece onlardan kimi adağını gerçekleştirdi, kimi beklemektedir. Onlar hiç bir değiştirme ile (sözlerini) değiştirmediler' (Ahzâb 33/23) Sonra da mushaftaki sûresine onu ekledik.”⁴⁵

İbn Kesîr, az önce aktardığımız rivayet hakkında şöyle demiştir: “Zührî'nin, Ahzâb sûresinde geçen âyetin durumu hakkında Hârice yoluyla babasından aktardığı ve bu âyeti, bulunduğu sûresine eklemelerini anlatan rivâyete gelince; Zührî'nin, bu sözü Osmân'ın Mushafları çoğaltması olayında zikretmesi tartışmalıdır. Halbuki Zühri-Ubeyd b. Sibâk-Zeyd b. Sâbit yoluyla gelen başka bir rivâyette açık olarak geçtiği gibi bu olay, es-Sıddîk'in mushafı oluşturma esnasında meydana gelmiştir. Bunun delili ise Zeyd'in şu sözüdür: 'Sonra da mushaftaki sûresine onu ekledik.' Bu âyet ise Osmân'ın neshettirdiği Mushafların hâşiyelerinde bulunmamaktadır.”⁴⁶

İbn Kesîr'in rivâyetin bu yönüne dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Zira Osmân'ın mushafları çoğaltma olayı esnasında böyle bir durum meydana gelmiş olsaydı, Ebû Bekir döneminde oluşturulmuş ve bütün sahâbîlerin onayını almış olan mushafın, Osmân dönemine kadar eksik olduğu ortaya çıkardı. Bu ise şüphe verici bir yöndür.

2.2.5. Sûrelerin-Âyetlerin Tertibi ve Sûrelerin İsimlendirilmesi

Müfessirimize göre Kur'ân sûrelerin tertibi, Osmân'ın ictihadı olup ona tabi olmak mustehaptır. Âyetlerin tertibi ise tevkîfidir.⁴⁷ Sûreler,

⁴⁵ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 88; el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il (v.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrût, h.1422, c. IV, s. 19; en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî (v.303/915), *Sunenu'l-Kubra*, Tahk.: Abdulğaffâr Suleymân el-Bindârî - Seyyid Kusrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1991, c. VI, s. 430; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. X, s. 59.

⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 33.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 30. Kur'ân âyetlerinin tertibinin tevkîfi oluşunun hikmeti ve ilgili örnekler için bkz. Çalışkan, Necmettin *Habenneke ve Nüzûl*

“Bakara sûresi”, “Ankebût sûresi” ve “Nahl sûresi” vs. gibi isimlendirilebileceği gibi “Bakara/ineğin bahsi geçen sûre”, ve “Örümceğin veya arının bahsi geçen sûre” vs. gibi açıklamalı bir şekilde isimlendirilebilir. Bununla birlikte ikincisi, daha ihtiyatlıdır.⁴⁸

2.2.6. Mushaf’ın Harekelenmesi

Mushafın noktalanması ve harekelenmesi ise bir görüşe göre Abdulmelik b. Mervân’ın emriyle Hasan el-Basrî ve Yahya b. Ya’mer’a yaptırılmış ve bir görüşe göre de noktalamayı Ebu’l-Esved ed-Duelî yapmıştır. Ayrıca Muhammed b. Sîrîn’in, Yahya b. Ya’mer tarafından noktalanmış bir mushafa sahip olduğu nakledilmektedir. Mushafın haşiyelerine öşürleri ise bir görüşe göre Haccâc, diğer görüşe göre de Me’mûn yapmıştır.⁴⁹

2.2.7. Yedi Kıraat

Kur’ân’ın yedi kıraati/harfî vardır ve bu yedi kıraat, yedi kıraat imamın kıraatlerinden ayrıdır. Yedi kıraat imamının kıraatleri, bu kıraatlerden yalnızca bir tanedir. Bununla birlikte ilim ehli, kıraat ile ilgili hadislerde geçen “yedi harf”in ne olduğu konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu konuda yapılan açıklamalar, 5 görüş etrafında toplanmaktadır:

1- Yedi harf, anlamların birbirine yakın olup da lafızların farklı olması durumudur. Çoğunluk bu görüştedir.

2- Kur’ân’ın hepsi değil; bir kısmı bu şekilde inmiştir. Onun bir kısmı, bir harf; bir kısmı da başka bir harf üzerindedir.

3- Yedi kıraat, Mudar kabilesinin bazı kollarına özeldir.

4- Yedi kıraati, yedi şeye döner. Şöyle ki; bir kısmının harekeleri ve şekli değişir, ancak anlamı değişmez. Bir kısmının şekli değişmez, ama anlamı değişir. Bir kısmının, değişen harf sebebiyle şekli ve anlamı

Sıralı Tefsiri, İstanbul, Şule Yayınları, 2017, s. 174-175.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. I, s. 76-77.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. I, s. 50.

değişir. Bir kısmının tekaddüm ve teahhür yoluyla kelimesi değişir. Bir kısım da ziyâde ile değişikliğe uğrar.

5- Yedi kıraat, Kur'ân'ın yedi anlamıdır: Emir, Nehiy, Va'd, Va'îd, Kıssalar, Mücâdele ve Emsâl.⁵⁰

İbn Kesîr, bu konular hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra Kur'ân'a yönelik takınılması gereken edeplerden bahsetmiştir. Kur'ân'ı ezberleyip unutmamak, ona özen göstermek, güzel sesle ve ağırlıklı bir şekilde onu okumak, öğrenmek ve öğretmek vs. gibi pek çok konuya değinmiştir.

Bu konuların tefsir usûlü ilmiyle pek bir bağlarının bulunmaması sebebiyle onların üzerinde durmaya gerek görmedik.

2.3. Üçüncü Bölüm

İbn Kesîr, bu bölümün başında Kur'ân tilâveti, tilâvetinin ve okuyucularının fazileti ile ilgili çoğunlukla Müsned ve Mu'cem eserlerinden hadisler aktarmış, onu ezberlemek ve unutmamak için rivâyet edilen duadan bahsetmiş ve kısa bir şekilde hadisleri değerlendirmiştir. Ancak tefsir usûlü ile ilgili hiçbir açıklama yapmamıştır.⁵¹

Ardından Kur'ân âyetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayısı hakkında farklı görüşlerden bahsetmiş ve Kur'ân'da yabancı kelimelerin var olup olmadığı hakkında meydana gelen görüş ayrılığından kısa söz etmiştir. Ancak hiçbir tercih veya değerlendirme de bulunmamıştır.⁵²

2.3.1. Sûre, Âyet ve Kelime Kavramları

İbn Kesîr, “Sûre” ve “Âyet” kavramlarının kökü üzerinde durmuştur. Buna göre “Sûre” lafzının, hangi kökten türediği hakkında birkaç görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre “ortaya çıkmak ve

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 44-46; el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v.671/1273), *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Hişâm Samîr el-Buhârî, Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd, 2003, c. I, s. 42-47.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 89-97.

⁵² İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 98-99.

yükselmek”, bir görüşe göre “şeref ve yücelik” ve bir görüşe göre “tam ve mükemmel olmak” anlamlarından türemiştir. Başka bir görüşe göre de “artık” anlamına gelen “Su’r” kelimesinden türemiştir. Buna göre sûre, Kur’ân’dan bir parça olduğu için bu ismi almıştır.

İbn Kesîr, bu görüşleri sıraladıktan sonra bu lafzın, “toplamak ve kuşatmak” anlamından da türemiş olabileceğini belirtmiştir. Sonunda “Allah en iyisini bilendir” diyerek herhangi bir görüş belirtmemiştir.⁵³

“Âyet” lafzının ise “bir önceki sözün, sonraki sözden ayrıldığına dâir bir alâmet” anlamına geldiğini söyledikten sonra farklı görüşlere de yer vermiştir. Bu bağlamda “âyet” lafzının, “cemaat” veya “mu’cize” gibi anlamlardan türediğini söyleyenler de olmuştur.⁵⁴

Son olarak da İbn Kesîr, bir âyetin, en az kaç kelimededen oluşabileceğine dair bir-iki görüş sıralamış ve hiçbir tercih veya değerlendirme de bulunmaksızın Mukaddimenin sona erdiğini açıklamıştır.⁵⁵

Bu bölümün başında geçen hadisler toplamı dışında İbn Kesîr’in, “Kur’ân âyetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayısı” konularından itibaren mukaddimenin sonuna kadar olan bölümü, Kurtubî’nin mukaddimesinden özetlediğini belirtebiliriz.⁵⁶

Sonuç

İbn Kesîr, tefsir eserinin daha iyi anlaşılması için eserinin başına uzun bir mukaddime yazmıştır. Burada bir müfessirin, Kur’ân’ı tefsir ederken takip etmesi gereken yöntemden bahsetmiş, isrâîliyyât ve re’y ile tefsirden söz etmiştir. Bu şekilde Kur’ân’ın anlaşılması noktasında müfessirin üzerine düşen sorumluluklara değinmiştir.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. I, s. 100.

⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. I, s. 100.

⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. I, s. 100.

⁵⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi’u*, c. I, s. 59-69.

Yine Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve ezberlenmesi amacıyla bazı Kur'ân ilimleri bilgilerine yer vermiş ve bir müslümanın/okuyucunun, Kur'ân'a karşı takınması gereken edeplerden söz etmiştir. Böylece metlû/okunan vahyin daha iyi anlaşılması için müfessirin, yerine getirmesi gereken sorumluluklarının yanı sıra okuyucunun da üzerine düşen görevleri zikretmiştir.

Üçüncü bölümde ise tefsir alanını oluşturan Kur'ân'ı farklı açılardan tanıtarak mukaddimeye son vermiştir. İbn Kesîr, hitâbet/ritorik'in kısımları olan "Hatip-Hitap-Muhatap" üçlüsünden bahsederek hitâbet sanatının amacı olan beyân ve iknanın gereğini yerine getirmeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle o, tefsirin daha iyi anlaşılması için hem hatibin/müfesssirin, Kur'ân'ı açıklama yönteminin nasıl olması gerektiğinden söz etmiş, hem de muhatabın/okuyucunun, hitaba/Kur'ân'a karşı takınması gereken edeplerden bahsetmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın birtakım özelliklerini tanıtarak konunun, en doğru şekilde anlaşılması için çaba sarf etmiştir.

İbn Kesîr, mukaddimesinde kendisinden önceki eserlerden çok faydalanmıştır. Önceki eserleri incelemesi ve onları bir değerlendirmeye tabi tutması, görüş kapsayıcılığı ve bilgi kesinliği açısından önemlidir. Müfessirimiz, hadisleri isnadlarıyla birlikte nakletmiş, onların metin ve isnadlarını tenkid etmiş ve yerli yerinde yapılan açıklamalarda bulunmuştur. İsrâîliyyât rivâyetlerini kısımlara ayırmış ve bu tür haberlerin, yalnızca destekleyici delil anlamında kullanılabileceğini savunmuştur. O, bu tutumuyla tefsir eserini, güvenilirlik yönünden önceki rivâyet tefsirlerinden daha ileri bir seviyeye taşımış ve bahsi geçen yöntemin, kaybettiği eski saygınlığını geri kazanmasını sağlamıştır.

İbn Kesîr'in, kaleme aldığı mukaddimesinde bu kadar tefsir usûlü bilgisine yer vermesi, çok sayıda eserlerden faydalanması ve önemli

açıklamalar da bulunması, tefsirinde izlediği yöntem konusunda bir bakış açısı kazandırmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v.241/855), *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Tahk.: Şu'ayb el-Erna'ût ve diğerleri, Muessesetu'r-Risâle, Sûriye, 1999.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il (v.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrût, h.1422.

Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Kesir ve Tefsiri", AÜİFD, XXV/1 (1982), s. 45-69.

Çalışkan, Necmettin *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*, İstanbul, Şule Yayınları, 2017.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân (v.255/869), *Sunenu'd-Dârimî*, Tahk.: Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan, 2000.

İbn Abdi'l-Hâdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (v.744/1344), *el-'Ukûdu'd-Durriyye Min Menâkibi Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fakiy, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, t.y.

İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekir Abdullah b. Süleymân (v.316/889), *Kitâbu'l-Masâhif*, Tahk.: Muhammed b. 'Abde, el-Fârûk el-Hadîse, Kâhire, 2002.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-'Askalânî (v.852/1449), *ed-Duraru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Tahk.: Muhammed Abdulmu'îd Dân, Meclisu Dâirati'l-Me'ârifi'l-'Usmâniyye, Hindistan, 1972.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (v.354/965), *Sahihu İbni Hibbân*, Tahk: Şu'ayb el-Ernaût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1993.

İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed (v.851/1448), *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, Tahk.: el-Hâfız Abdul'alîm Hân, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût, h.1407.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ 'Îmâduddîn İsmâîl b. Ömer (v.774/1373), *Fedâilu'l-Kur'ân*, Mektebetu İbni Teymiyye, Beyrût, h.1416.

..... *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, y.y., 1999.

İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm (v.728/1328), *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1980.

İbnu'l-'Îmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed (v.1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, Tahk.: Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbni Kesîr, Beyrût, 1986.

İbnu'l-Kayyim, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v.751/1350), *Î'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, Tahk.: Muhammed Abdusselâm İbrâhîm, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1991.

Kehhâle, Ömer (v.1987), *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, t.y.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v.671/1273), *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Hişâm Samîr el-Buhârî, Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd, 2003.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed (v.450/1058), *en-Nuketu ve'l-'Uyûn*, Tahk.: es-Seyyid b. Abdulmaksûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, t.y.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî (v.303/915), *Sunenu'l-Kubra*, Tahk.: Abdulğaffâr Suleymân el-Bindârî - Seyyid Kusrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1991.

Okumuş, Mesut, “İbn Kesir Tefsiri’nde Bağlamın Rivayet Tefsir Kaynağı Olarak Yeri”, İslami İlimler Dergisi, II/1 (2007), s. 139-159.

Özaydın, Abdülkerim, “İbn Kesîr”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 132-134.

Sıcak, Ahmet Sait, *Kur’ân Tefsirinde Öznellik*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir (v.911/1505), *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Tahk.: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, el-Heyetu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kitâb, y.y., 1974.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Behâdır (v.794/1392), *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Tahk.: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, Beyrût, 1957.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KURAN KERİM'DE GEÇEN MÜMİNLERİN BAZI VASIFLARININ KALKINMA BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Ali ÇALGAN*

Özet

Kur'ân-ı Kerim'de örnek mümin fert ve toplum tasvir edilirken çeşitli vasıflar kullanılmaktadır. Bu vasıfların bir kısmı, kulun Rabb'ine karşı, bir kısmı da yaşadığı topluma karşı sorumluluklarıyla ilgilidir. Toplumsal boyutu olan vasıflar, toplumsal hayatın iktisâdî, içtimâî ve idârî sahalarıyla ilgili önemli yönlendirmeler içermektedir. Bu yönlendirmeler bir yandan da kapsamlı bir yapısal dönüşüm ifade eden sosyoekonomik kalkınmanın önemli unsurlarıyla yakından alakalıdır. İktisâdî alanla ilgili vasıflar, kalkınmanın gelir dağılımı, sermaye birikimi, sözleşmelerin güvencesi, ekonomik büyüme ve beşerî sermaye gibi yönleriyle, içtimâî alanla ilgili vasıflar sosyal sermaye yönüyle, idârî alanla ilgili vasıflar ise iyi idare ve katılımcı yönetim yönleriyle bağlantılı olup kalkınmanın temininde önemli fonksiyonlar üstlenmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Kuran Kerim, Kalkınma, Mümin, İktisat, İdare, Sosyal Sermaye

Adiyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları

Dergisi

36-73 ,(1/2018)

ANALYSIS OF SOME ATTRIBUTES OF MUSLIMS IN QURAN IN DEVELOPMENT CONTEXT

Abstract

In the Quran when the exemplary Muslim individual and society is depicted various attributes are used. Some of these attributes are related to the responsibility of a person towards God while some are related to the responsibility towards society he/she lives in. The attributes which have a societal dimension contain important guidances related to the economic, social and governance areas of the societal life. At the same time, these guidances are closely related to the crucial components of socioeconomic development which mean a comprehensive structural transformation. The attributes which are related to the economic area are related to the aspects of development such as income distribution, capital accumulation, the reliability of contracts, economic growth and human capital; those attributes which are related to the social area are related to those aspects such as social capital and those attributes which are related to governance are related to those aspects such as good governance and participatory governance and all of these attributes have important functions for achieving development.

Key Word: Quran, Development, Muslim, Economy, Governance, Social Capital

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim farklı sûrelerde örnek müslüman fert ve toplumun taşıdığı hasletlere dikkat çeker. Müslümanların rehber kitabı olması hasebiyle nazara verilen bu hasletler elbette üzerlerinde dikkatli biçimde düşünülmesi ve farklı açılardan ele alınması gereken, önemli mesajlar taşıyan özelliklerdir. Bu vasıfların ne gibi farklı boyutları olduğu, aralarında ne gibi münasebetler olduğu, hayatın farklı sahalarına yönelik ne gibi tevcîhatlarda buldukları gibi hususlar ideal mümin toplumun karakteristik özelliklerini ortaya koymada büyük önem arz etmektedir. Göz önünde bulundurulması gereken diğer bir önemli husus da, Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin insanın ahiretteki kurtuluşu için gerekli yönlendirmeleri yaptığı gibi dünya hayatıyla ilgili de pek çok önemli düzenlemeler getirdiğidir. Bu açıdan, müminlerin örnek vasıfları Müslüman toplumun iktisâdî, içtimâî ve idârî sahalarda kalkınmasına ilişkin önemli bilgiler vermektedir.

Kalkınma kavramı, genel anlamıyla insan refahını ifade etmekte olup ana amacı fakirliğin ortadan kaldırılması ve geri kalmışlığın giderilmesidir. Önceleri sadece ekonomik açıdan ele alınan ve ekonomik büyüme merkezli düşünülen kalkınma kavramı, günümüzde çok daha kapsamlı ve farklı boyutları olan bir yapısal dönüşümü ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna göre, insan refahı sadece gelir seviyesi ile ölçülemez; gelir seviyesinin yanında örneğin eğitim ve sağlık imkânlarına erişim, yaşam standartları vb. faktörlerin de göz önüne alınması gerekir. Günümüz kalkınma anlayışına göre, kalkınmanın ekonomik büyüme, dengeli gelir dağılımı, beşerî ve sosyal sermaye, hukukun üstünlüğü, sözleşmelerin güvencesi, iyi idare, katılımcı yönetim gibi farklı boyutlarından söz edilmekte ve bu farklı unsurların her birinin kalkınma ile ilişkisi incelenmektedir. Kalkınma aynı zamanda oldukça güncel bir konu olup İslam dünyasını da yakından ilgilendirdiği bilinmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in farklı yerlerinde geçen, müslümanın her bir örnek vasfı aslında müstakil bir çalışma konusu olmaya müsaittir. Ancak bu makalede her bir vasfın tek tek incelenmesi yerine iki ana hedef gözetilmektedir. Birincisi, Kur'ân-ı Kerim'de dikkatlere sunulan mümin vasıflarını bütüncül biçimde görmek ve bu vasıfların aralarındaki münasebetleri ve hayatın hangi yönleriyle alakalı olduklarını incelemektir. İkincisi ise, kalkınma bağlamında önem arz eden belli vasıfların

değerlendirilmesidir. Böylece öncelikle ideal müslüman toplumun ayetlerde geçtiği şekliyle genel bir portresi çizilecek, sonrasında ise bu müslüman toplumun hayatın sosyal, ekonomik ve idârî sahalarıyla ilgili karakteristik özelliklerinin kalkınma adına ne gibi bir önem taşıdığı daha müşahhas biçimde incelenmeye tabi tutulacaktır.

Makalemizin ilk kısmında içlerinde müminlerin örnek hasletlerini içeren ayet gruplarının seçiminde izlenen metot açıklanarak bu ayet gruplarına dair bazı nakil ve tespitlere yer verilmekte, sonrasında ayetlerde geçen vasıflar Allah Teâlâ'ya veya topluma karşı sorumluluk kıstasına göre incelenmektedir. İkinci bölümde ise, **iktisâdî** sahada gelir dağılımı, sermaye birikimi, sözleşmelerin güvencesi, bilim ve teknoloji, eğitim konularıyla; **içtimâî** sahada sosyal sermaye konusuyla ve **idârî** sahada katılımcı yönetim ve iyi idare konularıyla ilgili mümin vasıfları kalkınma bağlamında değerlendirilmektedir.

I.İLGİLİ AYETLERE GENEL BİR BAKIŞ

Bu bölümde müminlerin vasıflarını içeren ayet-i kerimeler önce her ayet grubu kendi içinde bir bütünlük içinde ele alınarak bazı genel değerlendirmelere yer verilecek, daha sonra ayetlerden çıkarılan mümin vasıfları konumuza uygun bir tasnife tâbi tutulup belli başlıklar altında sıralanarak kısaca ele alınacaktır. Böylece ilk etapta bu ayeti kerimelere bir bütünlük içinde bakılması ve ayetlerden çıkan mesajların bütünlük içinde anlaşılması sağlanacak, daha sonra kalkınmanın farklı boyutlarıyla ilgili mümin vasıfları izleyeceğimiz tasnif sonrası yine bütünlük içinde değerlendirilecektir. Ayetlerin kalkınma bağlamında değerlendirilmesinden önce, böyle genel bir bakışın, ayetlerde geçen mümin vasıflarının ne kadar sıklıkla geçtiği, aralarında nasıl irtibatların olduğu ve hangi konularda yoğunlaştıkları gibi hususların daha rahat anlaşılması açısından önemli faydaları olacağı düşünülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de müminlerin vasıflarını içeren pek çok ayet-i kerime mevcuttur. Makalemizde ele alınan ayetleri sınırlandırmak için emir veya nehiy sığası içeren ayetler yerine haber sığası içeren ayetler seçilmiştir. Örneğin, “*Müminler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler.*” şeklindeki Mü'minûn sûresinin ilk ayetleri konumuzla ilişkili olarak seçilmiştir. Bu metod izlenerek on sekiz farklı sûrede (Bakara 2-5, 155-157, 165, 177, Âl-i İmrân 16-17, 110, 133-135, 190-191, Mâide 54, Enfâl 2-4, 74, Tevbe 71, 112, Ra'd 19-24, Hac

34-35, 40-41, Mü'minûn 1-9, Furkân 63-75, Secde 15-17, Ahzâb 35, Şûrâ 36-42, Fetih 29, Hucurât 10, 15, Zâriyât 15-19, Haşr 8-10, Meâric 22-35, İnsan 5-12) yirmi sekiz ayet grubunda toplam yüz bir ayet, incelenmek üzere seçilmiştir. Elbette emir ve nehiy siğası içeren ayetlerden de müminlerden istenen bazı önemli vasıflar (örneğin faizden kaçınma, Bakara 278) çıkarılabilir; ancak, makalemizi sınırlandırmak için müminlerin vasıflarını daha doğrudan bildiren haber siğalı ayetler incelenmek üzere tercih edilmiştir.¹ Bu sebeple, çalışmamızda Kur'ân-ı Kerim'de geçen, müminlerle ilgili tüm vasıfların değerlendirilmediği hususu hatırdâ tutulmamalıdır.

Seçilen ayet gruplarında farklı sayıda mümin vasfı geçmekte olup çoğunlukla (sekiz ayet grubunda, ör. Tevbe 71, İnsan 5-12) beş tane vasfı zikredilmiştir. Sadece bir vasfın zikredildiği üç farklı ayet (ör. Hucurât 10) olduğu gibi, içinde on bir (Şûrâ 36-42) ya da on (Furkân 63-75) vasfı bulunan ayet grupları da mevcuttur.

Konumuzla ilişkili olarak seçilen ayetlere bakıldığında müminlerin çeşitli vasıfları bahsedilmeden önce, müminlerin genel bir isimle zikredildikleri dikkat çeker. Örneğin, Bakara süresinin ilk ayetlerinde "...o **müttakîler** ki gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah (cc) yolunda harcarlar" ifadesinde müminlerin çeşitli hasletleri "müttakîlere" nispet edilmiştir. Benzer şekilde farklı ayetlerde çeşitli mümin özelliklerinin, "*müttakîler*" (Bakara 2, Âl-i İmrân 133, Zâriyât 15), "*sabredenler*" (Bakara 155), "*iman edenler*" (Bakara 165, Enfâl 2, 74, Tevbe 71, Mü'minûn 1, Secde 15, Şûrâ 36, Hucurât 10, 15), "*en hayırlı ümmet*" (Âl-i İmrân 110), "*selim akıl sahipleri*" (Âl-i İmrân 190, Ra'd 19), "*alçak gönüllüler*" (Hac 34), "*Allah'ın (cc) dinine yardım edenler*" (Hac 40), "*Rahmân'ın kulları*" (Furkân 63), "*Hz. Peygamber'le (s) beraber olanlar*" (Fetih 29), "*Muhacirler, Ensâr ve onları takip edenler*" (Haşr 8-10), "*namaz kılanlar*" (Meâric 22), "*ebrâr*" (İnsan 5) ifadelerine izâfe edildikleri dikkat

¹ Konuyla ilgili diğer bir makalede, Kur'ân-ı Kerim'de "mümin", "müslüman", "muhsin", "salih" gibi ism-i fâil şeklinde yer alan kavramların geçtiği ayetler izlenmiş ve bu ayetlerde yer alan özellikler dindarlık ölçüğü oluşturma amacıyla toplanmıştır. Makalemizde ise mümin vasıfları yukarıda izah edildiği şekilde tespit edilerek, kalkınma bağlamında değerlendirilmektedir. Bkz. Kula, Naci, "Kur'an-ı Kerim'deki Mümin Tiplemeleri Çerçevesinde İslami Dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: I, sayı: 1(2014), s. 191-220.

çekmektedir. Böylece, daha çok ism-i mevsûl kullanılarak geçen ve “o müminler/müttakîler/... ki ...” kalıbını taşıyan ayetler incelenmiştir.

Şimdi incelenen bazı ayet grupları hakkında, içlerinde geçen örnek mümin hasletleriyle ilgili bazı genel değerlendirmelere yer vermek istiyoruz.

Râzî, **Mü'minûn** sûresinin ilk dokuz ayetinde sayılan mümin vasıflarını tek tek açıkladıktan sonra bu vasıfların kapsayıcılığını göstermek için bu ayetlerde zikri geçen yedi vasfın (iman, huşu, boş işlerden yüz çevirme, zekat, iffet, emanet ve ahde vefa, namazı muhafaza) nasıl olup da vâcip olan oruç, hac, temizlik gibi diğer ibadetleri içermeden kişinin kurtulaşa ermesi için yeterli olabileceği sorusunu sorar. Cevâben de emanetlere ve ahidlere riâyet etmenin yapılması emredilen tüm işleri kapsadığını, temizliğin de namazın şartı olması hasebiyle namazları muhafaza vasfının içine girdiğini belirtir.² Böylece bu ayetlerde geçen vasıfların şumûlüne işaret edilmektedir. Bu önemli bir husus olup ele alınan diğer ayet gruplarında da genellikle görülebilmektedir. Öte yandan, eğer az sayıda vasıf sayılırsa vurgulanması gereken en önemli vasıfların (infak, sabır, kardeşlik gibi) zikredildiği dikkat çeker.

Kurtubî, **Furkan** sûresinin 63-75 ayetlerinde anlatılan mümin vasıflarının on bir tane olduğunu belirterek bunları şöyle sıralar: Tevazu, hilim, teheccüd, korku (yaptıkları duada geçtiği üzere cehennem azabından çekinme), israfı ve cimriliği terk etme, şirkten, zinadan ve insan öldürmekten uzak durma, tevbe ve yalandan kaçınma, kötülük yapanı affetme, yapılan nasihatları kabul etme ve Cenabı Hakk'a yönelerek içten dua etme.³ Kurtubî'nin “kötülük yapanı affetme” olarak adlandırdığı vasıf, bu müminlerin faydasız boş bir şeye rastladıkları zaman, ağırbaşlılık ve hoşgörü ile geçip gitmeleridir. Ayrıca bu müminlerin örnek gösterilen ikinci dualarında ailelerinin iyiliğini istemeleri dikkat çekmektedir. Ayetlerin sonunda bu vasıflarla donanan müminlerin sabretmelerine mukabil cennette yüksek derecelere mukafatlandırılacağı zikredilmiş, böylece sabrın önemine ve faziletine ayrı bir vurgu yapılmıştır. Mezkur vasıflara bütüncül biçimde bakıldığında, teheccüd, şirkten kaçınma, tevbe

² Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn b. Hasan b. Ali et-Teymî (ö. 606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, 2. bsk., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XXIII, 263.

³ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, 2. bsk., Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire 1384/1964, XIII, 83.

ve dua gibi bir kısmının Cenabı Hakk'a karşı vazifeler cümlesinden, tevâzu, hilim, israfı ve cimriliği terk etme (bu davranışların fert ve toplum planında iktisâdî etkileri dikkate alınarak), zinadan kaçınma, yalandan uzak durma, aile hayatına önem verme gibi ahlakî, içtimâî ve iktisâdî boyutları olan diğer bir kısmı ise topluma karşı vazifeler cümlesinden olup böylece her iki çeşit vazifeler dengeli biçimde Müslümanların nazarlarına sunulmuş olmaktadır.

İbn Kesîr, **Secde** sûresinde 15 ve 16. ayetlerde geçen mümin vasıflarından bahsederken ilgili ayetlerde ilk önce, şahsî yönü ağır basan, kişinin Cenâb-ı Hakk'a karşı yakınlık kazanmasına vesile olacak gece ibadeti ve Allah Teâlâ'yı hamd ile tesbih gibi yaratana karşı sorumluluk nevinden, kişinin kendisinden başkasına faydası olmayan (lâzım) ibadetlerin zikredildiğini, ardından ayetin sonunda infaktan da bahsedilerek ayette lâzım ve müteaddî (başkalarına da faydalı olan) ibadetlerin toplanmış olduğuna dikkat çeker.⁴ İbn Kesîr'in temas ettiği bu önemli noktanın incelediğimiz diğer ayet gruplarının neredeyse hepsinde (tek bir vasıf içeren yahut tek ayetten ibaret olanlar hariç) geçerli olduğu, bu ayetlerde bir müslümanın hem Allah'a (cc) karşı, hem de topluma karşı vazifelerinin dengeli biçimde zikredildiği belirtilmesi gereken önemli bir hususdur.

S. Kutub, **Şûrâ** sûresinde geçen (36-43. ayetler) mümin vasıflarıyla ilgili olarak öncelikle bu ayetlerin Mekkî ayetler olmasına dikkat çeker. Kutub'a göre Medine'de bir İslam devleti kurulmadan önce bile ideal müslüman toplumun şûrâ prensibini hayata geçirmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Yine haksızlık karşısında yardımlaşma da Mekke'de bile olsa hayata geçirilmesi gereken müslüman toplumun ayrılmaz bir karakteristik özelliğidir.⁵ Kutub, insanlığa liderlik yapması beklenen ideal müslüman toplumun ayetlerde geçen şu vasıfları taşıması gerektiğini belirtir: iman, tevekkül, büyük günahlardan ve çirkin davranışlardan sakınmak, öfkelenince affetmek, Allah'ın (cc) çağrısına icâbet etmek, namaz kılmak, şura prensibini kapsamlı biçimde uygulamak, Allah'ın (cc)

⁴ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-VIII), thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad 1420/1999, VI, 363.

⁵ Kutub, Seyyid Kutub İbrâhim (ö. 1386/1966), *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 17. bs., Dâru's-Şurûk, Beyrut 1412, V, 3160.

verdiği rızıklardan infak, zulme karşı birbirleriyle yardımlaşmak, bağışlamak, kendini ve diğer insanları ıslaha çalışmak ve sabretmektir.⁶

Ele alınan ayetlerde geçen ideal müminlerin karakteristik özelliklerini gruplamada öncelikle Allah'a (cc) karşı sorumluluk ile toplumsal sorumluluk kriterini kullanmakta fayda görmekteyiz. Bu bağlamda, Hz. Peygamber (s) cennete insanların en çok girmelerine takva ve güzel ahlakın sebep olduğunu belirtmiştir.⁷ Böylece bir yandan takva ile Cenabı Hakk'a karşı sorumluluğu, diğer yandan güzel ahlak ile toplumsal sorumluluğu veciz biçimde ifade etmiştir. Nitekim İslam alimlerinin de yukarıda geçtiği üzere, salih ameller için, şahsî olanlar (lâzım) ve topluma fayda sağlayanlar (müteaddî) şeklinde ayırım yaptıkları görülmektedir.⁸ Aşağıda önce Cenab-ı Hakk'a karşı sorumluluk ifade eden mümin vasıfları, sonra toplumsal sorumluluk ifade eden mümin vasıfları, zikredildikleri ayetlerde geçtikleri şekilde kaydedilerek gruplar halinde sıralanacaktır. Ancak bu gruplandırma kat'î olmayıp birinci grupta yer alan itaatin toplumsal boyutu da olduğu gibi ikinci grupta yer alan sıdk ve ahde vefanın kul-Rab ilişkisini ilgilendiren yönlerinin de olduğu açıktır.

A. Yaratana Karşı Görevler

Ele alınan ayetlerde şu vasıfların Cenab-ı Hakk'a karşı sorumluluk cümlesinden zikredildiği görülmektedir: iman, ihlas, takva, tevekkül, muhabbetullah, itaat, ibadet ve dua, namaz, zikir ve saygı, hicret, cihad ve nusret, sabır. Elbette namaz, ibadet kategorisine girmektedir, ancak ayetlerde sık biçimde geçtiğinden dolayı önemine binâen ayrıca bir grup olarak ele alınmıştır. Makalemizde asıl hedefimiz ayetlerin kalkınma bağlamında incelenmesi olduğundan dolayı, zikredilen mümin vasıfları kavram olarak tek tek ele alınıp üzerlerinde durulmayacaktır.

İman: Bakara 3-4 (gaybe inanırlar. sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar), Bakara 177 (Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenler), Âl-i İmrân 110 (Allah'a iman edersiniz), Enfal 74, Ahzâb 35 (mü'min

⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, V, 3161.

⁷ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ (ö. 279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, el-Birr ve's-Sıla 62; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sunen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Zühd 29; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed es-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Musned*, (thk. Şuayb Arnavut), 1. bsk, Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001, XV, 47

⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 363

erkeklerle mü'min kadınlar), Şûrâ 36, Hucurât 15 (Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen), Haşr 9 (imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar), Meâric 26 (ceza gününü tasdik eden kimselerdir.)

İmanın insana tesiri hakkında Kutub şu değerlendirmelerde bulunur: “Allah’a (cc) iman sayesinde bu varlık aleminin hakikatini idrak etmek mümkün olur...İmanın kıymeti, insana iç huzuru kazandırması, insanın izlediği yolda güvenle ilerlemesi, şaşkınlık veya tereddüt veya korku veya ümitsizlik yaşamaması ile ilgilidir. Bu özellikler bu gezegende yolculuğunu sürdüren her insan için gereklidir ancak bu yolda insanlığa liderlik edecek kişiler için daha da gereklidir.”⁹

İhlas: İnsan 9 (Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz)

Tevekkül: Enfâl 2 (sadece Rablerine tevekkül ederler), Şûrâ 36 (Rablerine tevekkül edenler)

Takva: Bakara 2 ve Bakara 177 (Allah'a karşı gelmekten sakınanlar), Tevbe 112 (Allah'ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır). Beyzâvî, müttakînin dînî ıstılah olarak anlamının, kendisini âhirette zarar verecek şeylerden koruyan kişi olduğunu belirtir.¹⁰

Muhabbet: Bakara 165 (Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir), Mâide 54 (Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler)

İtaat: Âl-i İmrân 17 (huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar), Tevbe 71 (Allah'a ve Resûlüne itaat ederler), Ahzâb 35 (itaatkar erkeklerle itaatkar kadınlar), Şûrâ 37 (büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar)

İbâdet ve Dua: Âl-i İmrân 17 (seherlerde (Allah'tan) bağışlanma dileyenlerdir), Âl-i İmrân 135 (çirkin bir iş yaptıkları, yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah'ı (cc) hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler -ki Allah'tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile, işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir), Tevbe 112 (tövbe edenler, ibâdet edenler, hamdedenler, oruç tutanlar), Furkan 64

⁹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, V, 3161.

¹⁰ Beyzâvî, Ebû Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 1. bsk, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1418, I, 36.

(Rabb'lerine secde ederek ve kıyamda durarak geceleyenlerdir), Furkan 65 (Onlar, şöyle diyenlerdir: “Ey Rabbimiz! Bizden cehennem azabını uzaklaştır, gerçekten onun azabı sürekli bir helaktır”), Furkan 68 (Allah (cc) ile beraber başka bir ilaha kulluk etmeyen, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan kimselerdir), Furkan 74 (Onlar, “Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle” diyenlerdir), Secde 15 (kendilerine bu âyetlerle öğüt verildiği zaman secdeye kapanan, kibirlenmeksizin Rablerine hamd ederek tespih edenler), Secde 16 (korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar), Ahzab 35 (oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar), Fetih 29 (rükû ve secde halinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün), Zâriyât 17 (Geceleri pek az uyurlardı), Zâriyât 18 (Seherlerde bağışlama dilerlerdi), Haşr 8 (Allah'tan bir lütuf ve hoşnudluk ararken), Haşr 10 (Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma”)

Bu ayet gruplarında gece ibadetine özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca dualarda ne gibi hususların istenebileceğine (ailenin iyiliği, müslümanlarla iyi ilişkiler, istiğfar, cehennem azabından istiâze) dair önemli yönlendirmeler de vardır.

Namaz: Bakara 3 (namazı dosdoğru kılarlar), Bakara 177 (namazı dosdoğru kılan), Enfal 3 (namazı dosdoğru kılan), Tevbe 71, Tevbe 112 (rükû' ve secde edenler), Ra'd 22, Hac 35 ve 41, Mü'minûn 2 (namazlarında derin saygı içindedirler), Mü'minûn 9 (Onlar ki, namazlarını kılmağa devam ederler), Şûrâ 38, Fetih 29 (onları rükû ve secde halinde görürsün), Meâric 23 (Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir), Meâric 39 (Onlar namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir)

Zikir ve Saygı: Âl-i İmrân 191, (Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı (cc) anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler), Enfal 2 (Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır), Ra'd 21 (Rablerine saygı besleyen ve kötü hesaptan korkanlardır), Hac 35 (Allah anıldığı zaman kalpleri ürperen), Furkan 73 (Onlar, kendilerine Rablerinin âyetleri hatırlatıldığı zaman, onlara kör ve sağır kesilmezler), Ahzab 35 (Allah'a derinden saygı duyan erkekler, Allah'a derinden saygı duyan kadınlar... Allah'ı çokça anan

erkeklerle çokça anan kadınlar), Meâric 27-28 (Onlar, Rablerinin azabından korkan kimselerdir. Çünkü, Rablerinin azabından emin olunamaz.), İnsan 7 (Kötülüğü her yanı kuşatmış bir günden korkarlar), İnsan 10 (Çünkü biz, asık suratlı, çetin bir günden (o günün azabından dolayı) Rabbimizden korkarız)

Hicret, Cihad, Nusret: Mâide 54 (Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar), Enfal 74 (hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler), Hac 40 (Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder), Hucurât 15 (Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir), Haşr 8 (Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirler)

Sabır: Bakara 155-156 (Sabredenleri müjdele. Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz” derler), Bakara 177 (zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin), Âl-i İmrân 17 (sabredenler), Ra'd 22 (Rablerinin rızasına ermek için sabreden), Ra'd 24 (Sabretmenize karşılık selam sizlere), Hac 35 (başlarına gelen musibetlere sabreden), Furkan 75 (onlar, sabretmelerine karşılık cennetin yüksek makamlarıyla mükafatlandırılacaklar), Ahzab 35 (sabreden erkeklerle sabreden kadınlar), Şûrâ 43 (...Her kim de sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir), İnsan 12 (Sabretmelerine karşılık da onları cennet ve ipek(ten giysiler) ile mükafatlandırır)

Sonuç olarak ilgili ayetlerde tekrar sırasına göre ibadet, dua ve itaat konusu 19 defa, namaz 13 defa, iman 9 defa, sabır 9 defa, zikir ve saygı 9 defa geçmektedir. Buna göre, özellikle namaz ve sabrın yüksek tekrar sıklığı aynı zamanda önemlerinin bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir.

Cenâb-ı Hakk'a karşı sorumluluk cümlesinden olarak ayetlerde geçen mümin vasıfları insanın iç dünyasını şekillendirerek ve kişide gerekli programlamayı yaparak aslında bir müslümanın topluma karşı vazifelerini yapmasında etkileyici ve yönlendirici olmaktadır. İmanı güçlü, ilâhî rızâyı hedefleyen bir mümin elbette “*Sizden biriniz kendisi için istediği şeyi din kardeşi için de istemedikçe (kâmil mânâda) iman etmiş olmaz*”¹¹ hadis-i şerifinde ifade edildiği üzere topluma karşı vazifelerine de

¹¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 1. bsk, 1422, İman 6; Muslim, Ebu'l-

son derece hassasiyet gösterecektir. Ayrıca, zaten namaz, oruç gibi ibadetler farklı yönleriyle sosyal dokuyu güçlendirmektedirler.

B. Topluma Karşı Görevler

Ele alınan ayetlerde şu vasıfların topluma karşı sorumluluk cümlesinden zikredildiği görülmektedir: infak, güzel ahlak, sıdk, emânet ve vefâ, aile ve iffet, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker, istişâre, tefekkür ve akıl. İnfak ve sıdk, güzel ahlak kategorisinde de değerlendirilebilir, ancak ayetlerde sık biçimde geçtiğinden dolayı önemine binâen ayrıca bir grup olarak ele alınmasında fayda görülmüştür.

İnfak: Bakara 3 (kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar), Bakara 177 (mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenler... zekâtı verenler), Âl-i İmrân 17 (Allah yolunda harcayanlar), Âl-i İmrân 134 (Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar), Enfal 3 (kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir), Tevbe 71 (zekâtı verirler), Ra'd 22 (kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli olarak ve açıktan Allah için harcayan), Hac 35 (kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayan kimselerdir), Hac 41 (zekâtı verirler), Mü'minûn 4 (Onlar ki, zekâtı öderler), Furkan 67 (Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır), Secde 16 (Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar), Ahzab 35 (sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar), Şûrâ 38 (kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar), Zâriyât 19 (Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır), Meâric 24-25 (Onlar, mallarında isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir), İnsan 8 (Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler)

İnfakın incelenen ayetlerde en sık geçen özelliklerden birisi olduğu dikkat çekmektedir. Tüm ayet gruplarında olmasa da çok büyük çoğunluğunda zikredilen mümin vasıfları arasında infakın yer aldığı

Huseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî (ö. 261/875), *Sahîhu Muslim*, (thk. M. Fuad Abdulbâkî), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, İman 71; Tirmizî, Sıfâtü'l-Kıyâme 59; İbn Mâce, Mukaddime 9; Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesaî (ö. 303/915), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, I-VIII, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebu'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986, İman 19; Ahmed b. Hanbel, Musned, XX, 193

görülür. İnfakla ilgili ayetlerde infakla ilgili bir takım önemli hususlar ve infakın boyutları üzerinde durulmuştur. Bunlar şöyle sıralanabilir: Malın aslında Allah Teâlâ tarafından verilmiş olduğu ve malı sahiplenmemek gerektiği bilinci, mala olan sevgiye rağmen infakın yapılması, infakın zekâtтан ibaret olmadığı, infakın kimlere yapılması gerektiği, infakın hem bollukta ve hem darlıkta yapılması, infakın hem gizli hem de açıktan yapılabileceği, harcamalarda ifrat ve tefrit arasında dengeli bir yol izlenmesi ve israftan kaçınma gereği, infakın büyük bir sevgiyle ve ihlas duygusuyla yapılması. Bunlar infakla ilgili önemli esaslar olup hadis-i şeriflerde de bu esaslar biraz daha açıklanarak ve genişletilerek bunların üzerinde durulmaktadır. İnfak, ikinci bölümde daha geniş biçimde açıklanacağı üzere, başta gelir dağılımını iyileştirme yoluyla olmak üzere kalkınmanın temininde önemli fonksiyonlar üstlenmektedir.

Güzel Ahlak: Âl-i İmrân 134 (öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir), Mâide 54 (Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar), Tevbe 71 (birbirlerinin dostlarıdır), Ra'd 21 (Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği haklara (bağlara) riâyet eden), Ra'd 22 (kötülüğü iyilikle ortadan kaldıranlardır), Hac 34 (Alçak gönüllüleri), Furkan 63 (yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm" der (geçer)ler), Secde 15 (kibirilenmezler), Şûrâ 37 (öfkelenedikleri zaman bağışlayanlar), Şûrâ 39 (bir saldırıya uğradıkları zaman, aralarında yardımlaşanlar), Şûrâ 43 (Her kim de sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir), Fetih 29 (inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler), Hucurât 10 (Mü'minler ancak kardeştirler), Zâriyât 16 (Şüphesiz onlar bundan önce iyilik yapan kimselerdi), Haşr 9 (hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler), Haşr 10 (Ey Rabbimiz! ... Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma)

Güzel ahlakla ilgili ayetlerde geçen hususlara bakılınca şu hasletlerin yer aldığı görülmektedir: Tevâzu, hilim, af, kardeşlik, sıla-i rahim, kötülüğe iyilikle cevap, yardımlaşma, ihsan, îsâr. Cömertlikle ilgili hususlar yukarıda infakla ilgili kısımda geçmişti. Güzel ahlakla ilgili hususlar aynı zamanda toplumsal dayanışma ve güveni güçlendirerek sosyal sermayenin güçlenmesine katkıda bulunurlar.

Sıdk, emânet ve vefâ: Bakara 177 (antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenler), Âl-i İmrân 17 (doğru olanlar), Ra'd 20 (sözleşmeyi bozmayanlardır), Mü'minûn 8 (emanetlerine ve verdikleri sözlere riâyet ederler), Furkan 72 (yalana şahitlik etmeyen kimselerdir), Ahzab 35 (doğru erkeklerle doğru kadınlar), Hucurât 15 (onlar doğru kimselerin ta kendileridir), Haşr 8 (onlar doğru kimselerin ta kendileridir), Meâric 32-33 (Onlar, emanetlerini ve verdikleri sözü gözeten kimselerdir. Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir), İnsan 7 (O kullar adaklarını yerine getirirler)

Aslında şehadeti doğru yapmak, emanet ve verilen söze riâyetin bir parçası iken toplumda hakların korunmasında önemine binâen ayrıca zikredilmiştir.¹² İnsan sûresi 7. ayette ise nezre vefâ zikredilerek kendi kendine zorunlu kıldığı şeylere vefa gösteren insanın Allah Teâlâ'nın zorunlu kıldığı şeylere evleviyetle vefa göstereceğine işaret edilmektedir.¹³ Toplumsal hayatta doğruluk ve güven son derece önemlidir. Günümüzde “sosyal sermaye” kavramıyla toplumda fertler arasındaki güven seviyesi kastedilmektedir. Sosyal sermayenin kalkınma bağlamında büyük önem taşıdığı bu konudaki araştırmalarla ortaya çıkmıştır. Bu konu ikinci bölümde kalkınma bağlamında daha geniş ele alınmaktadır.

Aile ve iffet: Ra'd 21 (Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği haklara (bağlara) riâyet eden), Mü'minûn 5 (Onlar ki, ırzlarını korurlar), Furkan 68 (zina etmeyen kimselerdir), Furkan 74 (Onlar, “Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ...” diyenlerdir), Ahzab 35 (namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar), Meâric 29 (Onlar, mahrem yerlerini koruyan kimselerdir)

Emr-i Bi'l-Ma'rûf, Nehy-i ani'l-Münker, İstişâre: Âl-i İmrân 110 (İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz), Tevbe 71 (İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar), Tevbe 112 (iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar), Hac 41 (iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar), Şûrâ 38 (işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar)

Katılımcı yönetimin kalkınma bağlamında son derece önemli bir konu olduğu son zamanlarda yapılan araştırmalarda ortaya çıkmıştır. İlgili ayetler ışığında bu konu da ikinci bölümde daha geniş biçimde ele alınacaktır.

¹² Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbûnî, Kâhire 1417, III, 422.

¹³ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, III, 468

Tefekkür ve akıl: Âl-i İmrân 190 (selim akıl sahipleri), Âl-i İmrân 191 (Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler), Ra'd 19 (selim akıl sahipleri), Mü'minûn 3 (faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler), Furkan 72 (faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir)

Sonuç olarak ilgili ayetlerde tekrar sırasına göre infak konusu 20 defa, güzel ahlak 16 defa, sıdk, emânet ve vefâ 11 defa, aile ve iffet 6 defa, nasihat ve şûrâ 5 defa, tefekkür ve akli kullanma 5 defa geçmektedir. Buna göre, özellikle infakın, güzel ahlakın ve sıdkın yüksek tekrar sıklığı aynı zamanda önemlerinin bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir.

Cenab-ı Hakk'a karşı sorumluluk ve topluma karşı sorumlulukla ilgili vasıfların bu şekilde analizinden sonra her iki gruba toplu biçimde bakıldığında birinci gruptaki vasıfların ilgili ayetlerde toplamda 73 defa, ikinci gruptaki vasıfların ise toplamda 61 defa geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla, daha önce bahsedildiği üzere bir müslümanın hem Allah'a (cc) karşı, hem de topluma karşı vazifeleri hem neredeyse bütün ayet gruplarında beraberce yer verilerek dengeli biçimde zikredilmiştir, hem de toplamda bakıldığında iki gruptaki vasıfların tekrar sıklığı birbirine oldukça yakındır. Elbette bu tespitler örnek müslüman fert ve toplumun mezkûr iki sorumluluğun gereklerini dengeli ve dikkatli biçimde yerine getirmesi konusunda önemli mesajlar vermektedirler.

II. AYETLERİN KALKINMA BAĞLAMINDA TAHLİLİ

Geçen bölümde haklarında genel bilgi sunulan ayetlerde geçen müminlerin örnek sıfatlarını bu bölümde kalkınma bağlamında incelemek istiyoruz. Bu sebeple, öncelikle bu sıfatlar iktisâdî, içtimâî ve idârî sahalarda ilgilerine göre üçe ayrılıp kalkınmanın bu farklı boyutları sırayla ele alınacaktır.

A. İktisâdî Sahada Kalkınma

Ayetlerde zikredilen infak, harcamalarda denge ve israf etmeme, îsâr ve yardımlaşma, sıdk, emanet ve ahde vefa, boş iş ve sözlerden uzak durarak zamanı verimli değerlendirme, tefekkür ve akli kullanma özellikle iktisâdî açıdan kalkınmayla alakalı önemli esaslar içermektedirler. İnfak, harcamalarda denge ve israf etmeme, îsâr ve yardımlaşma bir yandan kalkınmanın gelir dağılımı boyutunu, diğer yandan kalkınmanın finansmanı ile alakalı sermaye birikimi boyutunu ilgilendiren konulardır.

Sıdk, emanet ve ahde vefa, yapılan sözleşmelerin güvencesi ve uygulanabilirliği konusuyla ilgili olup kalkınmanın diğer bir önemli boyutunu oluşturmaktadır. Boş iş ve sözlerden uzak durarak zamanı verimli değerlendirme, tefekkür ve akli kullanma ise bir yandan pozitif ilimlerde ilerleyerek bilim ve teknoloji alanlarında gelişme yoluyla kalkınmanın ekonomik büyüme boyutuyla, diğer yandan ise eğitimin iyileşmesi yoluyla kalkınmanın beşerî sermaye boyutuyla yakından ilgilidir. Şimdi sırasıyla bu üç konuyu incelemekte fayda görmekteyiz.

Ayetlerde infak konusunun en fazla işlenen konu olduğu yukarıda görülmüştü. İnfak konusu zaten İslam’ın en çok üzerinde durduğu konulardan biri olarak dikkat çekmektedir. Ayetlerde mala olan sevgiye rağmen infakın yapılması, infakın zekattan ibaret olmadığı, infakın hem bollukta ve hem darlıkta, hem gizli hem de açıktan verilmesi, harcamalarda ifrat ve tefrit arasında dengeli bir yol izlenmesi gibi esaslar zikredilmektedir.¹⁴ İşte infak müessesesi kalkınmanın önemli bir bileşeni olan dengeli gelir dağılımına ulaşmada önemli rol oynamaktadır.

Kalkınma bağlamında infakla ilgili öncelikle belirtilmesi gereken bir husus, Kur’ân-ı Kerim’de bu kadar önemle üzerinde durulan infakın gerçekleştirilebilmesi için ilk etapta belli bir maddi sermaye gerektiğidir. Dolayısıyla, Kur’ân-ı Kerim’de infakla ilgili tüm teşvikler aynı zamanda infakı yapabilmek için **üretken olmaya, çalışmaya, kazanmaya** yapılmış dolaylı teşvikler olarak sayılır. Böylece öncelikle müslümanlara mâlî ibadetleri yerine getirebilmeleri için iktisâdî açıdan güçlü olmaları gerektiği hatırlatılmış olur.

Ayet ve hadislerde infak hususunda önemli yönlendirmeler mevcuttur. İnfakın zekatla sınırlı olmadığı noktasında “*Asıl iyilik, ... mala olan isteklerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyene ve kölelere vermek, namaz kılmak, zekat vermektir.*”¹⁵ ayetinin yorumunda Beyzâvî, ayette malî ihtiyaç sahiplerine vermek ile zekatın ayrı ayrı zikredilmesinden yola çıkarak infak ile, zekât dışında nâfile sadakaların da kastedildiği görüşünü kaydeder.¹⁶ Pek çok ayet ve hadiste zorunlu infakın ötesinde nâfile infaka da ciddi teşvikler yapılmaktadır.

¹⁴ İnfakla ilgili esasların geçtiği söz konusu ayetler için bir önceki bölümde “Topluma Karşı Görevler” kısmına bakılabilir.

¹⁵ Bakara 177

¹⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, I, 121

Bu kapsamda, Allah Resûlü (s) gıpta edilebilecek iki kişiden birisinin Allah'ın (cc) mal verip de bu malı hak yolunda infak eden kimse¹⁷ olduğunu bildirmiştir. Yine, “*Yüksek el, alçak elden hayırlıdır.*”¹⁸ buyuran Hz. Peygamber (s) ümmetini veren el olmaya davet etmekte, böylece içinde yaşadığı topluma faydalı olan, katkıda bulunan, çalışan, kazanan ve kazancının fazlasını ihtiyaç sahipleriyle paylaşan, üretken ve sosyal sorumluluk duygusuna sahip fertler olmaya yönlendirmektedir. Diğer bir hadis-i şerifte ise kıyâmet gününde arşın gölgesinde gölgelenecek yedi sınıftan bir tanesi olarak sağ elinin verdiğini sol eli bilmeyecek şekilde gizli sadaka veren kişiye¹⁹ işaret edilmiştir.

İnfak, öncelikli hedefi fakirliği ortadan kaldırmak olan kalkınmanın önemli bir bileşeni olan **gelir dağılımını iyileştirmede** direk bir şekilde önemli bir rol oynar. Nitekim dengeli bir gelir dağılımı sağlanmadan elde edilen ekonomik büyüme tek başına kalkınmayı sağlamaktan uzaktır. Önemli olan toplumun tüm kesimlerinin ekonomik büyümenin kazançlarını dengeli biçimde paylaşmasıdır.²⁰ Öte yandan, infak sayesinde, lise veya üniversitede eğitime devam etmek için ya da küçük çaplı da olsa iş kurmak için maddi desteğe ihtiyaç duyan insanlar aradıkları desteği bularak potansiyelleri âtil kalacak yerde topluma katkıda bulunan, üretken fertler olma fırsatı yakalamaktadırlar. Böylece bir yandan eğitime devam edebilme yoluyla ülkenin diğer türlü âtil kalacak olan beşerî sermayesi harekete geçebilmekte, diğer yandan iş hayatında gerekli desteğe kavuşma yoluyla istihdam ve ekonomik büyüme olumlu bir biçimde etkilenmektedir.

Öte yandan harcamalarda dengeye işaret eden Furkan sûresi 67. ayet-i kerimesi “*Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.*” şeklindedir. Burada harcamaların ifrat ve tefrit arasında dengeli bir çizgide olması istenmektedir. Resûlullah (s) “*Bir müslüman Allah'ın (cc) rızasını umarak*

¹⁷ Buhârî, Zekât 5; İlim 15; Muslim, Salâtu'l-Musafirîn 268; İbn Mâce, Zühd 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 162

¹⁸ Buhârî, Zekat 18; Nafakât 2; Muslim, Zekat 95; Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sunen*, I-IV, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Zekât 39; Nesaî, Zekat 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 301; XVI, 143

¹⁹ Buhârî, Zekat 16; Muslim, Zekat 91; Tirmizî, Zühd 53; Nesaî, Âdâbu'l-Kudât 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 414

²⁰ World Development Report, 2006, *Equity and Development*, World Bank, s. 9

âilesinin geçimini sağlarsa, harcadıkları onun için bir sadaka olur."²¹ buyurarak ailenin tüketim ihtiyaçları için yapılan harcamaların da infak kapsamında olduğunu bildirmiştir. Mezkûr ayet-i kerime bir yandan tüketim harcamalarının kısılmasını, diğer bir ifadeyle, tefriti yasaklar. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber (s) "*Geçindirdiği kimseleri ihmal etmesi kişiye günah olarak yeter.*"²² buyurmuştur. Öte yandan, tüketim harcamalarında israfa kaçmak da ayette yasaklanmıştır ki kalkınma bağlamında israf konusu son derece önem arz etmektedir.

Tüketim ve harcamalarda israf sonucu fert planında yeterli tasarruf yapılmasına imkan kalmaz ve bu sebeple toplum planında da kalkınmanın finansmanı için istenen seviyede **sermaye birikiminin** yakalanması mümkün olmaz. Nitekim toplumun ihtiyaç duyduğu yatırımların gerçekleştirilmesi gerekli finansmanın sağlanmasına bağlıdır.²³ Fertler tüm gelirlerini tüketim için harcamayarak tasarruf yapabilmeli, bunun sonucunda toplum çapında biriken tasarruflar, fon fazlası olan fertlerden yatırım yapmak isteyen ancak fon eksiği olan girişimcilere aktarılmalıdır. İşte tüketimde denge ve israf yasağı bu sebeplerden dolayı kalkınma bağlamında oldukça önem arz etmektedirler.²⁴

Hz. Peygamber (s) "*Müslüman olan, rızkı kendisine yetecek kadar olan ve Allah'ın (cc) kendisini kanaat ettirdiği kimse gerçekten kurtulmuştur.*"²⁵ buyurarak müslümanları kanaat sahibi olmaya, böylece tüketimde ölçülü davranmaya çağırmıştır. Yine, diğer bir hadiste Allah'ın

²¹ Buhârî, İmân 41, I, 20; Megâzi 12, V, 83; Nafakât 1, VII, 62; Muslim, Zekât 48, II, 695; Tirmizî, el-Birr ve's-Sıla 42; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *es-Sunen*, Dâru'l-Mugnî li'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1.bsk. 1412, İsti'zân 35; Nesaî, Zekat 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 312; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. bsk, 1424, IV, 298; Ebû Dâvûd Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. el-Carud (ö. 204/819), *Musned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Mısır 1999/1419, II, 11; İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *El-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (thk. Kemal Yusuf El-Hut), Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1. bsk. 1409, V, 336; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414, X, 50; Tirmizî hadisin hasen sahîh olduğunu belirtmiştir. Şuayb Arnavut da hadisin isnadının sahîh olduğunu kaydetmiştir.

²² Ebû Dâvûd, Zekât 45; Muslim, Zekat 40; Ahmed b. Hanbel, Musned, XI, 36

²³ Bahît, Ali Hıdr, *et-Temvilu'd-Dâhilî li't-Tenmiyeti'l-İktisâdiye fi'l-İslâm*, Cidde 1405/1985, s. 71 vd.

²⁴ Özdemir, Recep, *İslam Hukukunda Mülkiyet Teori-İktisab*, Hiperyayın, İstanbul 2018, s. 65.

²⁵ Tirmizî, Zuhd 35; Muslim, Zekat 125

(cc) hoş karşılamadığı şeylerden birinin malın zâyi edilmesi²⁶ olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer hadiste geçen malın zâyi edilmesi ifadesinin cumhurun görüşüne göre harcamalarda israf demek olduğunu belirtir.²⁷

İslam'da israf yasağına dikkat çeken diğer bir hadiste Allah Resûlü (s) “*Kibir ve israfa kaçmadan yişiniz, sadaka veriniz ve giyiniz.*”²⁸ buyurarak müslümanlara tüketimde itidali emretmiştir. Öte yandan, “*Komşusu aç iken, kendisi tok olan (gerçek) mümin değildir.*”²⁹ hadis-i şerifi de müslüman topluma toplumsal sorumluluk şuurunu aşilayarak tüketimde dengeli olmak için diğer bir sâike dikkat çekmektedir. Nitekim, fakirlik problemi içinde olan din kardeşlerini hatırdan tutan bir mümin elbette tüketim tercih ve kararlarında da daha dikkatli olmaya çalışacaktır. Dinimiz sadaka vermekte bile aşırıya gidilmemesini “*Sadakanın en faziletlisi, sadakanın sahibini zengin bırakan (ve fakirliğe düşürmeyen) sadakadır.*”³⁰ nebevî beyanıyla vurgulamıştır. Nitekim kişi sadaka vererek gelir dağılımını iyileştirirken kendisi de fakir duruma düşmemelidir; bilakis gelecekte de infakı sürdürebilecek şekilde maddi güce sahip olmalı, böylece topluma katkıda bulunmayı devam ettirebilmelidir.

Günümüzde tüketim kültürünün büyük ölçüde topluma hakim olduğu müşahede edilmektedir.³¹ Harcamalarda dengeli olmak bir yana, tüketimin borçla finansmanı çok ciddi bir sorun olmuştur. Hz. Peygamber (s)

²⁶ Buhârî, İstikrâz 19; Zekât 54; Edeb 6; Rikâk 22; Muslim, Akdiye 12; Dârimî, Rikâk 38; Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXX, 79

²⁷ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1379, X, 408

²⁸ Nesaî, Zekat 66; İbn Mâce, Libâs 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 294; Hâkim, Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Mustedrek ale's-Sahihayn* (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, IV, 150; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Şuabu'l-İmân* (I-XIV), Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1423/2003, VI, 315; Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Musned*, IV, 19; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, V, 171. Şuayb Arnavut isnâdın hasen olduğunu belirtmiştir.

²⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fî (ö. 256/870), *el-Edebu'l-Mufred*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. bsk, Beyrut 1409/1989, Hadis no:112, I, 52; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Musnidu'd-Dunyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (I-XXV), 1. bsk, Mektebetu İbn Teymiye, Kâhire 1415/1994, XII, 154; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, IV, 184; Beyhakî, *Sunen*, X, 5; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 164

³⁰ Buhârî, Zekat 18; Nafakât 2; Muslim, Zekat 95; Ebû Dâvûd, Zekât 39; Nesaî, Zekat 60; Ahmed b. Hanbel, Müsned, XII, 301; XVI, 143

³¹ Günümüzde israfın farklı boyutları hakkında geniş bilgi için bkz. Sancaklı, Saffet, “Hadisler Çerçevesinde İsfraf Olgusunun Analizi”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: IV, sayı: 1, (2013), s. 45-86

alesinin gıda ihtiyacı için veresiye yoluyla bir yahudiden gıda almıştır³² ancak bu gibi zarurî ihtiyaçlar dışında, zorunlu olmadıkça tüketimin borçla finanse edilmesini hoş görmemiş, bir defasında bir kafileden yanında parası olmadığı halde borçla bir dana satın aldıktan sonra danayı satmış ve danayı borçla almaktan ötürü pişmanlık ifade ederek “*Bundan sonra yanımda parası olmadan hiçbir şey satın almayacağım*” buyurmuştur.³³ Bu nebevî mesaj özellikle, tasarruf yerine daha çok tüketime yönelik yönlendirmelerin yapıldığı günümüz için çok anlamlıdır.

Kalkınmanın diğer bir önemli boyutu, sıdk, emanet ve ahde vefa gibi mümin sıfatlarıyla yakından alakalı olup yapılan **sözleşmelerin güvencesi ve uygulanabilirliği** meselesidir. İktisâdî işlemler sözleşmelere dayanır. Sözleşmelerin yapılması ise belli bir işlem mâliyeti gerektirir. İşte toplumda hakim olan güven duygusu ya da sağlam bir kurumsal yapı sayesinde sözleşmelerin güvencesi arttıkça sözleşmelere ayrılan kaynaklar tasarruf edilebilecek ve sözleşmelerin işlem maliyeti düşecektir.³⁴ Böylece sözleşmelerin daha az masraflı ve daha rahat yapılması kalkınma için önem taşıyan iktisâdî işlemlerin daha kolay biçimde gerçekleştirilmesine yol açacaktır. Sıdk, emanet ve ahde vefa gibi sıfatlar sözleşmelerin güvencesi ve uygulanabilirliği noktasında toplumda güvenin hakim olmasını sağlayarak kalkınma bağlamında önemli bir fonksiyon üstlenirler.³⁵

İncelenen ayetlerde çeşitli yönleriyle ifade edilen mezkur dürüstlük ilkeleri “*Bizi aldatan bizden değildir.*”³⁶ gibi nebevî mesajlarda da dile getirilmiştir. Yine konuyla ilgili diğer bir hadis şu şekildedir: “*Alışveriş eden iki kişi birbirlerinden ayrılmadıkları sürece serbestliğe sahiptirler. Bunlardan herbiri dürüst davranır ve (bilinmesi gerekli bilgileri) birbirlerine açıklarlarsa, bu alışverişleri kendileri için bereketli olur. Eğer iki taraf (malın kusurunu) gizlerler ve yalan söylerlerse, bu*

³² Buhârî, İstikrâz 1

³³ Ebû Dâvûd, Buyû’ 9; İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef*, IV, 468; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 6-7; V, 121; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XI, 282; Hâkim, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, II, 28; Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, V, 582. Hâkim ve Zehebî bu rivayeti sahîh olarak değerlendirmiş, ancak Şuayb Arnavut isnâdın zayıf olduğunu kaydetmiştir.

³⁴ Arslan, Ünal, *Kurumların İktisadi Büyüme Üzerindeki Etkisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 79-80.

³⁵ İslam ticaret esasları için bkz. Özdemir, Recep, *İslâm Hukûkunda Ticâret ve Borç İlişkilerinin Genel Yapısı*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2015, cilt: XV, sayı: 1, s. 243-273.

³⁶ Tirmizî, Buyû’ 74; İbn Mâce, Ticarat 36; Ebû Dâvûd, İcara 16; Muslim, İman 164

*alışverişlerinde bereket olmaz.*³⁷ Sözleşmelere uyulması konusunda daha net bir ifadeyi “*Ey iman edenler, akitlerinizi yerine getirin.*”³⁸ ayetinde görmek mümkündür. Kurtubî, bu ayeti tefsir sadedinde Hasan-ı Basrî’den naklen ayette geçen akitlerin kapsamına hem Allah Teâlâ’ya karşı hac, oruç gibi vazifelerin, hem de insanların arasındaki alışveriş, kira, nikah gibi muamelelerin girdiğini kaydeder.³⁹ Sonuç olarak, akitlere ve verilen sözlere vefâ, emânete riâyete, şehâdeti doğru yapmak gibi hasletleri hayata geçiren ideal bir mümin toplum aynı zamanda kalkınmanın temini istikametinde önemli bir mesafe kat etmiş olacaktır.

İktisâdî sahada kalkınmayla ilgili ele alınan ayetlerde zikredilen diğer bir önemli tâlimat, boş iş ve sözlerden uzak durarak **zamanı verimli değerlendirme** prensibidir. Zaman gerek dünyevî gerek uhrevî açıdan insanın elindeki en önemli sermayedir. Dünyevî yönüyle düşünüldüğünde, zamanın iyi değerlendirilmesi yoluyla kişi hem kendisine fayda verecek hususlarda kendini geliştirebilir, hem de iştiğal ettiği alanda daha fazla iş yapıp ilerleme kaydedebilir. Bu yönleriyle ele alındığında, zamanı iyi kullanmanın kalkınma bağlamında önemi açıktır. Resûlullah (s), kıyamette insanın hesap vereceği beş ana konudan birisinin ömrünü nasıl geçirdiği olduğunu⁴⁰ belirterek ömür ve zaman sermayesi hususunda çok dikkatli olunmasını bildirmiştir.

Konuyla alakalı diğer önemli bir hadiste “*Kişinin faydası olmayan boş işleri terk etmesi Müslümanlığının güzel olmasındandır.*”⁴¹ buyurularak ayeti kerimelerdeki boş iş ve sözlerden uzak durma yönündeki mesaj pekiştirilmiştir. Mü’minûn sûresinin ilk ayetlerinde namazda huşûnun hemen ardından, ikinci sırada faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirmenin zikredilmesi de önemlidir.

Buhârî, Sahîhi’nde Kitâbu’r-Rikâk’ta ilk hadis olarak “*İki nimet vardır ki insanların çoğu bunları değerlendirme hususunda aldanmıştır. Bu iki nimet sağlık ve boş vakittir.*”⁴² hadisini getirmiştir. İbn Hacer hadisi yorumlarken sağlık ve boş zamanı gerektiği şekilde kullanamayanların

³⁷ Buhârî, Buyû’ 22; Muslim, Buyû’ 47; Tirmizî, Buyû’

³⁸ Mâide 1

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VI, 32

⁴⁰ Tirmizî, Kıyâmet 1; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, X, 8; Beyhaki, *Şuabu’l-İman*, III, 277

⁴¹ Tirmizî, Zühd 11; İbn Mâce, Fiten 12; Beyhaki, *Şuabu’l-İman*, VII, 54

⁴² Buhârî, Rikâk 1, VIII, 88; Tirmizî, Zühd 1, IV, 550; İbn Mâce, Zühd 15, II, 1396; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 177

sanki bu iki şeyi gerçek fiyatından daha aşağıya satarak zarar ettiklerini, ayrıca fikirlerinin de övülmeye layık olmadığını belirterek hadiste geçen “ğabn” kelimesinin her iki anlamıyla da kullanılabileceğini belirtir. Yine Tîbî’den naklen Hz. Peygamber’in (s) mükellefi sermayesine kâr arayan bir tâcire benzettiğini, sermayesinin sağlık ve boş zaman olduğunu, dünya ve ahiretin iyiliğini kazanmak için iman ve nefisle mücahede vasıtasıyla Cenabı Hakk’la ticaret yapması gerektiğini ifade eder.⁴³

Âl-i İmrân sûresi 190 ve 191. ayetlerde gece ve gündüzün değişimi ve göklerin ve yerin yaratılışı üzerine tefekkür ve selim akıl sahibi olma hususları vurgulanmaktadır. İbn Kesîr selim akıl sahiplerini, eşyayı hakikatiyle idrâk edebilen zeki ve tam akıl sahipleri olarak açıklar.⁴⁴ Böylece, kâinât kitabını araştırarak pozitif ilimlerde ilerlemek teşvik edilmektedir. Bu şekilde **bilim ve teknoloji** alanlarında gelişme sağlanması, teknoloji seviyesinin üretimin bir girdisi olması hasebiyle ekonomik büyümede etkili olacaktır. Diğer yandan, eğitim alanındaki gelişmeler kalkınmanın **beşerî sermaye** boyutuyla yakından alakalı olup eğitim-kalkınma ilişkisi bu alanda yapılan araştırmalarca ortaya konmuştur.⁴⁵ Eğitim, kalkınma için en önemli faktör olan insan kaynağının gelişmesini temin ederek beşerî sermayeyi güçlendirmektedir.

Tefekkür bir yandan kainat kitabını düşünerek marifetullaha ulaşmaya önemli bir vesile olur, nitekim kainat Cenabı Hakk’ın varlık ve birliğine işaret eden delillerle doludur. Diğer yandan, matematik, fizik, kimya gibi pozitif ilimlerde gelişme ancak kâinatı dikkatlice araştırmaya ve ciddi bir gayret göstermeye bağlıdır. Allah (cc) kainatın işleyişi için bir takım kanunlar vaz’ etmiş, bu kanunları araştırıp öğrenerek onlardan faydalanabilme yollarını keşfeden toplumlar bu şekilde maddî terakki sağlamışlardır. Nitekim günümüzde Batının yakaladığı kalkınma seviyesi, büyük ölçüde Avrupa’nın son asırlarda pozitif ilimlerde yaptıkları ciddi çalışmalar sonucu olmuştur.

Kur’ân-ı Kerim’in nüzûlü sırasında ilk inen ayet okumayı emrettiği (Alak 1) gibi Kur’ân’da insanı araştırmaya, düşünmeye, kainatı tetkik etmeye sevk eden pek çok ayetin mevcut olması dikkat çekicidir.⁴⁶

⁴³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 230

⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 184

⁴⁵ Kurtkan, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977, s. 67 vd.

⁴⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gülbe, Osman, *Kur’ân-ı Kerim’de Düşünmeye*

Ahkamla ilgili ayetlere kıyasla çok daha fazla sayıda ayetlerde nazarlar kainattaki mükemmel işleyişe çevrilerek insanlara düşünme, akli kullanma hatırlatılır. Böylece müslümanların bu alanda araştırma ve tetkik yapmalarının önemi üzerinde durulur. Yine Kur'ân-ı Kerim'de kaleme ve yazdıklarına yemin edilmesi⁴⁷ ve bir sûreye Kalem isminin verilmesi üzerinde düşünülmesi gerekli önemli noktalar. Hz. Peygamber'in (s) **eğitime** verdiği önemle ilgili bir kaç örnek zikretmek faydalı olacaktır. Buhârî, Sahîhi'nde Kitâbu'l-İlim'de "*Devlet Başkanının Kadınlara Vaaz Etmesi ve Kadınların Eğitimi*"⁴⁸ ismiyle bir bâb açarak Resûlullah'ın (s) kadınlara vaaz etmesiyle ilgili örnek bir vaka zikreder.⁴⁹ Yine, Buhârî, Kitâbu'l-İlim'de "*İlim için Kadınlara Özel Gün Ayrılır mı*"⁵⁰ ismiyle diğer bir bâb açarak burada Hz. Peygamber'in kadınlara ilim için özel bir gün tayin etmesiyle ilgili bir rivayeti nakletmiştir. Bu hadis-i şerifler özellikle İslam'ın başlangıcı döneminde kadınların eğitimine verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber (s) Bedir savaşı esirlerinden fidye için maddi imkanı olmayanların Ensar'ın çocuklarına yazı yazmayı öğretmek karşılığı serbest kalmasını sağlamıştır.⁵¹ İbn Sa'd'ın Tabakât'ında verilen bilgilere göre Mekkeliler yazabiliyorlar, Medineliler ise yazamıyorlardı. Resûlullah (s) Bedir esirlerinden hiç malı olmayanların, Medineli on çocuğa yazı yazmayı öğretmesi karşılığında serbest bırakılmasını emretti. Zeyd b. Sâbit'in de bu şekilde yazıyı öğrenen Ensâr arasında olduğu belirtilmiştir.⁵² Bu nakillerde ise Hz. Peygamber'in (s) çocukların eğitimine verdiği öneme işaret edilmektedir.

Ubâde b. Sâmit (r), Suffe ehlerinden bazı insanlara yazı yazmasını ve Kur'ân'ı öğrettiğini nakletmiştir.⁵³ Ayrıca, kaynaklarda Resûlullah'ın (s)

Yönelik Kavramlar, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

⁴⁷ Kalem 1

⁴⁸ Buhârî, İlim 32

⁴⁹ Buhârî, İlim 32; Ebvâbu'l-Îdeyn 8; Müslim, Salatu'l-Îdeyn 2; İbn Mâce, İkâmetu's-Salât 155

⁵⁰ Buhârî, İlim 36

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 92; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, II, 152; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VI, 206; Hâkim isnadın sahîh olduğunu belirtir. Şuayb Arnavut ise hadis için hasen değerlendirmesini yapmıştır.

⁵² İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII, Dâru Sâdir, Beyrut 1968, II, 22.

⁵³ Ebû Dâvûd, Buyû' 37; İbn Mâce, Ticârât 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 363; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, II, 48; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 341

Abdullah b. Saîd b. el-Âs (r) isimli sahabîye Medine'de halka yazıyı öğretmek vazifesini verdiği bilgisi mevcuttur.⁵⁴ Bu haberlerde ise genel halkın eğitimine yönelik bir faaliyet görülmektedir. Kettânî, et-Terâtibu'l-İdâriyye isimli eserinde “Hz. Peygamber (s) zamanında halka yazıyı öğretenler” şeklinde bir bölüm koyarak burada yukarıda verilen nakilleri de içeren konuyla ilgili mâlumat sunmuştur.⁵⁵ Sonuçta Hz. Peygamber (s) zamanında Medine'deki müslümanların eğitimiyle ilgili çeşitli görevlendirmeler ve faaliyetler dikkat çekmektedir.

B. İçtimâî Sahada Kalkınma

Yukarıda zikredilen ayetlerde içtimâî alanla ilgili başlıca şu vasıflar yer almaktadır: İnfak, sıdk, emânete riâyet, ahde ve nezre vefa, güzel ahlak kapsamında kardeşlik, merhamet, birbirlerini sevme, öfkeyi yutmak, insanları af, tevazu, Allah'ın (cc) emrettiği bağları koruma, kötülüğü iyilikle uzaklaştırma, cahillerle tartışmama, müslümanlar için dua etme, aile hayatı kapsamında iffet, dualarında ailenin iyiliğini isteme, haksızlık karşısında yardımlaşma, istişare, emr bi'l-ma'rûf ve nehy an'il-münker. Bu vasıfların tümü, sosyal dokunun güçlenmesine katkı sağlayarak “*Müminin mümine bağlılığı, taşları birbirine kenetleyen duvar gibidir*”⁵⁶ nebevî beyanında ifadesini bulan örnek müslüman toplumun kardeşlik ve dayanışma ruhunu ortaya koyar. Bu güçlü sosyal doku ise kalkınma bağlamında “sosyal sermaye” kavramıyla ifade edilen toplumda fertler arası karşılıklı güven yoluyla sosyoekonomik kalkınmaya aşağıda izah edileceği şekilde önemli katkılarda bulunur. Şimdi mezkûr vasıfları kalkınma bağlamında kısaca incelemekte fayda olacaktır.

İnfak gelir dağılımını iyileştirme yanında toplumsal dayanışma ve kardeşlik duygularının güçlenmesinde son derece önemlidir; çünkü devletin ihtiyaç sahiplerine yardımının yanı sıra, toplumun diğer kesimlerinin de gönüllü bir şekilde, devlete ihtiyaç bırakmadan fakirlere el uzatması daha anlamlı ve kardeşlik duygularının gösterilmesinde daha etkilidir.

⁵⁴ İbn Abdulber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*; thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1412, III, 920.

⁵⁵ Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî (ö. 1382/1962), *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, I, 108

⁵⁶ Buhârî, Salat 88; Edeb 36; Muslim, Birr 65; Tirmizî, Birr ve Sila 18; Ahmed b. Hanbel, Musned, XXXII, 400; Beyhakî, Şuabu'l-İman, X, 86

“**Sosyal sermaye**” kavramı kalkınma literatüründe nispeten daha yakın zamanlarda ortaya çıkmış ve kalkınma üzerindeki etkileri araştırmalara konu olmuştur. Sosyal sermaye, “kişi ve kurumlar arası güvene dayalı ilişkilerin, ekonomik etkinliğe ve üretime yansımaları” şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁷ Sosyal sermayenin kalkınmaya etkisi hakkında Arslan şu önemli tespitleri yapmaktadır: “İktisâdî ajanlar, güven olgusunun yüksek olduğu toplumlarda, ayrıntılı sözleşmelere ve kendileri ile haklarını korumak için yüksek maliyetlere katlanmak zorunda kalmayacaklardır. Öte yandan, güven duygusunun gelişmemiş olduğu toplumlarda yönetici, zamanını araştırmalara ve buluşlara ayırmak yerine, daha çok denetim üzerinde yoğunlaşacaktır... Sonuç olarak, güven, sosyal kurumsal yapıyı, sosyal ve kurumsal yapı da iktisâdî büyümeyi etkilemektedir. Güven olgusunun yüksek olduğu toplumlarda fizikî ve beşerî sermaye birikimi ve teknolojik gelişim yüksek; işlem maliyeti düşük olacaktır. Bu nedenle, ekonomik performans yüksek olacaktır.”⁵⁸ Kunduracı ise, güven sayesinde toplumda öbür türlü âtil kalacak olan potansiyellerin harekete geçeceğini, fertler arası etkileşimin çok daha güçleneceğini, bütün bunların ekonomik hayatı canlandırdığı gibi güvenli bir yatırım ortamı oluşmasına da yol açacağını belirtmektedir.⁵⁹ Anlaşıldığı üzere, fertler arasında karşılıklı güvenin hâkim olduğu toplumlarda ekonomik işlemler daha az maliyetle, daha hızlı ve daha kolay yapılabilen, böylece kalkınma bağlamında iktisâdî hayatın işleyişi çok daha verimli hale gelebilmektedir.

Sosyal sermayenin oluşmasında önemli rol oynayan sıdk, verilen söze vefâ ve emânete riâyet, iktisâdî hayatta önemli oldukları gibi içtimâî hayatta da son derece önemlidirler. Zaten toplumda **karşılıklı güven duygusu** ancak bu sayılan sıfatların hayata geçirilmesi sonucu oluşabilir. “*Emaneti olmayanın imanı da yoktur.*”⁶⁰ nebevî mesajı tam da güvenilirliğin İslam’daki merkezî rolüne vecîz bir biçimde işaret etmektedir. Hadisi rivayet eden Enes b. Mâlik (r) Hz. Peygamber’in (s) ne

⁵⁷ Karagül, Mehmet, Mahmut Masca, “Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme”, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Bahar 2005, s. 39.

⁵⁸ Arslan, Ünal “*Kurumların İktisadi Büyüme Üzerindeki Etkisi*”, s. 105-106

⁵⁹ Kunduracı, Nevzat Fırat, “İslam Medeniyetinin Oluşumunda Sosyal Sermaye”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012 Sayı 33, s. 196

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XIX, 375; XX, 32; XX, 423; XXI, 231; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VI, 471; IX, 387; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VI, 196; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 159; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 422; Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’ini tahkik eden Şuayb Arnavut hadisin hasen olduğunu belirtir.

zaman hutbe verse bu sözü söylediğini belirterek konunun önemini ortaya koymaktadır. Yine, “*Müslüman elinden ve dilinden Müslümanların güvende oldukları kişidir.*”⁶¹ nebevî beyanı güvenin bir müslüman için olmazsa olmaz bir vasıf olduğuna işaret etmektedir. Sıdk, emânet ve vefâ konusunun müminlerin karakteristik özelliklerinin anlatıldığı ayetlerde on bir defa geçmesi ve şehâdetlerinde doğru olmaları, yaptıkları nezirlere vefâlı olmaları gibi ilgili hususların da ayetlerde ayrıca vurgulanması gayet açık bir biçimde güvenilirliğin bir müslüman için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Güzel ahlak kapsamında ayetlerde geçen vasıflar, müslüman toplumun son derece birbirine bağlı olduğunu ve hakîkî mânâda kardeşliğin hâkim olduğunu göstermektedir. Böyle bir kardeşlik duygusu ve dayanışma şuuru taşıyan insanlar zaten karşılıklı güven içerisinde hareket edeceklerdir. Bahsettiğimiz birlik ve beraberliği şu hadisi şerif net bir şekilde ifade etmektedir: “*Bütün müminleri birbirlerine merhamette, karşılıklı sevgi ve yardımlaşmada sanki bir vücut gibi görürsün. O vücudun bir organı hastalanınca, vücudun diğer organları, birbirlerini uykusuz kalarak ve ateşi yükselmek suretiyle hasta organın acısına ortak olmaya çağırırlar.*”⁶²

Bu kapsamda, Hz. Peygamber’in (s), eşi Hz. Hatice (r) tarafından sayılan ve içtimâi mesuliyet şuurunu yansıtan şu özellikleri konumuzla yakından alakalıdır: “*Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten âciz olanların yardımına koşarsın, fakire verir, kimsenin kazandıramıyacağını kazandırırın, misafiri ağırlarsın, başa gelen sıkıntılı olaylarda halka yardım edersin.*”⁶³ Böyle bir sosyal sorumluluk duygusu taşıyan fertler elbette güçlü bir sosyal sermayenin oluşmasında son derece etkili olacaklardır.⁶⁴ Yine, “*Aç olanı doyurun, hastayı ziyaret edin, esirin esirlik bağlarını çözün.*”⁶⁵ hadisi, makalemizde ele alınan ayeti kerimelerde bahsi

⁶¹ Tirmizî, İman 12; Nesâî, İman 8; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XIV, 499; Hâkim, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, I, 54.

⁶² Buhârî, Edeb 27; Muslim, Birr 66; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXX, 323; Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, X, 85; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 89; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 469.

⁶³ Buhârî, Bed’u’l-Vahy, 1; Muslim, İman 252; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XLIII, 52; Hâkim, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, III, 202; Beyhaki, *Sunen*, IX, 10.

⁶⁴ Sosyal sorumluluk duygusunun modern toplum için önemini ele alan bir çalışma için bkz. Çalgan, Mehmet Ali, “İstiş’âru’l-Mesûliyyeti’l-İctimâiyye fi’l-İslâm ve Ehemmiyyetuhu li’l-Muctemei’l-Muâsır”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart 2015, Sayı 3, s. 26-43.

⁶⁵ Buhârî, İyâdetu’l-Marîz, 4; Ebû Dâvûd, Cenaiz 11.

geçen hususların Hz. Peygamber (s) tarafından bir kez daha seslendirilmesidir.

Resûl-i Ekrem (s) “*Birbirinizi kıskanmayın. Müşteri kızdırtmayın. Birbirinize karşı kötü his beslemeyin. Birbirinize sırt çevirmeyin. Biriniz diğerinin pazarlığı üzerine satış yapmasın. Ey Allah'ın kulları, kardeş olunuz. Müslüman müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez; onu yardımsız bırakmaz; onu küçük görmez.*”⁶⁶ sözleriyle ideal bir müslüman toplumdaki sosyal münasebetlerde yakalanması gereken seviyeye işaret buyurmaktadır.

“*Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları (Muhacirleri) kendilerine tercih ederler.*”⁶⁷ ayetiyle ifadesini bulan diğergamlık, Muhacirlere kucak açan Ensar tarafından hayata geçirilmiştir. Sebebi nüzûluyla ilgili olarak Resûlullah'ın (s) gönderdiği bir müslümanı evinde ağırlayan bir Ensarînin eşiyle beraber, çocukları ve kendileri yemek yemeyerek akşam yemeğini misafirlerine ikram etmelerini anlatan rivayet, aslında tüm Ensar tarafından gösterilmiş olan misafirperverliğin ve diğergamlığın müşahhas örneklerinden sadece bir tanesidir.⁶⁸ Ensarın kendilerine karşı gösterdiği bu son derece sıcak yakın alaka karşısında Muhacirler Resûl-i Ekrem'e (s) gelerek duygularını şöyle ifade etmişlerdir: “*Kendilerine misafir olduğumuz bu Ensâr kardeşlerimiz kadar çok olan şeyden bolca dağıtan, azı da en iyi şekilde paylaşan bir toplum görmedik. Sıkıntılarımızı giderdiler, mutluluklarına bizi ortak ettiler. Hatta bütün sevapları alıp götüreceklerinden korktuk.*”⁶⁹

Müslüman toplumun kardeşliğinin hayata geçirilmiş bir örneğini Hz. Peygamber'in (s) Muhacirlerle Ensar arasında yaptığı muâhât (kardeşlik) uygulamasında görmek mümkündür. Mallarını Mekke'de bırakarak hicret eden Muhacirlerin en zor anlarında herşeylerini onlarla paylaşmak isteyen Ensarın ortaya koydukları modelin, konumuzla ilgili çok önemli mesajlar verdiği açıktır. Bu kapsamda, Medinenin en zenginlerinden biri olan Sa'd b. Rabî' (r) kardeş olduğu Abdurrahmân b. Avf'a (r) malının yarısını vermeyi teklif etmiştir, o ise kabul etmemiş, kendi emeğiyle pazarda

⁶⁶ Muslim, el-Birr ve's-Sıla 32; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XVI, 60; Beyhaki, *Şuabu'l-İman*, IX, 42

⁶⁷ Haşr 9

⁶⁸ Buhârî, Tefsir 305; Menâkibu'l-Ensâr 10; Muslim, Eşribe 173; Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, IV, 145.

⁶⁹ Tirmizî, Sıfatu'l-Kiyâme ve'r-Rekâik ve'l-Vera' 44; Ebû Dâvûd, Edeb 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 60. Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu belirtmiştir.

çalışmak istemiştir.⁷⁰ Kaynaklarda Muhacirlerin istihdam sorununa nasıl çözüm getirildiğine dâir bilgiler mevcuttur. Sahîh-i Buhârî'de geçen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s) Muhacirler'le Ensar arasında Muhacirler'in Ensar'a ait hurma bahçelerinde çalışmaları ve Ensar'ın elde edilen ürünü Muhacirler'le paylaşmaları esasına dayanan bir anlaşma yapmıştır.⁷¹ Sahîh-i Müslim'de geçen bir rivayete göre ise, Hayber fethi sonrasında Muhacirler, Ensar'ın kendilerine verdiği bazı malları, artık maddî durumları iyileştigi için îade etmişlerdir.⁷²

Muâhât projesi Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye gelir gelmez attığı, Medine pazarının kurulması ve Medine Vesîkası'nın yazılması gibi, önemli adımlardan biri olarak yeni oluşan Müslüman toplumun gelişiminde ve sosyal bütünlüğün temininde çok önemli fonksiyonlar üstlenmiştir. İbn Hişâm'ın bildirdiğine göre Resûlullah (s), Muhacirler'e ve Ensar'a Allah (cc) yolunda ikişer ikişer kardeş olmalarını söylemiştir.⁷³ İbn Sa'd, kardeşliğin yardımlaşma ve aileden önce mirasa hak kazanma esasına dayandığını ve kırk beş Muhacir ile kırk beş Ensar arasında kurulduğunu kaydeder. Bedir savaşı sonrasında inen Enfal sûresi 75. ayet ile miras hükmü kalkmış, yardımlaşma ise devam etmiştir.⁷⁴ Suheyli, muâhâtın amacının Muhacirlerin hissettikleri gurbet duygusunu azaltmak, aileden ayrılmanın üzüntüsünü hafifletmek, müslümanları birbiri ile güçlendirmek olduğunu belirtir.⁷⁵ İbn Hacer ise muâhâtın Medine'ye hicretten sonra başladığını ve insanlar müslüman oldukça veya Medine'ye geldikçe devam ettiğini ifade eder.⁷⁶ Sonuç olarak, kardeşlik projesi Medine'deki ilk müslüman toplumda güçlü bir sosyal sermaye oluşumunda son derece etkili olmuş ve müminlerin örnek vasıflarının zikredildiği ayetlerde geçen özelliklerin pratikte uygulanmasının müşahhas bir örneğini teşkil etmiştir.

⁷⁰ Buhârî, Buyû' 1; Tirmizî, Birr ve Sıla 22

⁷¹ Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 3.

⁷² Müslim, el-Cihâd ve's-Siyer, 70; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* (I-XVIII), 2. bsk., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1392, XII, 98.

⁷³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Siretu'n-Nebevî*, thk. Mustafa es-Sekka, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1955, I, 504-505.

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I, 238

⁷⁵ Suheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed (ö. 581/1185), *er-Ravzu'l-Unuf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1421, IV, 178.

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 271

C. İdârî Sahada Kalkınma

İncelenen ayetlerde idârî sahayla ilgili olarak şu vasıflar yer almaktadır: sıdk, şûrâ, emr bi'l-ma'rûf ve nehy an'il-münker (yöneticiye nasihatla ilgili olarak), öfkeyi yutmak ve insanları af (yönetici açısından⁷⁷), emanete riayet. Kalkınma bağlamında idarecinin mesuliyeti kapsamında sıdk ve emanete riayet ve katılımcı yönetim kapsamında şûrâ ve yöneticiye nasihat özel önem taşımaktadır.

İdarecilik büyük bir mesuliyet gerektiren bir pozisyonudur. Resûl-i Ekrem (s) idareciliğin ağır mesuliyetini ashabına yeri geldikçe vurgulamış, bu konuda hırslı olmamalarını istemiştir. İlgili bir rivayette, Ebû Zer (r): Yâ Resûlallah! Beni (idareci olarak) görevlendirmez misin? deyince Hz. Peygamber (s) eli ile omuzuna vurmuş ve “*Ey Ebu Zer! Sen zayıfsın. Bu iş ise bir emânettir. Gerçekten kıyamet gününde o utanç ve pişmanlıktır. Yalnız onu hakkı ile alarak görevini tam olarak yapan dışında*”⁷⁸ buyurarak yöneticiliğin aslında bir emanet olduğuna dikkat çekmiş ve büyük bir sorumluluk içerdiğini bildirmiştir. Yine, idarecilik görevinin bir emanet olarak görülmesi ve samimiyet gerektirdiği ile ilgili şu nebevî beyan önemlidir: “*Müslümanların işlerini üstlenip sonra da onlar için çalışmayan ve hayırhah olmayan hiç bir yönetici yoktur ki, onlarla birlikte cennete girebilsin*”⁷⁹

Kalkınma bağlamında “**iyi idare**” konusu, kalkınmanın diğer bir önemli boyutunu oluşturmaktadır. Örneğin, Dünya Bankası 1992 senesinde “İdare ve Kalkınma” ismini taşıyan yıllık raporunda idarecinin mesuliyeti kapsamında hesap verebilirlik ve şeffafiyet konularını incelemiştir.⁸⁰ Birleşmiş Milletler’in bir raporuna göre ise iyi idarenin başlıca ilkeleri hesap verebilirlik, katılımcı yönetim, hukukun üstünlüğü, sorumluluk ve şeffaflıktır.⁸¹ Kalkınma sürecinde en önemli faktör insan faktörü olup iyi idare ise sonuç itibarıyla insan faktörünün iyi değerlendirilmesi ve yönlendirilmesi anlamına geldiğinden dolayı

⁷⁷ “Onları affet. Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et.” (Âl-i İmrân 159) ayetiyle Cenabı Hakk, Resûlü’nden (s) ashabına bağışlayıcı ve yumuşak davranmasını istemektedir. Bu aynı zamanda, her idarecinin taşıması gereken önemli bir hususiyettir.

⁷⁸ Muslim, İmâre 16; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXV, 404.

⁷⁹ Muslim, İman 229; İmâre 22

⁸⁰ World Bank, “*Governance and Development*”, 1992

⁸¹ <http://www.unescap.org/sites/default/files/good-governance.pdf> Erişim tarihi: 29.01.2016

kalkınma sürecinin başarısında büyük öneme sahiptir.⁸² Öte yandan, iyi idarenin önemli bir bileşeni bahsi geçtiği üzere **katılımcı yönetim** prensibidir. Araştırmalara göre, katılımcı bir yönetim tarzı olan demokrasi ile ekonomik büyüme arasında pozitif bir ilişki vardır.⁸³ Farklı ülkelerin kalkınmışlık seviyelerinin neden farklı olduğu konusunda bir teze göre ise ülkelerin katılımcı iktisâdî ve politik kurumlara sahip olmaları zaman içinde kalkınmalarının önünü açarken sadece elit bir kesimin yararına işleyen kurumlara sahip olmaları da kalkınma sürecini sekteye uğratmaktadır.⁸⁴

“Onların işleri, aralarında danışma iledir”⁸⁵ ayeti kerimesi ideal müslüman toplumda karar alımlarında istişârenin önemine işaret etmektedir. Râzî, müslümanların bir olayla karşılaştıklarında toplanıp istişâre yaptıklarını, tek bir fikirle yetinmeyip, ortak bir karara varmadıkça harekete geçmediklerini ve böylece Cenabı Hakk’ın övgüsüne mazhar olduklarını belirtir.⁸⁶ Kutub’a göre bu ayetler aslında Mekke döneminde inmiş olmalarına rağmen şûrâ ilkesine yer verilmesi, istişârenin müslüman toplumun ayrılmaz bir parçası olmasından dolayıdır. Dolayısıyla Medine’de bir devlet tesis edilmeden önce bile müslümanlar bu prensipi sosyal hayatlarının bir parçası yapmak zorundaydılar.⁸⁷

Kurtubî, mezkur ayetin yorumunda Ensar’ın din olarak İslam’ı seçmelerinde olduğu gibi, kararlarını genellikle istişâre ile aldıkları hakkında çeşitli görüşler zikreder. Hz. Peygamber (s) ahkâm konularında olmasa da savaş gibi konularda çok defa sahâbenin (r) görüşlerine başvurmuştur. Sahâbe (r) de Hz. Peygamber’den (s) sonra ahkâm konuları dâhil olmak üzere pek çok konuda istişâre ile karar almışlardır. Örneğin, Hz. Ebu Bekir’in (r) halife seçimi, dinden dönen kabilelerle savaşma, dedenin mirası, içki haddinin miktarı, savaş kararları gibi konular hep istişâre ile çözüme kavuşturulmuştur. Kurtubî ayrıca istişârenin sosyal

⁸² Kalkınma-iyi yönetim ilişkisi hakkında önemli bir çalışma için bkz. Adalı, Sacid, “Maddi Kalkınmada Yönetim ve Faziletli Yöneticilerin Rolü”, İktisadi Kalkınma ve İslam, 1987, s. 37-48

⁸³ Arslan, Ünal “Kurumların İktisadi Büyüme Üzerindeki Etkisi”, s. 99. Politik güç eşitliği-kalkınma ilişkisi için bkz. World Development Report, 2006, *Equity and Development*, World Bank, s. 7-9

⁸⁴ Acemoğlu, Daron, Robinson, James, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, New York 2012, s. 398.

⁸⁵ Şûrâ 38

⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, XXVII, 603

⁸⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, V, 3160

hayatta ehemmiyetine dair “İdarecileriniz iyi kimselerden, zenginleriniz cömert kişilerden olduğu ve işleriniz aranızda istişâre ile yürütüldüğü durumda yeryüzünde yaşamanız toprak altına gitmenizden daha hayırlıdır.”⁸⁸ şeklindeki nebevî beyanı zikreder.⁸⁹

İbn Kesîr ise, Hz. Peygamber’in (s) istişâre prensibini hayata geçirdiği gibi Hz. Ömer’in (r) de yaralandığında kendisinden sonraki halifeyi, seçtiği altı kişinin konu hakkında istişârelerinin sonucuna bıraktığını belirtir.⁹⁰

Ebû Hureyre (r) “Resûlullah’dan (s) daha çok arkadaşlarıyla istişâre eden bir kimse görmedim.”⁹¹ diyerek Hz. Peygamber’in istişâre konusundaki örnekliğine ve hassasiyetine dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber (s) pek çok önemli konuda sahâbenin fikirlerine başvurmuştur. Bunlar arasında Bedir savaşına çıkma⁹², savaş sonrası Bedir esirleri konusunda⁹³, Uhud savaşı için Medine’de kalıp kalmama⁹⁴, Hendek savaşında Medine’nin korunması için hendek kazılması⁹⁵, Hudeybiye anlaşması gereği geri dönme esnasında Allah Rasûlü’nün (s) eşi Ümmü Seleme (r) ile yaptığı, sahâbenin kurban kesme ve saçını kısaltması konusu⁹⁶, ifk hadisesi hakkında⁹⁷ ve ezanın nasıl olacağı⁹⁸ gibi pek çok konu sayılabilir. Huneyn sonrası Hevâzin kabilesinin esirlerini müslüman olmaları üzerine serbest bırakma konusunda Allah Resûlü (s), sahâbenin fikrini ve onayını almak istemiş, ancak müslümanlar kalabalık olduklarından umumun görüşünü tespit etmek zor olacağı için her kabilenin bu meseleyi aralarında görüşmelerini ve arîf denilen yetkilileri aracılığıyla kararlarını kendisine iletmelerini istemiştir.⁹⁹ Böyle bir metot

⁸⁸ Tirmizî, Fiten 78

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur’ân*, XVI, 36-38

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, VII, 211. Ayrıca, Kur’an’da şûrâ kavramı hakkında bkz. Tezcan, Tuğrul, “Kur’an’da Şûra Kavramı ve Çağdaş Yorumları”, Basılmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

⁹¹ Tirmizî, Cihad 34

⁹² İbn Hişam, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, I, 614-615.

⁹³ Tirmizî, Cihad 34; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI, 138; Hâkim, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, III, 24

⁹⁴ Buhârî, İ’tisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sunne, 28.

⁹⁵ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Târihu'l-Rusul ve'l-Mulûk*, Dâru’t-Turâs, Beyrut, 2. bsk, 1387, II, 566

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXI, 212

⁹⁷ Buhârî, İ’tisâm bi’l-Kitâb ve’s-Sunne, 28

⁹⁸ İbn Hişam, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, I, 509

⁹⁹ Buhârî, Ahkâm 26; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXI, 230

izlenerek iki aşamalı bir şekilde ve daha geniş ölçekte umumun fikrine müracaat edilmiştir. Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber (s) uygun olan her durumda katılımcı bir yönetim tarzını takip etmiş, istişâre mekanizmasını tam anlamıyla hayata geçirmiştir.

Yöneticinin katılımcı bir idare anlayışı uygulamasının bir parçası olarak insanların da rahatlıkla yöneticilere yaklaşabilmeleri, bir yanlışlık gördüklerinde gerekli saygı çerçevesinde bunu aktarabilmeleri veya yapılması gereken bazı hususları ters tepki almadan ifade edebilmeleri son derece önemlidir. Bu bağlamda, “*Din, Allah’a (cc), Resülü’ne, müslümanların yöneticilerine ve tüm müslümanlara karşı samimiyet ve nasihattir.*”¹⁰⁰ hadisi şerifi müslümanların yöneticilere karşı etkileşimlerine dair önemli mesajlar vermektedir. Nevevî’ye göre “*Hac Arafattır*” hadisi haccın direğinin ve büyük kısmının arafat olduğunu ifade ettiği gibi bu hadis de nasihat ve samimiyetin dinin direği ve temel bir parçası olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ İbn Hacer, müslümanların yöneticilerine samimiyet göstermesi ve nasihat etmesi ile kasdın, işlerinde onlara yardımcı olmak, gaflet etmeleri halinde onları uyarmak, bir hata yaptıklarında kusurlarını gidermek, insanları onlara meylettirmek ve zulüm yaparlarsa en güzel bir şekilde onları engellemek olduğunu belirtir.¹⁰²

İslam alimleri de yaşadıkları dönemlerin hükümdarlarına nasihat niteliğinde çeşitli eserler yazmışlar ve bu tür eserlere “nasîhatu’l-mulûk” gibi çeşitli isimler verilmiştir. Örneğin, İmam Gazzâlî, Melikşah’ın oğlu Muhammed Tapar (h. 498) için “*et-Tibru’l-mesbûk fî nasîhati’l-mülûk*” isimli kitabı yazmıştır.¹⁰³

Sonuç olarak, gerek idare görevinin bir emanet olarak telakki edilerek mesuliyetinin bilincinde olmak, gerekse katılımcı yönetim anlayışını hayata geçirmek hem örnek müslüman toplumun mühim bir özelliği, hem de kalkınmanın önemli bir unsurudur.

¹⁰⁰ Muslim, İman 95; Ebu Dâvud, Edeb 66; Nesaî, Biat 31; Ahmed b. Hanbel, Musned, XXVIII, 138

¹⁰¹ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 37

¹⁰² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 138

¹⁰³ Yavuz, Adil, “Gazzâlî’nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 34, s. 14-15.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de örnek Müslüman fert ve toplumun hatları çizilirken zikredilen vasıflar, müminin Cenâbı Hakk'a karşı vazifelerini bildirdiği gibi toplumsal hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili önemli yönlendirmeler de içermektedir. Nitekim ilgili ayetlerde geçen vasıflar incelendiğinde ayet gruplarının çok büyük çoğunluğunda müminin hem Cenâbı Hakk'la, hem de toplumla ilişkisine değinen vasıfların beraberce yer aldıkları ve böylece müminin bu her iki vazife türüne gerekli hassasiyeti dengeli biçimde göstermesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Birinci grupta ibadet, dua ve itaat, namaz, iman, sabır, zikir ve saygı gibi hususlar ikinci grupta ise infak, güzel ahlak, sıdk, emânet ve vefâ, aile ve iffet, nasihat ve şûrâ, tefekkür ve akli kullanma gibi hususlara vurgu yapıldığı görülmüştür.

İktisâdî sahada, infak bir yandan Müslümanları üretkenliğe sevk etmekte, diğer yandan gelir dağılımını iyileştirmektedir. Harcamalarda denge ve israf etmeme, fert planında tüketimde ölçülü olmaya sevk etmekte ve böylece toplum planında hayata geçirildiği zaman kalkınmanın finansmanı için gerekli sermaye birikimini temin etmektedir. Sıdk, emanet ve ahde vefa, yapılan sözleşmelerin güvencesi ve uygulanabilirliğini sağlamakta ve kalkınmanın ihtiyaç duyduğu güvenilir bir yatırım ve ticaret atmosferi oluşturmaktadır. Boş iş ve sözlerden uzak durarak zamanı verimli değerlendirme, tefekkür ve akli kullanma ise bir yandan pozitif ilimlerde ilerleyerek bilim ve teknoloji alanlarında gelişme sağlamaya katkıda bulunmakta, diğer yandan ise eğitimin iyileşmesi yoluyla kalkınmanın beşerî sermaye boyutunu güçlendirmektedir.

İçtimâî sahada infak, güzel ahlak, sıdk, emânet ve vefâ, ailenin iyiliğini isteme ve iffet gibi karakteristik özellikler güçlü bir sosyal dokunun oluşmasını temin etmektedirler. Böylece toplumda fertler arası karşılıklı güvene dayanan sosyal sermaye seviyesi oldukça yüksek olmaktadır. Nitekim birbirine maddî ve manevî yardım eden, kardeşlik ve diğerkâmlık duygularının hakim olduğu ve hayata geçirildiği, ilişkilerinde sevgi, merhamet ve tevazunun tezahür ettiği, dürüstlük ve ahde vefa değerlerinin ikili ilişkilere yansıdığı bir toplumda son derece kuvvetli bir karşılıklı güvenden söz etmek mümkün olabilecektir. Böylesine güçlü bir sosyal sermaye sayesinde sözleşmeler daha hızlı, daha kolay, daha az

maliyetle yapılabilir ve fertler arası güçlü bir etkileşim sayesinde kaynaklar ve potansiyeller atıl kalmayacaktır.

İdârî sahada ise özellikle sıdk, emanete riayet, şûrâ, karşılıklı nasihat gibi vasıflar kalkınmanın iyi idare boyutu için büyük önem arz etmektedirler. İyi idarenin bir bileşeni idarecinin mesuliyeti olup idare işinin bir emanet olduğunu bildiren nebevî beyan ışığında hareket eden müminler bu sorumluluk bilinciyle görevlerini en iyi şekilde yaparlar. Öte yandan, Hz. Peygamber'in (s) uygulamalarında pek çok örnek sunduğu istişare mekanizması kullanılarak ve yöneticilerle açık ve rahat bir etkileşim temin edilerek katılımcı yönetim ilkesinin hayata geçirilmesi, toplumun her kesiminin dahil olabileceği katılımcı kurumların oluşmasına katkıda bulunarak sosyoekonomik kalkınmayı hızlandıracaktır.

Sonuç olarak, insanın ahiret mutluluğu yanında dünyayı imar etmesini isteyen ve hayatın tüm alanları için düzenlemeler sunan Kur'ân-ı Kerim'de sunulan ideal mümin toplumun vasıfları, müslüman toplumun her alanda güçlenmesi ve ilerlemesi için önemli mesajlar taşımaktadır. Arzulanan kalkınma sürecinin başarısı, bu vasıfların dikkatlice ele alınmasına, anlaşılmasına ve hayata geçirilmesine bağlı olacaktır.

KAYNAKÇA

Acemoğlu, Daron, Robinson, James, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, New York 2012.

Adalı, Sacid, “*Maddi Kalkınmada Yönetim ve Faziletli Yöneticilerin Rolü*”, İktisadi Kalkınma ve İslam, 1987, s. 37-48.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed es-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Musned*, (thk. Şuayb Arnavut), 1. bsk, Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001.

Arslan, Ünal, *Kurumların İktisadi Büyüme Üzerindeki Etkisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Bahî, Ali Hıdr, *et-Temvîlu’-d-Dâhilî li’t-Tenmiyeti’-l-İktisâdiye fi’l-İslâm*, Cidde 1405/1985.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *es-Sunenu’l-Kubrâ*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 3. bsk, 1424.

-----, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Şuabu’l-Îmân* (I-XIV), Mektebetu’r-Ruşd, Riyad 1423/2003.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, 1. bsk, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu’fî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, I-IX, Dâru Tavki’n-Necât, 1. bsk, 1422.

-----, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu’fî (ö. 256/870), *el-Edebu’l-Mufred*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1. bsk, Beyrut 1409/1989.

Çalgan, Mehmet Ali, “*İstiş’âru’l-Mesûliyyeti’l-İctimâiyye fi’l-İslâm ve Ehemmiyyetuhu li’l-Muctemei’l-Muâsır*”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart 2015, Sayı 3, s. 26-43

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *es-Sunen*, Dâru’l-Mugnî li’n-Neşr, Suudi Arabistan, 1. bsk. 1412.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sunen*, I-IV, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut.

Ebû Dâvûd Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. el-Carud (ö. 204/819), *Musned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Mısır 1999/1419.

Gülbe, Osman, *Kur'ân-ı Kerim 'de Düşünmeye Yönelik Kavramlar*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

Hâkim, Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), *el-Mustedrek ale's-Sahihayn* (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

İbn Abdulber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*; thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1412.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *El-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (thk. Kemal Yusuf El-Hut), Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1. bsk. 1409, I-VII.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (I-XIII), Dâru'l-Mâriفة, Beyrut 1379.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik (ö. 218/833), *es-Siretu'n-Nebevî*, thk. Mustafa es-Sekka, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1955.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-VIII), thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sunen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.

Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî (ö. 1382/1962), *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut.

Kula, Naci, “*Kur’an-ı Kerim’deki Mümin Tiplerini Çerçevesinde İslami Dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım*”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 191-220.

Kurtkan, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XX, 2. bsk., Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kâhire 1384/1964.

Kutub, Seyyid Kutub İbrâhim (ö. 1386/1966), *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 17. bs., Dâru’s-Şurûk, Beyrut 1412.

Muslim, Ebu’l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî (ö. 261/875), *Sahîhu Muslim*, (thk. M. Fuad Abdulbâkî), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut.

Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesaî (ö. 303/915), *es-Sunenu’l-Kubrâ*, I-VIII, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebu’l-Matbuâti’l-İslâmiyye, Halep 1406/1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* (I-XVIII), 2. bsk., Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1392.

Özdemir, Recep, *İslam Hukukunda Mülkiyet Teori-İktisab, Hiperyayın*, İstanbul 2018.

Özdemir, Recep, “İslâm Hukûkunda Ticâret ve Borç İlişkilerinin Genel Yapısı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, cilt: XV, sayı: 1.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn b. Hasan b. Ali et-Teymî (ö. 606/1210), *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)*, 2. bsk., Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü’t-Tefâsîr*, Dâru’s-Sâbûnî, Kâhire 1417.

Sancaklı, Saffet, “*Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi*”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, cilt: IV, sayı: 1, s. 45-86.

Suheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed (ö. 581/1185), *er-Ravzu'l-Unuf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1421.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Musnidu'd-Dunyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (I-XXV), 1. bsk, Mektebetu İbn Teymiye, Kâhire 1415/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Târihu'l-Rusul ve'l-Mulûk*, Dâru't-Turâs, 2. bsk, Beyrut 1387.

Tezcan, Tuğrul, “*Kur'an'da Şura Kavramı ve Çağdaş Yorumları*”, Basılmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975.

World Development Report, 2006, *Equity and Development*, World Bank.

Yavuz, Adil, “*Gazzâlî'nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi*”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 34, s. 7-27.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KUR'ÂN-I KERİM'DE BİRR (İYİ'LİK)¹

Güven AĞIRKAYA*

Özet

İlâhî dinlerin ortak amacı insanlığın saadetidir. İlâhî kitaplar da bu saadetin temini için uyulması gereken emirleri ve yasakları barındıran vahiy ürünü eserlerdir. Kur'ân-ı Kerim de bu ilâhî kitapların sonuncusu ve evrensel olanıdır. Kur'ân nazil olduğu dönemde, muhataplarının psiko-sosyal ve kültürel durumlarını göz önünde bulundurmuştur. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde kullandığı dil de muhataplarının anlayacakları bir dildir. “Birr” kavramı cahiliye Araçlarının Kur'ân nazil olmadan önce kullandıkları bir kavramdır. Ancak bu kullanımda ilâhî boyut eksiktir. Kur'ân ile beraber “birr” kavramı ilâhî bir boyut da kazanmıştır. Birr kavramı Kur'ân'da itikad, ibadet ve ahlâk konularını kapsayan temel kavramlardan bir tanesidir.

Anahtar Kelimeler: Birr, İyilik, İtikad, İbâdet

¹ Bu makale “*Kur'ân-ı Kerim'de Birr*” adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

* Arş. Gör., Adıyaman Ün., İslami İlimler Fak., Tefsir Bilim Dalı. gagirkaya@adiyaman.edu.tr

THE BIRR (GOOD'NESS) CONCEPT IN THE QUR'AN

Abstract

The chief purpose of divine religions is the happiness of human being and the divine books are the divine inspiration products which contain commandments and prohibitions that humans have to obey to ensure this happiness. The Qur'an, which is universal, is the last one of these books. The Qur'an took into consideration the psycho-social and cultural characteristics of the people of the period that it emerged. The language of the Qur'an could be easily understood by the people of the period that it emerged. "The Birr" is the concept which was used by uneducated Arabs before the period that the Qur'an emerged. Yet, in this usage divine dimension is deficient. "The Birr" concept gained divine dimension with the Qur'an. "The Birr" is one of the fundamental concepts which contains faith, worship and moral subjects in the Qur'an.

Keywords: Birr, Good'ness, Faith, Worship

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in sağlıklı bir şekilde anlaşılıp uygulanmasının nasıl olacağı, nüzûlünden günümüze kadar, Kur'ân ile ilgili araştırmalarda önemli bir yer almıştır. Her dönemdeki farklı ihtiyaçlar yeni metodoloji arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Günümüzde de İslam dünyası çok ciddi problemlerle karşı karşıyadır. Kanaatimizce problemlerin çözümü metodolojik olmaktan daha çok amelidir. Zira teoriler hayata geçirilmediği müddetçe pek bir anlam ifade etmezler. İşte tam da bu anlamda bize yol gösteren konulardan biri birr'dir. Zira birr teorik ve şekilci değil; özü hazmedilmiş bir dindarlık yaşamamızı talep etmektedir.

Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerim'in, anlam sahası en kapsamlı kelimelerinden biri olan "birr" kavramının yapısı, İslam öncesi ve sonrasındaki kullanımı, içeriği, bize verdiği mesajlar ve birr sahiplerine vaat edilen mükafaat üzerinde durulacaktır.

KAVRAMSAL OLARAK BİRR

I. Kavramın Lügavî Mahiyeti

a. İslam Öncesi Kullanım

Cahiliye dönemi incelendiğinde müşrik Arapların "birr" kelimesini hayatlarında kullandıkları görülür. Yüce Allah onlara hitap ederken bizzat onların kullandığı kelimeleri ve kavramları kullanmıştır. Bunun tersi bir durum iniş gayesine de pek uygun düşmezdi. Nitekim Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde bu durumun hikmeti beyan edilmiştir.¹⁶¹

Arapların İslamdan önceki hayatlarından kalan ve onların dil, kültür ve sosyal hayatlarını bize anlatan yegâne eserleri şiirleridir. Bu sebeple hiçbir dönemde Müslümanlar Kur'an kavramlarını anlama hususunda cahiliye dönemi şiirlerinden müstağni kalmamışlardır. Rivayetlere göre İbn Abbas ve bir kısım sahabeler Kur'an'da yer alan garip lafızları anlamada cahiliye şiirine başvurmakla kalmamış, diğer sahabeleri de şiirle istişhada teşvik etmişlerdir.¹⁶² Bu sebeple de öncelikle bu bölümde konumuz olan "birr" kavramını cahiliye dönemindeki şiir örnekleriyle vermeye çalışacağız.

¹⁶¹ İbrahim, 14/4; Fussilet, 41/44.

¹⁶² ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire [t.y.], I, s. 56.

Cahiliye döneminin tanınan meşhur şairlerinden İmruülkays b. Hucr'un şiirlerinde “birr” kavramının farklı anlamlarda kullanımını görüyoruz: İmruülkays ¹⁶³“وَاللَّهُ أَنْجَحَ مَا طَلَبْتُ بِهِ، ... وَالْبِرُّ خَيْرُ حَقِيْبَةِ الرَّحْلِ” beytinde birri yolculuk için “en hayırlı azık” olarak “salih amel”¹⁶⁴; “فَقَدْ أَصْبَحُوا، وَاللَّهُ أَصْفَاهُمْ بِهِ، ...”¹⁶⁴ beytinde “yeminine sadık”¹⁶⁵; “... أَبْرَ بَايْمَانَ وَأَوْفَى بِجِيرَانِ عَلَيْهِمُ فَتَى لَمْ تَحْمِلِ الْأَرْضُ”¹⁶⁵; “مِثْلُهُ ... أَبْرَ بِمِيثَاقِ وَأَوْفَى وَأَصْبِرَا سَمَاحَةً”¹⁶⁶; “... دَا وَبِرٌّ دَا وَوَفَاءَ دَا ... وَنَائِلٌ دَا إِذَا صَحَا وَإِذَا سَكِرَ”¹⁶⁷ beytinde ise her halde “iyilik sahibi, cömert olma”¹⁶⁸ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Yine cahiliye döneminin diğer bir şairi Nâbiğa b. Zübeynî'dir. Onun şiirlerinde de “birr” kavramının kullanımına rastlanır. Şair Nâbiğa birr kavramını ¹⁶⁹“فَلَمَّا وَقَاهَا اللَّهُ ضَرْبَةَ فَاسِهِ ... وَلَلْبِرِّ عَيْنٌ لَا يَغْمِضُ نَاطِرَهُ” beytinde ¹⁷¹“مُشْمَرِينَ عَلَى خَوْصِ مَرْمَمَةٍ ... نَرْجُو الْإِلَهَ وَنَرْجُو الْبِرَّ وَالطُّعْمَا”¹⁷⁰; ¹⁷³“يَوْمَ اخْتَلَفْنَا خَطْبَيْنَا بَيْنَنَا ... فَحَمَلْتُ بَرَّةً وَاحْتَمَلْتُ فِجَارَ”¹⁷²; beytinde ise “haccın kabul edilmesi”¹⁷²; ¹⁷⁴“... وَوَفَاءَ دَا ... وَنَائِلٌ دَا إِذَا صَحَا وَإِذَا سَكِرَ”¹⁷⁴ gibi anlamlarda¹⁷⁵ kullanılmaktadır.

Cahiliye döneminin başka bir şairi olan Züheyr b. Ebi Sülma'nın şiirlerinde de birr kavramının kullanımı vardır. Züheyr ¹⁷⁶“وَالْإِثْمُ مِنْ شَرِّ مَا يُصَالُ بِهِ ...”¹⁷⁶ beytinde birri “bolca hayır”¹⁷⁷; “وَمَنْ يُوْفِ لَا يَنْمَمُ، وَمَنْ يَفِضْ”¹⁷⁷; ¹⁷⁶“وَالْبِرُّ كَالْعَيْثِ نَبْئُهُ أَمْرٌ”¹⁷⁶ beytinde birri “bolca hayır”¹⁷⁷; “وَمَنْ يُوْفِ لَا يَنْمَمُ، وَمَنْ يَفِضْ”¹⁷⁷; ¹⁷⁶“وَالْبِرُّ كَالْعَيْثِ نَبْئُهُ أَمْرٌ”¹⁷⁶

¹⁶³ İmruülkays b. Hucr, *Dîvân* (Hazırlayan: Abdurrahman el-Mustavî), Daru'l-Marife, Beyrut 2004, s. 144.

¹⁶⁴ es-Sükrî, Ebu Said, *Dîvânü İmru'i'l-Kays ve Mülhakatuh bişerhi Ebi Said es-Sükrî* (thk. Enver es-Süveylim, Muhammed eş-Şevabike), İsdaru Merkezi Zayid, Ayn 2000, s. 649.

¹⁶⁵ İmruülkays, *Dîvân*, s. 96, 157.

¹⁶⁶ es-Sükrî, *Dîvan* (Şerh), s. 651

¹⁶⁷ İmruülkays, *Dîvân*, s. 100.

¹⁶⁸ Bağdadî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizanetu'l-Edeb ve Lübbu Lübbi Lisâni'l-Arab* (thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1997, V, s. 52.

¹⁶⁹ Nâbiğa ez-Zübeynî, *Dîvanu'n-Nâbiğa ez-Zübeynî* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Daru'l-Mearif, Kahire [t.y.], s. 156.

¹⁷⁰ Ferâhî, Abdulhamid b. Abdulkerim el-Hindî, *Müfradatu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî), Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, s. 266.

¹⁷¹ Nâbiğa, *Dîvân*, s. 62.

¹⁷² Nâbiğa, *Dîvân*, s. 62, dipnot: 7.

¹⁷³ Nâbiğa, *Dîvân*, s. 55.

¹⁷⁴ Nâbiğa, *Dîvân*, s. 55, dipnot: 4.

¹⁷⁵ Bağdadî, *Hizanetu'l-Edeb*, VI, s. 330.

¹⁷⁶ Züheyr b. Ebi Sülma, *Dîvan* (Şerh: Ali Hasan Fâûr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 61.

¹⁷⁷ el-Burkûkî, Seyyid b. Ahmed, *ez-Zehair ve'l-Abkariyyat*, Mektebetu's-Sakafe, Mısır [t.y.], I, s. 3.

نَجْدٌ رُءُوسَهُمْ فِي غَيْرِ بَرٍّ ... إلى مطمئن البر لا يتجمع beytinde birr'i "hayr ve salah"¹⁷⁹ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

O dönemin bir başka şairi olan Amr b. Külsüm "نَجْدٌ رُءُوسَهُمْ فِي غَيْرِ بَرٍّ ... وَمَا يَدْرُونَ مَاذَا يَتَّقُونَ" beytinde birr'i "ukuk'un zıddı" anlamında kullanılmaktadır.¹⁸⁰

Cahiliye şairlerinden Tarafe b. Abd da şiirlerinde birr kavramını kullanmıştır. Tarafe'dan nakledilen "يَكْشِفُونَ الضَّرَّ عَن ذِي ضُرِّهِمْ ... وَيُيْرُونَ عَلَى أَبْرٍ وَأَوْفَى ذِمَّةً يَعْقِدُونَهَا ... وَخَيْرًا، إِذَا سَاوَى" beytinde "iâne, yardım"¹⁸¹; "الدَّرَى بِالْحَوَارِكِ" beytinde "sözüne, ahdine sadık"¹⁸³ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bunların yanında yine Tarafe'den nakledilen "وَالْإِثْمُ دَاءٌ لَيْسَ وَالصَّدْقُ يَأْلَفُهُ الْكَرِيمُ، الْمَرْتَجَى ... وَالْكَذِبُ يُرْجَى بُرُؤُهُ ... وَالْبِرُّ بُرٌّ، لَيْسَ فِيهِ مَعْطَبُ" ile "يَأْلَفُهُ الدَّنَى، الْأَخْيَبُ" beyitlerinde ise birr ile ism'in; sıdk ile kizb'in beraber kullanılması dikkat çekmektedir. Zira bu kullanım İslamî dönemde ayet¹⁸⁵ ve hadislerde¹⁸⁶ de görülecektir.

Yukarıda verdiğimiz şiirlerin dışında, cahiliye dönemi şairlerine ait birr kavramının kullanıldığı başka şiirler de vardır. Ancak mevzumuz ile ilgili verdiğimiz örneklerin kâfi olduğunu düşünüyoruz.

Bu şiir örnekleri birr kavramının İslam öncesi dönemdeki arap şairleri tarafından sıkça kullanıldığını göstermektedir. Şiirlerde dikkat çeken hususlardan bir tanesi de şiirlerin dini içerikten tamamen uzak olmadığıdır. Bizce bu durumun sebeplerinden biri kimi şairlerin hanif dinine mensup olmalarıdır. Örneğin Züheyr b. Ebi Sülma bunlardan biridir. Şiirlerle ilgili bir diğer husus da hem cahiliye hem de İslamî dönemi yaşamış olan (Muhadramun) şairlerin şiirlerinde dini içerik ve kavramlar daha da yoğun bir şekilde görülmesidir. Örneğin Muhadramun şairlerden

¹⁷⁸ Züheyr b. Ebi Sülma, *Dîvan*, s. 111.

¹⁷⁹ Züheyr b. Ebi Sülma, *Dîvan*, s. 111, dipnot: 59.

¹⁸⁰ ez-Zevzenî, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed (v. 486/1093), *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, [y.y.] 2002, s. 224.

¹⁸¹ Tarafe b. Abd, *Dîvân* (Thk:Mehdi Muhammed Nasıruddin), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, [y.y.] 2002, s. 44.

¹⁸² İbn Fâris burada ifadenin sıdkla ilgili olduğunu vurguladıktan sonra şu örneği vermektedir: "يَبْرُؤُا كَرَابَتِهِ/يَبْرُؤُا كَرَابَتِهِ" burada kastedilen yakınlara bağlılık ve muhabbetle sâdik olmaktır. Bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, "B-r-r" md., I, s. 178.

¹⁸³ Tarafe b. Abd, *Dîvân*, s. 60.

¹⁸⁴ Tarafe b. Abd, *Dîvân*, s. 12.

¹⁸⁵ Maide 5/2; Mücadele 58/9.

¹⁸⁶ Buhârî, Edeb, 69; Müslim, Birr, 103-105.

Lebid b. Rebia'dan nakledilen “ وَمَا الْبِرُّ إِلَّا مُمْضِرَاتٌ مِّنَ التَّقَىٰ ... وَمَا الْمَالُ إِلَّا ”¹⁸⁷ beyti bunu teyit etmektedir.

Kur'an kavramlarının anlaşılmasında semantik tahlilleri ile önemli bir üne sahip olan Toshihiko İzutsu, cahiliye döneminde kullanılmakta olan bu tür kelime ve kavramların genel olarak dini bir anlam ve içerikten yoksun olduklarını, başka bir deyişle dünyevî/seküler bir içeriğe sahip olduklarını, İslam'ın gelişi ile birlikte bunların bazılarının belli bir anlam değişikliğine uğradıklarını, bazılarının anlam kategorileri genişlerken, bazılarının ise anlam daralmasına uğradıklarını, bir kısmının ise tamamıyla yeni yönlerde bir gelişme izlediklerini vurgulamaktadır.¹⁸⁸

Bu bilgilerden hareketle cahiliye Araplarının kullandıkları “birr” kavramı ve türevleri, İslam'ın istediği olgunlukta dini bir içerik taşımaktan yoksun idi, taşısalar bile putperest Arapların şirk bulaştırıp bozdukları, ilâhî/melekutî boyutlarını yok ettikleri mecradaydı.¹⁸⁹ Sayıları çok az olan şirk bulaşmamış hanif dinine inananların da olduğu hesaba katılırsa, dini boyut tamamen inkâr edilemez ama yok denecek kadar da zayıftır.

b. İslamî Dönemde Kullanım

Kur'an'ı anlamaya yönelik faaliyetleri Kur'an'ın nüzûlü ile birlikte başlatmak mümkündür. Bu konuda Efendimiz (sav) ile sahabe arasındaki sual diyalogları faaliyetin ilk basamakları olarak görülebilir. Efendimiz'in ebediyete irtihali ile bu başvuru kaynağının artık olmaması elbette ki anlama faaliyetlerini farklı bir mecraya taşıyacaktır. İşte hem Arap dili ile ilgili genel mahiyetli yapılan lügat çalışmaları hem de Kur'an ile ilgili yapılan el-Vücûh ve'n-Nezâir, Me'ani'l-Kur'an, Garîbu'l-Kur'an ve Müfredatu'l-Kur'an gibi doğrudan Kur'ân kavramları ile ilgili yazılmış eserler bu anla(t)maya yönelik faaliyetlerin ürünleridir. Bu bölümde de birr kavramını anlama konusunda bu tür eserlerden faydalanacağız. Elimizde bulunan en eski mu'cem Halil bin Ahmed'e (v. 175/791) nisbet edilen Kitabu'l-Ayn'dır. Bu hicri 2. asır gibi erken bir dönemin mükemmel bir mahsulüdür.¹⁹⁰ Gerek Kitabu'l-Ayn ve gerekse erken dönemin diğer lügat çalışmalarının kavramların izini sürmedeki ehemmiyeti izahtan varestedir. Bu sebeple bu bölümde öncelikle birr kavramı ve iştikakları hakkında ilk

¹⁸⁷ Lebid b. Rabia, *Dîvân*, Daru'l-Marife, y.y. 2004, s. 56.

¹⁸⁸ İzutsu, *Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, (trc. Selahaddin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1997, s. 109-110.

¹⁸⁹ Okumuş, Mesut, *Kur'an'da “Birr” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz*, Dînî Araştırmalar, 2002, Cilt V, Sayı 14, s. 101.

¹⁹⁰ Topuzoğlu, Tefkîk Rüşü, “Halîl b. Ahmed”, *DİA*, XV, s. 310.

lügatlerden bilgiler verdikten sonra Kur'an kavramlarını inceleyen eserlerden bilgiler vermeye çalışacağız.

Halil b. Ahmed (v. 175/791) "birr" kelimesi ile ilgili olarak genel hatlarıyla şu açıklamalarda bulunmaktadır: "el-berr" kelimesi denizin zıddı olarak "kara parçası" anlamına gelmektedir, aynı zamanda içerinin, için "el-kinn" in de zıddıdır. "el-Berriyye" ise sahra, çöl manasına gelmektedir. "el-Berr" "yakınına iyilik eden" kimse demektir. Bu tür kişilere "kavmun berereh" denilir. Masdar ve isim için "berr" veya "birr" kullanımı müsavidir. Birr sahibi olmayan kimseler için "leyse bi-birrin/berrin" ifadesi kullanılır. "Berret yeminuhu" ifadesi "yemininde sadık oldu"; "Ebrartu yemini ibraren" ifadesi "yeminimin gereğini yaptım"; "berrallahu haccake" "Allah haccını kabul etsin"; "Fulanun yeberruke" ifadesi "falanca sana itaat ediyor" anlamında kullanılır. Yine "be" harfinin zammesi ile "bürr" sözcüğü buğday; "burbur" ise bulgur anlamındadır. "Berbereh" ifadesi ise "çok konuşup gürültü/dırdır yapma" anlamındadır.¹⁹¹

Zaman itibariyle Halil b. Ahmed'den (v. 175/791) yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn Düreyd (v. 321/933) birre "zıddu'l-'ukûk" manasını vermektedir.¹⁹² İbn Faris (v. 395/1004) "B-r-r" maddesi ile ilgili olarak dört aslın/anlamın bulunduğunu belirtmektedir: Bunlar "birr" olarak okunursa "sıdk" ve "hikayetu's-savt"; "berr" olarak okunursa denizin zıddı olan "kara"; "bürr" olarak okunursa "bitki", başka bir deyişle "buğday" manasına gelir.¹⁹³ İbn Fâris özellikle "birr" ile ilgili örnekleri hep "sıdk" manasından hareketle açıklamaktadır.¹⁹⁴ Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (v. 224/838) "el-mebrûr" kullanımına getirdiği "içerisinde günah olan bir fiili kendisi ile karıştırmamak" anlamı da birr ile ilgili verilen "sıdk" anlamına uygun düşmektedir.¹⁹⁵ el-Ezherî (v. 370/980) birr ile ilgili alimlerin ihtilaf ettiğini, kimilerinin birre "salah" kimilerinin "hayr" manası verdiklerini ama "hayr"ın en kapsamlısı olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁶

¹⁹¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbu, Beyrut 1988, VIII, s. 259-260.

¹⁹² İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed bi el-Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretu'l-Luga*, Daru'l-İlm, Beyrut 1987, I, s. 67.

¹⁹³ İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dârü'l-Cil, Beyrut [t.y.], "B-r-r" md., I, s. 177.

¹⁹⁴ İbn Fâris, *Mekayîs*, s. 177-178.

¹⁹⁵ Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdadî, *Garibu'l-Hadis* (thk. Muhammed Abdulmuîd Hân), Matbaatu Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1964, IV, s. 469.

¹⁹⁶ el-Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga* (thk. Muhammed Ivaz

Yukarıda zikrettiğimiz, “berr” ve “birr” kavramları ile ilgili açıklamalar ana hatlarıyla daha sonra gelen kamus sahipleri İsmail b. Hammâd el-Cevherî (v. 400/1009), Abdulkadir er-Râzî (v. 666/1268), İbn Manzûr (v. 711/1311), Fîrûzâbâdî (v. 817/1415) ve Murtaza Zebîdî (v. 1205/1790) gibi büyük dil bilginlerinin eserlerinde de yer almaktadır. Ancak günümüze doğru geldikçe hem verilen manalar çoğalmakta hem de kavramlar daha geniş ve ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Örneğin Fîrûzâbâdî birre sıla, cennet, hayr, ihsanda genişlik ve hac manalarını vermektedir.¹⁹⁷ Daha sonraki dönemlerde yaşamış olan Osmanlı ulemasından Ebu'l-Bekâ el-Kefevî birr ile ilgili kendisinden önceki lügatlerde verilen manaları saydıktan sonra “razı olunan her fiil birr'dir” cümlesini eklemektedir.¹⁹⁸

Bu bilgileri özetleyecek olursak: “B-r-r” üç türlü okunabilir: 1. Be'nin fethası ile “el-berr” okunabilir, bu denizin zıddı olan kara anlamına gelir. Yine be'nin fethası ile “el-berr” diye belirli/özel bir şekilde kullanıldığında, Esmâ-i Hüsnâ'dan bir isim olmuş olur. 2. Be'nin zammesi ile “el-bürr” okunursa buğday anlamında gıda için kullanılır. 3. Be'nin kesresi ile “el-birr” okunursa sıdk, taat, yemine sadakat, yakınlarına iyi davranma, zıddu'l-‘ukûk”, ihsanda genişlik, sıla, cennet, hac, sevap, şefkat, ibadet gibi hayır fiiller anlamına gelmektedir.¹⁹⁹

Lügatlerden verdiğimiz bilgilerden sonra Kur'an kelimeleri ile doğrudan ilgili olan eserlere bakabiliriz. Alanıyla ilgili ilk eserlerden olan Mukatil b. Süleyman'ın (v. 150/767) “el-Vücûh ve'n-Nezâir” adlı eserinde “birr” kavramının Kur'ân'da üç vechinin bulunduğu belirtilmektedir: 1. Sıla: “*Birr yapmamak, takvaya sarılmamak, insanlar arasını ıslah etmemek yolundaki yeminlerinize Allah'ı siper yapmayın. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”²⁰⁰ ayetindeki “*birr yapmamak*” ifadesinin anlamı “*sıla-ı rahim yapmamak için*” demektir.²⁰¹ 2. Taat: “*Birr ve takva*

Mu'rib), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2001, XV, s. 134.

¹⁹⁷ Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (thk. Muhammed Naim el-Arksûsî), Mektebetu Thkiki't-Turâs, Beyrut 2005, s. 348.

¹⁹⁸ el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât* (thk. A. Derviş, M. el-Mısrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut [t.y.], s. 231.

¹⁹⁹ Cevherî, *es-Sıhah fi'l-Luga*, II, s. 588; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, I, s. 152; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, s. 348; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 231.

²⁰⁰ Bakara 2/224.

²⁰¹ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuh ve'n-Nezair*, haz. Ali Özek, İstanbul 1993, İlmi Neşriyat, s. 167.

üzere yardımlaşın.”²⁰² demek “Allah’a itaatte yardımlaşınız” demektir.²⁰³ 3. Takva: “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça asla birre erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir.”²⁰⁴ ayetinde “birre ulaşamazsınız”dan maksat “takvaya ulaşamazsınız” demektir. Yine Bakara Sûresi’nde geçen “*Birr, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir.*”²⁰⁵ ayetinde “birr değildir” ifadesi, böyle yapmanız “takva değildir” anlamına gelmektedir.²⁰⁶

Hicri 4. asır ve sonrasına tekabül eden eserlere baktığımızda birr’in anlamlarına “enginlik/genişlik” mefhumlarının da eklendiğini görüyoruz. Bu kullanıma daha önceki eserlerde yaptığımız tetkiklerde rastlamadık. Ancak bizim tesbitimize göre birr’in anlam sahasına “genişlik” manasını ilk defa katan Ebû Mansûr el-Ezherî (v. 370/980)’dir. Zira birr kavramı ile ilgili verilen “ihsanda genişlik” anlamını ilk defa onda gördük.²⁰⁷ Daha sonra Ezherî ile çok yakın dönemde yaşayan Ebu Hilâl el-Askerî (v. 400/1009) de birr kavramı ile ilgili “genişlik” manasını zikretmektedir.²⁰⁸ Kur’ân kelimeleri konusunda haklı bir üne sahip olan Râgıb el-İsfahânî (v. 502/1108) de “birr” kavramı ile ilgili açıklamalarını el-Ezherî ve el-Askerî’ye muvafık olarak “genişlik” namasını merkeze alıp, “el-berr”den hareketle yapmaktadır. Ona göre “berr” denizin zıddı yani kara parçası demektir. Yine “berr” denince öncelikle “genişlik ve enginlik” tasavvur olunur. el-Birr kelimesi de “el-berr”den müştaktır. Bu durumda birr, “iyilik ve ihsanda, hayır yapmada genişlik” anlamına gelmektedir. Bu yönüyle kelime Allah için de kullanılır. Zira hayrı ve ihsanı en geniş olan Allah’tır. “Berr” ifadesi bazen kullar için de kullanılır. “Berre’l-abdu rabbehu” denilir ki anlamı “Kul rabbine çokça itaat etti” demektir. “Berr”, Allah için kullanıldığında “sevap”; kullar için kullanıldığında “taat” anlamına gelir. “Birrul valideyn” ifadesi, anne-babaya ihsanda genişlik, bolluk manasıdır. İsfahânî’ye göre birr, geniş manada bazı hayırlar içermesi sebebiyle zaman zaman “sıdk” manasında da kullanılır. “Berre fi kavlihi, berre fi yeminihi” denilir ki bu “Yemininde, sözünde sâdik oldu” demektir.

²⁰² Maide 5/2.

²⁰³ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuuh ve'n-Nezair*, s. 168.

²⁰⁴ Âl-i İmran 3/92.

²⁰⁵ Bakara 2/177.

²⁰⁶ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuuh ve'n-Nezair*, s. 168.

²⁰⁷ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luga*, XV, s. 138

²⁰⁸ el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl (v. 400/1009), *el-Furûku'l-Lugaviyye* (thk. Muhammed İbrahim Selim), Daru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire [t.y.], s. 170.

Yine İsfahânî'ye göre beslenme konusunda kendisine duyulan ihtiyacın çokluğu ve genişliği nedeniyle buğday için “el-bür” kullanılır.²⁰⁹

Yukarıdaki birr ile ilgili bilgilere baktığımızda iki husus ön plana çıkmaktadır: birincisi birr'in temel anlamlarından biri “sıdk” olup; sıdk dışında verilen taat, sıra, vefa, ihsan, sevap, hayr, kabul gibi manaların da özünde sıdk vardır. İkinci husus ise “genişlik” manasıdır ki bu kullanım h. 4. asır ve sonrasındaki eserlerde görülmektedir.²¹⁰

Bu bölümde “birr” kavramının cahiliye döneminden başlayarak hangi anlamlarda kullanıldığını, İslamî dönemde hangi anlamları muhtevasına aldığını kısaca anlamaya çalıştık.²¹¹ Şimdi de son derece geniş bir anlam sahasına sahip olan birr kavramı ile ilgili tanımlara bakalım:

II. Birr'in Tanımıyla İlgili Görüşler

“Birr” kavramı ile ilgili görüşlere geçmeden önce Efendimiz'in (sav) birr'i “*güzel ahlak,²¹² insanın kalbinin mutmain olduğu, vicdanının kendisi ile sekinet/huzur bulduğu her davranış²¹³”* olarak tanımladığını belirtelim.

Birr genel olarak her ne kadar Allah'ın rızasına uygun bütün hayır fiillere şamil bir kavram olarak tarif edilse de İslamî dönemde İslam âlimleri birr'i hem anlamaya hem de etrafını cami ağyarını mani olacak bir tarif yapmaya çalışmışlardır.

İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923) “Allah'a karşı yapılan her türlü taatin birr olduğu” konusunda ehli te'vil arasında icma olduğunu belirtmektedir.²¹⁴

Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) birr'i, “Bütün saygılı davranışları (taat) ve insanı Allah'a yaklaştıran hayırlı işleri içine alan bir kelime”²¹⁵ şeklinde tanımlamıştır.

²⁰⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 114-115.

²¹⁰ Helli, *Mefhumu'l-Birr ve'l-Manzûmetu'l-Ahlakiyyetu'l-Kur'aniyye: el-Binyetu ve's-Siyak*, Journal of Islamic Ethics 1: Brill, Leiden 2017, s. 128.

²¹¹ Birr ve ilişkili olduğu kavramlar hakkında daha ayrıntılı analizler için bkz.: Okumuş, *Kur'an'da “Birr” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz*, s. 97-115; Helli, Abdurrahman, *Mefhûmu'l-Birr ve'l-Manzûmetu'l-Ahlakiyyetu'l-Kur'aniyye*, Brill 2017, s. 122-157.

²¹² Müslim, Birr, 14-15; Tirmizi, Zühd, 52; Ahmet b. Hanbel, 29, s. 179, 180, 181; Darimi, Buyu', 2.

²¹³ Ahmed b. Hanbel, c. 29, s. 278, 279, 528, 533; Dârimi, Buyu', 2.

²¹⁴ Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/923), *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Daru'l-Hicr, [y.y.] 2001, I, s. 613.

Zemahşerî'ye (v. 538/1144) göre “Birr,” maruf ve hayır bolluğudur, razı olunan her türlü eylemin ismidir. Genişliğinden dolayı berr de ondandır.²¹⁶

İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) birr'i “sahibini cennete götürecektir razı olunan her fiil”²¹⁷ diye tarif etmektedir.

Toshihiko İzutsu, kavramın tam bir tanımını vermede zorluk çektiğini belirterek, Kur'ân'da yer alan ahlâkî terimler içinde en zor başa çıkılanların arasında birr'in geldiğini belirtmektedir. O, Bakara Sûresi'ndeki “birr” kavramını ancak “yüksek ahlâk” ve “salihat” ifadelerinin dengeleyebileceğini vurgulamaktadır.²¹⁸

Bu açıklamalardan sonra şunu ifade edelim ki İslam'da imân, ibadet ve ahlâkî esasların birçoğuna şamil olan “birr” kavramı Türkçe'de kullandığımız “iyilik” sözcüğünden daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu için çevirisinin “iyilik” veya “erdem” olarak yapılması yeterli değildir.²¹⁹ Ancak eğer “iyilik” kavramını kullanacaksak bunu itikad, ibadet ve ahlâk konularında kâmil mümin anlamına gelecek şekilde “iyi” kavramıyla ifade edebiliriz. Bu sebepten bu vasfı iyi'lik şeklinde yazmak bize daha makul geldi. Zira iyi'likten kastettiğimiz iyi olma halidir. Ayrıca berr olmanın iradî olarak istenmesinin ve bu yolda infak gibi bazı gönüllü ibadetlerin, zekât gibi zorunlu olanlardan önce zikredilmesinden hareketle birr'in herhangi bir zorlamaya ve menfaate bağlı olmadan gönülden yapılan “dindarlık” anlamında kullanıldığını da söyleyebiliriz.

MUHTEVA OLARAK BİRR

I. Kur'ân'da Birr ve Türevleri ile İlgili Ayetlere Genel Bir Bakış

Kur'ân-ı Kerim'de birr'in kendisinden müştak olduğu “berr” ve onun birçok türevi değişik sûre ve ayetlerde yer almaktadır. “Teberru/تبروا”²²⁰,

²¹⁵ Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut 1999, Dârü İhyai't-Turâsî'l-Arabî, III, s. 487; V, s. 213; VIII, s. 337.

²¹⁶ Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1144), *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1983, I, s. 277, 330.

²¹⁷ Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut [t.y.], I, s. 281.

²¹⁸ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 273-274.

²¹⁹ Okumuş, *Kur'an'da “Birr” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz*, s. 112.

²²⁰ Bakara, 2/224.

“teberrûhum/تبروهم”²²¹, “el-Berr/البر”²²², “berren/بررا”²²³, “el-ebrar/الإبرار”²²⁴, “el-birr/البر”²²⁵, “berereh/بررة”²²⁶ gibi çok sayıda sözcük çeşitli ayetlerde tekil, çoğul, isim, fiil, ism-i fail, vb. şekillerde hem Mekki hem de Medenî döneme ait ayetlerde zikredilmektedir.²²⁷ “Birr” kavramı türevleriyle birlikte 7 farklı şekilde ve 30 ayette geçmektedir. İki ayrı ayette ikişer defa tekrar edilmekte ve toplamda müştak ve tekrarlarla beraber 32 yerde zikredilmektedir.²²⁸ Bu 32 yerden 12’si denizin mukabili “kara parçası” anlamında olup biri hariç diğerleri Mekki Sûreler’de geçmektedir.²²⁹ Geriye kalan birr ve müştakları ilgili olan 20 kullanımın 8 tanesi Mekki ayetlerde²³⁰; 12 tanesi de Medenî ayetlerde²³¹ zikredilmektedir.²³² Bu teknik bilgilerden sonra şimdi de Birr’in müştakları olan kullanımlara kısaca bakalım:

a. Teberrû: Kur’ân’da bu yapı sadece iki yerde geçer. Bu da Bakara²³³ ile Mümtehine Sûresi’ndedir.²³⁴ Bakara’daki “teberrû” ifadesini Mukatil b. Süleyman ve ed-Damegani sıla-ı rahim anlamında ele almaktadırlar.²³⁵ Mümtehine’deki için Begavî ihسان;²³⁶ Nesefî ihسان ve ikram manasını vermektedir.²³⁷

²²¹ Mümtehine, 60/8.

²²² Tur, 52/28; Maide, 5/96; En’am, 6/59, 63, 97; Yunus, 10/22; İsrâ, 17/67-78; Neml, 27/63; Ankebut, 29/65; Rum, 30/41; Lokman, 31/32.

²²³ Meryem, 19/14, 32.

²²⁴ Âl-i İmran, 3/193, 198; İnsan, 76/5; İnfıtar, 82/13; Mutaffifin, 83/18, 22.

²²⁵ Bakara, 2/44, 177, 189; Âl-i İmran, 3/92; Maide, 5/2; Mücadele, 58/9.

²²⁶ Abese, 80/16.

²²⁷ Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el’Mu’cemu’l-Müfehres li Elfazi’l-Kur’âni’l-Kerim*, “B-r-r” md., Daru’l-Hadis, Kahire 2001, s. 143-144.

²²⁸ Abdalbaki, *el’Mu’cemu’l-Müfehres*, “B-r-r” md., s. 143-144.

²²⁹ Maide, 5/2 (Medenî); En’am, 6/59, 63, 97; Yunus, 10/22; İsrâ, 17/67, 68, 70; Neml, 27/63; Ankebut 29/65; Rûm, 30/41; Lokmân, 31/32.

²³⁰ İnsan, 76/5; İnfıtar, 82/13; Mutaffifin, 83/18, 21; Abese, 80/16; Meryem 19/14, 32; Tûr, 52/28.

²³¹ Bakara 2/44, 177(2 defa), 189(2 defa), 224; Âl-i İmran 3/92, 193, 198; Maide 5/2; Mücadele 58/9; Mümtehine 60/8.

²³² İbn Dureys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. ed-Dureys el-Becelî (v. 294/907), *Fedailu’l-Kur’an ve ma Unzile mine’l-Kur’an bi-Mekke ve ma Unzile bi’l-Medine* (thk. Gazve Bedir), Dâru’l-Fikr, Dımeşk 1988, s. 33.

²³³ Bakara 2/224.

²³⁴ Mümtehine 23/8.

²³⁵ Mukatil b. Süleyman, el-Vücuḥ ve’n-Nezair, “B-r-r” md., s. 167; Damegani, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Muhammed ed-Damegani, İslahü’l-Vücuḥ ve’n-Nezair fi’l-Kur’âni’l-Kerim, thk. Abdülazîz Seyyidü’l-Ehl, “B-r-r” md., Dâru’l-İlm li’l-Melayin,

b. el-Berr: Birr'in masdar formu olan bu yapı Kur'an'da Allah, iki peygamber hakkında ve bir de kara parçası anlamında kullanılmıştır. Berr formu sadece bir yerde Yüce Allah'ın ismi olarak kullanılmaktadır. Ayette yer alan Yüce Allah'ın el-Berr ismine İbn Abbas "el-Latif"; İbn Cüreyc "es-Sâdık" anlamını vermişlerdir.²³⁸ Yine bazı tefsirlerde "muhsin"²³⁹ bazılarında da "kendisine kulluk edildiğinde sevap veren, dua edildiğinde icabet eden ihsan sahibi" manaları verilmiştir.²⁴⁰

Kur'ân-ı Kerim'de "berr" ifadesinin diğer bir kullanımı peygamberlerden Hz. Yahya²⁴¹ ve Hz. İsa²⁴² ile ilgilidir. Ebeveyne itaati ifade edenlerin ikisi de ana-babaya karşı itaatkâr,²⁴³ lütufkâr ve ihsan sahibi²⁴⁴ anlamında kullanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de "berr" ifadesi bir de denizin karşıtı olan kara anlamında kullanılır.²⁴⁵ Kara anlamında kullanılmasının İsfahânî'ye göre enginlik ve genişliğinden dolayı olduğunu yukarıda ifade etmiştik.

c. Berereh: "el-bârr" kelimesinin çoğulu olan "berereh"²⁴⁶ ifadesi Kur'an'da bir tek ayette ve meleklerle ilgili olarak geçmektedir: "كِرَامٍ بَرَرَةٍ"²⁴⁷ bu ayetteki "berereh" ifadesi meleklerden bahsetmekte olup bazı tefsirlerde bu cümle "Allah'a itaat edenler"²⁴⁸; bazılarında

Beyrut 1983, s. 67-68.

²³⁶ Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. Ferra, *Mealimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an* (thk. Abrezzak el-Mehdî), Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1999, V, s. 71.

²³⁷ en-Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil* (thk. Yusuf Ali Budeyvî), Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, III, s. 469.

²³⁸ Suyutî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), ed-Dürri'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1983, VII, s. 635.

²³⁹ Beyzavi, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286), *Envarü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1997, V, s. 154.

²⁴⁰ en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, III, s. 385.

²⁴¹ Meryem 19/14.

²⁴² Meryem 19/32.

²⁴³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmud Şehata), Daru İhyai't-Turas, Beyrut 2002, II, s. 622; Yahya b. Sellam, Ebu Zekerriyya b. Ebi Salebe et-Temiî (200/815), *Tefsiru Yahya b. Sellam* (thk. Hind Şelebi), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, s. 218.

²⁴⁴ Begavî, *Mealimu't-Tenzil*, III, s. 227.

²⁴⁵ İbn Faris, *Mekâyis*, "B-r-r" md., I, 177; İsfahani, Müfredât, "B-r-r" md., s. 40.

²⁴⁶ Cevherî, *es-Sihah*, II, s. 588.

²⁴⁷ Abese, 80/16

²⁴⁸ Begavî, *Mealimu't-Tenzil*, V, s. 215.

“*etkiya/muttakiler*” anlamında²⁴⁹; bazılarında da bunların hepsini cem ederek “*muttaki, rablerine itaatkâr, imanlarında sâdik, müminlere istiğfar etmede cömert olanlar*”²⁵⁰ olarak açıklanmaktadır. Bu ifade ile kastedilenlerin genellikle melekler olduğu söylenmekle beraber farklı düşünenler de olmuştur. İbn Kesir’in tefsirinde zikrettiğine göre İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk ve İbn Zeyd, bunların melekler; Vehb İbn Münebbih Hz. Muhammed’in ashabı; Katade ise kurra olduğunu söylemişlerdir.²⁵¹

d. Ebrâr: Birr ile ilgili bir kullanımda berr isminin cemisi olan ebrârdır.²⁵² Kur’ân’da hem Mekki hem de Medeni ayetlerde 6 yerde geçmekte ve birr sahibi insanlar için kullanılmaktadır.²⁵³ Ayrıca bu ayetlerin bir kısmında fücâr’ın zıddı olarak geçmektedir.²⁵⁴ Taberî’i ebrar lafzını “farzları eda etme ve masiyetlerden kaçınma konusunda tatlılarıyla birr sahibi olan”²⁵⁵; Begavî ise “Farzları eda etme ve masiyetlerden kaçınarak imanlarında birr ve sâdik sahibi olma” olarak tefsir etmektedir.²⁵⁶

II. Birr’in İlişkili Olduğu Kavramlar

Kur’an’da birr kavramının farklı formlarını yukarıda vermiştik. Bu farklı türevler bir de başka kavramlarla beraber zikredilmektedir. Bu kavramların kimi birr kavramı ile yakın bir anlam ilişkisini sahip; bir kısmı ise birr ile zıd bir anlam ilişkisine sahip kavramlardır.

Öncelikle birr ile beraber zikredilen ve zıd anlam ilişkisine sahip olanlardan bahsedelim. Meryem Sûresi’nde cebbâr, isyan ve şaki lafızları birr’in zıddı olarak zikredilmektedir.²⁵⁷ Bu ayetlerde geçen ve birr’in ne olmadığını anlatan “*جَبَّارًا*” tefsirlerde genellikle

²⁴⁹ Neseî, *Medâriku’t-Tenzil*, III, s. 602. Zemahşeri, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1144), *el-Keşşaf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyunü’l-Ekavil fi Vücuhi’t-Te’vil*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1983, IV, s. 218.

²⁵⁰ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (v. 1250/1834), *Fethü’l-Kadir el-Câmi’ beyne Fenneyi’r-Rivaye ve’d-Diraye min İlmi’t-Tefsir*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk 1993, V, s. 464.

²⁵¹ İbn Kesir, Ebû’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azim* (thk. Sami b. Muhammed es-Selame), Dâru Tayyibe, Riyad 1997, VIII, 321; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV, 218, 219.

²⁵² Cevherî, *es-Sihah fi’l-Luga*, II, s. 588

²⁵³ Âl-i İmran, 3/193, 198; İnfıtah, 82/13; Mutaffifin, 83/18; İnsan, 76/5.

²⁵⁴ İnfıtah, 82/13; Mutaffifin, 83/18.

²⁵⁵ Taberî, *Camiu’l-Beyan*, XXXIII, s. 538.

²⁵⁶ Begavî, *Mealimu’t-Tenzil*, V, s. 220.

²⁵⁷ Meryem, 19/14, 32.

mütekebbir/büyüklenen²⁵⁸, rabbine ve anne-babasına itaatla büyüklenen²⁵⁹; “asiyy/عَصِيَاءٌ” tefsirlerde Allah’ın emirlerine ve ana-babasına karşı âsî,²⁶⁰ “şâkiyy/شَقِيَاءٌ” kelimesi de rabbine karşı âsî²⁶¹, ibadet, taat ve ana-babaya iyilikte kibirlenme,²⁶² gibi anlamlarla tefsir edilmiştir.

Burada konumuzla ilgili olarak temas etmemiz gereken bir diğer kavram da Kur’ân’da “ebrar” kavramının karşıtı olarak kullanılan füccâr kavramıdır.²⁶³ Füccâr kavramı da tefsirlerde zalimler,²⁶⁴ kâfirler,²⁶⁵ din gününü yalanlayanlar²⁶⁶ gibi manalarla tefsir edilmiştir. Yine günah/masiyet anlamında kullanılan ism; zulüm, haddi aşma anlamına gelen udvan kavramları²⁶⁷ da Kur’ân-ı Kerim’de birr’in karşıtı olarak kullanılmaktadır.²⁶⁸ İsm’in birr’in karşıt anlamlısı olarak kullanılması hadislerde de mevcuttur: “*Birr güzel ahlâktır; günah ise ruhunu nefisini/vicdanını rahatsız eden ve insanların muttali olmasını istemediğin şeydir.*”²⁶⁹

Kur’ân’da birr kavramıyla beraber kullanılan ve birr’in ne olmadığını anlatan zıd anlamlı lafızların yanında; birr ile beraber kullanılan ve çok yakın bir anlam ilişkisine sahip lafızlar da mevcuttur. İşte bunlardan biri takvadır. Kur’ân’da takva 7 yerde²⁷⁰ “birr” ile beraber geçmektedir. Bunlardan sadece bir ayette takva birr’den önce zikredilir.²⁷¹ Bu ayetler beraber değerlendirildiğinde birr ve takvanın birbiri ile yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğu anlaşılır. Nitekim bir izaha göre “birr” ve takva,

²⁵⁸ el-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed; es-Suyuti, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tefsiru'l- Celaleyn*, s. 397.

²⁵⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, c. XV, s. 480.

²⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XV, s. 480.

²⁶¹ Mukatil b. Süleyman, Tefsir, II, s. 627; Begavî, *Mealimu't-Tenzil*, III, s. 233.

²⁶² İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, V, 229.

²⁶³ İnfitar 82/13,14.

²⁶⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, IV, s. 614.

²⁶⁵ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdullah b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz* (thk. Abdusselam A. Muhammed), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, V, s. 447.

²⁶⁶ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, III, s. 616.

²⁶⁷ Begavî, *Mealimu't-Tenzil*, II, s. 9; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, s. 106.

²⁶⁸ Maide, 5/2; Mücadele, 58/9.

²⁶⁹ Müslim, Birr, 14, 15; Tirmizi, Zühd, 52; İbn Hanbel, 29, s. 180, 181; Darimi, Buyu', 2; Rikak, 73.

²⁷⁰ Bkz. Bakara, 2/177, 189, 224; Âl-i İmran, 3/198; Maide, 5/2, 96; Mücadele, 58/9.

²⁷¹ Âl-i İmran, 3/198.

manaları aynı olan iki kelimedir ve aynı ayette beraberce zikredilmeleri manayı kuvvetlendirmek içindir.²⁷² Ancak bizce bu mana çok da uygun değildir çünkü özellikle iki ayette takva birr üzerine atfedilmekte ve gramer kaidelerine göre de atıfta mugayerat²⁷³ gerektiği için ikisinin farklı şeyler olması gerekir. Diğer bazı izahlara göre bu iki kelime eşanlamlı olmayıp birbirini tamamlayan iki vasfa işaret etmektedirler. Örneğin ilk müfessirlerden Mukatil (v. 150/767) birre taat; takvaya da masiyetleri terk etme anlamı vermektedir.²⁷⁴ Bir başka tevile göre birr emr olunanları yapmak, takva ise nehy olunanlardan kaçınmaktır.²⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye(v. 751/1350) Takvanın birre ulaşmaya bir vesile olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁶ İbn Cüzey (v. 741/1340) ise özellikle bu ayırımı dikkat çekmekte ve birrin farz ve mendupları ifa etme, haramları terk etme ve Allah'a yaklaştıracak tüm amelleri yapma anlamında genel bir kullanım olduğunu; takvanın ise farzları eda etme ve haramlardan kaçınmayı içerdiğini ancak mendupları bünyesine almadığını ve bu sebepten de birrin takvadan daha umumî olduğunu söylemektedir.²⁷⁷

Kur'an'da birr ile beraber kullanılan kavramlardan biri de sıdk'tır. Bakara 2/177'de yer alan ve birr sahibi müminleri öven cümle şudur: "...İşte onlar sâdıklar ve müttakilerdir."²⁷⁸ Ayetin bu kısmı tefsirlerde genellikle "imanlarında" kaydı ile verilmektedir.²⁷⁹ Dolayısıyla anlam "birr ayetinde sayılan vasıflara sahip olanlar imanlarında sâdik oldular, çünkü hem kalp hem de söz ve amel ile imanlarını gerçekleştirdiler"²⁸⁰ şeklinde olmaktadır. Sıdk lafzı sadece Kur'an'da değil aynı zamanda

²⁷² Şevkanî, *Fethü'l-Kadir*, II, 9.

²⁷³ Keykeldî, Ebu Said Salahuddin Halil b. Keykeldî b. Abdillâh Alaî, *el-Fusulu'l-Müfide fi'l-Vavi'l-Mezide* (Thk:Hasan Musa Şair), Daru'l-Beşir, Amman 1990, s. 140; es-Subkî, Ebu Hâmid Bahauddin Ahmed b. Abdulkâfi es-Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Thk:Abdulhamid Hindâvî), Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003, I, s. 339.

²⁷⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, IV, s. 216.

²⁷⁵ Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, s. 52-53; Begavî, *Mealimu't-Tenzil*, II, s. 9.

²⁷⁶ İbn Kayyim, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Risaletu't-Tebûkiyye*, Daru Alemlî'l-Fevaid, Mekke 2004, s. 10.

²⁷⁷ İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li Ulumi't-Tenzil* (thk. Abdullah el-Hâlidî), Şirketi Daru'l-Erkâm, Beyrut 1995, I, s. 220.

²⁷⁸ Bakara, 2/177.

²⁷⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, I, s. 157; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, s. 220, Begavî, *Mealimu't-Tenzil*, I, s. 207.

²⁸⁰ İbn Kesir, *Tefsir*, I, s. 357.

hadislerde de birr ile beraber kullanılmaktadır.²⁸¹ Bu da iki kavram arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Özellikle Efendimiz'den nakledilen rivayetlere baktığımızda sıdkın bire ulaştıran bir vasfa sahip olduğunu görürüz: “*Muhakkak sıdk birre, birr de cennete ulaştırır...*”²⁸²

Birr kavramının Kur'ân'da yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğu ve beraber kullanıldığı kavramlardan biri de infaktır: “*Sevdiğiniz şeylerden infak edinceye kadar birr'e ulaşamazsınız. Her ne infak ederseniz Allah ondan haberdardır.*”²⁸³ Müfessirler bu ayetteki birr'e takva²⁸⁴, sevap ve cennet²⁸⁵ gibi manalar vermişlerdir.

III. Birr'in Bünyesine Aldığı Konular

Kur'an'ın iniş sürecine baktığımızda Mekke döneminde imân ve itikad konularına ağırlık verildiği halde Medine döneminde Müslümanlara artık inanç konularının yanında onları hem bireysel hem de toplumsal manada olgunlaştıracak meselelerin de ele alındığını görürüz.²⁸⁶ Birr'i konu alan söz konusu ayetlerin içinde bulunduğu Bakara Sûresi Medine'de nazil olmuştur. Medine'de artık müminlere kemâl bulma, her alanda olgunlaşma ve bunun yolu gösterilmiştir. Bu erdem sürecinde işe yarar amellerin adı da “birr” olmuştur. Ayrıca bunların gönüllü bir şekilde tezahürü de önem arz etmektedir. Çünkü gönüllü olmayınca değil birr'e ulaşmak aksine bir tür nifak problemiyle karşı karşıya kalınacaktır. Nitekim nifak problemi olan kişilerin varlığından da medenî ayetlerde bahsedilir.

Birr'in bünyesine aldığı tüm konuları inceleyen en kapsamlı ayet Bakara 2/177'de şöyle buyruluyor: “*Birr, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl birr, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere imân edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru*

²⁸¹ Buhârî, Edeb, 69; Müslim, Birr, 103-105.

²⁸² Buhârî, Edeb, 69; Müslim, Birr, 103-105; Tirmizi, Birr, 46.

²⁸³ Âl-i İmran, 3/92.

²⁸⁴ Mukatil b. Süleyman, s. 168.

²⁸⁵ Râzî, *Meââtihu'l-Gayb*, VIII, s. 289; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, s. 471;

²⁸⁶ Işık, Emin, “Bakara Sûresi” md., *DİA*, İstanbul 1991, IV, s. 526.

olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir."²⁸⁷

Yapılan nakillere göre bu ayetin yorumunda ihtilaf edilmiştir. Bazı yorumcular ayetin bağlamının müminler olduğu ve hitabın onlara olduğu görüşünde iken;²⁸⁸ diğer bazı müfessirlere göre ise hitap Yahudi ve Hıristiyanlardır.²⁸⁹ Diğer bir kısmına göre de ayetin muhatabı hem mümin hem de ehli kitaptır. Kiblenin değiştirilmesi ile Müslümanlarda bir sevinç hâsıl olmuş, ehli-i kitapta ise buna karşı bir tepki meydana gelmiştir. Cenâb-ı Hak da bu hitab ile onları, bütün ibâdet ve taatleri tam yapmaya teşvik etmiş ve birr'in, "yüzleri doğu ve batı cihetlerine çevirmekle olmadığını"; aksine birr'in ayet-i kerimede sayılan işleri yerine getirmek olduğunu beyan etmiştir.²⁹⁰ Ancak hükmün umûmîliği dikkate alındığında şu mesajı açık bir şekilde görürüz: Yapılan ibadet içerik ve özden yoksun, ihlâs ve samimiyetten uzak olduktan, Allah'ın huzuruna kuru ve sahte bir yönelişle yöneldikten sonra yüzün doğu veya batıya dönmesinin fazla bir anlam ve önemi kalmamaktadır.²⁹¹ Zira asıl olan bir cihet değil Allah'ın emrettiği cihete yönelmektir. Dolayısıyla birr ayetleri gösteriyor ki ilâhî emirler ile makâsıd arasında sıkı bir ilişki vardır ve makâsıd ihlâl edildiğinde vasıtaların pek de bir önemi kalmamaktadır.²⁹²

Bu ayetle ilgili olarak İzutsu, ayette sıralanan listeye bakıldığında sayılan unsurlar arasında birri "gerçek imân" veya "salihat"tan ayıracak hiçbir şeyin olmadığını söylemekte; ayetteki birr'in pekâlâ "yüksek ahlâk" olarak da çevrilebileceğini dile getirmektedir. Ama İzutsu yine de bütün bu çevirilerden birinin veya hepsinin daha başka manaları da içeren asıl sözcüğe layık olamayacağını vurgulamaktadır.²⁹³

Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1415/1994) bu ayetle ilgili olarak, "Görülüyor ki bu ayet-i kerime sarahaten veya delaleten bütün kemâlât-ı beşeriyeyi havidir. Buna işaretten alleyhisselatu vesselam Efendimiz de 'Her kim bu ayet ile amel ederse imânını kemâle erdirmiş olur' buyurmuştur"

²⁸⁷ Bakara 2/177.

²⁸⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, III, s. 74.

²⁸⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, III, s. 75; İbn Kesir, I, 485-488.

²⁹⁰ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, V, s. 211

²⁹¹ Okumuş, *Kur'an'da "Birr" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz*, s. 112.

²⁹² el-Helli, *Meşhumi'l-Birr*, s. 135.

²⁹³ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 274.

diyerek²⁹⁴ kavramın ne kadar geniş bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmiştir.

Ayet-i kerimede *birr*'in ne olmadığı belirtildikten sonra ne olduğuna dair önce imân ilkeleri sıralanmakta, daha sonra ibadetlere yer verilerek onların hakkıyla îfa edilmesine değinilmekte, sonra da ahlâkî bir takım erdemlere vurgu yapılarak bunları gerçekleştirenlerin sâdık ve muttaki olacakları belirtilmektedir. Başka bir deyişle ayette *birr*'in mahiyeti konusunda itikad, ibadet ve ahlâk esasları bir bütün olarak zikredilmektedir. Bu ayet bir bakıma İslam'ın üzerine bina edildiği üç sacayağını ve Kur'ân'ın en temel ana konularını ortaya koymaktadır. Faslı âlim İbn Acîbe (v. 1224/1809) bu ayetle ilgili şunları ifade etmektedir: “Bu ayet insanın bânînin süsleyecek itikatları; zahirini güzelleştirecek muamelatı; nefisleri kötülüklerden arındırıp onları güzelleştirecek hususları ihtiva ettiği için tüm kemâlâtlara şâmilidir.”²⁹⁵

a. İtikatta *Birr*

İslam akidesinin temel esaslarını teşkil eden 5 husus araştırmamızın temel konusu ile ilgili olan bu ayette “*Asıl birr, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere imân edenlerin...*” ifadeleri ile yer almaktadır. Ayet özden yoksun zahire hapsedilmiş bir takım ritüellerin bir anlam ifade etmediğini redderek, işin özü olan imanı ve esaslarını ilk başta zikretmektedir. Zira öncelikle gerekli olan sağlıklı bir itikata sahip olmaktır.²⁹⁶ Özellikle iman esaslarının amel ile ilgili örneklerden önce zikredilmesi, kalbi fiillerin/kabûlün Allah indinde uzuvların yapacağı amellerden daha değerli olmasındandır.²⁹⁷ Ayrıca ayette iman ile ilgili meseleler 5 maddede özetlenmiştir. Çünkü her madde onunla ilgili olan bütün hususları tahtında barındırır.²⁹⁸

Birrin akîde tarafı öncelikle kabul etmeye yönelik zihni-kalbi algıların “*berr*” olmasını hedeflemektedir. Çünkü o dönemde dinin ve dinde olanların bir kavme hasredilmesi anlayışıyla Yahudilerin, Allah inancını teslise dönüştürerek şirke bulaşan Hıristiyanların ve putları aracı yapan müşriklerin davranışları *birr* olmayan davranışlar olarak karşımıza

²⁹⁴ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dil*, I, s. 599.

²⁹⁵ İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (v. 1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd* (thk. Ahmed A. el-Kuraşî), [y.y.], Kahire 1998, I, s. 206.

²⁹⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, s. 121.

²⁹⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, V, s. 215.

²⁹⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, V, s. 215.

çıkılmaktadır. Ayette Müslümanların bu esasları kabul etmekle birr sahibi sâdik ve muttaki vasıflarına mazhar oldukları ve böylece birre eriştiklerine bir delalet; Ehl-i Kitab'ın ve müşriklerin temel inanç esasları hususundaki zafiyetlerine de bir tariz vardır.²⁹⁹ Gerek ehl-i kitap ve gerekse Müslümanlar, kim birr sahibi olmak istiyorsa öncelikle akîdevî yönden sağlıklı bir inanca sahip olmak bunun ilk basamağını oluşturmaktadır.

b. İbadette Birr

Sözlükte, teslimiyet, kulluk etme, içten bağlanma anlamına gelen ibadet, en geniş anlamıyla, insanın Allah'a duyduğu saygıdan dolayı O'nun buyruklarına uygun davranışlar sergilemesidir.³⁰⁰ Birr ile ilgili en temel ayet olan Bakara 2/177'nin en temel konularından biri de ibadetlerde birr sahibi olmaktır. Bu bir anlamda itikatın zihnî-kalbi yönü göz önüne alındığında amel öncesi bir zihni teslimiyetten sonra, inancın fiiliyata dönüşmesidir. Ancak şunu da belirtelim ki burada amel ve ibadet hususunda ibadetlerin resmi kısmı diyebileceğimiz sadece namaz ve zekât zikredilmektedir. Bu ayetin üslûbunun örnekleme üzerinden gitmesinden kaynaklanmaktadır. Yani “Birr şunlardır...” anlamından öte, “bu hususlar birr olan davranışlardandır...” anlamındadır. Ayrıca iman ve onun gereği olan namaz ferdî faziletlerin menbaıdır çünkü ferdi arındıracak diğer emirler de o ikisine dayanır.³⁰¹

Yine ibadetlerde birr konusuna özelde zekâtın ve genelde infak ibadetinin sosyal boyutunu da eklememiz gerekmektedir. Zira sosyal anlamda birre ulaşmanın en önemli yollarından birinin infak olduğu unutulmamalıdır. Çünkü bu konu ile ilgili naslar incelendiğinde infak-zekât ibadeti ile birr arasında güçlü bir ilişkinin kurulduğu rahatlıkla görülecektir. Öyle ki Bakara 2/177'de infak ve zekât beraber zikredilmekte; Âl-i İmrân 3/92'de ise birr'e “sevdiğimiz şeylerden infak etmeden” erişmenin mümkün olmadığı vurgulanmaktadır.

İnfak her ne kadar zekâtı da muhtevî bir kavram olsa da Bakara 2/177'de ikisinin birlikte zikredilmesi bizce ehemmiyetine işaret içindir. Çünkü İslam sadece bireysel bir kemâlâtı hedeflemez; bireyin kemâle ermesi ile toplumun tekâmülünün beraber yürümesini hedefler. Şayet birey

²⁹⁹ İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tunûsî, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûnusiyye, Tûnus 1984, II, s. 132.

³⁰⁰ Komisyon, “İbadet” md., *İslam'da İnanç, İbadet ve Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, II, s. 330.

³⁰¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, II, s. 132.

bu konuda zirveye ulaşmış ama toplum ile arasında uçurumlar varsa burada birr hedefi gerçekleşmemiş demektir.

Bu anlamda infak ve zekât ile birr kavramını beraber düşündüğümüzde; bireysel ve sosyal olgunluğun gerçekleşmesinde bu mali yükümlülüklerin önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Zira zekâtın etimolojik anlamında artma, arınma ve arıtma manası vardır.³⁰² Bu etimolojik yapı ile zekâta dünyevîleşmekten arınma misyonu yüklenmektedir.³⁰³ Böylece sosyal anlamda birre ulaşmanın temel basamaklarından birinin de infak olduğu kolaylıkla görülmektedir.

c. Ahlâkta Birr

Kendisinden beklenenleri yerine getirebilecek özellik ve kabiliyette yaratılan insanın doğuştan getirdiği ve içinde taşıdığı doğal değerlere uygun davranışlar sergilemesine ahlâk denilmektedir.³⁰⁴ Gerek ilgili ayetlere gerekse hadislere bakıldığında ahlak ile birr arasında sıkı bir ilişkinin olduğu fark edilir. Zaten Efendimiz'in birr'i "güzel ahlak"³⁰⁵ olarak tarif etmesi de bu ilişkinin en bariz delillerinden biridir.

İnsanın diğer varlıklar arasındaki konumu dikkate alındığında, onlardan farklı olarak kendisini gerçekleştirebilme, geliştirebilme ve ilerletebilme özelliğine sahip olduğu görülür. Bu anlamda insan kemâle erme gerekliliğini ve yaratılış gayesini bilebilecek bir yaratılışa sahiptir.³⁰⁶ İşte bu yaratılış gayelerinden biri de iyi bir ahlâka sahip olmaktır. Dinin en temel iki kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet bu iyi ahlâk için insana sürekli yol gösterir.

İnsana tercih etme seçeneğinin verilmesi onun aynı zamanda tercihlerinin sorumluluğunu üstlenmesini de gerektirir. Dolayısı ile ahlâkın kökeninde sorumluluğun olması kaçınılmazdır. Yani insan, hür iradesiyle yaptığı her davranışın sonucunu da yüklenmek zorundadır. Bu anlamda insanın başıboş, sorumsuz bir varlık olmadığı Kur'ân'da sürekli vurgulanan hususlardan biridir.³⁰⁷ Bu sebeple de insanın kendi sorumluluğunu yerine getirmesi en bariz ahlâki davranışlardandır.

³⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, s. 358.

³⁰³ Ekin, Yunus, "Dünyevîleşmeye Bir Çözüm Olarak İnfâk Anlayışı", Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi 2002, Sayı 6, s. 84.

³⁰⁴ Mustafa Çağrıncı, "Ahlâk" md., *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 1.

³⁰⁵ Müslim, Birr, 14-15; Tirmizi, Zühd, 52.

³⁰⁶ Yalın, Salih, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2015, Sayı 38, s. 212.

³⁰⁷ Kıyâme, 75/36; Müminûn, 23/115; Ankebût, 29/2.

Birr konusunu ele alan temel ayetlerden biri olan Bakara 2/177, ahlâkî boyut olarak karşımıza temel prensipleri zikrederek işi akitlerden başlatmaktadır. Akitlerin temelinde de bir sorumluluk vardır. Bu sorumluluk Kur'ân'da başka ayetlerde de dile getirilir.³⁰⁸ Bütün sorumlulukların özünde ise Allah'ın buyrukları doğrultusunda hareket etmek gelmektedir.

Yüce Allah birr'e ulaştırıcı bir sebep olarak, hem bireysel hem de sosyal hayatın ahlâki sorumluluk gerektirdiğini bu ayette verdiği mal sevgisine rağmen onu akraba ve diğer toplum fertlerine harcama, akitlere vefalı olma ve zor zamanlarda direnip sabretme örnekleriyle bize göstermektedir. Topluma yapılacak harcamalar, fertlerini görüp gözetme toplum nizamının aslını oluşturur çünkü bundan kardeşlik, birlik ve beraberlik doğar.³⁰⁹ Akitlere vefalı olmak insan-Allah, insan-insan ve insan toplum ilişkisinin temelini teşkil eder. Dolayısıyla bu vefa Allah ile ilgili hususlarda bireyin vefalı olmasını içerdiği gibi, insanın diğer insanlar ve toplumla olan ilişkilerinde de vefalı olmasını, sözünde durmasını, doğruyu konuşmasını ve akitlerde gereğini yapmasını içermektedir.³¹⁰ Çünkü akitlere vefalı olmakta nefsin kemali için ferdî; insanların birbirlerine itimad etmeleri için de ictimaî bir fazilet vardır.³¹¹

IV. Birr'in Pratik Hayattaki Tezahürleri

a. Başkalarına Birr'i Emredip Kendini Unutmak

İslam'da iyiliği emredip, kötülükten nehyetme “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” şeklinde klişeleşmiştir. Kur'ân ve sünnete uygun düşenlere ma'rûf; Allah'ın râzı olmadığı, inkâr edilmiş, haram ve günah olanlara da münker denilir.³¹²

Kur'ân-ı Kerîm'de ma'rûfun emredilmesi ve münkerden menedilmesi işi bütün İslam ümmetine verilmiş bir sorumluluktur.³¹³ Ayetlerde verilen bu sorumluluğun delilleri Hz. Peygamber (sav)'in hadislerinde de mevcuttur.³¹⁴ Bütün bunlar müslümanın yeryüzünde yıkıcı

³⁰⁸ İsrâ, 17/34; Nahl, 16/93; Ahzâb, 33/15; Zuhruf, 43/44.

³⁰⁹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, II, s. 132.

³¹⁰ Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, V, s. 219.

³¹¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, II, s. 132.

³¹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 561.; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, IV, s. 2357-2358; c. V, s. 3118.

³¹³ Âl-i İmran, 3/104, 110, 114; A'raf, 7/157; Tevbe, 9/71, 112; Lokman, 31/17.

³¹⁴ Müslim, İman, 78; Tirmizi, Fiten, 10; Nesai, İman, 17; İbn Mace, Fiten, 20.

ya da “bana ne”ci bir tavır takınmayıp; bilakis yapıcı, inşa edici ve ıslah edici bir yükümlülüğe sahip olduğunu göstermektedir.

Birr'i açıklayan ayetlerden birisi olan Bakara 2/44. ayet, birr'i başkasına emredip, kendini unutmayı tenkid etmektedir. Birr'i yukarıda ifade ettiğimiz gibi “her türlü sâlihat” ya da “gönülden bir dindarlık ve teslimiyet” olarak alırsak, ayet bağlam itibariyle Yahudilerle ilgili olduğu için, onların başkasına taati emredip, kendilerinin isyan etmelerini³¹⁵ veya sıdkı emredip sâdik olmamalarını³¹⁶ kınamaktadır.³¹⁷ Burada bağlamın Yahudilerle ilgili olması, onun hükmünün umûmî bir değer ifade etmesine engel değildir.

Böylece anlaşılmaktadır ki “birr” ile ilgili ayetlerin bize verdiği mesajlardan biri de söylediklerimiz ile yaptıklarımızın birbirine uygun olmasıdır. Yani aynı zamanda amelimizin imânımızı desteklemesidir. Ayette taaccup ve iğneleme vardır zira emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i anil'l-münker'den maksad, insanın başkasını bir maslahatı elde etmeye yönlendirmek veya onu düşeceği bir mefsedete karşı uyarmaktır; hâlbuki böyle bir ihsanı insanın öncelikle kendi nefsine yapması akli ve nakli delillerle sabittir ki başkasına yapmasından daha evladır; dolayısıyla her kim ki başkasına öğüt veriyor ama kendisi öğüt almıyorsa o kimse aklın kabul etmeyeceği bir çelişki içindedir.³¹⁸ Bu da ancak insanın birr'i emrettiği kadar birr sahibi olmaya çalışmasıyla mümkündür. Başka bir ifade ile “birr” olan davranışın, ona sahip çıkmakla değil bizzat ona sahip olmakla mümkün olacağı izahtan varestedir. Aksi takdirde ayetin bağlamında nüzul sebebi olan Yahudilere benzemiş olmak gibi bir tehlike kaçınılmaz olacaktır. Bütün bunlar aklî ve naklî delillerle malum olduğu için ayetin sonu “...akletmiyor musunuz” ile bitmektedir.³¹⁹

b. Şekilcilikten Öte Gönülden Bir Dindarlık

Öncelikle şunu ifade edelim ki Yüce Allah insana irade özgürlüğü vermiş, bunun için de onun önüne iki yol koymuştur. Kur'ân bu iki sonuçtan müspet olanını imân, diğerini de küfür olarak nitelendirmiştir.³²⁰

³¹⁵ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. Seyyid b. Abdulmaksûd), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut [t.y.], I, s. 114.

³¹⁶ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsir* (thk. Sıtkı Muhammed Cemil), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, I, s. 295.

³¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, s. 487.

³¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, s. 488.

³¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, s. 488.

³²⁰ Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, s. 111.

İnsanın irade sahibi olması demek, tercih etme hakkının olması demektir. Bir anlamda eğer bir yerde tercih etme hakkı yoksa orada yapılan fiilin “yapmak zorunda olma” anlamını da potansiyel olarak barındırdığını kabul etmek zorundayız. İnsanın imânı ya da küfrü tercih etmesi de buna bağlı olarak bir değer kazanır. Yani imân etmenin bir diğer anlamı da küfre düşmemektir, küfür tercihi varken bunu tercih etmemektir.

İnsanın özgürlüğüne, seçme hakkının olması yönünden baktığımızda, dinin gönüllü bir tercih olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Dini terminolojide kalp, bütün his, irade ve idrakin menbaı ve rabbani bir latife olarak değerlendirilen ruhanî bir varlık olarak ifade edilir.³²¹ İşte buradan hareketle, yukarıda ele aldığımız irade hürriyeti ile kalbin fonksiyonlarını beraber değerlendirdiğimizde, Yüce Allah’ın insanlardan istediği ya da insanlara teklif ettiği kulluk görevinin temelinde kanaatimizce gönüllülük yatmaktadır. Din bir gönüllülük, dolayısı ile dindarlık da gönülden bir teslimiyettir. Bundan olsa gerek ki kalbin tasdiki, imânın aslî rüknü kabul edilmiş³²² ve birr ile ilgili Bakara 2/177’de kalbin fiilleri Allah indindeki değerinden dolayı uzuvların amelinden önce zikredilmiştir.³²³

İşte bu sebeplerden dolayı birr’i açıklayan ayetlerde ifade edilen de öncelikle çeşitli şekiller yapmak değil, kalplerde sebat eden taattir.³²⁴ İbadetin özü yakalandıktan sonra, asıl olan yüzü herhangi bir veche döndürmek ya da sadece namaz değil Allah’ın beyan edeceği hasletlere sahip olmaktır.³²⁵ Başın Kâbe’ye yönelip secde etmesinden önce kalbin Allah’a yönelip imân etmesidir. Birr’i açıklayan ayetlerde istenen temel esaslardan biri de bu gönülden dindarlıktır. Dindarlık gönülden olmayınca Allah nezdinde bir değer ifade etmeyecektir. Yüce Allah özden yoksun, sadece şekillere hapsedilmiş davranışları birr saymadığını başka ayetlerde de ifade etmektedir. Örneğin “*Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat O’na sizin takvanız ulaşır.*”³²⁶ ayeti de esas olanın kalbin niyeti ve Allah’a karşı duyulan sorumluluk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dikkat edilecek husus Kâbe’ye yönelirken secdenin Kâbe’ye

³²¹ Elmalılı, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, I, s. 210.

³²² İbn Ebi’l-İz, Ebu’l-Hasen Sadreddin Ali b. Muhammed el-Hanefî ed-Dımeşkî (v. 792/1390), *Şerhu’l-Akidedi’t-Tahâviyye*, Müessesetu’r-Risale, Beyrut 1997, II, s. 459.

³²³ Râzî, *Mefatihü’l-Gayb*, V, s. 215.

³²⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c3, s. 74.

³²⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, s. 74-75; Râzî, *Mefatihü’l-Gayb*, V, s. 211.

³²⁶ Hac, 22/37.

değil Allah'a yapıldığının şuurunda olmaktır zira Kâbe sadece bir işaret ve istikamettir.³²⁷

Yine Bakara 2/177'de aslında farz olmadığı halde “*mala olan sevgiye rağmen...*” ifadesi de gönüllüğü ifade etmektedir.³²⁸ Ayette “*tabiatın lezzet veren bir şeye meyletmesi olarak tarif edilen*”³²⁹ “*hub*” kelimesinin kalbi bir fiil olması da bu anlamı pekiştirmektedir. Dolayısıyla (kalbin) sevdiği şeylerden infak eden birre erişmiş olur.³³⁰ Çünkü kul bazen Allah'ın azabından korktuğu veya cenneti arzuladığı için; ya da dünyada birtakım güzellikler arzusuyla kendisini salih amelleri yapmaya mecbur hissedebilir. Aslında bu da realite olarak doğru olsa da, kulluk mekâsıdı açısından son derece düşük bir hedeftir. Bir de bunun yanında hiçbir mecburiyeti olmadığı halde Allah'ın rızasını kazanmak için infak yapılması, gönüllü birtakım harcamaların icrası, kıymetlerini gönüllülükten alır. İşte bu sebeple Allah yolunda infak etmenin Bakara 2/177'de namaz ve zekâtтан önce zikredilmesi son derece dikkat çekicidir. Ayrıca bunu dünyanın seküler felsefe ile kıvranıp, tüketimin hâkim kültür haline geldiği bir dönem olan günümüzde düşündüğümüzde önemini daha iyi anlamış oluruz. Dolayısı ile gönüllü olarak kendi hür irademiz ile yapılan fiiller insanı birre ve “*berru rahim*” Allah'a götürür.

c. Örnek Olmak

“*Birr*” ayetlerinden hayatımıza verilen mesajlardan birisi de örnek olmaktır. Yani *birr*'i tavsiyeden çok bizzat *birr* sahibi olmaya çalışmadır. Zaten insan erdemli davranışları yaptığında, bu hali fiili olarak başkaları için en güzel örnek ve davet vazifesi görecektir. Özellikle “*Siz Kitab'ı okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına birri mi emrediyorsunuz?*”³³¹ ayeti bizce öncelikle dindarlığın yaşama boyutuna vurgu yaptığı için, bu ayette -bağlam Yahudiler ile ilgili olduğu için- özelde Yahudilere genelde tüm müminlere dini yaşayarak davet vazifesini icra etmeye bir teşvik vardır. İnsanın sadece erdemlere sahip çıkmasının ya da başkalarına tavsiye etmesinin “*birr*” bir davranış olmadığı vurgulanmaktadır. Bunun da doğrusu dinin yaşanması ve bununla örnek olunmasıdır. Zira kişi başkalarına iyiliği tavsiye edip bundan kendisi

³²⁷ Bkz. “*Ayat al-Birr*” [t.y.], <http://www.scribd.com/doc/6730173/1bAyat-alBirr> (14 Mayıs 2009).

³²⁸ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, s. 153.

³²⁹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 398.

³³⁰ Râzî, *Me-fatihu'l-Gayb*, VIII, s. 288.

³³¹ Bakara, 2/44.

nasiplenmediğinde yani kötü örnek olduğunda diğer insanların masiyetlere rağbet etmesinde davetçi vazifesi görmüş olur.³³² Salih amellerin fiiliyata dönüşmemesi insanın zamanla hak ve hakikate karşı duyarsız hale gelmesine ve bu da kalbin mühürlenmesi olarak ifade edilen sonuca götürmesine de sebep olabilir ki bu da en büyük tehlikedir: “Allah kalblerini mühürledi...”³³³

d. Her İşte Doğru Bir Usûl

Birr ile ilgili en temel ayet kabul edilen Bakara 2/177’den bir sayfa sonra aynı sûrede yer alan diğer bir ayette de yine öncelikle birr’in ne olmadığına hazırlık mahiyetinde bir örnekle başlayarak, devamında birr’in ne olmadığı belirtilmekte daha sonra da ne olduğunu açıklayan ifadeler takip etmektedir. Bu ayeti diğerinden ayıran önemli bir özellik yukarıdaki gibi bağlamının Yahudiler değil doğrudan Müslümanlar ve onların Hz. Peygamber’e yönelttikleri sorular olmasıdır.³³⁴ “*Sana hilalleri soruyorlar. De ki, onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Evlerinize arkadan girmeniz birr değildir, asıl birr ittika edenin birridir. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.*”³³⁵

Ayetin anlamı ve yorumu ile ilgili olarak müfessirler arasında farklı yaklaşımlar yapılmıştır. Kur’ân yorumcularının ekseri yukarıdaki ayeti açıklarken evlere arkadan girme ifadesi ile ilgili olarak Arapların cahiliye döneminde yaptıkları bazı âdetlerden bahsetmektedir. Buna göre İslam öncesinde Araplar arasında hacca veya umreye gidenler, dönüşlerinde şayet şehirde yaşıyorlarsa evlerine kapıdan değil arkadan bir delik açarak veya merdiven kullanarak damdan giriyorlar; çadırda yaşayan bedeviler ise çadırlarının kapısından değil yine çadırın arkasından dolanarak girip çıkıyorlardı.³³⁶ Bu da sahip oldukları bir uğursuzluk telakkilerinin sonucuydu.³³⁷ Arapların bu uygulamayı da hamasetleri yani dinî

³³² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* c. III, s. 488.

³³³ Bakara, 2/7; En’am, 6/46.

³³⁴ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur’âni'l-Azim*, I, s. 522-523.

³³⁵ Bakara, 2/189.

³³⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, III, s. 286-287; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur’âni'l-Azim*, I, s. 522-523; İbn Âdil, Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitab* (thk. Âdil Ahmet Abdulmevcut, Muhammed Muavvaz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III, s. 337; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, s. 237.

³³⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, III, s. 336.

uygulamalarındaki şiddet ve salâbetleri dolayısıyla yaptıkları zikredilmektedir.³³⁸

Ayet incelendiğinde, sorulan soru ile cevabın sonunda bir cahiliye âdetinin eleştirisi bâriz bir şekilde göze çarpmaktadır. Yani cevapta muhatabın beklemediği bir metin bulunmaktadır. Aslında böyle bir cevabın olmasıyla, sanki muhataba “*gereksiz, sana lazım olmayan şeylerin ardına düşme*” mesajı verilmektedir. Kur'ân faydalı ve hikmeti anlaşılabileni açıklamaya önem verirken, açıklanmasına gerek olmayanı ve herhangi bir amaca ulaştırmayan hususları açıklama gereği duymuyor.³³⁹ Ama buna rağmen soruya cevap verilmesi hem İslami terbiye usulü açısından hem de vahyin kaynağının yeryüzünden bağımsız olmadığını belirtme bakımından, muhatapların sorduklarının dikkate aldığını göstermekte ve bir anlamda vahiy yeryüzündeki problemin gökyüzünden cevabı olarak tezahür etmektedir.³⁴⁰

Ayetin yorumlanması konusunda özellikle yapılan işlerde doğru bir usûl izlenmesinin gerekliliği mevzusunu Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824), ez-Zemahşerî (v. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ve İbn Cüzey'in (v. 741/1340) yaptığı açıklamalar bize yol göstermektedir. Bu müfessirler konu ile ilgili “*Evlerinize arkadan girmeniz birr değildir...*”³⁴¹ ayetinin muhtevasıyla ilgili farklı bir tevile gitmektedirler.

Ebû Ubeyde (v. 209/824) mezkûr ayetteki bu cümlenin bir darb-ı mesel olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Araplar “*Eteytü hazel emre min bâbih*” derken “*meseleye doğru yaklaşmayı*” kastederler. Bu nedenle de ayette zikredilen “*Evlerinize arkadan değil kapılarından girin*” ifadeleri ile kastedilen “*Meselelerinizi bilmeyenlere, cahillere sormanız birr değildir. Asıl birr takvadadır. Problemlerinizi âlimlere sorunuz*” demektir.³⁴²

Zemahşerî (v. 538/1144) ise şunları ifade etmektedir: “*Birr meselelerinizi tersyüz etmeniz, tersinden ele almanız değildir. Asıl birr bundan sakınanın, kaçınanın ve bu tür şeylere cüret etmeyenin birridir.*”³⁴³

³³⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, III, s. 337.

³³⁹ Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş, *Tefsiru'l-Hadis*, Beyrut 2000, Dârü'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 2000, IV, s. 324-325.

³⁴⁰ Demirci, *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*, s. 31.

³⁴¹ Bakara, 2/189.

³⁴² Ebû Ubeyde, Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna, *Mecazü'l-Kur'ân*, Beyrut 1981, Müessesetü'r-Risâle, I, s. 68.

³⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, s. 341.

Fahredden er-Râzî (v. 606/1210) de burada kullanılan ifadenin bir kinaye olduğunu belirterek şunları ifade etmektedir: “*Evlere arkadan girme doğru yoldan sapmaktan, kapılarından girme ise doğru yola tutunmaktan kinaye kılınmıştır. Bu, kinaye konusunda yaygın bir uygulamadır. Birine doğruya yönelik yol göstermek isteyen ona ‘Bu işe kapıdan girmen lazım’ der. Zıddı durumunda da ‘O şeye kapıdan girmemektedir’ denilir.*” Ancak Fahreddin er-Râzî devamla bu yaklaşımın mütekelliminin tev’ili olduğunu ve tefsir olmadığını, ayetin tefsirinin birinci vecih yani cahiliye dönemindeki uygulamalar olduğunu da vurgulamaktadır.³⁴⁴ Burada şunu belirtmek gerekir ki sebep-i nüzul, ayetin anlamını indiği olay ile sınırlayamaz. Ancak genel yaklaşımda bir hareket noktası olabilir. Çünkü aslanan nasların umûmîliğidir, sebeplerin husûsîliği değildir; sebep özel olsa da, esasen nasların inzalindeki amaç toplumsal hükümler koymaktır.³⁴⁵ Hanbelî âlimlerinden İbn Âdil de (v. 775/1373-74) Râzî’nin yorumunu tefsirinde aynı ibareler ile nakletmektedir.³⁴⁶

İbn Cüzey(v. 741/1340) ise mezkûr ayet ile ilgili sebep-i nüzul rivayetini naklettikten sonra ayette geçen “buyut’un meseleler anlamında; zuhur’un fayda vermeyen sorular; ebvab’ın da ihtiyaç duyulan sorular sormak anlamında isitiare olduğunu belirtmektedir.³⁴⁷ Ancak İbn Cüzey ilgili yerde sebep-i nüzûl ile isitiare tevili arasında bir tercihe gitmemektedir.

Elmalılı da bu ayetle ilgili “*Zikri geçen ifadenin bir manayı hakikisi bir de manayı kinaisi vardır. Hakikati itibariyle ehli cahiliyenin ihramda yaptıkları bu aksilik bir ibadet olmadığı gibi mana-ı kinaisi itibariyle de Resulullah’a (sav) ilm-i nücum suali sormak hikmet ve İlahî ahkâmı beyan ve tebliğ için gönderilmiş olan Peygamber’i hâşâ bir müneccim ve Kur’ân’ı bir nücum kitabı yerine koymak ve ulumu adıye maksadıyla ilmi nübüvvet metalibini tefrik edememek ‘işe tersinden başlamak’ demektir ki, işlere böyle tersinden başlamakla hayra erilemez, berr ü hayır böyle aksilikte değildir.*” şeklinde bir yorum yapmaktadır. Devamla şöyle demektedir: “*İşlere doğru yol ile vech-i layıkıyla girişin, aksilik etmeyin; bir sual sorarken de halinizi bilin mâlâyani ile uğraşmayın. Bu cevap ve bu emir bir camiu’l-keîm darbu mesel şeklinde kulağınıza küpe olsun da peygambere hilalin değişmesinin feleki*

³⁴⁴ Râzî, *Mefatihü’l-Gayb*, V, s. 286.

³⁴⁵ Demirci, *Kur’ân’da Sosyal Gerçeklik*, s. 88.

³⁴⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, III, s. 339.

³⁴⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulumi’t-Tenzîl*, I, s. 112.

sebeplerini sormaktan şimdi vazgeçin, evvela kavminizin adet-i cahiliyesi olan şu aksiliğin izalesiyle halâsınızı düşünün ve onun esbabını sorun."³⁴⁸

Son asırda yaşayan Kur'ân'ın çağdaş yorumcularından biri olan Muhammed Esed de bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: "Bab" kelimesi mecazi olarak "bir şeye nüfuz etmenin yahut ona ulaşmanın yollarını" gösterdiğinden "bir eve ön kapısından girme" mecazı, klasik Arapça'da çoğunlukla bir probleme doğru yaklaşımı anlatmak için kullanılır."³⁴⁹

Ancak yukardaki tevellere karşı çıkan müfessirlerin de bulunduğunu burada belirtmek gerekiyor. Örneğin Yine Ebu Bekir İbn'l-Arabî (v. 543/1148) şunları söylemektedir: "Her ayet için hakiki mananın yanında ona yakın veya uzak bir mecâzî mananın bulunması caizdir. Ancak bu ayetin manası farklı tariklerle gelen sebab-i nüzûl deliliyle bildiğimiz evlerdir."³⁵⁰ Kurtubî de (v. 671/1273) konu ile ilgili görüşleri saydıktan sonra sahih olanın hakiki mana olduğunu, diğer hususların bu ayetten değil başka yerlerden çıkarılabileceğini ifade etmektedir.³⁵¹ Yine Endülüslü müfessir Ebû Hayyân (v. 775/1344) bu konu ile alakalı yorumları tek tek saymakta fakat en sonunda, Allah Teâlâ'nın bu ayeti evlere arkalarından girmeyi bir sayan kimselerin yaptığını reddetmek ve evlere kapılarından girmeyi de emretmek için indirdiğini belirterek; ayetin hakikate hamlinin mecaz iddiasından daha evla olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.³⁵²

İster hakikî isterse kinâî mana esas alınsın sonuçta birr'e dair ayetlerin muhtevasına baktığımızda itikad, ibadet ve ahlâkî yükümlülüklerin yerine getirilmesi esnasında derûni boyut ihmal edildikten sonra biçimsel ve şekli unsurun kişilerin kendilerini aldatmalarından başka bir sonuç doğurmadığının vurgulandığını görüyoruz.³⁵³

V. Birr'in Mükâfatı

İslam dininin insanlardan istediği öncelikle insanın hayatını ikame ve idame etmesine yöneliktir. Kulluğun esasında da bu vardır. Yani ubudiyet esasında Allah rızası için yapılırsa da, sonuç olarak hem dünyada hem de ahirette insana yöneliktir. Dünyada insan kullukla, uygun bir ifade

³⁴⁸ Elmalılı, I, s. 685.

³⁴⁹ Esed, s. 54. M. Esed eserinde bu ayeti açıklarken Râzî'nin görüşünü de referans göstermektedir.

³⁵⁰ İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meârîfî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, s. 143.

³⁵¹ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (thk.

Ahmet el-Berduni, İbrahim Eттаfeyyîş), Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1964, II, s. 364.

³⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, s. 237.

³⁵³ Okumuş, *Kur'an'da "Birr" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz*, s. 114.

ile “insan” olacak, insanî özelliklerle emirlere yapışarak ve yasaklardan kaçınarak kemâle erecek; ahirette de bu yaptığı insanî özellikleriyle Cenab-ı Hakk tarafından mükâfatlandırılacaktır. Esasında Cenab-ı Hakk’ın kendi adına insan ile bir hesabı yoktur. Yani Allah’ın istedikleri yine insanlık içindir yoksa Allah’ın ihtiyacı olduğundan değildir. Buradan hareketle din de böyle değerlendirilmeli ve dinin istediklerinin Allah rızası için yapılırsa da esasında insanı kemâle erdirdiği unutulmamalıdır. Dolayısı ile olgun bir mümin portresi çizen “birr” ayetleri ve bunların mükâfatı da bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde; insan anlayacaktır ki, kulluk yapabilme imkânı bulmak da bir anlamda en büyük mükâfattır ve kulluk karşılığında Cenab-ı Hakk’ın mükâfat vermesi ise O’nun fazlu keremindedir. Dolayısı ile “birr sahibi bir insana düşen, “birr” yolunda olmanın da en büyük mükâfat olduğunu düşünmesidir.

Şunu ifade etmek gerekir ki Allah’ın yeryüzünde mümin kullarının kalplerine koyduğu sekineti ifade eden “ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ / ...böylece Allah, onlara bir iç huzuru bağışladı ve yakında gerçekleşecek bir zafer(in müjdesi) ile onları ödüllendirdi.”³⁵⁴ ayetinin bağlamı Hudeybiye anlaşması zamanındaki durum ile ilgili olsa da genel anlamda Yüce Allah’ın mümin kullarına bu huzuru verdiği bir gerçektir ve bu da kanaatimizce “birr” sahibi olmanın bir sonucu ve mükâfatıdır. Her şeyden önce Allah’ın takva sahibi olanların velisi/koruyucusu ve dostu olması³⁵⁵, dost olduğu kimselere korku ve hüznün olmaması³⁵⁶, sabredenlerle beraber olması³⁵⁷ ve muttakiler için bir mutluluk ve kurtuluşun olması³⁵⁸ en büyük mükâfatlardandır. Efendimiz’in (sav) birri, *insanın kalbinin mutmain olduğu, vicdanının kendisi ile sekinet/huzur bulduğu her davranış*³⁵⁹ olarak tarif etmesi de bizce yukardaki açıklamamız için bir delil mahiyetindedir.

Bu açıklamalardan sonra birr’in ahiretteki mükâfatı elbetteki en başta nebevi ifade ile “hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve insanın tahayyül dahi edemeyeceği”³⁶⁰ ebedi saadet yurdu ve Kur’ânî

³⁵⁴ Fetih, 48/18.

³⁵⁵ Casiye, 45/19.

³⁵⁶ Yunus, 10/62-63.

³⁵⁷ Bakara, 2/153.

³⁵⁸ Maide, 5/100.

³⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, XXIX, s. 278, 279, 528, 533; Dârimi, Buyu‘, 2.

³⁶⁰ Buhari, Bed’ul-Halk, 8; Müslim, Cennet, 2, 5.

tabirle “Daru’s-Selam”³⁶¹ diye isimlendirilen cennettir. Yüce Allah kitabında ebrârın cennette olduğunu, kendileri için hazırlanmış nimetleri ve Allah’ın cemalini özel oturaklarından seyrettiklerini şu ayetlerle ifade buyurmaktadır: “Şüphesiz ebrâr naim cennetindedirler.”³⁶²; “Şüphesiz ebrâr, Naim cennetindedirler. Koltuklar üzerinde, (etrafi) seyrederler.”³⁶³

Yine Kur’ân’da ebrâr’ın yüzlerinde bu nimetlerin sevincinin görüldüğü³⁶⁴ ve onların katkısı kâfur olan içecekler dolu bir kadehten içecekleri³⁶⁵, Allah katında olanların ebrâr için daha hayırlı olduğu³⁶⁶ haber verilerek, müminlerin dualarının da ebrârın amelleri üzere ölmek olduğu ifade edilerek bir yandan da ebrârdan olmaya teşvik mahiyetinde şu duaya yer verilir: “Rabbimiz! Biz, ‘Rabbimize imân edin’ diye imâna çağıran bir davetçi işittik, hemen imân ettik. Rabbimiz! Günahlarımızı bağışla. Kötülüklerimizi ört. Canımızı ebrâr ile beraber al.”³⁶⁷

Hz. Peygamber Efendimiz de hadislerinde birr’in mükâfatının cennet olduğunu bize haber vermiştir: “Sıdk birre birr de cennete götürür...”³⁶⁸

SONUÇ

Kur’ân itikad, ibadet ve muamelat kadar, hem bireysel hem de toplumsal ahlâk konularına büyük önem vermiştir. Başka bir ifade ile bireylerin sadece şekli ibadetlerle değil, toplum içindeki insanî davranışlarla da kemâle ermesi hedeflenmiştir. Kur’ân’ın muhtevasına bakıldığında görülür ki imân, ibadet, muamelat ve ahlâk konuları birbiri ile iç içedir. Bu kavramlardan biri de birr’dir. “el-Birr” Kur’ân-ı Kerim’in en kapsamlı kavramlarından biridir. Nitekim bu kavramın geçtiği ayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunun Kur’ân’da imân ve ibadetten başlamak üzere her türlü iyilik, ihsan, itaat, doğruluk, imân, ibadet, ahlâk, infak, işfak/şefkat, sabır gibi manalarda kullanıldığı görülür. Bu sebeple imân, ibadet ve ahlâkı kapsayan, insanı Allah’a yaklaştıran her türlü salih amel olarak da tefsir edilmiştir.

³⁶¹ En’am, 6/127; Yunus, 10/25.

³⁶² İnfitar, 82/13.

³⁶³ Mutaffifin, 83/22-23.

³⁶⁴ Mutaffifin, 83/24.

³⁶⁵ İnsan, 76/5.

³⁶⁶ Âl-i İmran, 3/198.

³⁶⁷ Âl-i İmran, 3/193.

³⁶⁸ Buhârî, Edeb, 69; Müslim, Birr, 103-105.

Özellikle *birr*'i konu edinen ayetler göz önünde bulundurulduğunda gerek bireysel gerekse toplumsal olarak Müslümanların kemâle ermeleri için yapılması gereken hususlar ile ilgili mesajların verildiğini görüyoruz. *Birr* ile ilgili ayetlerin temel hedefi olgun/kâmil bir toplum olsa da öncelikle insanın olgunlaşmasından başlamakta, kendisini unutup insanlara *birr* sahibi olmayı emretme tenkit edilmektedir. Yine şekilciliğin geri plana itilmesi ve hakiki “*birr*” olan davranışların ancak şekilcilikten uzak ve özü yakalanmış bir imân, ibadet ve ahlâk ile elde edilebilmesi ister istemez bizi *birr*'e gönülden bir “*dindarlık*” anlamını vermeye götürmektedir. Bunun yanında *birr*'in “*iyilik*” veya “*erdem*” olarak Türkçeye çevrilmesi, kavramın bünyesinde barındırdığı anlamları ifade etmekte yetersiz kalmaktadır.

Birr ile ilgili ayetlerin bağlam ve içerikleri dikkate alındığında Kur'm'n istediği ideal/kâmil insan hedefinin özelde müminleri en genel anlamıyla da tüm insanları *birr*'e ulaştırmak olduğunu belirtmek yanlış bir değerlendirme olmasa gerektir. Çünkü *birr*'e ulaşmak bir anlamda Bir Olan'a yani el-Berr olan Allah Teâlâ'ya da ulaşmak demektir. Bu meretebeye ulaşanlar “*eberr*” vasfını alacak ve mükâfat olarak dünyada huzura, ahirette cennete ve cemalullaha erişeceklerdir.

Kaynakça

Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el'Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru'l-

Hadis, Kahire 2001.

el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl (v. 400/1009), *el-Furûku'l-Lugaviyye* (thk.

Muhammed İbrahim Selim), Daru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire [t.y.].

Bağdadî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbu Lübâbi Lisâni'l-Arab* (thk.

Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1997.

Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. Ferrâ, *Mealimu't-Tenzil fi*

Tefsîri'l-Kur'an (thk. Abrezzak el-Mehdî), Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1999.

Beyzavi, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286), *Envarü't-Tenzil*

ve Esrârü't-Te'vil (thk. Abrezzak el-Mehdî), Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1999.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *Sahihu'l-Buhârî*, Daru İbn Kesir, Dimeşk; el-Yemame, Beyrut 1990.

el-Burkûkî, Seyyid b. Ahmed, *ez-Zehair ve'l-Abkariyyat*, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniyye,

Mısır [t.y.].

Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut [t.y.].

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (v. 400/1009), *es-Sıhah fi'l-Luga* (thk. Ahmed A. Attar),

Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1990.

Çağrıci, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Neş., İstanbul 2006.

Damegâni, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Damegani, *Islahü'l-Vücuha ve'n-Nezair*

fi'l-Kur'âni'l-Kerim (thk. A. Seyyidü'l-Ehl), Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983.

Demirci, *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neş., İstanbul 2008.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî (v. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*

fi't-Tefsir (thk. Sıtkı M. Cemil), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1999.

Ebû Ubeyde, et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna (v. 209/824), *Mecazü'l-Kur'ân* (thk. Fuat

Sezgin), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdadî (v. 224/838), *Garibu'l-Hadîs*

(thk. Muhammed A. Hân), Matabatu Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1964.

el-Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed (v. 370/980), *Tehzibu'l-Luga*, (thk. Muhammed I.

Mu'rib), Daru İhyai't-Turas, Beyrut 2001.

Ekin, Yunus, "*Dünyevîleşmeye Bir Çözüm Olarak İnfâk Anlayışı*", Sakarya Üniv. İlâhîyat

Fak. Dergisi 2002, Sayı 6, s.77-104.

Elmalılı, Muhammed Hamdî Yazır (v. 1415/1994), *Hak Dinî Kur'ân Dili*, Eser Neşr.,

İstanbul [t.y.].

Esed, Muhammed (v. 1413/1992), *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul 2002.

Ferâhî, Abdulhamid b. Abdulkerim (v. 1863/1930), *Müfradâtu'l-Kur'an* (thk. M. Ecmel

Eyyûb), Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 2002.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir (v. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît* (thk. Muhammed Naim el-

Arksûsî), Mektebetu thkiki't-Turâs, Beyrut 2005.

Halil b. Ahmed (v. 175/791), *Tertibu Kitabu'l-Ayn*, (thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Samerrai),

İntişarat-ı Usve, Kum 1993.

Helli, *Mefhumu'l-Birr ve'l-Manzûmetu'l-Ahlakiyyetu'l-Kur'aniyye: el-Binyetu ve's-Siyak*,

Journal of İslamic Ethics 1: Brill, Leiden 2017, s. 122-157.

İşık, Emin, "Bakara Sûresi", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 526-529.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Kelbî el-Girnâtî, *et-Teshîl li*

Ulumi't-Tenzîl (thk. A. el-Hâlidî), Şirketi Daru'l-Erkâm, Beyrut 1995.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir et-Tunûsî, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Daru't Tûnusiyye, Tûnus 1984.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi (v. 321/933), *Cemheretü'l-Luga*, Dâru

Sadır, Beyrut [t.y.].

İbn Düreys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. ed-Dureys el-Becelî (v. 294/907), *Fedailu'l-*

Kur'an ve ma Unzile mine'l-Kur'an bi-Mekke ve ma Unzile bi'l-Medine (thk. G. Bedir), Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1988.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed (v. 395/1004), *Mu'cemu Mekayisi'lLuga* (thk. Abdüsselam M.

Harun), Dâru'l-Cil, Beyrut [t.y.].

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed el-Cevziyye (v. 751/1350), *Hâdi'l-Ervah ila*

Biladi'l-Efrah, Matbaatü'n-Nil, Kahire [t.y.].

İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk.

Sami b. Muhammed), Dâru Tayyibe, Riyad 1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*,

Dâru Sadır, Beyrut 1993.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb (v. 502/1108), *el-Müfredat fi*

Ğaribi'l-Kur'ân (thk. Muhammed S. el-Kilani), Daru'l-Ma'rife, Beyrut [t.y.].

İmrüülkays b. Hucre (v. 545), *Dîvân* (Haz.: A. el-Mustavî), Daru'l-Marife, Beyrut 2004.

İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. S. Ayaz), Pınar Y., İstanbul 1984.

-----*Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. S. Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1997.

-----Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. S. Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul [t.y.].
el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât: Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furuki'l-Lugaviyye* (thk.

Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut [t.y.]
Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşr.,
İstanbul 2007.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (thk.

Ahmet el-Berduni, İbrahim Eттаfeyyiş), Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire
1964.

Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir (v. 150/767), *el-Vücûh ve'n*

Nezâir (haz. Ali Özek), İlmi Neş., İstanbul 1993.

-----Tefsîru Mukatil b. Süleyman (thk. Abdullah M. Şehata), Daru İhyai't-
Turas, Beyrut 2002.

Yahya b. Sellam, Ebu Zekeriyya b. Ebi Salebe et-Temiî (v. 200/815), *Tefsiru Yahya b. Sellam*

(thk. Hind Şelebi), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac (v.
261/875), *Sahihu*

Müslim, Daru't-Talia Riyad 2006.

Nâbiğa ez-Zübyânî, Dîvanu'n-Nâbiğa ez-Zübyânî (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl
İbrahim),

Daru'l-Mearif, Kahire [t.y.].

Okumuş, Mesut, "Kur'ân'da 'Birr' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", *Dini Araştırmalar*

Dergisi, Cilt 5, Sayı 14, Eylül-Aralık 2002, s. 97-115.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (v. 606/1209), *Mefatihü'l-Gayb*,

Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1990.

Râzî, Abdulkadir Muhammed b. Ebî Bekr (v. 666/1268), *Tefsiru Garîbi'l Kur'âni'l-Azim*, TDV,

Ankara 1997.

es-Sükrî, Ebu Said, *Dîvanu İmrui'l-Kays ve Mülhakatuh bişerhi Ebi Said es-Sükrî*
(thk. Enver

es-Süveylim, Muhammed eş-Şevabike), İsdaru Merkezi Zayid, Ayn 2000.

Taberî, Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/923), *Câmiü'l-Beyân*

an Te'vili Ayi'l-Kur'ân (thk. Abdullah A. et-Türkî), Daru'l-Hicr, [y.y.]

2001.

Tarafe b. Abd, *Dîvân* (thk. Mehdi M. Nasiruddin), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, [y.y.] 2002.

Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizi* (thk. M.

Fuad Abdalbaki), Mustafa el-Babi, Kahire 1962.

Toksarı, Ali, "Birr" md., *DİA*, İstanbul 1992, VI, 204-205.

Topaloğlu, Bekir, "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 374-386.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "*Halil b. Ahmed*", *DİA*, c.15.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), *Fethü'l-Kadir el-Câmi' beyne*

Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir, Dâru İbn Kesir, Dimeşk 1993.

Yalın, Salih, "*Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlâki Sorumluluk*", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,

Yıl 2015/1, Sayı 38, s.209-225.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1790), *Tacü'l-*

Arus min Cevâhiri'l-Kamus (thk. İ. Terzi), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1975.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire [t.y.]

Züheyr b. Ebi Sülma, *Dîvan* (Şerh: Ali H. Fâûr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1144), *el-Keşşaf an*

Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.

ez-Zevzenî, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed (v. 486/1093), *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, Daru

İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, yy. 2002.

Zuhayli, Vehbe, *Tefsirü'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-Minhac*, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut; Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1991.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“MUHAMMED B. İSMÂİL EL-BUHÂRÎ’YE (V. 256 /870) AİT EL-CÂMI’U’S-SAHÎH’İN RÂVÎLERİ VE NÜSHALARI”

Sedat Yıldırım*

Öz

Müslümanlar arasında referans kabul edilen ve hadis kaynakları içerisinde rivâyetleri en sahih görülen kaynak, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’ye ait olan el-Câmi’u’s-Sâhîh adlı hadis eseridir. Bu derecede kabul gören bu eser, Buhârî’nin doksan bin öğrencisi tarafından sema yöntemiyle alındığı söylenmektedir. Bununla birlikte bu öğrenciler içinde el-Câmi’i rivâyet etmekle meşhur olan Firebrî, en-Nesefî gibi bazı râvîler bulunmaktadır. Bu durum el-Câmi’u’s-Sâhîh’in farklı tariklerle nakledildiğini göstermektedir. Bu sebepten olsa gerek ki, sonraki süreçlerde el-Câmi’ üzerinde devrin muteber âlimleri tarafından edisyon kritik diyebileceğimiz nitelikte çalışmalar yapılmış ve böylece el-Câmi’in orijinal bir şekilde günümüze ulaşması sağlanmıştır. Bu çalışmalar arasında en çok rağbet gören el-Yûnînî nüshasıdır. Çalışmamızın, adı geçen hususların öz itibarıyla bilinmesine ve bu bilgiler ışığında İmâm Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sâhîh adlı eserinin, geçmişten günümüze ne derecede önemsendiğinin yeniden zihinlerde canlanmasına yardımcı olacağını ümit etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Firebrî, en-Nesefî el-Câmi’u’s-Sâhîh, râvîler, edisyon kritik, el-Yûnînî nüshası.

“THE NARRATORS AND COPIES OF EL-CÂMIU’S-SAHÎH WHICH BELONGS TO MUHAMMED B. İSMAÎL EL-BUHÂRÎ”

Abstract

The source, which is accepted as a reference among the Muslims and whose narrations are the most authentic, is el-Câmiu’s-Sahîh hadith (sayings of prophet) book which belongs to Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. Accepted by so much importance, it is said that Bukhari was crowned by ninety thousand students by listening it again and again. However, among these students there are some narrators, such as Firebrî, en-Nasafî, who are famous for narrating al-Ca'mi. This shows that el-Câmiu’s-Sahîh is transmitted through different tariks (ways). As a matter of fact, in the following periods, the edition-critic works carried out on the al-Cami by famous scholars of time and thus this allowed al-Cami to pass us in a authentic way. Among these, the most popular copy is that of al-Yûnîn's work. We hope that our study will help to revitalize what is said in the minds of the people, and that in this light of the work of al-Bukhari's al-Cami'us Sahih.

Key words: Hadîth, MuHammâd b. İsmâil al-Bukhari, al-Firebrî, al-Nasafi al-Qa'm al-Qa'ah al-Qa'ah, the narrators, the edition- critic, al-Yûnînî copy.

Giriş

Müslümanlar tarafından Kurân-ı Kerîm'den sonra ikinci asıl kaynak olarak sünnet kabul edilmiştir. Bu kabulün sonucu olarak sünnet, ümmetin siyasî, iktisadî, ictimai ve diğer alanlarında ölçü alınma ve bağlayıcı olma özelliğini hep korumuştur. Aslında olması gereken de budur. Çünkü Allah'ın (c.c.) ilahî tebliğini aktaran kutlu insanın, dînî nitelikte olan fiil, söylem ve yorumlarının önemsenmemesi, onun davetini yaptığı dine yabancılaştırılması anlamına gelmektedir ki, bu da asla özümsenmeyecek ve benimsenmeyecek derecede tutarsız bir tutumdur.

Öte yandan Peygamber'in (s.a.s.) itaat edilmesi ve ölçü alınması gereken bir kişi olduğunu, ona ve onun yolunda yürümenin hidayet bulma vesilesi olduğunu bizzat Kurân-ı Kerim'de geçen şu ayetten anlaşılmaktadır:

"Deki Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin. Eğer yüz çevirirseniz şunu bilin ki, Peygamberin sorumluluğu kendisine yüklenen (tebliğ görevini yapmak), sizin sorumluluğunuz da size yüklenen (görevleri yerine getirmeniz) dir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yolu bulmuş olursunuz. Peygamber'e düşen, sadece açık - seçik duyurmaktır."¹

O halde sünnet, İslâm dininde vazgeçilmez bir kaynak niteliğini taşımaktadır. Dolayısıyla bilinmesi ve yaşanması elzemdir. Bu derecede önem ve ehemmiyet arz eden sünnetin bilinmesi ve yaşanması için, İslâm İlim Medeniyet'ini oluşturan İslâm âlimlerinin sünnet açısından sağlam ve güvenilir kabul edilen eserlerini tespit etmek ve önemsemek gerekmektedir.

Nitekim hadîs literatürü arasında zikredilen her eserin tamamının sahih sünneti içerdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü hadîs kitapları içerisinde sıhhat derecesi birbirinden farklı her türlü rivâyete rastlamak mümkündür. Ancak bu eserler arasında bazıları müelliflerince sadece sahih olarak kabul edilen hadîslere yer vermişlerdir. Bu çerçevede Muhammed b. İsmâil el-Buharî (v. 256/870) tarafından te'lif edilen el-Câmiu's-Sahih isimli eseri ilk sırada yerini almış ve referans kabul edilmiştir. Bu çalışmada, hadîs tarihinde önemli bir yere sahip olan bahse konu eserin

¹ Kurân-ı Kerîm, TDV.Yayımları, III. bsk., Ankara 2007, Nur,24/54.

râvîleri ve nüshaları hakkında genel bir araştırma yapılmıştır. Ayrıca bu nüshalar arasında ki farklılıkların nedeni ve revaçta olan rivâyetler konusunda bilgi edinilmesi için gayret gösterilmiştir.

A. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve el-Câmisu’s-Sahîh’i

Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdzibeh veya Bezdırbe. Bezdırbeh, Buhâra’da kullanılan bir kelime olup çiftçi anlamına gelmektedir. Babası Muhammed, Mâlik b. Enes’ten (v. 179/795) ve Hammâd b. Zeyd’den (v. 179/795) ders almıştır. Buhârî, 194/810 yılında dünyaya gelmiştir. Kendisine yöneltilen hadîse nasıl başladığı sorusuna, "Ben küttapta iken –on veya daha küçük yaşta–bana hadîs ezberleme kabiliyeti verildi. On yaşımdan sonra ise Dâhilî ve daha başka kişilerden eğitim aldım " şeklinde cevap vermiştir. Buhârî daha küçük yaşta rivâyetçilerin sened hatalarını bulmuş ve onları uyarmıştır.²

Öte yandan Buhârî’nin hafızasının güçlü olduğundan olsa gerek ki onun sahih ve zayıf hadîsleri bile üşenmeden ezberlediği bilinmektedir. Nitekim Buhârî’nin yüz bin sahih hadîs ve iki yüz binde zayıf hadîs” ezberinde olduğu rivâyet edilmiştir.³

Küçük yaşta babasını kaybettiği için annesinin himayesinde büyümüştür. On altı yaşına girdiğinde ise, Abdullah b. Mübarek (v. 181/797) gibi âlimlerin eserlerini okumuş ve Hanefîler’in görüşlerini öğrenmiştir.⁴

Buhârî kendisine yakın şehirlerde yaşayan âlimlerden de ders almıştır. Şöyle ki Merv âlimlerinden ders almış ve Mâlik b. İsmâil’in dersinde not almadığı için ağladığı söylenmiştir.⁵

Öte yandan Buhârî’nin babası zengin bir kimse idi. Babası vefat ettikten sonra Buhârî’ye büyük bir miras bırakmıştı. Buhârî ise bunu müdârebe yoluyla işletmiştir. Buhârî Neysâbûr’a gelmiş ve orda beş yıl kalmıştır. Burda bir takım âlimlerin hasediyle muhattap kalan Buhârî, daha

² Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Osman, *Siyeru a’lâmi ’nnubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâûd ve dğr., Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1983/1403, c. XII, 391.

³ İbn A’dî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fî Duafâi’-Ricâl*, thk. Adil Ahmed, Muhammed Muavvid, Abdulfettâh ve Ebû Sünne, Dâru Kutubi’l-İlmîyye, Beyrût y.y., I., 226.

⁴ Eren, Mehmet, *Buhârî’nin Sahihi*, Nükte kitap, Konya 2003, s. 21.

⁵ Eren, Mehmet, *Buhârî’nin Sahihi*, s. 21.

sonra Semerkand'ta bulunan Hartenk'e gelmiştir. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî Hicri 256 /870 yılında vefat etmiştir.⁶

Buhârî, bazı kimselerle beraber İshâk b. Râhûyeh'in (v. 238/853) yanında olduğu bir sırada, İshâk b. Râhûyeh'nin kendilerine, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinin sahihini toplamaları konusunda bir istekte bulunduğunu ve kendisinin de bunun üzerine bu işi yapmayı arzuladığını söylemiştir. Buhârî bu eserine sahih olmayan hadîslerin dışında başka hadîs almadığını ve kitabına aldığı hadîsleri altı yüz bin hadîs arasından seçtiğini söylemiştir. Ayrıca yazdığı her hadîs için gusledip iki rekât namaz kıldığını da ifade etmiştir.⁷ Başka bir rivâyette ise, Buhârî yazdığı her hadîs için istihare yaptığını ve netice itibari ile yazdığı her hadîsin sahih olduğunu belirtmiştir.⁸

el-Câmiu's-Sahîh olarak bilinen hadîs kitabının müellifi Buhârî, bu eserini 16 yılda tamamlamış ve bunu dönemin önde gelen muhaddislerinden Yahyâ b. Maîn (v. 233/848), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Alî b. el-Medîni'ye (v. 234/848-49) arz etmiştir.⁹ Öte yandan el-Câmi'u's-Sahîh Buhârî, Mekke, Medîne ve Basra gibi muhtelif şehirlerde yazdığı yönünde bilgiler de mevcuttur.¹⁰ el-Câmi'in orijinal ismi "el-Câmiu's-Sâhîhu'l-Müsnedu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah ve Sünenihi ve Eyyâmih" şeklinde dir.

Buhârî bu ilmi hassasiyete ve takvaya sahip olma özelliğiyle, müslümanların rivâyetlerine güvenip itibar ettiği bir İslâm âlimi olma sıfatını elde etmiştir.

B. Buhârî Râvîleri

Doksan bin kişinin sema ettiği rivâyet edilen bu eserin tam olarak ne zaman yazıldığını bilmemektedir. Fakat bunun küçük hacimli kitapların te'lifinden sonra yazıldığı tahmin edilmektedir.¹¹

⁶ İbnü'l-Esîr, Ali b. Ebû'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, *Usdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Daru'l-Fıkr, Beyrût 1989/1409, I, 19; Eren, Mehmet, *a.g.e.*, s. 24-26.

⁷ Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Mehdî el-Hatîb, *Tarih-u Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr A'vvâd Marûf, Dâru'l-Ğarbu'l-İslâmî, I. bsk., Beyrût 2001, II, 8-9.

⁸ Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Adullah Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn a'n Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-A'rabî, Beyrût y.y., I., 541.

⁹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2001, s. 187.

¹⁰ Kandemir, M. Yaşar, *el-Câmiu's-Sahîh*, DİA. 1993, VII, 114.

¹¹ Sezgin., *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186-187.

Birçok kişi tarafından dinlenen bu kitabın tek rivâyet ile bize gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla farklı rivâyetler gündeme gelmiş ve bu manada ihtilaflar söz konusu olmuştur.

İbn Hayr el-İşbilî (v. 575/ 1179), Buhârî’nin râvî silsilesinde geçen ve rivâyetler arasında ihtilafların olduğunu kabûl eden el-Bacî’ye karşın, bu ihtilafların pek önemli olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Füc, konu hakkındaki olumsuz görüşleri tenkid ederek İbn Hayrın kanaatini taşımıştır. Metnin ilk şârihi olarak bilinen Hattabî (v. 388/998) ise, Buhârî’nin sadece iki rivâyetini kullanma imkânı bulabilmiştir. Ayrıca Mağrib’in hadîs uleması bile ancak iki rivâyet aktarabilmiştir..¹²

Aktarılan bu bilgilerden Buhârî’nin Birçok nüshasının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshalarda farklılık arz eden yerler de vardır. Zira el-Câmi’us-Sâhîh’i Buhârî’den rivâyet eden Birçok kişi mevcuttur.¹³ Fakat bu kişiler arasında meşhur olan ve birinci tabakada yer alan beş asıl râvîden söz edilmektedir. Bunun dışında asıl râvîlerden rivâyet eden farklı râvîler de söz konusudur. Yeri geldiğinde bu konulara ayrıca temas edilecektir. Bu kısa bilgileri verdikten sonra, Buhârî’in asıl râvîleri olan birinci derece râvîleri hakkında bilgi verecektir. el-Câmi’i direkt Buhârî’den rivâyet eden bu beş kişinin ismi aşağıda zikredilmiştir.

1. Ebû Abdullah Muhammed b. Yusûf b. Matar b. Salih b. Bişr Firebrî (v. 320/932)

Firebrî” lafzı Fa’nın fethası ve kesrası ile okunmuştur. Kadı İyaz, ve Zehebi gibi bazı âlimler bu kelimeyi her iki şekilde de okumuşlardır. İbn Esîr (v. 630/1233) ve İbn Halkân (v. 544/1149) gibi âlimler ise bu kelimeyi sadece fetha ile okumuşlardır.¹⁴ el- Firebrî *el-Câmiu’s-Sahih’in* doksan bin kişi tarafından dinlendiğini ifade etmiş, ancak kendisinin dışında Buhârî’yi rivâyet edecek başka kimsenin kalmadığını söylemiştir.¹⁵

Firebrî, Buhârî’yi iki defa sema yoluyla tahammül ettiği söylenmektedir. Bu rivâyetlerden birincisini 248/862’de Firebr’de,

¹² Sezgin, *a.g.e.*, s. 185.

¹³ Buhârî’nin bir çok senedi için bkz. er-Rûdânî, Şemsuddînn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Silatu’l-Halef bi Mevsûli’s-Selef*, thk., Muhammed Haccî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrût, I. bsk., 1408/1988, s. 43-54.

¹⁴ Abdulhalîm, Cuma Fethî, *Rivayat’ul-Câmiu’s-Sahih ve Nusehuh*, Daru’l-Felah, I. bsk., Beyrût, 2013, c. I, s. 174.

¹⁵ Zehebî, *Tarih’ul-İslâmve Vefeyâtu’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*, thk. Ömer Abdusselâm, Dâr’ul-Kitâb’ul-Arabî, I. bsk., Beyrût 1987, c. XXIII, 614.

ikincisini ise 252/866 yılında Buhâra'da almıştır.¹⁶ Sonradan da değinileceği üzere, rivâyet farklılıklarının diğer bir sebebi olarak, bu iki sema arasında geçen zaman zarfında Buhârî tarafından yapılabilecek değişiklikler gösterilebilir. Şuan elde mevcut bulunan Buhârî'nin rivâyeti, Firebrî'nin yanında olan ve asıl diye bilinen nüshasına dayandığı¹⁷ ve Firebrî'ye ait olduğu söylenen bir el yazma nüshanın ise son dönem şârihlere ulaştığı bilinmektedir.¹⁸ Firebrî'nin öğrencilerinden olan el-Müstemlî, bu hususla ilgili olarak şöyle demistir: "Buhârî'nin kitabını, Firebrî'de bulunan ve asıl - diye bilinen nüsha - dan yazdım. Bu asıl nüshada yazılmayan bazı yerler vardı. Bunların içinde sonrasında hiçbir şey zikredilmeyen tercemeler ve tercemeleri olmayan hadîsler vardı. Bu sebeple bunları birbiriyle birleştirdik."¹⁹

Öte yandan Buhârî'nin yazdığı nüshanın bazı yerlerini boş bıraktığı bilinmektedir. Çünkü Buhârî yazdığı eserlere karşı taşıdığı dikkat sebebiyle, yüksek bir ihtimalle yazdığı eserlere tekrar müracat edip bir takım düzeltmelerde bulunuyordu. Fakat Buhârî, yaşadığı dönemin şartlarından dolayı yurdundan ayrılmış kitaplarını orda bırakmış ve tekrar geri dönmeden eserlerinde tamamlaması gereken yerleri tamamlamadan vefat etmiş olabileceği söylenebilir.²⁰

Firebrî devrin âlimlerinden olan Buhârî, Alî b. Haşrem (v. 258/872) ve ittifak olunmayan bir isimde olsa Kuteybe b. Saîd (v. 240/855) gibi âlimlerden ders almıştır. Firebrî rivâyetinin bu denli meşhur olmasının ve kabul görmesinin Birçok sebebi vardır. Bunlar, Firebrî rivâyetinin kolay ezberlenmesi, râvinin adalet açısından üst derecede olması, nüshanın kâmil ve noksan olmaması, Buhârî'ye ait asıl nüshanın yanında olması, Buhârî'den sonrada yaşaması ve Buhârî'yi Birçok sefer dinlemesi gibi durumlar söz konusu sebepler şeklinde gösterilebilir.²¹

Öte yandan el-Câmi'i sema yoluyla Firebrî'den Birçok kişi rivâyet etmiştir²². Söz konusu bu râvîler şunlardır:

¹⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 188.

¹⁷ İbn Abd'ul-Kerîm, Muhammed, *Rivâyâtü ve Nuseh 'ul-Câmi'is-Sahîh*, Mektebetu'l-Melik Fahd, I. bsk., Mekke 1426, s. 20.

¹⁸ Sezgin, *a.g.e.*, s. 195.

¹⁹ İbn Abd'ul-Kerîm, Muhammed, *a.g.e.*, s. 20.

²⁰ İbn Abd'ul-Kerîm, Muhammed, *a.g.e.*, s. 26.

²¹ Abdulhalîm, Cuma Fethî, *Rivayat'ul-Câmi'is-Sahîh ve Nusehuh*, Daru'l-Felah, I, 195-199.

²² İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalanî, *Hedyu's 'Sarî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, thk.

-el-İmâm Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İbrâhîm b. Ahmed b. Davud el-Balhî el-Müstemlî (v. 376/986).

Müstemli bu rivâyeti 314/927 yılında tahammül etmiştir. Müstemli bu rivâyet hakkında şöyle demiştir: ”Buharî’nin kitabını Fırebrî’de bulunan ve asıl -diye isimlenen nüshadan yazdım. Bu asıl nüshada yazılmayan bazı yerler vardı. Bu yerler içinde, sonrasında hiçbir şey zikredilmeyen tercemeler ve tercemeleri olmayan hadîsler de mevcuttu. Bu sebeple bunları birbiriyle birleştirdik.²³

el-Bacî Müstemlî hakkında şunları söyler: “ Ebû İshâk Müstemlî, Ebû Heysem ve Ebû Zer (v. 434/ 1042) gibi râvîlerin rivâyetleri, aynı kaynak ve asıldan olduğu halde, bu rivâyetler kendi arasında farklılıklar arz edebiliyordu. Sebebi ise bu râvîlerin sonradan –kitaba- iliştilmiş bir yaprak parçası içinde buldukları hadîsleri, ait olacağını düşündükleri yerlere eklemiş olmalarından ötürüdür. Şöyle ki, bu rivâyetlerde iki veya daha fazla tercemenin bitişik halde yazıldığını ve aralarında herhangi bir hadîsin olmadığını görürsün.²⁴

el-Bâcî’nin bu sözlerinden, ikinci derecede olan râvîlerin ulaştıkları elde ettikleri Buhârî nüshasına iliştilmiş yaprak parçalarında, nüshadan olan fakat tam olarak bir tercemede veya bab altında zikredilmeyen hadîsleri ilgili gördükleri yerlere yazdıkları anlaşılmaktadır.

-el-İmâm Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b Hammûyeh b. Yusûf b. Ayan es-Serahsî el-Hammuyî (v. 381/ 991). Bu kişi daha çok el-Hammûvi olarak bilinir.

-el-Muhaddis Ebû’l-Heysem-Heysem Muhammed b. Mekkî b. Muhammed b. Mekkî b. Zura el-Kuşmîhenî (v. 389/999).

-eş-Şeyh Ebû Alî Muhammed b. Ömer b. Şebbûyeh eş-Şebehî el-Mervezî.

-el-İmâm Ebû Alî Saîd b. Osman b. Saîd b. es-Selman el-Mısrî (v. 353/964)

-eş-Şeyh Şeyhu’ş-Şaffiyye Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed el-Mervezî (v. 371/981)

Abdulkadîr Şeybe, Mektebet’ul-Melik-el-Fehd, Riyad 1421, s.10.

²³ İbn Abd’ul-Kerîm, Muhammed, *Rivayat’ul-Câmi’-s-Sahih ve Nusehuh*, s. 20.

²⁴ İbn Hacer el-Askalanî, *a.g.e.*, s. 10.

-el-İmâm Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Mekkî el-Curcanî (v. 374/984).

-Ebû Alî Saîd b. Osman b. es-Seken (v. 353 /964).²⁵

Ayrıca Doktor Fethî Cuma tarafından kaleme alınan ve Katarda basılan "Rivâyat'ul-Câmiu's-Sahîh ve Nusehu'hu" adlı eserinde, Firebrî'nin öğrencileri arasında şu isimler de zikredilmiştir:

-Hafîd Firebrî (v. 371/981), İbn Şebûyeh (v. 378/988), Ebû Hamid en-Nuaymî (v. 386/996), Muhammed b. Ahmed el-İştihânî (v. 381/991), Ebû Alî el-Kuşşânî (v. 391/1001), Ebû'n-Nasr el-Ahsiketî (v. 346/957), Muhammed b. Hâlid Firebrî ve Ebû Lokman Yahya b. Ammâr.²⁶

2. Ebû İshâk İbrahîm b. Ma'kil b. el-Haccâc en-Nesefî (v. 295/908)

Kendisi Nesef şehrinin kadısı idi. Nesefli olduğu ifade edildiği gibi, Sancân'lı oluşunda söylenmiştir. Ebû'l-Heysen-Abbas Zehebî (v. 748/1348) gibi âlimler onun fakih, hafız ve müctehid bir kişi olduğunu belirtmişlerdir. Nesefî ilim talebi için Hicaz, Irak, Şam, Mısır gibi birçok yere gitmiştir. Ayrıca el-Müsnedu'l-Kebîr ve Kitabu't-Tefsîr gibi ilmî eserler te'lif etmiştir. Hocaları İmâm Buhârî, Kuteybe b. Said (v. 240/855) ve Muhammed b. Ebân gibi tanınmış âlimlerdir. O'nun Buhârî rivâyeti, öğrencisi Ebû Sâlih Halef b. Muhammed tarafından aktarılmıştır. Hattabî A'lamu'l-Hadîs adlı eserinde Sahîh'in son kısmı hariç tamamını İbrâhîm b. Makil en-Nesefî'nin riayetinden aldığını ve kitabın son kısmına ait olan hadîsleri ise Firebrî'ye ait rivâyette bulduğunu ifade etmiştir. Ceyyânî (v. 498/1105) bu rivâyeti senesinde geçen hocasından bir kısmını sema yoluyla aldığını, geriye kalan kısmını ise icâzet ile aldığını söylemiştir. Ceyyânî, hocası olan Muhammed b. Şazan el-İsbehanî'nin, Buhârî'nin son kısımları olan Kitabu'l-Ahkâm'ı en-Nesefî'den rivâyet ettiğini söylemiştir. Kastallanî (v. 923/1517) ise bu rivâyeti el-Ceyyânî tarikinden gelen rivâyetten almıştır.²⁷

Öte yandan el-Ceyyânî "Takyîdu'l-Muhmel ve Temyîzu'l-Muşkil" adlı eserinde birçok yerde Nesefî rivâyetinden söz etmiştir.²⁸

²⁵ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh*, s. 20-21.

²⁶ Abdulhalîm, *Rivayat'ul-Câmiu's-Sahîh ve Nusehuh*, I, 299-300.

²⁷ Abdulhalîm, *Rivayat'ul-Câmiu's-Sahîh ve Nusehuh.*, I, 126, 131, 138 -139, 141- 144.

²⁸ el-Gassânî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed, *Takyîdu'l-Muhmel ve Temyîzu'l-*

Diğer taraftan Ebû Süleymân el-Hattab’î, Sahîh’in büyük bir bölümü için yazdığı şerhi, bu rivâyete göre yazmıştır. Neseî’nin, Buhârî’nin büyük bir kısmını sema ile aldığını, fakat bir takım sebeplerden dolayı Buhârî’nin son bölümlerinin rivâyeti için icâzet aldığını bilmekteyiz.²⁹ Şöyle ki, İmâm Buhârî’nin kitabının sonları için Neseî’ye rivâyet izni verdiği bilgisi nakledilmiştir.³⁰ Burada belirtilmek istenen Neseî’ye ait rivâyetin Firebrî’nin rivâyetine göre eksik olduğudur.

Bununla birlikte elimizde en-Neseî’ye ait bir nüsha bulunmamaktadır. Mesela İstanbul Kütüphanesi’nde bulunan 500 kadar el yazma Buhârî nüshası bulunmaktadır. Fakat bu nüshalar arasında Neseî’ye ait bir nüsha bulunmamaktadır.³¹ Evet Neseî’ye ait bir nüshanın bulunmamasıyla birlikte, daha önce de belirtildiği üzere Buhârî’nin ilk şarihi olarak bilinen el-Hattâbî³² tarafından bu rivâyet esas alınmıştır. Dolayısıyla bu rivâyetin hiç bilinmediği veya kabul görmediği söylenemez.

en-Neseî, Buhârî’nin bir kısmını sema, diğer bir kısmını ise icazet metodu ile alması, buna karşın Firebrî’nin Buhârî’yi iki defa sema ile alması, Firebrî rivâyetinin Neseî rivâyetine tercih edilmesinin nedeni olarak gösterilebilir.³³ Zira hadîs tahammülünde semanın icazete göre daha kabul gördüğü bilinmektedir. Dolayısıyla bu söylenenlerden sema ile alınan rivâyet cüzî de olsa icâzet ile alınan rivâyete tercih edilmiştir denilebilir.

3. el-İmâm Ebû Muhammed Hammâd b. Şâkir b. Sevvîye en-Nesevî (v. 311/ 923)

Hammâd b. Şâkir, Buhârî, İsâ b. Ahmed ve Ebû İsâ et-Tirmzî (v. 279/892) gibi âlimlerin öğrenciliğini yapmıştır. el-Müstağfirî (v. 432/1041) "Tarîh-u-Neseî" adlı eserinde, Bekr b. Muhammed b. Cafer (v. 385/995)

Muşkil, thk. Muhammed Ebû'l-Fad'l, Vizâretu'l-Evkâf/el-Memleketu'l-Arabîyye 1418/1997, I, s. 388, 396, 405, 455, 520, 521, 569.

²⁹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* s. 191.

³⁰ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh*, s. 23.

³¹ Sezgin, *a.g.e.*, 187.

³² el-Hattâbî, Ebû Süleymân, Hamd b. Muhammed, *A'lâmu'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mukaddime) thk., Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Suû'dîyye, I. bsk., Mekke 1988/1409, I., 3.

³³ Sezgin, *a.g.e.*, s. 191, ayrc. bkz. Özşenel, Mehmet, “*Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Şehârenpûri Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması*”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, XI, 21, (2013), 459-460.

ve Buhârâ kadısı Ebû Ahmed'in, el-Câmi'i baştan sona kendisine rivâyet ettiğini söylemiştir. Öte yandan Zehebî bu âlimi İmâm, Muhaddis ve Sadûk gibi sıfatlara sahip olduğunu belirtmiştir.³⁴ Hammâd b. Şakir rivâyeti iki öğrencisi tarafından aktarılmıştır.

Hammâd'ın bu öğrencileri, Ahmed b. Muhammed b. Rumeyh ile Bekr b. Muhammed b. Cafer'dir. Ahmed b. Muhammed b. Rumeyh'den, Darekutnî (v. 385/995), Hakim en-Neysâbûrî (v. 405/1014) gibi âlimler rivâyet etmişlerdir. Hâkim kendisinin bir İmla meclisi kurduğunu ve Ahmed b. Muhammed'e Buhârî'yi okuduğunu söylemiştir. Fakat Hâkim ve el-İrâkî (v. 806/1403) gibi âlimler Hammâd'ın bu rivâyetinin Firebrî rivâyetinden ikiyüz kadar hadîs eksik olduğunu söylemişlerdir.³⁵ Öte yandan İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), kaleme aldığı Tabsîru'l-Müntebih adlı eserinde, Hammâd'ın öğrencilerinden olan Bekr b. Muhammed b. Cafer 'den, Muhammed b. Ahmed b. Uheyd gibi kişilerin Buhârî'nin tamamını rivâyet ettiğini söylemiştir.³⁶

Hammâd'ın Buhârî'nin tamamını sema ile tahammül etmemesi Hammâd'a ait bu rivâyetin fazla itibar görmemesine neden olduğu da söylenmiştir.³⁷

Görüldüğü gibi ilk zamanlarda Buhârî'nin Hammâd b. Şâkir rivâyeti bazı ravîler tarafından rivâyet edilmiştir. Fakat bu rivâyetin eksik olduğu yönünde haberlerin bulunması ve rivâyetin bir kısmının icâzetle alınması gibi etkenler söz konusu rivâyetin revaçta olmasına engel teşkil ettiği düşünülmektedir.

4. eş-Şeyh Ebû Talha Mansûr b. Alî b. Karîne b. Seviyye el-Bezdevi en-Nesefî (v. 329/941)

el-Müstağfirî "Tarîh-u Neseî" adlı eserinde, Ebû Talha Mansûr b. Alî'nin, Buhârî'den rivâyet eden son kişi olduğunu ve sika bir râvi olduğunu söylemiştir. Fakat bu rivâyeti küçük yaşta aldığı için, zayıf görülmüştür. Ebû Talha'nın bu rivâyeti yaşadığı belde halkı tarafından rivâyet edilmiştir. Ayrıca Ebû Talha'ya ait bu rivâyetin dönemin padişahı

³⁴ Abdulhalîm, *Rivayat'ul-Câmi's-Sahîh ve Nusehuh*. I, 158-159.

³⁵ Abdulhalîm, *a.g.e.* I, 158 -160.

³⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalanî, *Tebîru'l-Müntebih*, thk., Neccâr, Muhammed Alî Mektebet'ul-İlmîyye, Beyrût y.y. IV, 1246.

³⁷ Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır 1332/1914, I, 39.

olan Dihkân Tûben'nin mevlası olan Ca'fer b. Muhammed'in hattıyla yazılmıştır. Bu rivâyetin meşhur olmamasının sebebi ise, Ebû Tahir'in el-Câmi'i küçük yaşta tahammül etmesi olarak gösterilmektedir.³⁸

5. el-İmâm el-Kadî Ebû Abdullah el-Huseyn b. İsmâil el-Mehâmilî (v. 330/ 942)

el-Mehâmilî, henüz on yaşındayken, Ahmed b. İsmâil es-Sehmî'den hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Ayrıca, Ahmed b. Muhammed el-Acelî, Ömer b. Alî el-Fellâs'dan da rivâyet etmiştir. Hayatını idame ettiği Kûfe'de, kendi evinde fıkıh meclisi kurmuştur. Kadılık yapmış ve daha sonra bu görevinden istifa etmiştir. Vefat ettiğinde Bağdad sokaklarında, yeryüzünde ondan daha sika bir kimse kalmadı diye nidalar yükselmiştir. Öte yandan İbn Hacer el-Mehâmilî'nin Buhârî rivâyeti hakkında, el-Mehâmilî'nin, el-Câmi'in tamamını rivâyet etmediğini söylemiş ve el-Câmi'i ona nispet ederek rivâyet edenlerin büyük yanlgı içinde olduklarını ifade etmiştir.³⁹

Bunun yanısıra el-Mehâmilî'nin rivâyetini, Buhârî'nin Bağdad'a son gelişindeki imla meclislerinde elde etmesi nedeniyle bu rivâyetin yeterince muteber sayılmaması için gerekçe olarak gösterilmiştir.⁴⁰

Buraya kadar, el-Câmi'u's-Sahîh'i doğrudan Buhârî'den rivâyet eden râvîlerden söz ettik. Şimdi de ikinci ve üçüncü derecede olan ve aslen Mağribli olan râvîler hakkında bilgi vermeye çalışılacaktır.

b.a. Buhârî'nin İkinci ve Üçüncü Derecede Olan Mağrib'li Râvîleri⁴¹

1- Ebû Zer Amr b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Herevî (v. 434/1042) Rivâyeti

Ebû Zer'in bu rivâyeti Firebrî'ye dayanmaktadır. Kendisi Firebrî'nin üç öğrencisi olan ve eş-Şuyûhu's-Selaseh⁴² diye bilinen kişilerden rivâyet

³⁸ Abdulhalîm, *Rivayat'ul-Câmiu's-Sahîh ve Nusehuh*, I, 207.

³⁹ Abdulhalîm, *a.g.e.*, I, 209,-213.

⁴⁰ Özşenel, Mehmet, “*Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması*”, 459-460.

⁴¹ Buhârî'nin Mağrib rivâyetleri hakkında el-İmâm Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halîfet'u'l-Emevî el-İşbîlî (v. 575/1179) tarafından yazılan *Fehrest* adlı eserde önemli bilgiler geçmektedir., bkz. el-İşbîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer, *Fehrest*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, I. bsk, Beyrût, 1419/1998, s. 82-84.

⁴² Ebû Zer el-Herevî'nin hocaları olan bu üç kişinin isimleri şunlardır: es-Serahsî, el-

etmiş ve bu hocalarının Buhârî rivâyetlerini karşılaştırmıştır. Ebû Zer bu edisyon çalışması sırasında hocalarının isimlerini harfler ile remz etmiştir.⁴³ Ebû Zer rivâyeti hadîs alanında önemli bir yere sahip olan İbn Hacer tarafından önemsenmiştir.⁴⁴

Öte yandan Ebû Zer'den de rivâyet eden seçkin âlimler de bulunmaktadır. Nitekim "İbn Şureyh, Ebû Zer'den yaptığı rivâyet için şöyle demiştir "Ben Buhârî'yi, 404/1014 yılında Mescid'ul-Haram'da Nedve kapısının önünde Ebû Zer'den işittim. İbnü'l-Manzûr'da aynı yerde 431/1040 yılında Ebû Zer'den Buhârî'yi işittiğini dile getirmiştir. Öte yandan İbn Şureyh ve İbn Manzûr'un, Firebrî rivâyetini, 373/983 yılında Herat şehrinde es-Serahsiden, 374/984 yılında Belh şehrinde el-Mustemlî'den ve 387/997 yılında Belh şehrinde el-Kuşmîhenî'den rivâyette buldukları bize ulaşan bilgiler arasında yer almaktadır.⁴⁵

2.Ebû Alî Saîd b. Osman b. es-Seken Rivâyeti (v. 353/964)

İbn Seken'in bu rivâyetinin son halkası Firebrî'ye dayanmaktadır. Bu rivâyetin senesinde geçen Muhammed b. Abdullah, kendisinin bu rivâyeti Saîd b. Osman b. Seken'den 343/955 yılında Mısır'da aldığını söylemiştir. İbn Seken ise bunu doğrudan Firebrî'den almıştır.⁴⁶

3.Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm el- Esîlî Rivâyeti (v. 392/1002)

el-Esîlî'nin rivâyetinin son halkası el-Firebriye dayanmaktadır. Abdullah b. Saîd b. Â'bid el-Me'afirî, el-Esîlî'nin bu rivâyetini, Mekke'de 383/993 yılında Esîlî'nin kendi kiraatıyla işittiğini söylemiştir. el-Esîlî'nin bu rivâyeti Firebrî'nin talebeleri olan el-Mervezi ve el-Curcanî kanalıyla el-Ferebri'ye ulaşmaktadır.⁴⁷

Öte yandan Kâdî İyâz bu râvî hakkında önem arz eden bir noktaya temas etmektedir. Nitekim Kâdî İyâz el-İlma' adlı eserinde şu bilgilere yer vermektedir:

"Ebû Muhammed el-Esîlî'nin, Ebû Muhammed el-Curcanî rivâyetini esas almak suretiyle Ebû Zeyd el-Mervezî'den aldığı

Kuşmehîni ve el-Müstemlî, bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s.196.

⁴³ Sezgin, *a.g.e.*, s. 195.

⁴⁴ Kandemir, M. Yaşar, *el-Câmiu's-Sahîh, DİA*. 1993, VII, 117.

⁴⁵ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh*, s. 22,-23.

⁴⁶ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 23.

⁴⁷ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh*, s. 23.

rivâyetinden meydana gelen farkları teşhis ettiğini ve kendi el yazısıyla Buhârî nüshası üzerinden neler yaptığını gördüm. Şayet Ebû Zeyd rivâyetinde diğere göre bir şey eksik ise, el-Esîlî o eksik olan kısmı üzerine bir çizgi çekmiş veya daire altına almıştır. Şayet bu eksiklik iki rivâyette de söz konusu ise, bunu belirtmek için üzerine iki çizgi çekmiştir. Bu iki râvinin ihtilaf ettikleri şey bir noktada ise, o yere ihtilaf edenin isimini yazmıştır. Bundan istifade etmek isteyen kimsenin işaretlerin çokluğu ve rivâyetlerin ihtilafı karşısında hangi remzleri kullandıklarını, defterin başına veya var olan cüzün sırtına veya sonuna yazmaktan gafil olmamalıdır.”⁴⁸

Bu ifadelerden, daha ilk zamanlarda var olan farklılıklardan dolayı kayda değer bir takım çalışmalar yapıldığı ve belli bir disiplin içinde bu işin yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

4. Ebû Hasan Alî b. Muhammed b. Halef el-Kâbisî (v. 403/1012) Rivâyeti

el-Kâbisî’nin bu rivâyetinin son halkası Firebrî dayanmaktadır. el-Kabisî, bu rivâyetinin el-Mervezî kanalıyla Firebrî’ye ulaştığını söylemiştir.⁴⁹

C. Buhârî’nin Nüshaları ve En Meşhûr El Yazma Eserleri

c.a. Buhârî’nin Nüshaları

Nesilden nesile bizlere aktarılan Buhârî’nin el-Câmi’ bizlere Firebrî rivâyetiyle ulaşmıştır. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz üzere bu rivâyet Firebrî’nin öğrencileri tarafından asıl nüshadan alınmış ve bunu kendisinden sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Diğer rivâyetlere ise daha çok Buhârî şârihleri tarafından şerhlerde temas edilmiştir.

Bununa birlikte rivâyetler arası farklılıkların bulunmasından olsa gerek ki sonraki süreçlerde mevcut rivâyetler üzerinden bir takım edisyon kritik çalışmaları yapılmış ve böylece aslına uygun nüshalar elde edilmiştir.

Bu çalışmalar arasında en meşhur olan nüshalar, Sağânî (v. 650/1252), Yûnînî (v. 701/1302) ve Sehârenpûrî’ye (v. 1297/1880) ait olan

⁴⁸ Kad-ı İyâz, bin Mûsâ el-Yahsubî *el-İlma’ ilâ Ma’rifeti Usûli’r-Rivâyeti ve Takyîdi’s-Semâ’*, thk. Ahmed Sakar, I. bsk., Dâr’ut-Turas - Daru’l Atfika, Kâhire 1970., s. 191.

⁴⁹ İbn Abd’ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 23.

nüshalardır.⁵⁰ Fakat rivâyet farklılıklarının tespit edilmesi açısından önemli bir çalışma olan el-Yûnînî nüshası, el-Câmi'in rivâyetleri arasında öne çıkan edisyon kritik çalışmasıdır.

Aslında el-Yûnînî'den önce rivâyetler arası karşılaştırmalar ve rivâyetlerin edisyonu yapılmış ve sonraki dönemler için bu alanda altyapı hazırlanmıştır. Şöyle ki Ebû Muhammed el-Asîlî (v. 392/1002), (Firebrî'nin öğrencilerinden olan) Ebû Zeyd el-Mervezî ile Ebû Muhammed el-Curcânî rivâyetini karşılaştırmıştır. Ayrıca Ebû Zer el-Herevî, (Firebrî'nin öğrencilerinden olan) ve Meşâyihu's-Selase⁵¹ diye bilinen hocalarının rivâyetlerini karşılaştırmıştır. Ebû Zer bu çalışması sırasında, hocalarının isimlerini harfler ile remz etmiştir.⁵²

Daha sonraları yedinci asırda es-Sağânî, ayrı bir edisyon çeşidi geliştirmiştir. Şöyle ki, es-Sağânî Firebrî'nin yanında bulunan iki farklı nüsha arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Fuad Sezgin bu konu hakkında şu bilgileri nakletmektedir: “Firebrî rivâyetinin ihtilaflı nüsha ve kollarının bir kısmını seçerek yeni edisyonlar meydana getirme faaliyeti, zaman geçtikçe daha dakik bir metoda tabi tutuluyordu. Umumiyetle rivâyetlerini Firebrî'nin yanında bulunan meşhur karışık asla dayanan ikinci kadamede ki râvilerin bazılarının rivâyetlerini birleştiren ilk editörlere mukabil, yedinci asırda es-Sağânî daha mufassal bir terkibe teşebbüs etmişti. O, edisyonunda Firebrî'nin el yazısını taşıyan ve en-Nushhat'ul-Bağdâdiye diye adlanan eski bir yazmasıyla, yine Firebrî'nin yanında bulunup Asl-u Kitâbi'l-Buhârî diye adlanan diğer karışık bir nüshadan gelme ikinci kadamedeki rivâyetlerin bazılarını karşılaştırmak gibi, daha enteresan bir yol tutmuştu.⁵³

⁵⁰ Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, “*Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular, Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*, İslam Araştırmaları Dergisi, XXXV, (2016), s. 5. Bununla birlikte bazı araştırmacılara göre Buhârî nüshalar arasında ki sıralama farklıdır. Ama bu farklı sıralama içinde de sözünü ettiğimiz es-Sağânî ve el-Yûnînî nüshaları geçmektedir. bkz. Özsoy, Abdulvahab, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti*, Fenomen Yayıncılık, I. bsk., Kayseri 2016, s. 156, 178, 189, 190, 193.

⁵¹ Meşayih'us-Selase diye bilinen ve Ebû Zer el-Herevî'nin hocaları olan bu üç kişinin isimleri şunlardır :

Serahsî, el-Kuşmehînî ve el-Müstemlî, bkz. Sezgin *Buhârî'nin Kaynakları*, s.196.

⁵² Sezgin, *a.g.e.*, s. 195-197.

⁵³ Sezgin *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 195-197, es-Sağânî nüshası için yazılan Arapça makale için bkz. Sellûm, Ahmed b. Fâris, *Nüshatü'l-İmâm es-Sagâni min Sahîhi'l-Buhârî*, <http://www.alukah.net/library/0/39186/>, (24.01. 2018).

Fuad Sezgin devamla bu edisyonun öncekilerde olduğu gibi bir takım remz ve işaretler kullanılarak Hamevî (es-Serâhsî), el-Kuşmîhenî ve el-Müstemlî rivâyetini birleştirdiğini söylemiştir.⁵⁴

Öte yandan önemli bir edisyon çalışması olarak görülen el-Yûnînî nüshası, el-Hafız Muhaddisu’s-Şam Ebû Husayn Alî b. Ahmed b. Abdullah b. İsa el-Yûnînî el-Hanbelî tarafından Buhârî nüshaları üzerinde çalışılmak suretiyle ortaya çıkan önemli bir nüshadır.⁵⁵

el-Yûnînî Buhârî’yi bir sene içinde karşılaştırmasını yapmış ve on bir defa dinletmiştir. el-Yunînî el-Câmi’i, Kâhire’de bulunan ve “Akbağâ Âs” diye bilinen medreseye vakfedilmiş asıl nüshayı, Ebû Zer el-Herevî, el-Asîlî ve İbn Asâkir’e ait olan nüshalarla karşılaştırmıştır. Ayrıca el-Yûnînî bu tashih çalışmasını meşhur “Elfiyye” müellifi Muhammed b. Abdullah b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî (v. 672/1273) ile beraber yapmıştır. İbn Mâlik Buhârî için yaptığı bu çalışma sonucunda “Şevâhidu’t-Tevdîh ve’t-Tashîh li Müşkilâti’l-Câmi’i’s-Sahîh” adlı müstakil bir eser yazmıştır.⁵⁶ İbn Mâlik, Buhârî’nin büyük bir kalabalık önünde ve mutemed bir nüshaya dayanılarak okunduğu sırada, ibare yanlışlarını tespit ettiği ve bunun için farklı örnekler gösterdiği bize ulaşan bilgiler arasında yer almaktadır.⁵⁷

el-Yûnînî Buhârî’nin farklılıklarını gidermek için Fırebî’den gelen ve üçüncü derecede olan ve sonraki râvilerden gelen rivâyetleri karşılaştırarak bir edisyon çalışmasına gitmiştir. Şöyle ki Şerafeddîn el-Yûnînî, Curcânî ile Mervezî rivâyetlerini birleştiren el-Asîlî’nin nüshasını, Hamevî, el-Kuşmîhenî ve el-Müstemlî’nin rivâyetlerini birleştiren Ebû Zer’in çalışmasını, el-Kuşmîhenî ile Hamevî rivâyetini birleştiren ve üçüncü dereceli râvilerden olan Ebû’l-Vakt’a ait çalışmayı ve İbn Asâkir’in bu ikisinden gelen rivâyetini esas almış ve onlar üzerinden çalışmıştır. Bunların her biri için ise remizler koymuştur. Şöyle ki, el-Asîlî’ye delâlet etmek üzere “Sad” harfini, Ebû Zer için “Ha” harfini, İbn Âsâkir için “Sin” harfini ve Ebû’l-Vakt için ise “Zi” harfini işaret olarak koymuştur.⁵⁸

⁵⁴ Sezgin *Buhârî’nin Kaynakları.*, s. 195-197.

⁵⁵ Kızıl, Fatma, , *Yûnînî, Ali b. Muhammed, DİA.*2013, LIII, s. 595-596.

⁵⁶ Sezgin, *a.g.e.*, s. 198.

⁵⁷ İbn Mâlik, Cemâluddîn el-Endulisî, *Şevâhidu’t-Tevdîh ve’t-Tashîh li Müşkilâti’l-Câmi’i’s-Sahîh*, thk. Tâhâ Muhsin, Mektebetu İbn Teymîyye, II. bsk. 1413/1992, s. 11.

⁵⁸ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 198.

Öte yandan Yûnînî bu çalışmasında, hâfızlığıyla meşhur olan Abdülkerîm es-Sem'ânî (v. 506/1112) nüshasını da referans almıştır. Semâ'nî nüshası, Kerîme rivâyetinin olduğu bir nüshanın Semâ'nî tarafından Ebû'l-Vakt'e okunması ve böylece iki rivâyetin birleştirilmesi suretiyle meydana gelmiştir.⁵⁹

Feyz'u'l Bârî ala's-Sahîh'il-Buhârî müellifi Muhammed Enver Keşmirî'ye (v. 1352/1933) göre el-Câmiu's-Sâhîh'in 19 nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki bir Muhaddise kadn olan Kerîme b. Ahmed'e (v. 463/1071) aittir. Bu nüshaların diğer üç tanesi Hanefî olan İbrâhîm b. Ma'kil en-Nesefî, Hammâd b. Şâkir ve Şemsuddîn es-Sağânî'ye aittir. el-Keşmîrî, "Bana göre bu nüshalardan en sahih olanı es-Sağânî'ye ait olan nüshadır." demiştir. Fakat İbn Hacer bu nüshanın ayrı bir özelliğe sahip olmadığını söylemiş ve bunu da diğer nüshalar mesabesin de değerlendirmiştir. Enver el-Keşmîrî sözlerine şöyle devam eder: "Ancak şimdi Kastallanî'nin nüshasına itibar edilmesi gerekmektedir. Nitekim onun Buhârî'ye yazdığı şerh, Şerafeddîn el-Yûnînî nüshasına dayanmaktadır."⁶⁰ Öte yandan İbn Hacer, el-Yûnînî'nin bu çalışması yerine, Ebû Zer el-Herevî'nin nüshasını esas almıştır.⁶¹

Ayrıca Keşmîrî Yûnînî nüshası ile ilgili olarak, dönemin padişahı tarafından Buhârî'nin i'rab edilmesi amacıyla bir grup âlimin toplatıldığını ve o âlimlerden olan el-Yunînî'nin Buhârî'nin metnini tashih ettiğini, İbn Mâlik'in ise Buhârî'nin i'rabını yaptığını söyler. Kastallanî ise, Buhârî'nin şerhini yazarken el-Yûnînî'ye ait nüshanın yarısını bulduğunu ve daha sonra diğer yarısını gördüğünü ve böylece bu nüshaya dayanarak şerh yazdığını söylemiştir.⁶²

Öte yandan Sultan II. Abdülhamîd (v. 1918), 1311/1893 yılında Buhârî'nin, el-Yûnînî rivâyetine riâyet edilmek suretiyle Buhârî'nin yazılmasını emretmiştir. Alî el-Mukârî bunun tashihini yapmıştır. Bu nüsha üzerinde diğer rivâyetlere işaret eden bir takım kayıtlar konulmuştur. Bu nüsha, basımı yapıldıktan sonra Ezher Şeyhi olan Hasûte en-Nevâvî'ye'ye incelemesi için sunulmuş ve o da 16 veya 18 kişilik bir muhakkik komisyonu oluşturarak bu nüsha üzerinde incelemede

⁵⁹ Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular, Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", s. 10.

⁶⁰ İbn Abd'ul-Kerîm, Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh, s. 27.

⁶¹ Sezgin, a.g.e., s. 199.

⁶² İbn Abd'ul-Kerîm, Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh, s. 27.

bulunmuştur. Böylece görülen hata ve tashifler tespit edilmiş ve bu hatalar bir cetvel halinde nüshayla birleştirilmiştir.⁶³ Söz konusu bu nüshanın basımı, musahhihlerinin uzmanlığıyla tanınan Bulâk Emirîyye Matbaası’da yapılmıştır.⁶⁴

Birçok açıdan önem arz eden bu çalışma, bir takım araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Şöyle ki Mısır’dan Ahmed Muhammed Şâkir (v. 1958), Fas’tan Muhammed el-Menûnî (v.1999) ve Türkiye’den Fuad Sezgin gibi uzman kişiler Yûnînî nüshası ve Bulak (Sultâniye) baskısına dair beyanda bulunmuşlardır.⁶⁵

Son olarak yukarıda önemli bir Buhârî nüshasına sahip olduğunu ifade ettiğimiz Hindistanlı Ahmed Ali es-Sehârenpûrî’den (v. 1297/1880) söz etmek istiyoruz. es-Sehârenpûrî, İslâm dünyasında Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inin basımını yapan (1270/1853) ilk kişi olduğu söylenmektedir. Sehârenpûrî bu baskıda elindeki Yûnînî nüshasını temel almıştır. Bu nüsha Sehârenpûrî’nin hocası Muhammed İshâk’ın rivâyetidir ki Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin de (v. 1176/1763) içinde bulunduğu bir senetle Abdullah b. Sâlim el-Basrî’ye nispet edilmiştir. Sehârenpûrî’nin bu baskıya yazdığı hâşiye, yukarıda bahsettiğimiz Sagânî nüshası ile Yûnînî nüshasını içerdiği gibi, ancak şerhlerde ulaşabileceğimiz Nesefî nüshasını, ayrıca Fırebî’nin râvilerinden İbn Seken ve İbn Şebbûye rivâyetlerini de içermektedir. Bu yönüyle çok zengin bir kaynak ve nüsha farklılıklarıyla ilgili en ayrıntılı çalışma olmaktadır.⁶⁶

el-Camiu's-Sahîh'in meşhur bazı nüshalarına kısaca değindikten sonra, şimdide el-Cami'in el yazmalarından kısaca söz etmek istiyoruz.

⁶³ İbn Abd’ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 29-49.

⁶⁴ Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, “*Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular, Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*”, s. 2. ayrc., Buhârî’nin matbû nüshaları için bkz., Özsoy, Abdulvahab, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti*, s. 205-211.

⁶⁵ Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, *a.g.m.*, 3.

⁶⁶ Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, “*Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular, Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*”, s. 6-7.

c.b. Buhârî'nin En Meşhûr El Yazma Eserleri⁶⁷

1. Melik b. Abd'ul-Azîz Kütüphanesi'nde Bulunan El Yazmalar

Adı geçen kütüphanede 226 tane aslî el yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları eksiksiz iken, bazıları ise kısmen bulunmaktadır. Bu varaklar üstünde meşhur olan Birçok âlime ait hatlar bulunmaktadır.

2.Hafız Ebû Alî es-Sadeî (v. 514/1120) El Yazması

Bu nüsha noktasız şekilde Ebû Alî es-Sadeî tarafında yazılmıştır. İbn Hacer bu el yazmayı Buhârî şerhinde kullanmıştır. Bu el yazma nüsha üzerinde Kad-ı Î'yaz , Sehavî (v. 643/1245) ve Dimyâtî (v. 705/1305) gibi âlimlerin yazıları bulunmaktadır. Kâdî İyâz'ın sema ile aldığı rivâyet ise bu nüshanın hamisinde yer almaktadır.

Bu nüsha en son Ahmed b. Muhammed es'-Senûsî'nin yanında kalmış (v. 1933), fakat sonraları Libya Kıralı Muhammed İdrîs el-Mehdî'nin (v. 1983) eline geçmiştir Dönemin âlimlerinden olan İbn Aşûr (v. 1973), tashih etmek üzere bu nüshayı Bingazî'de bulunan Dar'ul-Evkâf Kütüphanesi'nden ödünç almış ve üzerinde çalışmıştır.

3. el-Hâfız ibn Sa'd el-Endelüsî'in (v. 566/1171) El Yazması

İbn Sa'd bu nüshasını yukarıda adı geçen es-Sadeî'nin el yazma nüshası ile karşılaştırarak yazmıştır. Bu eser Ribat Yüksek Okul Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

4. Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî (1134/1722) El Yazması

el-Basrî'nin bu nüshası, el-Yûnînî'nin Mekke'de bulunan en meşhur ferî nüshalarından biridir. Ayrıca Rûdânî (1094/1683) gibi âlimlerin rivâyetleri bu nüshaya dayanmaktadır. Ayrıca yukarıda bahsi olan ve Sultan II. Abdulhamit tarafından basılmak üzere Mısır'a gönderildiği söylenen nüshanın, "el-Yûnînî" nüshası olmadığı, aksine üzerinde çalışılan nüshanın el-Yûnînî nüshasının kopyası/feri niteliğinde olan mezkur "Abdullah b. Sâlim nüshası" olduğu da söylenmiştir.⁶⁸

⁶⁷ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh*, 29-49. (Bu başlık altında geçen bilgiler bu dipnotta verilen sayfalarda geçtiğinden, diğer alt başlıklar için ayrıca dipnot verilmemiştir.)

⁶⁸ Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular, Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", s. 4.

Abdullah b. Sâlim tarafından yazılan “Diyâu's-Sârî fî Mesâliki Ebvâbi'l-Buhârî” adlı eserde de yer yer bu hususlara temas edilmiştir.⁶⁹

D. Buhârî'nin Rivâyetleri Arasındaki İhtilaflar

Birçok rivâyetin olması, bu rivâyetlerin kendi arasında eksik-fazla takdim-te'hîr gibi farklılıkların doğmasına neden olmuştur. Ayrıca asıl nüshanın tam bir düzen içinde olmaması, bazı yerlerin boş olması ve karışık bir halde olması sebebiyle de, râvilerin Sahîhi rivâyet ederken bir takım düzenleme ve tertip etme açısından müdahalelerde buldukları tabîi ve doğal bir tutumdur. Sahîh'in nakledilmesinde müstensihlerin beşeri hata yaptıkları ihtimalide söz konusudur. Fakat bu hatalar, işin ehli tarafından tespit edilmiş ve edisyonlar yapılarak metin incelenmiştir. Nitekim Fuad Sezgin'de bu manada yapılacak bir tahrifin imkân dahilinde olmadığını ve bu eserin yedinci asra kadar sadık ve güvenilir âlimler tarafından rivâyet edildiği, bundan sonraki süreçte ise yapılan edisyon çalışmalarıyla var olan ihtilâfların ilmi bir şekilde tespit edildiğini dile getirmektedir.⁷⁰ Bu edisyon çalışmaları hakkında "Buhârî'nin Nüshaları" başlığı altında ilgili bilgiler paylaşılmıştır.

Hadîs ve Sünnet'in birileri tarafından kaynak olarak kabul edilmediği bu garip asırda bile, böyle bir tahrif ve müdahaleye müsaade dilmezken, onu referans kabul edip dini kriterlerini ona göre belirleyen ve neredeyse nefes alırken bile ona göre alıp vermeyi adet edinen ulema mı tahrif yapılmasına müsaade edecek ti?

Böyle bir durumun gerçekte örtüşmediğini düşünmekteyiz. İslâm Tarih'inde yalan hadîs uyduran ve bunu meslek edinen yalancılardan olduğunu elbette ki kabul edilmelidir. Fakat bu yalancı kimselere karşı sahih hadîsin korunması ve bu kişilerin tescillenmesi için mesai harcayan binlerce âlimin geçmişte var olduğu da unutulmamalıdır. Dolayısıyla, Buhârî'nin rivâyet farklılıkları içinde aynı hassasiyetin geçmiş İslâm âlimleri tarafından gösterildiği kanaatini taşımaktayız. Ayrıca İslâm âlimleri tarafından itimat edilen, eksik görülmeyen ve Birçok rivâyet karşılaştırılmasından sonra revâç bulan el-Yûnînî nüshasının önemsenmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

⁶⁹ İbn Sâlim, Abdullah el-Basrî, *Diyâu's-Sârî fî Mesâliki Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. Nureddin Tâlib ve diğr., Dâru'n-Nevâdir, I. bsk, Sûriye 1432/2011, I, 301, XV, 394.

⁷⁰ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 203.

Kısaca bu farklılıkların sebeplerini özetlemek gerekirse, bu rivâyet farklılıkları daha çok Firebrî'de bulunan asıl nüshanın karışık olması, onun öğrencileri tarafından rivâyet edilirken bu karışıklıktan ötürü bir takım farklı kanaatlerin meydana gelmesi ve öğrenciler tarafından açıklama niteliğinde olan bir takım eklemeler yapılması gibi sebeplere dayandırılacağı gibi, Buhârî'nin öğrencilerine sahihini aktarırken bizzat kendisinin sahih olduğuna kanaat getirerek rivâyetleri farklı aktarması, râviler ve müstensihler tarafından beşerî bir takım hataların meydana gelmesi gibi muhtemel sebeplere de dayandırılabilir.

el-Yûnînî'nin kendi nüshasını açıklamak için te'lif ettiği "Rumûzu'l-Câmi'is-Sahih" adlı eserinde bu farklılıklara şöyle değinmektedir: "Rivâyetler arası farklılıklara, genelde tercemeler, hadîsler ve kelimelerde rastlanılmaktadır. -Hatta- Bu farklılıklar bir harfte bile olabilir. Örneğin sema ile tahammül edilen bir rivâyette geçen "فقال" kelimesinin ilk harfi "fa" iken, diğer rivâyette ise "وقال" "vav" ile başlamaktadır."⁷¹

Bu durum aşağıda belirtileceği üzere işin ehli tarafından tespit edilmiş ve buna dikkat çekilmiştir. Ayrıca Buhârî'de geçen senet ve hadîslerin ehline bilinmesi, bu hataların tespit edilmesine yardımcı olmuştur.

Burada, Buhârî nüshaları hakkında takdire şayan muasır bir çalışması olan Muhammed b. Abd'ul-Kerîm'in sınıflandırmasını örnek alınarak rivâyet farklılıklarının çeşitlerini yedi başlıkta toplanıp, bu başlıklar için bazı örnekler verilecektir.

d.a. Râvilerden Kaynaklanan ve Senedlerde Meydana Gelen Farklılıklar

Bu başlık altında hadis râvilerinden kaynaklandığı düşünülen ve rivâyetlerin senedleri ile ilgili farklı aktarımlar hakkında bazı örnekler verilecektir.

1. Şureyh

el-Ceyyânî, bu ismin en-Nesefî ve Firebrî'den gelen rivâyetlerde geçen hadîsin senedinde bulunduğunu, fakat bu ifadenin Firebrî'nin

⁷¹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* s. 49.

öğrencilerinden olan İbn Seken'in rivâyetinde bulunmadığını söylenmiştir.⁷²

2. Süleym b. Bilâl

Bu râvî en-Neseffî'nin rivâyetinde vardır. Fakat Firebrî'den gelen diğer rivâyetlerde bulunmamaktadır. İbn Hacer kendisinde Ebû Zer'den gelen mutemet nüshada bu ismin olduğunu söylemiştir.⁷³

4. Ayyâş b. el-Velîd

İbn Seken ve Ebû Zer el-Herevî rivâyetinde bu isim noktalı bir şekilde nakledilmişken, bu isim Ebû Muhammed el-Esîlî rivâyetinde bulunmamaktadır.⁷⁴

4. Müsedded

Bu isim Firebrî'nin öğrencilerinden olan Ebû Zeyd el-Mervezî rivâyetinde bulunurken, el- Firebrî'den gelen diğer rivâyetlerde bu isim bulunmamaktadır.⁷⁵

5.Kuteybe b. Saîd a'n Yezîd

Ebû Zeyd'in rivâyetinde “haddesena Yezid” ifadesi vardır, fakat İbn Seken rivâyetinde “a'n Yezîd” şeklinde geçmektedir.⁷⁶

d.b. Hadîs Metninde Meydana Gelen Farklılıklar

Bu başlık altında nakledilen hadis metinlerinde geçen farklı ifadeler için bazı örnekler verilecektir.

1. دنيا

İbn Hacer, bir hadîsin metninde geçen bu kelimenin el-Kuşmîhenî rivâyetinde tenvinli olduğunu, fakat bunun diğer rivâyetlerde tenvinsiz olduğunu söylemiştir.⁷⁷

2. قلت لا

Birçok rivâyette aktarılan hadîs metninde geçen "لا" ifadesi geçmişken, bu ifade Ebû Zer'in rivâyetinde "بلى" şeklinde geçmiştir.⁷⁸

⁷² İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh*, s. 50.

⁷³ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 51.

⁷⁴ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 55.

⁷⁵ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 50.

⁷⁶ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 53.

⁷⁷ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh'ul-Câmi'is-Sahîh.*, s. 65.

3. نقيية

Bu kelime tüm rivâyetlerde “نقيية” şekilde geçerken, Hattabî' ve Humeydî'ye göre bu kelime "نغبة" şeklinde geçmiştir. Kadı İyâz ise bu kelimenin hiçbir rivâyette "نغبة" olmadığına dikkat çekmiştir.⁷⁹

4. قبلت

İbn Hacer bu kelimenin tüm rivâyetlerde böyle geçtiğini söylemiştir. Ancak el-Esîlî'nin rivâyetinde bir tashîf sonucu bu kelime "قبلت" şeklinde aktarılmıştır.⁸⁰

5. وشتمني

Firebrî ve Neseffî'nin hiçbir rivâyetinde bu kelime hadîs metninde geçmezken, Kuşmîhenî'den gelen rivâyette bu kelime hadîsin metninde yer almaktadır.⁸¹

d.c. Buhârî Hocaları'nın İsimleri'nde Meydana Gelen Farklılıklar

1. قال البخاري حدثنا أحمد

Birçok rivâyette "أحمد" ismi nispet edilmeden rivâyet edilmiştir. İbn Şebûyeh rivâyetinde ise bu isim, "أحمد بن صالح" şeklinde babasına nispet edilmek suretiyle zikredilmiştir.⁸²

2. قال البخاري حدثنا عبد الله بن عثمان

Birçok rivâyette bu isim "عبد الله بن عثمان" şeklinde yer alırken, Ebû Zeyd rivâyetinde bu isim "عبد الله بن محمد" şeklinde geçmektedir.⁸³

3. قال البخاري حدثنا عبد الله

Yine Buhârî hocalarından olan kişinin ismi "عبد الله" şeklinde her hangi bir kimseye nispet edilmeden rivâyet edilmişken, İbn Seken'in rivâyetinde bu ismi "حدثنا عبد الله بن يوسف" şeklinde nakledilmiştir.⁸⁴

⁷⁸ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, 65.

⁷⁹ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, 68.

⁸⁰ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, 67.

⁸¹ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, 67.

⁸² İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh 'ul-Câmi 'is-Sahîh*, 73.

⁸³ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 68-69

4. قال البخاري حدثنا إسماعيل

Ceyyânî Birçok rivâyette bu isim bir önceki örnekte olduğu gibi nispet edilmeden rivâyet edildiğini, el- Esîlî ise bunu " إسماعيل عبدالله " şeklinde rivâyet ettiğini söylemiştir.⁸⁵

1. قال البخاري إسحاق بن إبراهيم

İbn Seken rivâyetinde "إسحاق بن إبراهيم" şeklinde devam eden senet, el-Esîlî rivâyetinde "إسحاق بن منصور" şeklinde geçmektedir.⁸⁶

d.d.Tahammül ve Edâ Sîgaları'ndan Meydana Gelen Farklılık

1. حدثنا يحيى بن سعيد

Birçok rivâyette adı geçen kişiden "حدثنا" sigasıyla hadîs rivâyet edilmişken, Ebû Zer'in rivâyetinde bunun yerine "عن يحيى" şeklinde "حدثنا" sigası zikredilmeden nakledilmiştir.⁸⁷

2. أخبرنا يعقوب بن إبراهيم

Birçok rivâyette "حدثنا" şeklinde bir tahammül sigası varken, Ebû Zer'in rivâyetinde "أخبرنا" şeklinde geçmektedir.⁸⁸

3. قال عبد الله بن أبي بكر

Birçok rivâyette "قال" şeklinde bir sîga kullanılırken, Hemevî ve Müstemlî rivâyetinde "قال" sîgası kullanılmadan bunun yerine "عن عبدالله بن أبي بكر" şeklinde geçmektedir.⁸⁹

⁸⁴ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e* , 69.

⁸⁵ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 71.

⁸⁶ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 71-72.

⁸⁷ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 74-75.

⁸⁸ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh 'ul-Câmi 'is-Sahîh*, s. 74-75.

⁸⁹ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s. 74-75.

d.e. Hazf, Takdim, Ta'hir vs. Bakımından Kitap ve Bablarda Meydana Gelen Farklılıklar

1. باب دعاؤكم إيمانكم...1

Ebû Zer rivâyetinde bir yerde bab başlığı geçtiği ifade edilmişken, fakat Fırebri'ye okunan bir nüshada bu ifade geçmemektedir.⁹⁰

2. باب من سلم المسلمون... 2.

el-Esîlî rivâyetinde, bu ve Birçok " bab" ifadeleri bulunmamaktadır.⁹¹

3. باب الصلاة كفارة... 3.

Bu başlık Esîlî rivâyetinde "باب تكفير الصلاة" şeklinde geçmektedir.⁹²

4. باب من أحال دين الميت , وإذا أحال على ملىئ فليس له رد.

Ebû Zer rivâyetinde baktan sonra gelen ikinci terceme, diğer rivâyetlerde bu baktan önce müstakil bir bapta zikredilmiştir.⁹³

5. كتاب الصلح...5

İbn Hacer burda geçen "kitap" ifadesinin en-Nesefî, el-Esîlî ve Ebü'l-Vakt rivâyet'inde tekil kipinde olduğunu, fakat bunun es-Sağânî nüshasında çoğul kipinde geçtiğini söylemiştir.⁹⁴

d.f. Dil Bakımından Bazı Kelimelerde Meydana Gelen Farklılıklar

1. من اتبع جنازة مسلم... 1.

İbn Hacer el-Esîlî rivâyetinde "اتبع" lafzı, "تبع" şeklinde, be harfin kesresi ve elifin hazfı ile rivâyet edilmiştir.⁹⁵

⁹⁰ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s.76.

⁹¹ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s.76.

⁹² İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s.77.

⁹³ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.*, s.79.

⁹⁴ İbn Abd'ul-Kerîm, *Rivâyâtü ve Nuseh 'ul-Câmi 'is-Sahîh*, s.79.

⁹⁵ İbn Abd'ul-Kerîm *a.g.e.*, s. 81-82.

"عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت نرى الجهاد أفضل العمل أفلا نجاهد؟ قال لا،
ولكن أفضل الجهاد حج مبرور"

İbn Hacer, birçok rivâyette "لكن" kelimesinin Kef'in ötresiyle kadınlara hitab şeklinde okunduğunu, Hamevî rivâyetinde ise bu lafız "لاكن" şeklinde, Elif harfî'nin ziyadesi ve Kef Harfî'nin esresiyle rivâyet edildiğini söylemiştir.⁹⁶

3. فلقينا ملك آخر فقال لم ترع

İbn Hacer söz konusu ifadenin "لم ترع" olduğunu söylemiştir. Fakat Birçok rivâyette bu ifade "لن ترع" şeklinde geçmiştir. Ayrıca bu ifade el-Kâbisî'nin rivâyetinde "لن ترع" şeklinde yer almıştır.⁹⁷

d.g. Râviler Tarfından Buhârî'ye Eklenen Ziyâdeler:

1. قال الفربري حدثنا عباس، حدثنا قتيبة، حدثنا جرير...1

İbn Hacer bu senetle ilgili olarak, "Bu, râvilerin bazı senetlerde Buhârî'ye ekledikleri ziyâdattandır" şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.⁹⁸

2. قال البخاري: حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان... 2

İbn Hacer senette geçen Alî b. Abdullah'ın, Ebû Zer'in rivâyetinde Alî b. Haşrem olarak geçtiğine dikkat çekmiş ve bu eklemenin Firebrî tarafından yapılabileceğini söylemiştir. Ayrıca Alî b. Haşrem'in Buhârî'nin hocalarından olmadığını, fakat Firebrî'nin bu kişiden bizzat hadîs işittiğini söylemiştir.⁹⁹

3. باب صوم يوم الجمعة، وإذا أصبح صائما يوم الجمعة فعليه أن يفطر... 3

İbn Hacer, Ebû Zer'in ve Ebû'l-Vakt'in rivâyetinde, "يعني إذا لم يصم قبله ولا" şeklinde bir ziyadenin olduğu söylemiştir. İbn Hacer bu ziyâdenin Firebrî tarafından yapılabilirliğine dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: "Şayet bu ifadeyi Buhârî demiş olsa yukarıda geçen "يعني" ifadesi

⁹⁶ İbn Abd'ul-Kerîm, a.g.e., s. 82.

⁹⁷ İbn Abd'ul-Kerîm, a.g.e., s. 82-83.

⁹⁸ İbn Abd'ul-Kerîm, a.g.e., 85.

⁹⁹ İbn Abd'ul-Kerîm Rivâyâtu ve Nuseh 'ul-Câmi 'is-Sahîh, s. 86.

yerine "أعني" ifadesini kullanırdı. Çünkü kendisinin ifade ettiği sözler için "يعني" demesi uzak bir ihtimaldir. Ayrıca bu ziyâde en-Nesefî'nin rivâyetinde de geçmemektedir."¹⁰⁰

Sonuç

Devrin birçok âliminden ders alan Buhârî, on veya daha küçük yaşta iken hadîs eğitimine başlamıştır. Üstün zekası ve hıfz kabiliyeti, onu hadîs alanında referans kabul edilecek biri kılacaktı.

Kaleme aldığı ve on altı yılda yazdığı el-Câmi'us-Sâhîh'i Müslümanlar açısından önemli bir hadîs kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu eser, Buhârî'nin beş râvîsi tarafından rivâyet edildiği söylenmiştir. Bunlar Firebrî, en-Nesefî, Muhammed Hammâd b. Şakir, Ebû Talha Mansûr b. Ali el-Bezdevî ve Huseyn b. İsmâil el-Mehâmîlî'dir.

Elde mevcut el-Câmi'in, Firebrî rivâyetinin esas alınarak yazılmıştır. el-Yûnînî'nin, Firebrî'nin öğrencilerinden gelen farklı tarikleri gözden geçirerek bu rivâyet üzerinden edisyon çalışması yapmıştır.

Öte yandan Firebrî'nin farklı zamanlarda Buhârî'den iki defa el-Câmi'i işitmesi ve bu rivâyetin eksik olmaması, bu rivâyetin günümüze kadar önemsenmesinin makul bir sebebi olarak gösterilebilir. Ayrıca bu âlime ait olan bir el yazma nüshanın son dönem şarihlerle kadar ulaşması, bu rivâyetin ayrıcalıklı bir nitelik taşıdığını ispatlamaktadır.

en-Nesefî rivâyetinin ilk dönemlerde Hattabî tarafından bilindiği ve buna göre bir şerh yapıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Fakat Hattabî, bu rivâyetin kâmil olmadığını ve kendi yazdığı kitabın son kısmının Firebrî rivâyetini esas alarak yazdığını bizzat kendisi ifade etmektedir. Zaten bu son kısmın en-Nesefî tarafından sema değil icazet ile alındığı bilinmekte ve bu tür sebeplerden ötürü rivâyetinin rağbet görmediği düşünülmektedir.

el-Câmi'in bir diğer râvîsi olan Hammâd b. Şakir'e ait bir rivâyetten söz edilmektedir. Bu rivâyet Hammâd'ın öğrencilerinden olan Bekr b. Muhammed ve Ahmed b. Muhammed tarikiyle gelmiştir. Bu rivâyetin nakledilmesinde Dârekutnî ve Nîsâbûrî gibi âlimler de pay sahibidirler. Öte yandan İbn Hacer el-Askalânî de bu rivâyetten söz etmektedir.

¹⁰⁰ İbn Abd'ul-Kerîm, *a.g.e.* s. 86.

Bununla birlikte rivâyetin dikkat çeken yönü, Irâkî ve Hakim en-Nîsâbûrî gibi âlimlerin de söylediği gibi bu rivâyetin ikiyüz kadar hadîsinin Firebrî rivâyetine göre eksik olmasıdır.

Buhârî'nin tanınmış öğrencilerinden olan Mansûr b. Alî de, diğer râvîler gibi el-Câmi'in birinci derece râvîlerindedir. Fakat bu rivâyet, Mansûr'un Buhârî'yi daha küçük yaşta iken rivâyet etmesi sebebiyle zayıf görülmüştür. Bu durum, rivâyetin şarihler vb. âlimler tarafından referans alınmamasının ve bilinmemesinin nedeni olarak gösterilmiştir. Açıkçası bu rivâyetin eksik veya tam olması manasında bir bilgi ye rastlanılmamıştır. Ancak az önce de belirttiğimiz nedenden dolayı bu rivâyet de rağbet görmemiş olabileceği ihtimali söz konusudur.

Buhârî'yi rivâyet eden kişilerden sayılan el-Husâyın b. İsmâil el-Mehâmilî ise, henüz on yaşında iken hadîs rivâyetinde bulunduğu söylenmiştir. Bu âlimin sonraki dönemlerde kadılık yaptığı ve fıkıh dersi verdiği ifade edilmiştir. el-Mehâmilî'nin bu rivâyeti hakkında diğerlerinden çok farklı bir şey gündeme gelmiştir. Nitekim ez-Zehebî, Mansûr b. Alî'nin rivâyeti için sadece bir hadîs zikrederken, İbn Hacer el-Mehâmilî'ye ait bir Buhârî rivâyetinin varlığından söz edenin yanılığa düştüğünü dile getirmiştir. Anlaşılan bu rivâyetin varlığı konusunda ciddi itirazlar ve tartışmalar söz konusudur.

Bu eserin farklı tariklerinin bulunması, Birçok râvî tarafından önemsenerek tahammül ve eda edilmesi, bu eserin önem arz ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu esere ait rivâyetler üzerinde, el-Esîlî, es-Sâğanî ve el-Yûnîni gibi âlimler tarafından edisyon çalışmaları yapılması, bu eserin kadim ulema nezdinde önemli bir yere sahip olduğunun apaçık delildir.

Kütüphanelerde Birçok el yazma ve basılı nüshası bulunan el-Câmi'in günümüz Müslümanları için kaynak olma değerini yitirmediği görülmektedir. Esasen hadîs uzmanlarının nerdeyse tamamı tarafından kabul gören bu eserin önemsenmesinin gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

1. **Abdulhalîm**, Cuma Fethî, *Rivayat'ul-Câmiu's-Sahih ve Nusehu'hu*, Daru'l-Felah, I. bsk., Beyrût 2013.

2. Aydın, Arafat-Albayrak, Ali, “*Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular, Bulak Baskısı, Yûnîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*”, İslâm Araştırmaları Dergisi, XXXV, (2016).
3. **Bağdâdî**, Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Mehdî el-Hatîb, *Tarih-u Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr A'vvâd Marûf, Dâru'l-Ğarbu'l-İslâmî, I. bsk., Beyrût 2001.
4. **el-Gassânî**, Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed, *Takyîdu'l-Muhmel ve Temyîzu'l-Muşkil*, thk. Muhammed Ebû'l-Fad'l, Vizâretu'l-Evkâf/el-Memleketu'l-Arabîyye 1418/1997.
5. **el-Hattâbî**, Ebû Süleymân, Hamd b. Muhammed, *A'lâmu'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mukaddime) thk., Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman, el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Suû'dîyye, I. bsk., Mekke 1988/1409.
6. **el-İşbîlî**, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer, *Fehrest*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, I. bsk, Beyrût 1419/1998.
7. **Eren**, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîhi*, Nükte Kitap, Konya 2003.
8. **er-Rûdânî**, Şemsuddînn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Silatu'l-Halef bi Mevsûli's-Selef*, thk., Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût I. bsk., 1408/1988.
9. **ez-Zehabî**, *A'lam'un-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâûd ve dğr., Müesseset'ur-Risâle, Beyrut 1983/1403.
10. **ez-Zehabî**, *Tarih'ul-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm, Dâr'ul-Kitâb'ul-Arabî, I. ci bsk., Beyrût 1987.
11. <http://www.alukah.net/library/0/39186/>, (24.01.2018).
12. **İbn Abd'ul-Kerîm**, Muhammed, Rivâyât ve Nuseh'ul-Câmi'us-Sahîh, Mektebetu'l-Melik Fahd, I. bsk., Mekke 1426.
13. İbn A'dî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'-Ricâl*, thk. Adil Ahmed, Muhammed Muavvid, Abdulfettâh ve Ebû Süne, Dâru Kutubi'l-İlmîyye, Beyrût y.y.
14. **İbn Hacer**, Ahmed b. Alî el-Askalanî, *Hedyu's'Sarî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, thk. Abdulkadir Şeybe, Mektebet'ul-Melik-el-Fahd, Riyad 1421.
15. **İbn Hacer**, Ahmed b. Alî el-Askalanî, *Tebîr'ul-Müntebih*, thk., Neccâr, Muhammed Alî Mektebet'ul-İlmîyye, Beyrût y.y.
16. **İbn Mâlik**, Cemâluddîn el-Endulisî, *Şevâhidu't-Tevdîh ve't-Tashîh li Müşkilati'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Tâhâ Muhsin, Mektebetu İbn Teymîyye, II. bsk. 1413/1992.
17. **İbn Sâlim**, Abdullah el-Basrî, *Diyâu's-Sârî fî Mesâliki Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. Nureddîn Tâlib ve dğr., Dâru'n-Nevâdir, I. bsk, Sûriye 1432/2011.
18. **İbnu'l-Esîr**, Alî b. Ebû'l-kerem Muhammed b. Muhammed, *Usdu'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Daru'l-Fıkr, Beyrût 1989/1409.
19. **Kâdî İyâz**, bin Mûsâ el-Yahsubî *el-İlma' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Semâ'*, thk. Ahmed Sakar, I. bsk., Dâr'ut-Turas - Daru'l Atıka, Kâhire 1970.
20. **Kandemir**, M. Yaşar, *el-Câmiu's-Sahîh, DİA.*, 1993, VII.

21. **Kastallânî**, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîrîyye, Mısır 1332/1914.
22. **Kâtib Çelebî**, Mustafâ b. Adullah Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn a'n Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Dâr İhyâi't-Turâsi'l-A'rabî, Beyrût y.y.
23. **Kızıl**, Fatma, *el-Yûnînî, DİA.*, Ali b. Muhammed, 2013.
24. **Kurân-ı Kerîm**, TDVY., III. bsk., Ankara, 2007.
25. **Özsoy**, Abdulvahb, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti*, Fenomen Yayıncılık, I. bsk., Kayseri 2016.
26. **Özşenel**, Mehmet, “*Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi”, c.11, XXI, (2013).
27. **Sezgin**, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Özgün Matbaacılık, , Ankara 2001.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظرات في مقاصد العمران الإنساني في القرآن

أحمد الفراك¹

ملخص:

لا شك أن مقاصد العمران الإنساني وقيم الاجتماع البشري الكبرى مما تشترك فيه الأمم والحضارات. وبناء عليه فإن قيام الاجتماع الإنساني النافع والفاضل يدرأ عن الناس كل ما يبتلهم عن الحياة الطيبة من أشكال الظلم والظنم والفساد، وما قد يلحق بهم من عوارض الدهر وصنوف الابتلاء. والقارئ للقرآن الكريم الناظر في فلسفته العمرانية تثير انتباهه تلك الروابط التي تشبه القوانين الفيزيائية بين عناصر العملية العمرانية المركبة ومقاصدها العامة. فالمقصد الأكبر من الخلق وهو معرفة الله، والمعرفة تتصل وجوبا اجتماعيا وعمرانيا بالتعارف، إذ يُوجد الإنسان ليعرف ويتعارف، ويتأسس مقصد التعارف بين الناس على وحدة القواسم المشتركة الكبرى الأصيلة والمتغيرة في الإنسانية، التي جعلت منها الشعوب والقبائل، وتحددت المصالح والمراشد، من أجل تحقيق التعارف والتعاون؛ بدءا من جماعة الأسرة إلى جماعة الإنسانية مرورا بمختلف أشكال الاجتماع البشري الدموية والقبلية والمدنية. وبالتعارف يلتحق مقصد الإصلاح، باعتباره مطلبا عالميا مشتركا، يجعل العمران فعلا مسؤولا وشاملا ومستمرًا وغائيا. إذ يتحمل الإنسان المُعَمَّر للأرض مسؤوليته في إقامة العمران الأخوي تتحقق فيه مطالب الحياة الطيبة الممكنة حسب ظروف الزمان والمكان واستعداد الناس، أي إنشاء الواقع الصالح اجتماعيا وإنسانيا واقتصاديا وأخلاقيا في دار الاستخلاف والابتلاء المشترك بين العالمين.

LOOK AT THE PURPOSES OF HUMAN ARCHITECTURE IN THE QUR'AN

Abstract

The purposes of human civilization along with the great values of human society are indubitably part of what nations share. Therefore, the establishment of a useful and virtuous humanitarian meeting will stave off all kinds of injustice, violence and corruption that might hinder people from leading a good life, and will as well avert hardships and trials that might inflict them. The reader of the Holy Qur'an, who meticulously contemplates its philosophy of civilization, is drawn by those links that resemble the physical laws between the elements of the complex civilizational process and its general purposes.

The greatest purpose of creation is to know God, which in turn relates to the social and physical necessity of acquaintance; as man has been found to know and acquaint. Hence, the purpose of acquaintance among people is based on the unity of the great common denominators of humanity, be they steady or not. It is this fact which has turned them into peoples and tribes and determined their interests and instructions in a bid to achieve acquaintance and cooperation, starting from the family members to the community of humanity, through the various forms of blood, tribal and civilian meetings of mankind. Acquaintance merges with the purpose of reform, as a universal common global demand, making civilization a truly responsible, comprehensive, continuous and purposeful act. Thus, the living man who dwells this earth bears his responsibility for the establishment of the brotherly civilization in which the demands of a good life are realized pursuant to the circumstances of time, place and the readiness of the people. That is, the creation of a socially, humanly, economically and morally appropriate reality on earth.

Keywords: Kuran Kerim, Civilization, Nation, Architecture

KUR'ÂN'DA İNSANI MİMARININ AMAÇLARINA BAKIŞLAR

Öz

Şüphesiz ki beşerî umranın maksatları ve toplumun değerlerinde milletlerin ve medeniyetlerin ortak noktaları vardır. Binaenaleyh faydalı ve erdemli toplum, insanın güzel bir hayat sürmesine engel olan fesat, şiddet zulüm gibi her türlü sorunlarla zamansal bir takım problemlerden ve muhtelif imtihanlardan insanı korur. Kur'ân'ı Kerîm'i medeniyet felsefesini açısından okuyan araştıran kimse onun işaret ettiği hususların fiziksel kanunlar ve medeniyeti oluşturan unsurlarla Kur'ân'ın öngördüğü nihai maksatlar arasındaki benzerliği müşahede eder. Mahlûkat için en büyük gaye Allah'ı bilmektir. Marifet ile tearuf arasında toplum ve medeniyet açısından zorunlu bir ilişki vardır. İnsan öğretirken aynı zamanda öğrenir. Böylece insanlar arasındaki iletişimin yaygınlaşmasıyla birbirinden kabileler ve milletler olarak ayrılan büyük insanlık ailesinin arasındaki kaynaşma/birlik tesis edilecektir. İşte bu yardımlaşma ve kaynaşma neticesinde kabile toplumundan kabile, ırk, medeniyet gibi farklılıkları ihtiva eden insanlık toplumuna doğru bir geçiş gerçekleşecektir. Toplumların ortak hayali olan barış hayali ancak iletişimle mümkün olacaktır. Bu yüzden yeryüzünü imar eden insanoğlu kardeşlik medeniyetini de inşa etmek gibi bir mesuliyeti vardır. Kardeşlik medeniyeti ki, zaman ve mekân açısından mümkün olan en güzel hayata dair isteklerin yerini bulacağı bir medeniyet. Yani geçici ve imtihan yurdu olan bu alemde medeniyetler arasında insani, ictimai, iktisadi ve ahlaki barışın inşası için medeniyetler arası iletişim gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Kuran Kerim, Medeniyet, Millet, Mimari

المقدمة:

نحاول في هذا المقال استجلاء مقاصد العمران الإنساني وقيم الاجتماع البشري في القرآن الكريم، وقد وقفنا مع دلالات العمران ومجالاته في موضع آخر¹، واخترنا الحديث من إزاء القرآن بوصفه كتاب الأمة المسلمة والعقل المسلم وبالتالي مستقبل المسلمين العمراني، وباستيعاب التجربة النبوية بوصفها المرحلة التطبيقية النموذج في فهم مقاصد الوحي ومنهاج تنزيلها والشارحة لأحكام القرآن الكلية، وبالنظر في واقع الأمم وتاريخها، فإننا نجد مقاصد العمران وقيمه الكلية مما تشترك فيه الأمم وتسعى لتسعد به وتُسعد به الغير. وبقيام أسس الاجتماع الانساني النافع والفاضل يدرأ الناس عن حياتهم كل ما يجتاهم عن الحياة الطيبة من أشكال الظلم والعنف والفساد، وما قد يلحق بهم من عوارض الدهر وصوارف الخطوب وصنوف الابتلاء.

والقارئ للقرآن الناظر في فلسفة العمران الإنساني فيه يجدها ناظمة لمقاصده ناسجة لقيمه في وحدة كلية منسجمة تُسبِّح بحمد ربها، تنسب الفعل للفاعل، والخلق للخالق، والنعمة للمنعّم، والذنب للمذنب. وعى الإنسان ذلك أو طغى، تذكر مخلوقيته أو تجبر. من حيث تثير انتباهك تلك الروابط التي تشبه القوانين الفيزيائية بين عناصر العملية العمرانية المركبة؛ الإيمان والعمل الصالح، الإنسان والكون، الإصلاح والنجاح، وقد شجعنا هذا على طرح إشكالية مفادها: ماهي نواظم الفعل العمراني في القرآن الكريم؟ وكيف تتآلف تلك النواظم لتنشئ عقدا إيمانيا إنسانيا حضاريا، يشكل ملاذا

¹ - الفراخ أحمد، "مركزية المسجد في بناء العمران"، ضمن كتاب جماعي بعنوان "مؤسسة المسجد بين

للإنسان حيثما كان هذا الإنسان؟ أو قل باختصار: ماهي معالم الفلسفة المقصدية في العمران الإنساني من خلال آيات العمران والإصلاح في القرآن الكريم؟

ومن خلال بحثنا في الجواب عن هذه الأسئلة تبين لنا أنه يمكن تقسيم مقاصد العمران من استخلاف الانسان واثمائه في الأرض إلى ثلاثة مقاصد جامعة، هي المقصد التعبدي والمقصد التعارفي والمقصد الإصلاحي⁽²⁾.

أولاً: العمران الإنساني في القرآن والمقصد التعبدي

لم يدع الإنسان يوماً أنه وُجد خالقاً مهيمناً على الكون وإنما وُجد مخلوقاً ضعيفاً متلبساً بقيم تقيه الاختلاط بدواب الأرض وهوامها، وفي مخلوقيته عبوديته الأولى ابتداءً قبل ورود حُجج النبوة، ومقصد التعبدي هذا مرتبط بالإنسان منذ وجوده الأول، ومن معاني العبادة؛ المعرفة، إذ ورد من معاني العبادة المعرفة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، بمعنى إلا ليعرفون⁽³⁾، فتكون معرفة الله مقصداً عمرانياً يمكننا أن نصوغه كالتالي: وُجد الإنسان ليعرف ربه.

يتبين إذن المقصد الأكبر من الخلق وهو عبادة الله وحده من غير شريك معه من الأشياء (المجردة أو المحسدة)، إذ وجود الشريك في العبادة نقض لميثاق العبودية لله

² - وقد وجدتها - بعد استخراجها - توافق إلى حد كبير ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني في كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" من أن مقاصد الله تعالى من الخلق ثلاثة: العبادة والخلافة والعمارة.

³ - اسماعيل ابن كثير، تفسير ابن كثير، مؤسسة الكتب الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1417هـ/1996م، 239/4.

وإفراده بالتوحيد، بل إن "كل وضع فيه غير وضع العبادة لله هو وضع فيه إهانة للإنسان وهو مخالف لتكريم هذا الإنسان كيفما كان هذا الوضع"⁽⁴⁾.

ولما وُجد الإنسان ليعرف ربه خالقاً مدبراً عليمًا، لذلك ورد التذكير ب"التكليف العمراني" للإنسان في القرآن داخل سياق دعوة نبوية إلى توحيد الله ومعرفته. قال الله تعالى: {وَأِلَىٰ مُؤَدِّ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ} {هود:61}، فني الله صالح عليه السلام يحمل وظيفة تذكيرية بالميثاق الأول الذي عقده الله تعالى مع الإنسان حول العبادة: أن يعبده ولا يشرك به شيئاً، فتوجه إلى قومه الذين غفلوا عن المقصد الأكبر من العمران الإنساني ووقعوا في الشرك والكفر وما يتصل بهما من قيم الجحود والنكران والكرهية، توجه إليهم بواجب الرجوع إلى التخلق الفطري الأول، إذ "الرجوع: العود إلى ما كان منه البدء"⁽⁵⁾، وفي البدء كان ميثاق الفطرة المشترك بين الناس أجمعين. واستحضار الوظيفة المنوطة بالخلق على الأرض، لذلك فسر القرطبي قوله تعالى: {فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ} {هود:61}، بقوله: "أي ارجعوا إلى عبادته"⁽⁶⁾. وكذلك فعل جميع الأنبياء عليهم السلام، وبالتالي فالمقصد التعبدي يقتضي العلم بحقيقة الخلق وبحكمة التدبير وبجتمية الرجوع إلى الله تعالى.

⁴ - البوشيخي الشاهد، مظاهر تكريم الإنسان في القرآن الكريم، سلسلة دراسات مصطلحية، عدد5، مطبعة أنفو- برانت، فاس، 2009م، ص: 45

⁵ - الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط1، 1412هـ/1992م، ص:342.

⁶ - القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ، 1985م، 9/46.

1- المقتضى الأول: العلم بحقيقة الخلق:

مشارك بين الناس واجب العلم بأن الله تعالى هو الخالق المبدع لنظام المخلوقات، فهو سبحانه { شَيْءٌ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ } (الزمر: 62).

العلم بحقيقة الخلق الإلهي للكون، يدركه الإنسان بفطرته وب عقله، لكن سلطة العادات والتشئة قد تُنسى الإنسان هذا المبدأ الأزلي، فينسى ربه، ويطغى أو يشقى، لذلك توجه الخطاب القرآني للإنسان يأمره بالعلم بالله في غير ما آية، منها: { فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ } (محمد: 19)، و { فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ } (الأنفال: 40)، وقوله: { فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَآنَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ } (هود: 14)، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة في الاستدلال بأدلة "الخلق والعناية والربوبية والإبداع" على وحدانية الله في الذات والصفات والأفعال.

بمعرفة الله وتوحيده وتحرير العبودية له وحده وذم الإشراك به، تتحقق سيادة الإنسان المتلبس بالقيم على الأشياء المسخرة له، ف"التوحيد ليس تحديدا لعلاقة الإنسان مع الله عز وجل فقط، وإنما هو في نفس الوقت تحديد لعلاقة الإنسان مع ذاته ولعلاقته مع إخوانه من بني البشر، ومع غيره من مخلوقات الأرض أيضا"⁷، وعملية المعرفة بالله ذاتية قلبية عقلية وجدانية تتم داخل ذات الإنسان، وعبر حركة متغيرة ترفع الإنسان في مقامات العبودية لله إلى أعلى عليين، وتمنعه من التسؤل والهبوط في مدارك الجهالة إلى أسفل سافلين. سُخرت الآيات النصية والآيات الكونية والآيات النفسية منسجما

⁷ - الدسوقي فاروق أحمد، استخلاف الإنسان في الأرض، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2،

تُسبح بحمد ربها، فكانت دليلاً عليه سبحانه، حيث عظمة المخلوق ودقة الخلق دليل على وحدانية الخالق سبحانه بلا نظير ولا مثل ولا شريك.

2- المقتضى الثاني: العلم بحكمة التدبير:

لا يتحقق تعبد الإنسان لربه إلا بقين علمه بأن الله تعالى هو المدبّر لنظام الكون {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} {يونس:3}، حيث جاء الأمر بالتعبد بعد معرفة حقيقة الخلق وحكمة التدبير. حيث أن العلم بأشياء الطبيعة وقوانين الكون لاحق مباشرة عن العلم بالله الخالق الحكيم. فهو الذي خلق الخلق كله في ستة أيام، لكن تدييره مستمر على الدوام إيجاباً وإمداداً، من حيث يجهل الإنسان أمده.

الله تعالى هو الذي يختار ويخلق ويجعل ويسخر ويمسك ويهدي ويقدر ويأذن، قال الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ يَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ} {الحج:65}، {وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ} {الحجر:21}، {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} {القم:49}، والإنسان جزء لا يتجزأ ومُحَرِّك لا يتحرك إلا في انسجام مع قوانين الكون ومقاديره، حيث "كيانه المادي والروحي هما عين عمارة الأرض والعالم تصورا وإنجازا وليست مجرد انتشار فعله فيهما كيفما اتفق، فحياته ذاتها تبادل طاقي مع الأرض"⁸، منها يخرج وعلى ظهرها يدب وفي مناكبها يمشي وفيها

⁸ - المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، الكتاب الأول: الثمرات الوجودية، الدار المتوسطة للنشر،

يدفن وإليها يعود ومنها تارة أخرى، وأفعال الله في العمران جارية على الخلق أجمعين، حيهم وجامدهم، ما علمنا منه وما لم نعلم، مؤمن الناس وكافرهم، برهم وفاجرهم، أي أن "الله منقذ أحكامه في خلقه بمشيئته التي جعلت لكل شيء مقدارا ووقتا، مما يجعل الأمور مرهونة بأوقاتها، مقدرة بمقاديرها"⁹.

القول بحكمة التدبير والقدر الكوني الذي تحدث عنه فلاسفة المسلمين القدامى من الكندي إلى ابن رشد لا يفيد نفي المسؤولية والإرادة عن الإنسان احتجاجا بالقضاء والقدر. فالإنسان مجازى على كسبه من خلال اختياره لأفعاله التي تخرج طبعاً وعادة عن الأسباب التي جعلها الله ناظمة للكون والحياة، قال تعالى: {وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (آل عمران: 25)، {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} (الروم: 41)، {وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ} (الشورى: 30)، و{كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} (المدثر: 38).

غير أن حقيقة التدبير تُبرز حقيقة أخرى متصلة بها هي حقيقة الإذن الإلهي، فكل شيء يقع في الوجود بإذنه، فهو الخالق وهو الأمر وهو الآذن. له الخلق كله وله الأمر كله، هو الفاعل والخلق فعله، ولا يقع الأمر في الأرض ولا في السماوات إلا بإذنه، تدبر قوله تعالى: {تَنَزَّلُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ} (البقرة: 97)، و{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ} (النساء: 64)، و{الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} (إبراهيم: 1-2)، فالكون كون

⁹ - خطاب عبد الحميد، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،

الله، والإنسان مهما ادعى لنفسه من ملكية علمية أو قوة تقنية أو مهارة تكنولوجية فهو محاط بإذن الله المطلق وقدره الكوني. حتى الأنبياء عليهم السلام فهم لا يهدون إلا بأمر الله وليس بأمرهم من أنفسهم، {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (القصص: 65)، ولا يشفعون إلا بإذنه لا باختيارهم، قال الله تعالى: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَقْلًا تَذَكَّرُونَ} (يونس: 3)، و{يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مَنْ خَشِيَتهِ مُشْفِقُونَ} (الأنبياء: 28).

يتبين من خلال هذه الآيات الكريمات أن التدبير الإلهي المفوض لخليفته في الأرض لا يتجاوز إرادة الله تعالى، بل "يشمل بعنايته التي لا حدود لها كل الأعراق وكل الأقوام. ليس لديه مختارون. رحمته كما هي عدالته واسعة. كل البشر متساوون لديه دون النظر إلى اختلاف العرق أو لون البشرة"⁽¹⁰⁾، وإنما هو واقع تحت حكمته وإذنه. فالله تعالى من أسمائه "القيوم" يفعل ما يريد ويأذن بما يريد، لكن رحمته وعدله سبحانه يقتضيان إرادة الخير للإنسان المستخلف، {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} (البقرة: 185).

ج- المقتضى الثالث: العلم بحتمية الرجعي

الحياة كُلية مشتركة وممتدة من بدء الخلق إلى الآخرة، وإذا كان زمن الدنيا هو زمن الجُهد فإن زمن الآخرة هو زمن الخُلد، والعلم بالله البارئ والعلم بتدبيره الحكيم لا

¹⁰ - مارسيل روبي، تاريخ التفكير بالإله، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2010م،

ينفصل عن العلم بجمية انتهاء الزمن الدنيوي (زمن الفناء) والانتقال إلى الزمن الآخر (زمن البقاء) عبر صيرورة الرجوع الحتمي إلى الله. والرجوع حقيقة كرهية مطلقة لا يكابرها أحد من المخلوقين، {إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَّ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ} (يونس:4) و {فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} (النحل:61)، وبعد الرجوع بمخاطره ومخاوفه ومواجهه يبدأ السؤال، والسؤال في الآخرة مشترك بين جميع أهل التكليف من العالمين؛ الصادقون {لَيْسَ أَلِ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً أَلِيماً} (الأحزاب:8)، وغيرهم {وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالاً مَّعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ} (العنكبوت:13).

خلاصة لما سبق نقول أنه لما كان "الخلق هو فعل أحدي إله واحد"⁽¹¹⁾ فالإنسان هو الكائن المستخلف في الأرض وعليه يقع واجب معرفة الله الذي خلقه ورزقه واستخلفه، وهو الذي سيقف بين يديه في الآخرة وفق قانون الرجوع الذي تؤكد آيات كثيرة منها {إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ} (العلق:8)، وهذا هو سر "الاستخلاف الوجودي" للإنسان على باقي المخلوقات الأرضية، وليس "الاستعلاء الوجودي"⁽¹²⁾، نظرا لما في المصطلح من تعالي نراه في غير محله.

ثانيا: العمران الإنساني في القرآن ومقصد التعارف

لا تتوقف مقاصد العمران كما يتحدث عنها القرآن عند معرفة المخلوق للخالق والانزعال عن الخلق، بل تترجم هذه المعرفة تعارفاً بين الناس، فتلتقي المعرفة بالله بالتعارف بين الناس لثمر عمراننا تعبدية تعارفاً، قال الله تعالى: {يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا

¹¹ - خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1994م، ص:102

¹² - النجار عبد المجيد عمر، الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، عدد 77،

خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (الحجرات:13)، فيكون العمران في اتجاهين: عمران بين العباد ورحمهم "ليعرفون"، وعمران بين العباد والعباد "لتعارفوا". وباختصار: خُلق الإنسان ليعرف ربه وليتعارف مع غيره.

وفي طبيعة العلاقة بين الثقافات ظهرت مجموعة من النظريات والكتابات ونظمت العديد من المؤتمرات والندوات والأنشطة التي تتحدث عن العلاقة بين الأمم، ورفعت شعارات مثل "صراع الحضارات" مع صموئيل هنتغتون و"صراع الأديان" مع مارك جورجونسيمير⁽¹³⁾، و"حوار الحضارات" مع روجي غارودي، و"التحالف بين الحضارات"¹⁴ و"التعارف الحضاري" مع زكي الميلاد، وكتابات بلا حصر من قبيل: "نحن والآخر"، "نحن والغرب"، "الإسلام والغرب"، و"المشترك الإنساني"...

لكن هذه الاهتمامات عموما وعلى قيمتها المعرفية لا تتخذ في مجملها من مقاصد القرآن الكريم الكلية نبراسا لاستجلاء طبيعة العلاقة التعارفية بين الناس كما يوردها الخطاب القرآني والنبوي في إلحاحه على المقصد القرآني {لِتَعَارَفُوا} في بناء عمران إنساني قائم على قيم عالمية إنسانية تشاركية. فليس القرآن كتاب عقائد وعبادات وأخلاق يؤديها الفرد أو تؤديها الطائفة الناجية والشعب المختار في دائرة منغلقة عن الآخرين، بل هو كتاب الإنسان في أبعاده المتعددة، يحمل منهاجا شاملا ومتكاملا

¹³ - Mark Jurgensmeyer , **The New Cold War?** Berkeley, -

University of California Press, 1993

¹⁴ - مفهوم طرحه رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان ورئيس الوزراء الاسباني السابق خوسيه

للحياة الإنسانية الفردية والجماعية في تشعب علاقاتها وفي تطورها وتعقدتها وتفاعلها مع الكون، ومآلاتها المستقبلية والمؤسسية.

وينتظم التعارف الإنساني - في نظرنا - في ثلاثة قيم كبرى هي السلم والحوار والتعاون، فكما يطلب القرآن الكريم من الفعل المعرفي الإنساني أن يتجه نحو الله تعالى توحيدا وعبادة، فإنه يطلبه ليتجه نحو العالم تعارفا وتعاملا، والتعارف يستتبع مجموعة من القيم المصاحبة مثل السلام والعدل والحوار والتعاون والأخوة الآدمية دون إغفال قيم التفاضل والتنافس التي لا تلتقي بالضرورة مع الخطاب الصدامي والصراعي في بعض الكتابات حول العلاقة بين الحضارات وانعكاساتها على مستقبل الإنسانية، مثل ما كتبه المفكر السياسي الأمريكي صامويل هنتغتون في نظريته المسماة بـ"صدام الحضارات".

يتأسس مقصد التعارف بين الناس على وحدة القواسم المشتركة الكبرى الأصيلة والمتغيرة في الإنسانية، إذ خُلق الناس من أصل واحد، من أب واحد وأم واحدة، وكان منه الذكر والأنثى، فحصل التناسل والتكاثر، وجُعِلت منه الشعوب والقبائل، وتحددت المصالح والمراشد، من أجل تحقيق التعارف والتعاون؛ بدءا من جماعة الأسرة إلى جماعة الإنسانية مرورا بمختلف أشكال الاجتماع البشري الدموية والقبلية والمدنية.

في المجتمعات المتعارفة والمتألّفة بالمعروف والمعرفة لا يطغى الفرد على الجماعة فتسيطر النزعات الفردانية الأنانية، ولا تبخس الجماعة الأفراد حقوقهم وحرّياتهم، فتمحو تميزهم وتفاضل إنجازاتهم. فلا يتفاوت الأفراد إلا بالقيم المتصلة بمعاني التقوى وحقائق العمل الصالح، والتي منها إتقان الإنجاز وإحسان الإنتاج، ومن خلال التقوى والإتقان تتحدد العلاقة المعرفية بالله والعلاقة التعارفية مع الخلق؛ ﴿اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ (الأنفال: 1).

بمقصد التعارف أو قل "التعارف العُمُراني" تتخلص الإنسانية من الاديولوجيات الصراعية والصّدامية وتتجاوز ذهنيات الإلغاء والإقصاء، وتفضح رغبات التذويب والمحو. فالتعارف "دعوة لأن تكتشف وتتعرف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى، بلا سيطرة أو هيمنة، أو إقصاء أو تدمير. والتعارف هو الذي يحقق وجود الآخر ولا يلغيه، ويؤسس العلاقة والشراكة والتواصل معه لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها"⁽¹⁵⁾.

الناس متفاوتون في قابلياتهم وإيمانهم ورغباتهم، لذلك خاطبهم الله بحسب قدراتهم الإدراكية، وضرب لهم الأمثال الحسية والمعنوية تقريبا لمعاني الوحي الخالد إلى أذهانهم وأفهامهم وعقولهم¹⁶، وأثار انتباههم إلى إعجاز الخلق للاعتبار والتفكير قصد معرفة الحق والرجوع إلى الوحي لمعرفة الله والاستقامة على أمره.. وقد روى البخاري عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَمَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ" فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ"¹⁷.

¹⁵ - الميلاد زكي، المسألة الحضارية؛ كيف نتبكر مستقبلنا في عالم متغير؟، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م، ص: 36

¹⁶ - النجار عبد المجيد، العمران والإيمان، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 8، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة 2، أبريل 1997م، ص: 40

¹⁷ - محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، باب علامة الإيمان حُب الأنصار، رقم الحديث،

بين بني الإنسان رحمًا جامعةً باعتبارهم إخوة لا ينقطع التفاعل والتبادل والتواصل بينهم، وهي أفعال تعارفية تقع بين جميع الناس بدءًا بالأُسَر إلى الشعوب والقبائل ومختلف المكونات العمرانية في الكون. ووصل الرحم بالرحمة والتراحم والمرحمة موصول بالمقصد التعبدية، وتشمل الرحمة كل خيرٍ وصلاح، وكل جلب للمنافع ودفع للمضار هو رحمة تسع الخلق أجمعين {وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ} (الأعراف:156).

إذا كان القرآن المجيد خطاباً عالمياً موجهاً إلى البشرية جميعها في سائر عصورها وفي نطاقها الجغرافي الذي هو الأرض كلها، فإن العمران هو ثمرة الإنتاج الجماعي المشترك في مختلف المجالات الفكرية والتقنية والعلمية والثقافية والأدبية والفنية وغيرها، والذي شاركت فيها جميع الأمم والشعوب عبر صيرورتها التاريخية الممتدة. وبهذا الفهم "يكون الأصل الاجتماعي - في القرآن الكريم - التعارف وليس التنافر بين البشر هو أساس العلاقات، حتى ولو طرأ على هذا الأصل ما يعوق عطاءه عن المضي في إمداد الحياة بالإيجابية الصالحة"¹⁸. والرحمة المتجاوزة للحدود والأجناس والمذاهب، و" يتحرك العالم، وتتغير الظروف، ويتقدم التاريخ ووسائل الإنسان، لكن المسلم لا يمكن أن يَسْلَم له دينه إلا إذا كان رحمة لا نقمة. لا يسلم له دين ولا يصلح له حرث آخرته إن ظلم وتكبر في الأرض وطفف الكيل والميزان."¹⁹

18 - الماقوري سالم أحمد، المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، طرابلس، دار إقرأ، ليبيا، ط1، 1985م، ص: 359

19 - ياسين عبد السلام، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1،

ثالثاً: المقصد الإصلاحي في العمران

ثالث المقاصد العمرانية في الخطاب القرآني، هو مقصد الإصلاح، وهو ضد الإفساد، يقول الزبيدي "الصلاح ضد الفساد"⁽²⁰⁾، كما أن العمران ضد الخراب، والمصلح ضد المفسد، كما قال الله تعالى: {وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ} (البقرة:220)، {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} (الأعراف:85)، والإصلاح بمعناه القرآني لا يتم إلا بمواتاة المقصدين السابقين؛ التعبدي والتعاريفي أثناء السعي في الأرض، لذلك تُرن الإصلاح في آيات كثيرة بالتوبة والإنابة والتقوى والتوحيد، قال تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} (الأنبياء:22)، وكان إرادة الإصلاح هي الموجه لقيم الخير والحق في سعي الإنسان وتدافعه في الأرض.

1- نطاقات الإصلاح العمراني في القرآن:

1-1: النطاق العقدي والفكري للإصلاح العمراني

أي إصلاح فكر الإنسان ليصلح حاله، وإلا لا يستقيم الظل والعود أعوج، كذلك لا يصلح وضع الناس من غير إصلاح تفكيرهم واعتقادهم، فالتصورات التي يحملها كل فرد في ذهنه عن الله وعن الناس الآخرين وعن الطبيعة هي التي تحدد طبيعة تصرفه وسلوكه، ومن هنا وجب إصلاح الأنفس والعقول قبل إصلاح الأشياء والمؤسسات. وإذا ما وقع إفساد فيجب التراجع عنه قبل أن تعم آثاره الناس أجمعين فيستجلب ذلك غضب الله وسخطه، أما إذا أصلح الناس حالهم فإن الله يحفظ لهم أوضاعهم ويباركها لهم، {وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ} (هود:117). فالمعرفة قبل السلوك، والعمران بعده، قال تعالى: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم

²⁰ - الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت1205هـ)، تاج العروس، دار الفكر، دمشق، ط1،

بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ {الأعراف:96}.

2-1 النطاق العملي السلوكي للإصلاح العمراني

بحفظ صلاح السلوك وصلاح الأرض من أن يطالها الفساد الذي يلحقها من سوء استخدام الإنسان لخيراتهما، {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} {الأعراف:56}، قال الطاهر بن عاشور في معنى الآية: "والبعدية في قوله بعد إصلاحها بعدية حقيقية، لأن الأرض خلقت من أول أمرها على صلاح، قال الله تعالى: {وَجَعَلْ فِيهَا رَوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكْ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا} (فصلت:10) على نظام صالح بما تحتوي عليه، وبخاصة الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات التي جعلها الله على الأرض، وخلق له ما في الأرض، وعزز ذلك النظام بقوانين وضعها الله على السنة المرسلين والصالحين والحكماء من عباده، الذين أيدهم بالوحي والخطاب الإلهي، أو بالإلهام والتوفيق والحكمة، فعملوا الناس كيف يستعملون ما في الأرض على نظام يحصل به الانتفاع بنفع النافع وإزالة ما في النافع من الضر وتجنب ضر الضار، فذلك النظام الأصلي، والقانون المعزز له، كلاهما إصلاح في الأرض، لأن الأول إيجاد الشيء صالحاً، والثاني جعل الضار صالحاً بالتهذيب أو بالإزالة... الإصلاح موضوع للقدر المشترك بين إيجاد الشيء صالحاً وبين جعل الفاسد صالحاً... والتصريح بالبعدية هنا تسجيل لفضاعة الإفساد بأنه إفساد لما هو حسن ونافع، فلا معذرة لفاعله ولا مساغ لفعله عند أهل الأرض"²¹.

وإصلاح الأرض بالعمل على تثويرها واستغلالها وإحسان تسخيرها فيما يفيد الإنسان وباقي الكائنات الحية ويحافظ على البيئة الطبيعية سليمة عبر الأجيال. وقد قرُن الإيمان بالعمل الصالح في عشرات الآيات بصيغة {الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ}، وكان العمل الصالح هو معيار الإيمان الصادق، حتى قيل "لا إيمان سالم بلا عمل صالح". والفعل معيار صدق القول، ولا قوة ولا كلمة للمسلمين في العالم إن لم يمتلكوا أسباب النجاح ووسائله

ومقاصده، و"لا تكون مظاهر الرحمة وحقائقها إلا ضعفا في أعين العالم إن بدت من هزئٍ مشرد ممزق. لكن القوي يستطيع أن يبتسم فلا يؤخذ ابتسامه على أنه مجاملة انهماكية، ويستطيع أن يحاور بالحكمة والموعظة الحسنة وأن يجادل بالتي هي أحسن فلا يؤخذ ذلك منه مأخذ الضعف المكنون"²².

لهذا ف"صلة الصلاح بالعمل، أي صلة الوجهة بالحركة، ليست مظهرا شكليا، وإنما هي تخلق فحوي، ينبغي أن يكون ضاربا بجذوره في عمق طوايا كينونة الإنسان، كما ينبغي بالتتابع أن تكون له تجليات في واقعه"⁽²³⁾، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ } (الصف: 2-3)، فالإصلاح عمل جماعي ميداني وليس مجرد انطباعات أو تمنيات مجردة.

2- خصائص الإصلاح العمراني في القرآن

المتتبع لمضامين آيات الصلاح والإصلاح في القرآن الكريم، وقراءتها في سياقاتها المختلفة يستشف أن إصلاح العمران البشري الذي يطاله الفساد من بعض وجوهه، يتصف بالخصائص الآتية:

1-2 خاصة المسؤولية:

فلا شك أن الإصلاح مطلبٌ عالمي مشترك، يريده الجميع، وتشرّب إليه أعناق المستضعفين في العالم، في جميع الأزمان والأماكن، { أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ } (البقرة: 224) وجميع الناس يتحملون مسؤوليتهم في أفعالهم إن كانت صالحة أو فاسدة، مادامت لهم إرادة يكتسبون بها أفعالهم عن روية وفكر وقدرة على الاختيار، قال

²² - ياسين عبد السلام، العدل، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 428

²³ - عبادي أحمد، مفهوم الترتيل في القرآن الكريم: النظرية والمنهج، دار أبي رقرق، الرباط، ط1،

تعالى: {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} (الروم: 41). فالإنسان مسؤول عن عمله وعن مآلات ذلك العمل ونتائج سعيه بدءاً بنيتة وقصدته وانتهاءً بعائده نفعه أو ضرره على من سواه.

وإذا كان الصلاح متعدياً للذات الفاعلة ومُعدياً للغير القريب والبعيد فالفساد كذلك، وحديث السفينة في هذا المعنى مشهور، قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: {مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَالِقِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ بَجُوا وَبَحُجُوا جَمِيعًا} (24)، ولما سُئِلَ رسول الله صلى الله عليه وسلم: أهلك وفينا الصالحون؟ أجاب: نعم إذا كثرت الخبث. ولا يكسر الخبث إلا إذا كثرت فاعلوه، الذين {يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ} (التوبة: 64)

2-2 خاصة الشمولية:

مفهوم الإصلاح في القرآن مفهوم شامل يجمع بين معاني الإصلاح المادي والإصلاح المعنوي، الإصلاح ذي المضمون الكمي والتقني، والإصلاح بمضمونه الكيفي والروحي؛ المعرفي والنفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والبيئي وغيره، وبملاء علاقاته بربه وبذاته وبغيره من الناس ومن الأشياء. فال"تعمير المادي يسر مع التعمير المعنوي في آنٍ واحد، لا ينقطع أحدهما عن الآخر" (25) حراثة الأرض مثلاً، والإصلاح عندما يضاف إلى

24 - محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الشركة، باب: هل يقرع في القسمة، رقم

الحديث (2493)

25 - الدغامين، زياد خليل، إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي، إسلامية المعرفة، عدد 54، سنة

الأرض، إنما يقصد به حسن الإدارة وحسن العمارة وحسن تدبير الموارد المادية، و"عمارة ما تحتاجون إليه من بناء المساكن، وغرس أشجار"⁽²⁶⁾، وإصلاح النفس وإصلاح ذات البين {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (الحجرات:10). لذلك يقصد العمران إلى تحقيق الإصلاحين بشكل متوازن لا يغلب فيه جانب على جانب، ولا يتعطل أحدهما بقيام الآخر. ويشمل نطاق فكر وفعل الفرد كما يشمل نطاق تفكير وعمل الجماعة، إصلاح فردي في مثل قوله تعالى: {فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ} (المائدة:39)، وإصلاح جماعي في مثل قوله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ} (النساء:164)، وفي إصلاح الأسرة في قوله تعالى: {وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (الأحقاف:15)، فعمل الصالحات يستغرق كل فضاءات الوجود البشري، وتُغنى به كل نوايا وأفعال الكائن البشري.

2-3 خاصية الاستمرارية:

ليس الإصلاح فعلا مؤقتا وإنما هو فعالية مستمرة، ترافق الفرد طيلة حياته، وترافق الإنسانية في سعيها الدائم، ولا يتوقف الإصلاح إلا بانتهاء الحياة الدنيا في حق الفرد فيما يخصه لوحده، وفي حق الناس أجمعين بانتهاء الوجود الإنساني من على وجه الأرض، مما يجعل الإصلاح حركة مستمرة عبر الأجيال {ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ} (آل عمران:34)، وهذا هو مقصد الاستخلاف: {وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ} (الحجر:99). والقرآن نفسه يتحدث كثيرا عن استمرار الإصلاح: {يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي

14، ص:27

26 - القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1،

بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ} (المؤمنون: 51)، و"اعملوا صالحاً" فعل أمر مستمر مع استمرار الإنسان فرداً كان أو نوعاً. فالفرد المصلح والجماعة المصلحة يبذلون جهدهم باستمرار وتدرج ورفق في إصلاح الناس، {وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا} (طه: 132)، فالإصلاح يشترط الصبر والاصطبار والمصابرة. ولا يُلام المصلح إلا على ما يطيق، قال الله تعالى: {إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} (هود: 88).

4-2 خاصة الغائية:

لا يُرجى الإصلاح في القرآن الكريم لذاته وإنما هو مُعلل بغاية عمرانية هي إقامة الحياة الطيبة الممكنة حسب ظروف الزمان والمكان واستعداد الناس، أي إنشاء الواقع الصالح اجتماعياً وإنسانياً واقتصادياً وأخلاقياً في دار الاستخلاف والابتلاء المشترك بين العالمين، والتي يحيا فيها الإنسان مؤتمناً على الوجود حوله بوصفه حامل الأمانة والشاهد على نفسه بأدائها، وعليها يكون الجزاء الحسن بالمغفرة والنعيم في دار الاستقرار والجزاء، قال تعالى: {مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (النحل: 97)، والنتيجة مرتبة على المقدمات، المصلحون جزاؤهم الأمن وعدم الحزن، أما المفسدون فجزاؤهم أن يمسه العذاب بفسادهم. وإن ادعوا أنهم مصلحون {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} (البقرة: 11).

خاتمة

يتجه فعل العمران في القرآن إنشاءً أو إصلاحاً إلى حفظ الصلاح الفطري في النفوس والمجتمعات، والصلاح الأصلي في الكون وما فيه من مستخرات، ودرء كل فساد أو استفساد يعطل هذين الصّلاحيين، فعلى المستوى الأول يتوجه فعل الإصلاح إلى ترسيخ المقصد المعرفي التعبدي في السلوك الإنساني الفردي والجماعي، وردّ الفساد الفكري

والعقدي المتلبس به {فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} (الكهف:110)، وعلى المستوى الثاني يتوجه فعل الإصلاح إلى إتقان التسخير الإلهي للكون والنهي عن كل أشكال الإفساد في الأرض: بيئيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وأمنيا وجماليا.

والحمد لله رب العالمين.

الكلمات المفاتيح

عمران، إصلاح، تعبد، تعارف، معرفة، إفساد، مسؤولية، مقاصد.

لائحة المصادر والمراجع

1. الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط1، 1412هـ/1992م.
2. الخادمي نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي؛ حجتيه، ضوابطه، مجالاته، كتاب الأمة، طبع رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1419هـ، 1998م.
3. الدسوقي فاروق أحمد، استخلاف الإنسان في الأرض، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1406هـ/1986م.
4. اسماعيل ابن كثير، تفسير ابن كثير، مؤسسة الكتب الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1417هـ/1996م.

5. ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1984.
6. الفاسي علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط1، 1382هـ.
7. فوكوياما فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1993م.
8. القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ/1985م.
9. القصراوي مدحت ممدوح، دراسة في مقاصد القرآن الكبرى، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1: 1431هـ/2010م.
10. قطب محمد، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م.
11. الماقوري سالم أحمد، المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، دار إقرأ، ليبيا، ط1، 1985م.
12. المرزوقي أبو يعرب، الجلي في التفسير، الكتاب الأول: الثمرات الوجودية، الدار المتوسطة للنشر، ط1، 2010.
13. مارسيل روبي، تاريخ التفكير بالإله، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2010م.
14. الميلاد زكي، المسألة الحضارية؛ كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير؟ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م.

15. خطاب عبد الحميد، مفهوم الحرية بين الدين والفلسفة والعلم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1999م.
16. خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994م.
17. النجار عبد المجيد عمر، الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، عدد 77، 1995م.
18. النجار عبد المجيد، العمران والإيمان، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 8، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة 2، أبريل 1997م.
19. الريسوني أحمد، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط2، 2008م.
20. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس، دار الفكر، دمشق، ط1، 1414هـ/1994م.
21. ياسين عبد السلام، العدل، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 428
22. Mark Jurgensmeyer , The New Cold War? Berkeley, University of California Press, 1993

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النزوع الإنساني نحو ثقافة الوثام في زمن الحداثة الانعكاسية
المتطلبات والأفاق

د. مهدي عوارم**

أ د نادية عيشور*

ملخص:

من المعلوم أن علاقة الإنسان بحويته جد قوية، بقدر قوة مشاعر روح الانتماء لديه لموضوع الولاء، فإذا كانت "المواطنة" هي الموضوع، صار بديها أن تحل قيمها وأعرافها "ثقافة المواطنة" محل الثقافات الأساسية، كالدين والعرق والجنس والجهوية، بل وتنسحب عليها وتحتويها أيضا، ما سيمكن من سيادة الوثام والاستقرار السياسي والاجتماعي. غير أن التعارض الصارخ حول المصالح الحيوية والتنافس على مطالب وحاجات تأمين البقاء وضمان الزيادة في العالم، والسعي لإشباعها بشتى الطرق والوسائل المشروعة وغير المشروعة؛ جعل من البعد الاقتصادي، في سياق المجتمع الديمقراطي، المحرك الأساس لحركية النشاط الانساني كله في زمن العولمة.

وعليه يحاول المقال الحالي بحث الإشكالية الآتية: هل يمكن للعالم المعاصر، بما بلغه من مقدرة تكنولوجية عالية ومن نضج عقلي كبير ومن حكامه رشيدة، وتجارب مترسخة، أن يتسع لاحتواء مختلف جموع البشر، أفرادا وجماعات ومجتمعات ودول، عبر تكريس آلية المصالحة الاقتصادية وسياسة الوثام المدني الدولي والوطني، متجاهلا أو متجاوزا ما تحمله من التناقضات الجوهرية، بوصفها المنبع الأساس لتشكيل مختلف الهويات الاجتماعية والمحددة لتشكيلة أنماط التفكير وطبيعة الاتجاهات وأنماط السلوك وأطياف المجتمع؟

:الكلمات المفتاحية

الحداثة الانعكاسية أو الحداثة المتقدمة، أزمة الهوية، ثقافة المواطنة، المصالحة الاقتصادية، الوثام المدني.

* Department of sociology, university Mohamed Lamine DEBAGHINE, Sétif 2.
naichour@yahoo.fr

** Department of sociology, university Mohamed Bachir El-Ibrahimi, Bordj-Bou-Arréridj, Algeria.
mahdiouarem@yahoo.fr

HUMAN PREDISPOSITION AGAINST FRIENDSHIP CULTURE WITHIN REACTIVE NOVELTY REQUIREMENTS AND PROSPECTS

Abstract

It is absolutely recognized that the relationship between human and his identity is really strong like the sentiments of his belonging in matter of affection. If the matter consists on “citizenship”, it will be sure that its value and traditions “citizenship culture” will subrogate the principal cultures such as religion, root, gender and regionalism, it contains them, and the result will be the friendship sovereignty and political and economical stability.

But, the flagrant opposition on vital interests and the competition for advantages and requirements ensuring the presence of the prospection globally, and finding is with all legal or illegal ways, makes the economy, in a democratic society, the lifeblood of the human activity within the globalization.

For that reason, we want by this article to find a solution for the following problem: contemporary world, can it extend by its technology, its maturity and good government and experience, to contain this humankind, individuals or collectivities, societies and countries, by consecration of political and economical conciliation of the national and international civil friendship, and ignoring all obvious contradictions as the principal resource of all social identities which determine the constitution of thinking types and the nature of senses and behaviors and types of societies?

Key words: Post-modernization, citizenship culture, identity, reactive novelty, economical conciliation, civil friendship.

TEPKİSEL YENİLİK İÇERİSİNDE ARKADAŞLIK KÜLTÜRÜNE KARŞI İNSAN EĞİLİMİ GEREK SINIMLAR VE BEKLENTİLER

Özet

İnsan ile kimliği arasındaki ilişkinin, kendi aidiyetine ait olan aidiyet duyguları gibi gerçekten güçlü olduğu kesinlikle kabul edilmektedir. Eğer konu “yurttaşlık” dan oluşuyorsa, “vatandaşlık kültürü” nün değer ve geleneklerinin din, kök, cinsiyet ve bölgesellik gibi temel kültürleri altüst edecektir. Çünkü o bunları içerir ve sonuç arkadaşlık egemenliği, siyasi ve ekonomik istikrar olacaktır. Ancak, hayati çıkarlar üzerindeki muhalefet ve küresel çapta keşiflerin varlığını garanti altına alan avantajlar ve gereksinimler için rekabet ve tüm yasal veya yasadışı yollarla bulmak, ekonomiyi, demokratik bir toplumda, insan faaliyetinin içindeki can damarı haline getirmektedir. Bu nedenle, bu yazıda, şu sorun için bir çözüm bulmak istiyoruz: çağdaş dünya, ulusal ve uluslar arası sivil dostluğun siyasi ve ekonomik uzlaşmasının kabulü ve düşünce biçimlerinin ve algı ve davranışların ve toplum türlerinin doğasını belirleyen tüm toplumsal kimliklerin başlıca kaynağı olarak tüm açık çelişkileri görmezden gelerek teknolojiyle, olgunlaşmasında ve iyi yönetim ve deneyimlerinde, bu insani, bireyleri veya kolektifleri toplumları ve ülkeleri kapsayacak şekilde genişletebilir mi?

Anahtar kelimeler: Post-Modernleşme, Vatandaşlık Kültürü, Kimlik, Reaktif Yenilik, Ekonomik Uzlaşma, Sivil Dostluk

مقدمة

إن الحياة والموت، يشكلان نزعتان متواجهتان على الدوام، فإذا كان حظ رهط من الناس والشعوب والدول، في أن تخلد برهة من الزمن وتنعم بمطايب هذه الدنيا القصيرة؛ فإن على بقية الرهوط التّنجي ومغادرة هذا الوجود، الذي قد لا يسع هؤلاء جميعاً في كثير من الفُهوم القيادية، قد يكون هذا ما عناه تشارلز داروين في كتابه أصل الأنواع، حينما أكد أن الحياة صراع والبقاء فيها يكون للأصلح، والأصلح بطبيعة الحال إنما هو الأقوى دائماً.

إن العالم المعاصر؛ تصنعه وهيكله وتحركه، وفق نماذج الإدارة الإستراتيجية والالكترونية والهندرة الإدارية، تلك القوى الاقتصادية والتجارية وما يتواطأ معها من مصادر النفوذ السياسي في الدول وفي العالم، وإذ هي تطبق على كافة مصادر اشباع مختلف حاجات السّواد الأعظم من البشرًا من رحم ربّي؛ فهي إذن، تتحكم في مصائرهم وتوجههم حيثما تشاء، وعلى قدر تحكّمها في خيوط هذه اللعبة الاجتماعية - على حدّ تعبير ميشال كروزر - على قدر ما يكون بأيديها، إن شاءت، ضمان القسط الأوفر من الأمن والسلام. غير أن هذا الرجاء، يبقى تلك الأمنية البعيدة المنال؛ لكون فلسفة النمو الاقتصادي وما تتضمنه من مبادئ وغايات وأهداف، ليس بوسعها تليط ما دأبت عليه من ممارسات وأعراف، بغلاف من قواعد الأخلاق، فالنمو في معناه الأوسع إنما هو التطور الخطي في شكله الطولي يسعى لتحقيق الربح كهدف، والتنعم بالرفاهية كمظهر، والتمتع أو الاستمتاع بالسيادة كغاية، فهذا ما يمكن أن توحى إليه مضامين الرسائل المؤسسية الكبرى، ذات الماركات التجارية العالمية، وما تسعى إليه عبر تحقيق الميزات التنافسية وصناعة التميز والتفرد "بتبني معايير الجودة"، في عالم أضحى كثير التمدد، شديد التعقيد، كثيف التعجل.

ولئن كان المجتمع الحداثي في العالم اليوم، يئنّ من عبء المشكلات وثقل الالتزامات، وصخب العنف والدمار، والرعب والفساد، والاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، هنا وهناك، في كامل أرجاء المعمورة، فإن ما انجر عنه وترتب عليه من صيحات وشعارات منددة بمحمية التوسع الاقتصادي والتراكم الرأسمالي، على حساب التوازن البيئي والاستقرار

البشري؛ من طرف (ممثلو المجتمع المدني)، هناك في عواصم كبريات العالم، في باريس ولندن وواشنطن ونيو دي جانيزو وبكين؛ أضحي لا أهمية ولا قيمة له، لكونه بقي مجرد حبر على ورق، وندوات أُرشفت، بقيت توصياتها دون تفعيل، لاسيما إذا ثبت يقينا أن من بين من يحمل هذه اللافتات والشعارات، وينظم بشأنها المؤتمرات الدولية ومختلف الندوات، قد يكون طرفا حاسما من بين أولئك الأقوياء، الذي يحاولون ارتداء بذلة السلام والعطف والشفقة والإنسانية، بينما هم المتورطون الأساسيون فيما يحدث من مزالق ومهالك في العالم.¹، حيث يتجلى هذا بوضوح، حينما نأتي إلى مراجعة مشاهد مسلسل تطور مفهوم وواقع التنمية الاقتصادية، من مجرد مفهوم "النمو" وصولا إلى فلسفة "التنمية المستدامة"، بحجة إنقاذ البيئة الطبيعية والتوازن البيئي، وكذل احترام حقوق الأجيال القادمة في الاستمتاع بثروات الطبيعة.

وفيما يبدو، لعل وضعية الشعوب والدول وحتى التكتلات الدولية، في عالم اليوم تحت مسمى "العولمة" أو "الأمركة"، تنبؤ باستحالة التعايش الاجتماعي العالمي إلا في ضوء هيكلية نمط التفكير الاقتصادي، ومراجعة فلسفته ومبادئه وغاياته، وتخليقه بقيم قد تحدم التوازن والاستقرار، وتسهم في انعاش ثقافة التواضع والرضا والوفاء، ما قد يتطلب، بالضرورة، تغيير المواقع التقليدية التي يشغلها الفاعلون الاجتماعيون والسياسيون والدينيون والإعلاميون والنشطاء المدنيون، وإعادة التهيكل على نحو قد يقلل من سطوة القلة الثرية، ويحسم من تمدد سلطاتها ونفوذها دون قيود ولا شروط. ويروم إلى بناء علاقات متماسكة في المجتمعات والسياسات بين أعضائها وأجهزتها، تلفها الثقة والمصادقية، مبدأها حسن المعاشرة وحسن الجوار، تستطيع بواسطتها تأمين استدامة استقرارها الداخلي في اتساق مع السلام العالمي.

فهذا الطرح، وإن تحافت وإياه اليوم الكثير من أقلام النخب الفكرية، غير أن الواقع عبر ممارساته، يجسم حقيقته يوما من بعد يوم، والسؤال الذي يجزنا للبحث فيه: هو كيف يمكن أن نتحول، نحن الضعفاء لنكون أقوياء، في عالم أثبت فيه الأقوياء جدارتهم فيما

¹للاستزادة ارجع إلى: نادية سعيد عيشور، التنمية المستدامة وتحديات السيادة الوطنية في العالم العربي- الجزائر نموذجاً، عمان- الأردن، دار المناهج للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، 2016. المبحث الأول.

استطاعوا، في المقابل، أن يشبثوا حيبتنا؟

من هذا المنطلق يروم مقالنا - مبدئيا- إلى تناول موجز لمسيرة النمو الاقتصادي نحو تألق منزلة التنمية المستدامة، هذه الضرورة، التي اقتضتها جملة التحديات والصعوبات التي أفرزتها الحداثة التكنولوجية والتقنية في المجتمع الغربي، فباتت تهدد السلام والاستقرار البيئي والتوازن الاجتماعي، وما يستتبعها كتفكير رشيد ومنطق حكيم، من اقتضاء البحث بجدية عن سبل النجاة والبقاء على أفضل حال، مع ضمان استمرار دينامية مسيرة التقدم الإنساني، إلى جانب التفكير المسؤول عن حل سحري لقضايا الاختلاف والتوتر في العالم، من خلال مواجهة مصادر العنف والإرهاب والقلق الاجتماعي، بغية ولوج مرحلة جديدة؛ توجب على الساسة من صناع القرار، وعلى النخبة من منتجي المعرفة، وعلى الثلة من الشركاء الاقتصاديين أن يساهموا في تخليق جميع الممارسات بأخلاق الإنسانية العالمية، التي تركز إلى تنشئة أكاديمية إنسانية متخلقة عالمية في جميع المؤسسات والدول.

أولا- التنمية المستدامة وفلسفة إدارة التغيير

لطالما "اعتبرت «التنمية» قضية إنسانية محورية؛ طرحت كانشغال جاد وعم في الفكر والممارسة، منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين. أضحت مطلبا أساسيا للفهم والتطبيق على حد سواء، لغرض تحقيق شروط النهضة العربية والقطرية في جميع المجالات. فعلى الصعيد المغربي صيغت بشأنها نظريات علمية، وتأسست على إثرها مدارس فكرية؛ اصطبغت برؤى واتجاهات إيديو- سياسية، طُعمت ببصمات سوسيو- ثقافية وحضارية. تفرعت عنها مناهج وأساليب وأدوات بحثية. أما على الصعيد الواقعي؛ فإن جهود أجهزة الساسة القائمين على تسيير إدارة شؤون المجتمعات في مجال التنمية الشاملة والمستدامة، قد اتجهت لدى البعض نحو تطوير كافة السبل والأدوات والاستراتيجيات في إطار ما عرف "بالثورة العلمية والتكنولوجية"، التي من شأنها أن ترفع من معدلات النمو الاقتصادي والاجتماعي، تحولا من اللغة الكمية إلى اللغة النوعية، وضمن تحقيق التكامل

النوعي بينهما، وترتقي بمستوى معيشة الفرد المواطن إلى ما هو أفضل، مع ضمان قدر لا يستهان به من الاستقرار والأمان والكرامة والرفاهية"².

يجد الناظر في خلفية المفهوم وبيئته، أن نظرية التنمية في صورتها الحدائية أو ما بعد الحدائية، قد انطلقت من تعميم التجربة الغربية في التطور السياسي على العالم، بحيث اعتبرت أن خط التطور الأوروبي وامتداداته في العالم الجديد هو نفس الخط الذي يجب أن تسلكه جميع دول العالم؛ وأن أزمات التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في هذه المجتمعات المتقدمة هي أزمات عالمية، بل إنه ليس من قبيل المبالغة أن هذه النظريات قد قامت على رؤية استراتيجية مضمرة تتخذ من العالم الثالث أداة للحفاظ على المستوى الذي وصلت إليه المجتمعات الغربية، وأيضاً مجالاً لحل أزماتها والتخلص من آثار تطورها المتسارع.³

❶ فالنموية، حركة علمية افرزها المدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية، استطاعت إعادة تشكيل حقل العلوم الاجتماعية على مدى ثلاثة عقود من الزمان، حتى نهضت نظرية التبعية ومثلت تحدياً نظرياً لمقولاتها، وتشكيكا فلسفياً في صحة مسلماتها .

❷ أما على المستوى السياسي فقد كانت التنمية من أهم العوامل الفاعلة في تشكيل السياسات الدولية بين الشمال والجنوب، وكذلك داخل دول الجنوب ذاتها.⁴

حيث مثلت التنمية طموحاً دائماً يراود صانعي السياسة يحاولون تحقيقه عبر خطط زمنية، أو مشروعات تحديشية، أو من خلال الارتباط بقوى دولية متقدمة، على اعتبار أنها قاطرة

²نادية سعيد عيشور، المرجع السابق، ص 23.

³أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية: رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث، www.kotobarabia.com، ص: 82.

⁴جيف سيمونز، العولمة والقواعد الجديدة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، القاهرة، دار الكتاب الحديث، 2008، ص: 11.

قد تسحب هذه الدولة أو تلك على طريق التنمية، بل إن قضية التنمية سبقت، وإن شكلت العلاقات بين دول الشمال ذاتها، فالتفاعلات السياسية عبر الأطلنطي بين الولايات المتحدة وأوروبا، خلال الخمسينيات، حددتها وبصورة أساسية هذه القضية فيما عرف بمشروع مارشال لتنمية أوروبا. أما في علاقة الشمال بالجنوب، فالتنمية هي القضية المحورية إلى اليوم، وإن تم تغيير مسمياتها إلى ما أصبح يعرف:

- × بالتنمية المستدامة،
- × الإصلاح الهيكلي،
- × التحول الديمقراطي،
- × والخصخصة.

أو تم تفكيكها إلى قضاياها الفرعية مثل:

- × المجتمع المدني،
- × حقوق الإنسان،
- × والصراعات الاجتماعية... الخ.

يتبين لنا مقدار وثاقة ارتباط الأصول الفلسفية الوضعية الغربية كما هو معلوم؛ بجملة الظروف والشروط التي اقتضت نشأتها وتطورها، وما صاحب ذلك من مساعي حثيثة للارتقاء بمجالات التنمية الإنسانية وصولاً للرفاه الاقتصادي والاجتماعي والسعادة الإنسانية، عن طريق اعتماد قواعد خاصة أهمها في المجال السياسي الممارسة الديمقراطية، وفي المجال الاقتصادي النظام الرأسمالي والمنافسة الحرة، وفي المجال المعرفي والثقافي المعرفة العقلانية (أي التعليم العلماني). ولا شك أن هذه المعطيات، لا يمكن بأي حال من الأحوال، أن تنفصل عن المنظومة القيمية والفكرية والخلفية المرجعية لتاريخية أوروبا ودولا وشعوبا.⁵

إن التنمية الحقيقية هي التي تجعل من الحسيات معابر للعقليات، ومن الحس الثقافي، الملتنق بالأرض، قاعدة للبناء. لقد تنبه الكثير من مفكري الغرب إلى أن " نمط التنمية يفصح عن خلل رهيب مرده إلى التنطيع في البناء الحضاري في معزل عن الأسس والجذور الثقافية. لذلك جاءت صيحة "سبنجلر" لتنبيه إلى خطر الأفول إذا لم يعبء الغربيون بالمسألة الثقافية. وجاءت صيحات كل من "هاكسلي" و"أورويل" و"غارودي" وغيرها كثير، توضح كيف أن الغرب بنمطه التنموي وبتطوره الأحادي يسير بالإنسانية من الجواهر باتجاه العرض. لقد ارتكز الغرب على العقل ليخرج الإنسانية من عالم الصدفة والفساد إلى عالم الطهر والنقاء، والواقع أننا نكتشف بأن القوانين التي سطرها، والصناعة التي انتجها، بغرض محق الصدفة من عالم الطبيعة، هي الآن تهدد مستقبل البشرية بكوارث صناعية أخطر بكثير من الكوارث الطبيعية".⁶

من هنا تعالت أصوات صفوة المجتمع المدني في الغرب، منذ مطلع الثمانيات، المنددة بمخاطر كارثية، أضحى تهدد حاضر ومستقبل البشرية جمعاء، من جراء الانزلاق في الاستخدام اللاعقلاني واللامشروط بمكارم الأخلاق، وتوظيف إدارة المعرفة بأجهزتها الالكترونية والتقنية العالية المستوى في سبيل تحقيق مكاسب مادية، لثلة قليلة من البشر "الأثرياء"، أو المؤسسات "الشركات المتعددة الجنسيات"، أو المجموعات الدولية، تتحكم في تراكم الرأسمال العالمي للسواد الأعظم من حكومات وشعوب العالم.

يذهب رون زومر في مقال له بعنوان " بدأ عصر المعلومات والاتصالات" إلى تأكيد ذلك يقوله: " ..بادئ ذي بدء، فإن التكنولوجيا المعلومات والاتصالات لا تقتصر على كونها جزءاً من روتين حياتنا اليومية، وكلما ضاعفت الاتصالات من تأكيد وجودها كجزء متكامل من حياتنا الشخصية والعملية، زاد التغير بوضوح أكبر وأكبر، ليس فقط في روتين حياتنا اليومي، وإنما في أسس البناء الاجتماعي أيضاً. وأنانا انتقال بعيداً عن المجتمع الصناعي نحو مجتمع المعلومات، لن يكون مجرد عملية تحول جزئية، بل سيغير قطاعات

⁶ خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، ص ص: 61-62.

المجتمع جميعها.⁷

لقد تنبأ برتراند راسل بفضاعة نتائج الاستخدام غير المخلوق والمقنن للعلم والتقنية. فالعلم حسبه⁸؛ يتيح للإنسان مستوى من الرفاهية أفضل، مقارنة بأي شيء في العصور السابقة، إلا أن هذا الرخاء ربما يكون حالة آنية، قد افتقدها خلال جيل أو جيلين، ذلك أن العلم يتيح لنا كل هذا الرخاء بشروط، إذا لم تتحقق هذه الشروط فإن المردود السلبي للعلم سيفوق مردوده الايجابي أضعافا مضاعفة. مضيفا، أن سلوكنا كبشر في العقود القليلة القادمة سيقدر إمكانية استمرار هذا الرخاء وانتشاره ليشمل كافة أصقاع المعمورة (الشرط الأساسي)، أو انكفائه ليعود بنا إلى العصور المهمجية... والشروط الأخرى هي: التخلص من الحروب، استقرار عدد السكان، توزيع السلطة ضمن حكومة عالمية بصورة عادلة، توفير عنصر المبادرة للأفراد في العمل وفي اللهو.

وعلى قاعدة هذا المنطق « الخضوع لسلطة سياسية عالمية عادلة »، المتجذر في التأصيل الفكري للغرب الرأسمالي؛ تجسد التنمية المستدامة، مسعى تموي جديد، يشترط إحداث التقدم الاقتصادي والاجتماعي (توفير الرخاء والرفاه الاجتماعي) في ضوء احترام مجموعة من المعايير الأخلاقية والقانونية والإنسانية، ما يفترض أن يسمح بالجمع بين إمكانية تراكم رأس المال للنزر القليل من الناس «الأقلية»، مع الإبقاء على حقوق الكثرة من «البقية»، وفق قانون احترام مبادئ حقوق الإنسان الستة*. ما يعني التكامل في جوانب وأبعاد التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والصحية والتربوية والبيئية والعلمية وغيرها. غير أن فهم التنمية المستدامة بوصفها عملية اجتماعية، لا بد وأن يتم عرضه وبحته وفق مقولات الفكر التنظيري الغربي، مستوحيا أبعاده وموجهاته من فقه واقع الحياة الأوروبية، حتى وإن اتجهت التفسيرات إلى تباين في الرؤى، وعكست تناقضات، هي في

⁷ جونتر فون تيله (محرر)، إدارة تحديات المستقبل، جدول أعمال سياسي واقتصادي للقرن 21، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2000، ص: 263.

⁸ برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة: صباح صديق العملي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، منتدى مكتبة الإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية للتوزيع، الطبعة الأولى، 2008، ص: 14.

* حقوق الإنسان العالمية حسب ميثاق هيئة الأمم المتحدة: حق الحياة، حق التعليم، حق الصحة، حق الحرية، حق الاعتقاد، حق العدالة والمساواة وعدم التمييز (العنصري أو الجنسي أو الديني أو الاتني)

أصلها، تماثلات لتناقضات لها أسسها واقعية.

وإذا كان صحيحاً أن هذه الرأسمالية قد مرت، على التوالي، بمراحل الرأسمالية التجارية، فالرأسمالية الصناعية، فالرأسمالية المالية، فإنها تمر الآن بمرحلة ما بعد الصناعة... ولا يعني ذلك أن الرأسمالية تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يعني أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطوير قوى الإنتاج استناداً إلى العلم والتكنولوجيا باسم الثورة العلمية والتكنولوجية التي وضعتها بالتالي في خدمة مشروعاتها في التجارة والصناعة والمال⁹.

وإذا كان النموذج الإداري العالمي حالياً يستخدم ويوظف المعرفة قسراً للوصول إلى أهدافه الربحية والقيمة الاضائية بالدرجة، من خلال اقتحام أسواق جديدة في العالم، فإن المنافسة في مجال سد احتياجات الإنسانية المعاصرة؛ تبقى الرهان الأول الذي حوله يدور جوهر الصراع وسيستمر فيما بين المتنافسين الرأسماليين أنفسهم، وعليه؛ باتت محاولة الاستئثار بإرضاء أذواق مختلف المستهلكين في مشارق الأرض وفي مغاربها أهم الأكلبر والمحرك الأقوى، ما دعا في النهاية (ويدعو دوماً) إلى الاجتهاد والتسابق نحو التفنن في مجال الاستخدام الأمثل وبأساليب أكثر براعة كتوظيف تقنيات الاتصال الحديثة لخدمة عمليات الاعلان والاشهار والتوزيع ومهارات التسويق "الموضة"، عبر التلفزيون وانترنت، والهاتف الخليوي وغيرها كثير" لتحقيق الحصاد الوفير.

"إن أهمية وخطورة التحول من الإدارة بالمعرفة إلى إدارة المعرفة ذاته؛ تكمن في أن الاتجاه الآخذ في التأصل الآن هو القيام بالبحوث العلمية والتقانية والإنسانية طبقاً لمجال اهتمام وأهداف الجهة الممولة... إن من أهم هذه الانعكاسات تحويل العلماء والمهندسين إلى "بروليتارياً" جديدة، وتحديد مجالات التقدم العلمي طبقاً لمتطلبات السوق والتي تتحرك على أساس معايير الكسب والخسارة بالنسبة لرؤى الإدارة الممولة وليس بالضرورة المصلحة

⁹فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (147)، الكويت، مارس 1999، ص: 15.

الذاتية للمستهلكين كإفرا داو جماعات أو شعوب¹⁰. وفي ظل هذه الأجواء الضبابية؛ يتم اللجوء مرة أخرى للمعرفة من خلال مديريها ومسيريها، ومخططيها عبر مؤسساتها الإنتاجية /الخدماتية نفسها بشكل مباشر أو مراكز البحث العلمي العالمية بشكل غير مباشر، لتسخيرها لخدمة هذه الأغراض الربحية، إذ أن ميلاد مصطلح التنمية المستدامة في النهاية هو تعبير جلي عن إرادة التغيير، وتعبير خفي عن إرادة الهيمنة.

وبمناسبة الإشارة إلى فلسفة المعرفة والإدارة بالمعرفة، فإن أهداف المعرفة¹¹ حسب موريس أبو ناظر، تنحصر في إطار علاقتها بحاجات الإنسانية المعاصرة والتي تعكس تاريخيا علاقة المعرفة بالواقع أي بالوجود في النقاط الآتية:

- إدارة المعرفة؛ الدعوة إلى اقتحام كل الميادين وكل مظهرات الحياة، وتعاييرها لمعرفتها على حقيقتها بما في ذلك ميدان المحرمات؛
- إدارة التغيير؛ خروج الناس إلى الحياة والدنيا، من أجل تحسينهما، عبر تطور الصناعة والتجارة وولادة الفنون وتقدم التقنية والتكنولوجيا، وتعميم التعلم والثقافة؛
- إدارة الهيمنة؛ تتمثل في سعي الدول الكبرى في الشرق كما في الغرب إلى السيطرة على الدول الصغرى.

لقد أنبتت هذه الإرادات الثلاث "إرادة القوة" في القدم على النموذج الديني المثالي، وأنبتت في العصور الحديثة عن فكرة التاريخ التقدمي... كما أنبتت لاحقا على فكرة التنمية التي تعني تحديث العيش وإقحام التقنية في كل مكان وفي كل المجالات.

نقف مما سبق؛ على أهمية ثالوث "المعرفة، التغيير والهيمنة" بوصفها آليات لا استغناء عنها، فهي مترابطة ومتكاملة، في تفاعلها قوة تسمح بتنفيذ استراتيجية تصبو إلى

¹⁰ محمد رءوف حامد، إدارة المعرفة والإبداع المجتمعي، القاهرة، وزارة الشباب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006، ص ص: 68-69
¹¹ موريس أبو ناظر، أفكار جديدة لعالم جديد، فصول في سلطة المعرفة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص ص 7-8.

استدامة التفوق الحضاري، وقيادة العالم، على مقياس الرؤية الخاصة التي لا بد منها لحفظ كيانها وتبرير شرعية سياساتها ودبلوماسية التعامل بكيفيات مختلفة، حسب المواقف المختلفة، مع بلدان وحكومات وشعوب مختلفة.

فالوعي الاستهلاكي¹² للأفراد والمجتمعات والشعوب في نهاية المطاف إنما هو مرهون بدرجة الاطلاع، والاكتمال المعرفي، الذي لا يمكن أن تنضب منابعه مطلقاً، في ظل المتابعة والحرص الدائم على ولوج المبتغى، لن يتأتى هذا -بالطبع- إلا بإرادة فوقية، تحررها القوانين، وتنفذها الإطارات، وتمثلها فكراً وسلوكاً المجتمعات. "المعرفة ليست مجرد نتاج للتقدم وإنما هي أيضاً وسيلة لإحداثه، وحتى يمكن استخدام المعرفة بواسطة البلدان النامية من أجل إحداث تنمية وتقدم وانتعاش مجتمعي؛ فإن هناك حاجة لاستيعاب المعرفة كحس، تماماً كاستيعاب واستخدام حواس النظر واللمس والشم الخ، وفي استيعاب واستخدام الحس المعرفي تكمن إمكانيات التغيير، ليس فقط في المنتجات والخدمات، بل أيضاً في الإدارة"¹³.

وإذا كان من المسلم به أن الهدف الاقتصادي هو المبدأ الأساسي لكل الأفعال العقلانية في أي مؤسسة اقتصادية، وإذا كانت السلوكيات والقرارات الإدارية يجب أن تحقق الغرض الاقتصادي بالدرجة الأولى... فالإدارة العقلانية في هذه الحالة تسعى لتكييف قواعدها والسلوكيات الإدارية قصد خلق نوع من التفاعل الايجابي والتواصل المستمر بين المؤسسة والمستهلك¹⁴. هذا التفاعل الايجابي؛ لن يتأتى إلا في ظل توفر ما يحفز من قيم واتجاهات، تشجع على الانسجام وأذواق المستهلكين والإقبال باستمرار على الاستهلاك. فإذا "تركنا هذا النسق التقني العلمي لتلقائته الداخلية وحدها؛ فإن كل الممكن سينجر

¹² انظر: جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009، ص: 35.

¹³ محمد رعوف، مرجع سابق، ص: 11.

¹⁴ سيف الإسلام شوية، "العقلانية الإدارية والتفاعل بين المؤسسة والمستهلك"، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري- قسنطينة، العدد (16) ديسمبر، 2001، ص ص: 29-41.

على الدوام، والحال أن الممكن اليوم أشد هولاً مما كان عليه في أي يوم من الأيام¹⁵.

فإذا قُدِّرَ لأسواق العالم الثالث (كما هو حاصل بالفعل) أن تسيل لعاب كبريات المؤسسات الاقتصادية في العالم؛ وكان لها أن تستفز أطماعها، وتدفعها لغزوها؛ فإن هذا الأمر يقتضي - قطعاً - إيجاد السبل الكفيلة بتحقيق ذاك التفاعل الإيجابي بينها وبين المستهلكين في بقية أجزاء العالم، ما يستدعي بالضرورة تكسير كل الحواجز والعقبات التشريعية والأخلاقية والقيمية ذات الصبغة الوطنية والقومية (الغزو الثقافي تحت مظلة الثقافة)، وإذا كنا في عالم لا يؤمن إلا بسيادة المعرفة العلمية والعقلانية الرشيدة، فإن حاجتها تصبح جد ملحة إلى إدارة المعرفة وتسخيرها عبر تجنيد كل الأساليب والوسائل البيداغوجية والتقنية، قصد ترويض المنظومة القيمية المتمردة وإكسابها طابعاً مرناً يحقق لها غاية التجاوب مع المنتج، والتناغم مع فلسفة الإنتاج الاقتصادية. إن هذا تحديداً ما نراه عملياً، ونقف عليه يومياً من خلال تكنولوجيات الاتصال الحديثة، ناهيك عن المادة المعرفية المصدرة سواء في صورة نظريات أو مناهج بحثية، كتب أو قواميس أو دوريات علمية، أفلام، مسلسلات، رسوم متحركة أو حتى أشرطة علمية ووثائقية، مواقع الكترونية... الخ.

وإذ يغدو امتلاك العلم والتكنولوجيا، بحيث لا يقل أهمية عن امتلاك المزارع والمناجم والمصانع، وإذ تسعى الأقطار المتقدمة للاستثمار بدورها القائد لثورة العلم والتكنولوجيا ضماناً لقيادة العالم بأسره؛ فإن هذه الثورة باتت تطرح على الأقطار النامية والمتخلفة تحدياً لم يسبق له مثيل. فهل تستطيع أن تشارك في هذه المسيرة العالمية وتبني حياتها الجديدة أم تبقى كما ظلت حتى الآن على هامش التطور العالمي؟¹⁶ في ظل الرأسمالية المعاصرة صعّدت الرأسمالية المالية الدولية إلى القمة المطلقة، وتعددت آلياتها وأدوات حركتها، وأعدت تشكيل الاقتصاد على المستويين المحلي والدولي، لتجعل من

¹⁵ اندره كونت سبونفيل، هل الرأسمالية أخلاقية؟، تر: بسام حجار، بيروت، دار الساقى ومركز البابطين للترجمة، الطبعة الأولى، 2005، ص: 48.

¹⁶ فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، بيروت، عالم المعرفة، العدد (147)، مارس 1990، ص: 08.

اقتصادا رمزيا - أعني أكثر رمزية مما كان- لكن الجماعات المالية الدولية صارت أقوى من الحكومات القائمة، وصارت تصبغ عليها طابعا محافظا في السياسة يقابله طابع انكماشى في الاقتصاد¹⁷.

إن المتتبع للشأن التنموي في الوطن العربي يتأكد لديه أن السياسات التنموية في جل هذه المجتمعات هو عبارة عن مشروع مستورد في الأساس، بحيث تغيب الخصوصية الثقافية والاجتماعية، في مضمون مختلف السياسات التنموية، الأمر الذي جعل من هذه السياسات التنموية تفشل إن صح القول في تحقيق أهدافها، أو حتى أنها تحدث تغييرات على مستوى منظومة القيم في المجتمعات العربية، ففكرة التنمية المستدامة؛ لا تزال تطرح غموضا وجدلا فكريا بين مختلف التيارات الفكرية، ففي هذا الصدد يشير "لوك فيري" إلى طرح مفاده: "أعرف أن هذا المصطلح، أي التنمية المستدامة هو واجب؛ ولكن أجد أنه من السخف أيضا، أو بالأحرى الغموض بحيث أن لا أقول شيئا، فهو مصطلح تافه البرهان ومتناقض، فهو أكثر سحرا من معنى."¹⁸

لقد أصبح استخدام وتوظيف منجزات التقدم التكنولوجي في مجال ثورة المعلومات، بشكل إيجابي، عن طريق استخدام طريق المعلومات السريع، والوثائق الالكترونية الرقمية، من خلال الكمبيوتر، يحتل أكثر أهمية، حيث ساعد التطور التكنولوجي الإنسان على تغيير الطرق التي يتعامل بها مع المعلومات، بما تحتويه من توفير للوقت والجهد والتكلفة للمستخدمين، ويحقق للمجتمع مفهوم الأمن القومي الشامل في النهاية¹⁹.

فلقد ساهم عدد من المختصين في "علم الإدارة" في نشأة مفهوم إدارة المعرفة²⁰. ومن بينهم على وجه الخصوص Peter DRUCKER وDonald MARCHAND، فقد أكد بيتر دروكر على الأهمية المتزايدة

¹⁷ المرجع نفسه، ص: 09
¹⁸ أسامة الخولي، مفهوم التنمية المستدامة، مجلة التنمية والبيئة، القاهرة، مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة،

العدد (09)، سنة 1999، ص 59

¹⁹ جمال محمد أبو شنب، نظريات الاتصال والإعلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2006، ص: 298.

²⁰ المرجع السابق، ص 298.

للمعلوماتية والمعرفة الصريحة كموارد تنظيمية في المؤسسة. وتعود بداية ظهور مفهوم "إدارة المعرفة" إلى المارشاند في بداية الثمانينات من القرن الماضي، باعتبارها "المرحلة النهائية من الفرضيات المتعلقة بتطور نظم المعلومات". كما تنبأ دوكاربان العملاق لنموذجي سيكون قائما على المعرفة، وبأن المنظمات ستتكون من صناعات المعرفة الذين يوجهون أدايتهم من خلال التغذية العكسية لزملائهم للزبائن.

وإذ تعكس إدارة المعرفة فحوى ما يمكن أن نسميه بإيديولوجيا العصر أو الأيديولوجية "الثالثة"، وهي موجة الإدارة الاستراتيجية؛ فإنها تشمل على كل "ما من شأنه أن يسمح بتحقيق توليفة متكاملة في خدمات المنظمات بصفة خاصة، والمجتمعات الرأسمالية بصفة عامة، وهي لا تخرج عن ثلاثة أبعاد أساسية²¹:

- البعد التكنولوجي: من أمثلة هذا البعد، محركات البحث ومنتجات الكيان الجماعي البرمجي وقواعد بيانات إدارة رأس المال الفكري والتكنولوجيات المتميزة، والتي تعم جميعها على معالجة مشكلات إدارة المعرفة بصورة تكنولوجية، ولذلك فإن المنظمة تسعى إلى التميز من خلال امتلاك البعد التكنولوجي للمعرفة.
- البعد التنظيمي واللوجستي للمعرفة: هذا البعد يعبر عن كيفية الحصول على المعرفة والتحكم بها، وإدارتها وتخزينها ونشرها وتعزيزها ومضاعفتها وإعادة استخدامها. ويتعلق هذا البعد بتحديد الطرائق والإجراءات والتسهيلات والوسائل المساعدة والعمليات اللازمة لإدارة المعرفة بصورة فعالة من أجل كسب قيمة اقتصادية ومجدبة.
- البعد الاجتماعي: هذا البعد يركز على تقاسم المعرفة بين الأفراد، وبناء جماعات من صناعات المعرفة، وتأسيس المجتمع على أساس ابتكارات صناعات المعرفة، والتقاسم والمشاركة في الخبرات الشخصية وبناء شبكات فاعلة من العلاقات بين الأفراد، وتأسيس ثقافة تنظيمية داعمة...

هذه الأبعاد التي تعكس جوهر ما لعملية التنمية المستدامة من مرامي: اجتماعية، سياسية وبيئية وإنسانية-حضارية، هي صورة مستنسخة من مرامي ترومها فلسفة التغيير الحدائية، تحت شعار: "إدارة المعرفة تعني إدارة العالم"، بإكسسواراتها: الزمني-الظرفي: 'الديمومة'، 'التوازن'، 'العدالة التاريخية'، 'الملكية الإنسانية لثروات الطبيعة'، 'الإنسانية'. وبأدواتها الاستراتيجية: تكنولوجيا الاتصال-الإدارة الاستراتيجية.

وفي إطار هذا الفهم؛ وضمن هذه الاستراتيجية، يسلك النزوع الانساني "الأثاني" منحى، قد لا يكون ملائماً، فيما نتصور، لغرض تحقيق الوثام كهدف، والسلام العالمي كغاية، وعليه؛ فإن النزوع الانساني في شقه المقابل "التبيل-الغيري-الايثاري"، لن ينهض إلّا إذا تعمدا قلب الشعار أعلاه، بعكس متغيره، فبدلاً من مباركة "إدارة المعرفة تعني إدارة العالم"، يجب مباركة ما يقابله من شعار "إدارة العالم تعني إدارة المعرفة".

وإذا لم يكن من البُسر بمكان، إدارة العالم الكوني، من موقع التخلف الذاتي، ونحن في الدرجة التالية*، فلا بد من الارتكاز على مباشرة الإصلاح والتغيير من داخل الذات لانبثاق نوره وتدفقه على السطح أي الخارج، أي من موقع "النحن"، يقول تعالى: "لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"²²، وبهذا يمكننا تصور اقتضاء إعادة النظر في تقليب الموازين، أي توجيه النزوع الإنساني نحو طريقه الصحيح، فإن كنا القدوة التي تهزم، لدى الأغيار، الكبرياء، ولا تقاوم الانبهار، كنا المصدر الملهم لإدارة المعرفة في العالم، ومن ثم قيادة التغيير، أو على الأقل المشاركة بفعالية في صناعته، على المنوال المحقق لحقوق الإنسان، والمكرس لصناعة السلام والوثام، ما يعني توازن القوى الفاعلة من حيث التأثير مسعى مطلوب.

* كنا في الثالثة "العالم الثالث"، والآن، وبعد سقوط حلف وارسو بزعامة الاتحاد السوفيتي، وسقوط جدار برلين؛ لم نعد نعرف في أي درجة وفي أي عالم نحن؟
22 القرآن الكريم.

ثانيا- الحداثة الانعكاسية؛ وآفاق التقدم الإنساني

منذ فجر التاريخ والإنسان يتكبد المشاق لأجل أن يستمر في الوجود، ولأجل أن يفهم ذاته ويدرك حدود عطاءاتها، وإمكاناتها ومقدار تسخيرها في إحكام السيطرة على الطبيعة وعناصر الكون، الجماد، والنبات والحيوان، ثم ارتقت تطلعاته هذه إلى أن صارت تنتهك فطرة التعايش فهبّ ليحكم سيطرته، وفق مبدأ المفاضلة، على إخوانه من بني جنسه. ولئن ذبل الاعتقاد في روايات شكلت، لقرون عديدة، أساطيرا للتاريخ؛ فإن الكتب السماوية لمختلف الديانات ومختلف الآثار والحفريات والنقوشات، كأدوات استدلالية لصالح قصص التاريخ، انتظمت في لوحة فنية واحدة، لتوصيف شراسة الإنسان في مسيرته النضالية، ليس فحسب لأن يعيش بسلام بل ليحلوا له العيش وفق لعبة اجتماعية، يسيل لها لعاب المغامرين، الطامحين إلى تضميد الروتين المسلم بضمام الحديد الممانع والمعاند، إنها المتعة في الحياة، وذاك مفتاح صراع المتناقضات في الوجود، فلا يجلو العيش إلا بمقتضى رسالة تعليها الغايات، وتنتصب لها الأقدار وترصد لها أنسب الأهداف والوسائل والأساليب.

فمنذ فجر التاريخ مرة ثانية، وفكر الإنسان وخبرته بالحياة تنمو وتتطور وتنضج يوما من بعد يوم، وكلما قطع شوطا من هذا النمو والنضج؛ كلما ازداد إدراكا لكونه صار عن السلام أبعد، وعن التوافق أعند، وعن المحبة والرفق أغرب، إنها مسيرة الإنسان من العصور القديمة إلى الوسطى، إلى غاية العصر الحديث. فإذا كانت هذه الأخيرة "مرحلة العصر الحديث" هي المرحلة الأسرع تغييرا، والأشد تعقيدا وتنكيلا على مدار عمر المعمورة فهي، بدون ريب، الأربكوضعا والأطغى شراسة والأكثر تهديدا لمصلحة المجتمع الإنساني الحديث، حيث تكرست أسوأ الطبائع البشرية في ممارسات الإنسان الحديث، كما تكرست مأسسة هذا الانحراف ومنحه طابعا رسميا أكاديميا وبعدا آخراعلميا.

عكف الفلاسفة والعلماء والمفكرين وحتى السياسيين والمصلحين، منذ زمن بعيد، على

التنديد بهفوات بل بمزلق وانتهاكات المرحلة الحالية، باسم النمو الاقتصادي المدفوع بمقتضى فلسفة برغماتية مادية محضة، والتنكر لأفطع مفرزاتها تهديدا لسلامة مستقبل البشرية ككل، فإذ تجاوزت طموحات الإنس - اقتصادي في تجسيد حلمه في مجال الاستمتاع بإطباق السلطة بوصفها "الحكم المطلق على من سواه"، فذاك يعني فقدانه نصيبا مفروضا من كينونته الإنس-مثالية، واستحاليته إلى مجرد كائن روباتي مبرمج غريزيا؛ لتدمير كل ما قد يعيق سبل إدارته الاستراتيجية، ويقطع عليه سبيله نحو أهدافه وغاياته، فتلكم هي فلسفة الإيديولوجية الثالثة، إيديولوجية الإدارة الاستراتيجية، التي تُوجت بالاستخدامات الإلكترونية، وتطبيقات الهندرة* الإدارية.

قد يغمرنا الاستياء عند تصفح تاريخ عمر البشرية، والنظر عن كذب في مقاطعه المرهلية، ابتداء من قرون الطفولة حيث الضعف والسذاجة، إلى قرون الشباب حيث القوة والعنفوان، وصولا إلى قرون الكهولة، حيث الرشد والنضج، ولا مرء في أن القلق يجرُّنا لأن نعرف ما إذا ولجنا حقا نهاية العمر - تلك المرحلة الأخيرة "مرحلة الشيخوخة" عمر الانهيار والانقراض، كما تم وصفها من قبل البعض، وما إذا كانت تصادف فعلا مرحلة الحدأة الانعكاسية في زمن العوامة في ذيل عمر هذا العصر، كما قد تغمرنا بهجة، من جهة ثانية، لمعرفة ما إذا كان ثمة وجه آخر من الصورة المناهضة للإنس - اقتصادي تلك الصورة القائمة، هي وجهها آخر يملك بعضا من المحاسن؛ تنضح قدرتها بمعاندة الظروف الصعبة، ما يسوقه لأن يفني بمنطق الإنس - مثالية، فيروم إلى التوازن فيعيد له نصابه، وللنظام فيقيم له ركائزه، وللعادل فيكسر أسبابه ومظاهره.

بالطبع لا يخلو المنطق الرشيد العقلائي، كمنهج انتهجته الوضعية الراهنة، من أخطاء فادحة ملأت آثارها الدنيا، وهلكت سلبيا كما دوائر دولية واجتماعية واسعة، غير أن لهذا العقل أيضا جانباً قد يدعو للتفاؤل والأمل، فلا يزال في وسعه، بالعمل، أن يعيد لذاته توازنها ويحقق (بدقق) في منجزاته ويصححها، وهذا بالضبط ما تعنى به اليوم تلك

* الهندرة، مصطلح حديث يشير إلى هندسة إدارة المعلومات، المستخدمة ضمن الإدارات الإلكترونية، وهي تقتضى بالضرورة التغيير الجذري ولا تعترف بسواه.

التصورات والأفكار، التي تبلورها بعض الاتجاهات النظرية في مختلف العلوم وتمثلها كموافق وكشعارات ونداءات فحوى مطالب تلك الحركات الاجتماعية، تلك التي تدعو إلى إعادة النظر في منتجات العقل الحديث عبر إنجازاته العظيمة جدا، وإعادة تصويب أو صياغة الأسس الأبستمولوجية؛ كمنطلقات لفهم تصوراته الغائية وأهدافه المسطرة ضمن إدارته الاستراتيجية. ولا ضروها، إن قلنا أن العلاقة تبدو واضحة بين مؤسسات المجتمع أو، بتعبير بارسونز، بين المجتمع كنسق شمولي وبين أنساقه الفرعية للنسق، حيث أن درجة الانسجام والاتساق الداخلي بين الكل وأجزائه (في المجتمع الأوروبي)، هي متينة وقوية وصلبة، تماما على قدر ما تم احرازه كانتصار للبورجوازية الرأسمالية، في تحقيق مآرب ثانوية على المدى الطويل، رامت لها واسترسلت في تفخيمها، فلسفة النمو الاقتصادية عبر مؤسساتها.

إنّ تعبيد مسلك التّجّاح، بكل ما قد يتأزّر وتحقيق أية غاية، من أهداف ووسائل وأساليب؛ فذاك حسب أمر مسلم به، غير أنّ ملامسة التدقيق لما يمكن أن يُعدّ الأفضل والأقدر والأصح والأنجع؛ فذاك السرّ الذي لا يجب أن يغرب عن حيرة المرّيدين لتغيير الوضع القائم، والراغبين في إعادة تصميم نمطية العلاقات بين الدول والشعوب. لقد تعزّزت الأنشطة الاقتصادية بترسانة من المؤسسات، تعمل في صمت واتساق، كعقل واحد وقلب واحد بل ورجل واحد، على دعم الجهود التنموية لصالح ثلّة من النّاس أو الوحدات أو الشركات أو التجمّعات التجارية، أو المجموعات، محليا وعالميا، حيث استحوّلت أغلب أنظمة الحكم في العالم التابع، لتعتنق الديمقراطية بالنكهة الغربية، كما استحوّلت الأنظمة الاقتصادية فيها، لترتدي زي الرأسمالية، كما أخذت اتّجاهات النّاس الحياتية، وبدرجات متفاوتة، لتأخذ التّشكيلة الغربية في أكثر مظاهرها الثقافية في مجال الاستهلاك اليومي (اللباس والزينة والترفيه والاحتفاء والغذاء... وغيرها).

هذا كله ما كان ليكون، لو لا فضل الاستراتيجية الإدارية، بوصفها الايديولوجية الثالثة في العالم، كخط دفاع ذاتي مبتكر، ينم على امتلاك فائض من المقدرات لتصميم

التغيير بنجاحة فائقة، فمن إدارة المعرفة، وإدارة الإعلام، بتسخير شبكات التواصل والمعلوماتية، وإدارة التربية والتكوين والتنشئة الأكاديمية، إلى إدارة الثقافة، وإدارة نمط الاستهلاك ونمط الحياة، وحتى صناعة نمطية الصورة ورائحتها عن الذات، كما تراها عين الغرب ويلتقط أنفه عطرها. وسواء نجحت في تعميم الغاية على وجه هذه البسيطة أم لا، فهي، في نهاية المطاف لا تستسلم، إنها تُكابد بل تُعاند، على مضمض، أعقد الظروف ولا تزال تجابه أكثر العوائق السوسيو- ثقافية خاصة لتجاوز باستمرار عولمة صيغة هذا المشروع الكوني أو العالمي في زمن الحداثة.

ولتعزيز ما أتينا إلى تناوله؛ يمكننا أن نُسوق عددا من المواقف لبعض المفكرين فيما هو آت:

في هذا الإطار يقول نبيل علي: " لم يكن للعولمة أن تكون لها كل هذه السطوة والغلبة لو اقتصر دورها على توجيه عملية إنتاج المعرفة، بل كان لابد من أن تخلق لها معرفة خاصة بها، تمنحها نوعا من الشرعية، تطرح تحت غطائها رؤيتها الكونية، وتفرض في إطارها نموذجها المفضل لتطور المجتمع الإنساني، مما أدى إلى أدجة العولمة: فهي تصبو إلى احتواء كل أنشطة الإنسان، وممارساته، وعلاقاته وأفكاره وقيمه ومعتقداته، وأمور تمنيته وبيئته وصحته وشغل أوقات فراغه، بالإضافة إلى كل ما يتعلق بالسيادة والهوية وحقوق الأقليات والملكية الفكرية"²³.

كما يذكر مصطفى خلف عبد الجواد أن: "للماركسيين، بصفة عامة رأي مبتذل، بشأن الثقافة في المجتمع الرأسمالي، ذلك المجتمع الذي صار الآن مجتمعا كونيا في جوانب رئيسية عديدة. ويزعم الماركسيون من أمثال جيمسون أن إيديولوجية النزعة الاستهلاكية مكنت الرأسمالية من استمالة الناس - حتى الفقراء منهم - إلى النظام الرأسمالي. بل إن الذين تستغلهم الرأسمالية زرعت فيهم الأمل في الإشباع الاستهلاكي من خلال وسائل الإعلام.

²³ مجد الدين خمش، العولمة وتأثيراتها في المجتمع العربي، عمان- الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2011، الطبعة الأولى، ص122.

ويميل الماركسيون - في حوارهم المحموم مع النظرية ما بعد الحداثة - إلى الادعاء بأن الأمور يمكن أن تتغير، بل وينبغي أن تتغير، إلا أنهم يزدادون حيرة حول كيفية حدوث ذلك²⁴.

فإذا كان النمط الحياتي في الغرب (أوروبا وأمريكا الشمالية) المروج له، يعكس الحداثة بمختلف مستوياتها، ومظاهرها وآلياتها، فما الذي قد يعنيه العلماء والمفكرون بالحداثة الانعكاسية؟

لقد ارتبط لفظ "حداثة" بأعمال "شارل بودلير" (1821-1861) الذي يعتبره أغلب الدارسين أبا للحداثيين، لأنه أول من حاول تقديم صياغة نظرية للحداثة، والحداثة عنده هي: "المؤقت والعابر"، وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول، هذا كمفهوم تعلق بالأدب والمسائل الفنية، ومن المنظور الفلسفي، فإن بودلير يعتقد أن الحداثة ليست مفهوماً سوسولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً بخصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية. فأمم التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات؛ تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة، مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب، ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية²⁵.

فالحداثة أو التحديث ($odernisation \mathcal{M} / odernité \mathcal{M}$)²⁶؛ بالنسبة للآباء المؤسسين للسوسولوجيا، يفترض الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الصناعية، حلاً لطرق تنظيم المجتمعات التقليدية. فالدين والهيئات المهنية والجالية القروية والحرف والوجهاء، المحليون سيختفون مع التصنيع والتمدن. ستتأثر المدينة الحديثة، والصناعة الكبيرة، والسوق، بأشكال جديدة من الألفة الاجتماعية، يكون الفرد فيها مغفلاً ومن

²⁴مصطفى خلف عبد الجواد، نظرية علم الاجتماع المعاصرة، عمان-الأردن، دار المسيرة، الطبعة الأولى، 2009 ص: 178.

²⁵ فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، بيروت- لبنان، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2006، ص: 20-21.

²⁶فيليب كابلان وجان فرانسوا دورتييه، علم الاجتماع، من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية إعلام وتواريخ وتيارات، تر: إلياس حسن، دمشق، دار الفرقد، الطبعة الأولى، 2010، ص: 367.

دون جذور. تصبح العلاقات الاجتماعية غير شخصية. تتبدى بالتباعد وبالرسمية وبالحساب البارد... الخاصة بالعلاقات التجارية والإدارية. أما بالنسبة لعلماء الاجتماع المعاصرين؛ فإن تيممة الحداثة، كانت فرصة للعديد من الدراسات*، حيث نجد تيممات النزعة الفردية والتمدن وتقسيم العمل ونطاقات المجتمع. كما يعرف أدورنو Adorno العصر بعصر صناعة الثقافة، بقوله: "نحن نعيش في عصر "الوضعية والصناعة الثقافية"²⁷.

كما عرف ألان توران Alaine Touraine الحداثة، بأنها تعني انتصار العقل وإحلال العلم محل اللاهوت المسيحي داخل المجتمعات الأوروبية، فالعقل هو الذي يوجه العلم وتطبيقاته على أرض الواقع. وهو الذي ينظم المجتمع بطريقة مناسبة لإشباع حاجيات أفرادهم وإسعادهم. وهو الذي يحل دولة القانون والمؤسسات محل دولة الاعتباط والامتيازات والرشاوي والمحسوبيات. وجوهر الحداثة الحرية: أي حرية التفكير والتعبير واستقلالية الضمير البشري، بالقياس إلى كل العقائد الدوغماتية المفروضة عليه من فوق، غصبا عنك وبدون أي نقاش²⁸

وإذا اعتبرنا الحداثة، كما تصورها ساروب، "مصطلح جامع يشير إلى مجموعة من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي ظهرت إلى الوجود في الغرب في بعض بلدانه، منذ حوالي القرن الثامن عشر وما بعده"، فإن "الحداثة الانعكاسية" تستخدم، فيما ذهب إلى تصورها نطوني جيدنز، لوصف المجتمع الغربي المعاصر²⁹. كما أن هناك من وصفها "بالحداثة المتأخرة" أو "الحداثة المتقدمة"، إشارة إلى مرحلة ما بعد الحداثة، بينما اعتبرها فريق آخر، مرادفا لـ "العولمة" بوصفها آخر مراحل الحداثة³⁰.

* للاستزادة انظر: أنتوني غيدنز، عواقب الحداثة 1990، ألان توران، نقد الحداثة 1992، ادغار موران، تحول بلوزفت، 1967، هنري مندراس، الثورة الفرنسية الثانية، 1988.

²⁷يان سيورك، أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي، تر: حسن منصور الحاج، أبو ظبي الامارات العربية المتحدة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009، ص: 14

²⁸ هاشم صالح، من الحداثة الى العولمة، رحلة في الفكر الغربي. وأثرها في الفكر العربي، الرياض، كتاب العربية، الطبعة الأولى، 2010، ص: 8.

²⁹مصطفى خلف عبد الجواد، مرجع سابق، ص: 141-143

³⁰ يمكن الرجوع إلى، هاشم صالح: مرجع سابق، وكتاب: ابراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة،

وبعد عرض دلالات المفهوم، وفي السياق ذاته؛ يصف بومان الاختلافين التوأمين اللذين يفصلان مجتمع ما بعد الحداثة عن مجتمع الحداثة، على النحو الآتي:

- مجتمع ما بعد الحداثة متحرر من الوعي الزائف أو الأوهام المتفائلة للحداثة.
- مجتمع ما بعد الحداثة نمط من الأوضاع الاجتماعية، التي بُنيت على - أو تأسست بلغة بومان- على مجموعة كلية من الخصائص السلبية إلى حد كبير، مثل الدمار البيئي، وهي الخصائص التي لم تكن متوقعة أو لم يكثر بها في مرحلة الحداثة.

وفيما يرى، جيدنز، أن المشروع التحديثي لضبط التقدم لم يتحقق بعد؛ فإن بومان يؤكد على استحالة تحقيقه³¹.

وإذا كان جوهر الحداثة هو الحرية؛ تلك التي " تؤكد على حقوق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية ومصيره ومستقبله، والعقلانية التي ترى في الذات مصدر للمعرفة، وتؤكد على سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتذليل العلم والتقنية لخدمة الإنسان لا استعباده، والعلمانية التي تقوم على فصل الدين عن الدولة لا معارضة لفكر الدين والعقيدة، بل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس، ووضع حدود بينهما، لتجنب وقوع جانب من الحياة البشرية في قبضة المؤسسة الدينية، وبالتالي سيطرة الديني على السياسي، واستغلاله لمسك السلطة ونظام الحقوق والواجبات بيد واحدة"³². وإذا كانت الحرية في عصر الحداثة، قد زاغ بصرها بفقدانها نور اليقين، فأخطأت ما جاد به فكر الأنوار، وأطبقت على أحلامه الوضعية، في تجسيد حلم مجتمع عقلاني رشيد وسعيد؛ فإن "المقدرة على النقد الذاتي - التي كانت دوما ملمحا مميزا للمجتمع الحديث- أصبحت ببساطة أكثر قوة وأفضل صقلا بالخبرة في مرحلة الحداثة المتأخرة. وهناك وعي متزايد بالأخطاء التي ارتكبت، والدمار الذي

بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2012.

³¹مصطفى خلف عبد الجواد، مرجع سابق، ص: 150

³²ابراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص 506.

وقع في مسيرة التقدم المادي. وعلى النقيض من ذلك نجد الذين يفضلون مصطلح ما بعد الحداثة على مصطلح الحداثة المتأخرة، يعتقدون أن الفترة الحالية تمثل خصاما شديدا مع الحداثة، وبداية فترة تاريخية متميزة. ولذلك(..) يصور مصطلح ما بعد الحداثة تصويرا دقيق السمات المميزة للأوضاع الاجتماعية، التي ظهرت في الدول الغنية في أوروبا ولالأجيال الأوروبية، في مسيرة القرن العشرين، وأخذت شكلها الحالي في النصف الثاني من هذا القرن³³.

فكما قال زيغمونت باومان: " إذا كانت حرية الاختيار ممنوحة نظريا وغير ممكنة عمليا، فإن ألم اليأس سيلحق بها مؤكدا حزبي الخيبة، لأن الاختبار اليومي لقدرة المرء على التكيف مع تحديات الحياة، هي الورشة ذاتها التي تتشكل فيها أو تضمحل ثقة الأفراد بأنفسهم وإحساسهم بكرامتهم الإنسانية واحترامهم لذواتهم"³⁴.

قد تنتفض ومضات التفاؤل وينتفش في أذهاننا في نهاية المطاف، مفعول الارتباب والشك، بوصفه ثقافة عصرية؛ رعتها المداخل العلمية الاستقرائية بمناهجها وتقنياتها التجريبية، ونحن نتمتع فيما أفرزته تّمات مرحلة الحداثة (أي الحداثة الانعكاسية"، من سلبيات ومهالك ومخاطر، طاف بها الكيل، تحولت إلى مصادر إزعاج وإرباك، وتهديد للسلام والأمن في العالم. فالتطور الصناعي وما تلاه من التقدم التكنولوجي والتقني، وإن ساهم دون إنكار في تحسين جودة الحياة، فيما بدى من مظاهر للتمتع بالرفاه الاجتماعي، غير أهدأ، قد خص قلة من الجماعات والمجتمعات والدول، وانطبق على برهة من الزمن، أي لفترة عابرة قاصرة، لن يُكتب لها الخلود، غير أن ما رافقه (هذا التقدم) من واسع انتشار لمظاهر البؤس والتعاسة، وإعادة تشكيل مصادر جديدة ومتنوعة، بل وغزيرة، لكل ما يمكن أن ينتهك حقوق الانسانية جمعاء؛ أطفالاً وبكل أسف، شمعة الأمل والتفاؤل، التي راودت أحلام وآمال وأعمال وآفاق جميع الشعوب في البلاد المتخلفة وجميع مخططاتهم.

³³مصطفى خلف عبد الجواد، المرجع السابق، ص150.

³⁴زيغمونتباومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، تر: سعد البازعي، بثينة الإبراهيم، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، 2016، ص 189.

ضمن هذا السياق، تتضح دعوة أركون إلى نقد عقل التنوير وعقل الحداثة، من خلال التمييز الذي يقيمه بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة، رغم أنه صرح برفض استعمال مصطلح ما بعد الحداثة، فالأول يشير إلى العقل التوسعي الاستعماري، الحامل للمركزية الأوروبية الموجهة بإرادة الهيمنة، أما الثاني، فيدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق، والذي يشير إلى مواقع نقدية جديدة للعقل، وهي الآن في طور الانبثاق والتبلور "إن العقل الاستطلاعي الجديد لا يهدف إلى الهيمنة، وإنما إلى المعرفة واكتشاف آفاق جديدة للمعنى؛ لأن الهدف الأساسي للعقل هو البحث عن الحقيقة دون أي توجيه أو شروط مسبقة"³⁵

ومن موقع الفكر السوسولوجي المعاصر؛ وفي صميم الاهتمام ببنية الروابط بين الفكر والواقع؛ نطرح فيما يلي المسائل الأساسية لما بعد الحداثة (الحداثة الانعكاسية) وهي كالآتي³⁶:

- ✓ هل تمثل ما بعد الحداثة فترة يكون فيها الثمن - أي التدمير البيئي - أكثر أهمية من تحقيق مزيد من التقدم المادي؟
- ✓ هل حلت قضايا الثقافة/المعرفة محل القضايا الاقتصادية والمادية كأحد الملامح المميزة لمجتمع ما بعد الحداثة؟
- ✓ هل حدثت العولمة بالفعل، أي يوجد رأي حاسم في ماهية قوى الاتصال التي أنتجت مجتمعاً كونياً؟
- ✓ هل تضاءلت أهمية المسائل الطباقية مقارنة بمسائل النوع الاجتماعي السلالة/العرق، والجنسية وغيرها من الأسس الأخرى للهوية؟

بالتأكيد سيلاحظ المدقق المتمرس في مضامين هذه الإشكالات، أنها تنبع من صميم الغيرية الاجتماعية والتبالة الإنسانية، إذ تعكس معالم القلق الاجتماعي العام، وتختزل ثقافة الخوف لدى جموع من الناس والمؤسسات والمجتمعات: كالإعلاميين والمفكرين والسياسيين

³⁵ فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص ص 79-80.
³⁶ فيليب كابان وفرانسوا دورتييه، المرجع السابق، ص: 154

والاقتصاديين وحتى رجال الدين ومنظمات المجتمع المدني الخيرية، ناهيك عن الرعب من فقدان الهويات والذوبان، غير المرغوب فيه، في ذوات الآخرين من الأغيار، وتناحر الأعراق وما يستحوشهم تهديدات تصادم المنظومات القيمية والعرفية للثقافات في مختلف المجتمعات، لاسيما تلك التي تكتنز الحظ الأوفر من القدرة على المراوغة والمقاومة، وترفض بصوت مرتفع، الخنوع والموت والانحلال، كالثقافة الصينية والهندية والإسلامية، وهي تلك الحضارات التي أرعبت فؤاد صمويل هنتغتون، ومن بعده الرأي الأمريكي والغربي العام، حينما تعرض لدراسة صدام الحضارات.

إن جموع التناقضات والنقائص التي تُني بها مشروع النظام الرأسمالي الحديث بصفته مشروعاً كونياً، وكذا تورطت بها، بصورة غير متوقعة، تطبيقاته الحديثة في جميع مجالات الحياة، بصفته ثقافة ممارساتية، أوجبتها العهود والمواثيق وعمليات التبادل والتفاعل للسلع وللأفكار وكذلك للمعتقدات والقيم؛ صارت اليوم، زيادة على الاستياء والتذمر، موضوعاً ومجالاً للعمل النقدي والتقييم العام، يدعو إلى إعادة تشكيل من جديد لعقلانية العقل الرشيد، والتفكير الجدّي في مسألة التأسيس لصياغة مشروع إنساني كوني، يلتقط أنفاسه من خصائص الإنسان المتسامي في رقي كماله وفي جمال خلقه، إذ هو مبني على روائز الفطرة الإنسانية الخيرة وركائز الإنصاف والعدالة الاجتماعية، يبحث في دعائم الانسجام والاحترام والتراحم، عبر تكريس عمليات البناء الاجتماعي (التعاون، التأزر، التضامن، التكامل، التساند، الاندماج، التكيف) في مواجهة ومقاومة لما تدمره هذه الفطرة- بطبيعتها- من كل السوء.

بيد أن هذه الغاية القصوى، تبقى بعيدة المنال إلا في ضوء توفر جملة من الشروط والقواعد، لعل في مقدمتها إمكانية التأسيس لصياغة ضمير جمعي إنساني مشترك، على حد تعبير دوركايم، أساسه التدين الأخلاقي، على حد تعبير أوغست كونت، يركز على الطبيعة الخيرة في ذات الإنسان، على حد تعبير جون لوك، يتبنى شعار "المنفعة في مقابل تجنب الألم"، على حد تعبير توماس هوبز، كما يستند إلى نمط تفكير عقلائي مستنير، على

حد تعبير ماكس فيبر .

ثالثاً-المصالحة الاقتصادية والونام الثقافي أساس السلام العالمي

1. الحوار أبدا لا يعني إقصاء الصراع؛

ليس من أصالة أي باحث التَّنكر للمقولات، التي أصلت لنمط التفكير العقلاني والمجتمع المدني والتَّصل من مسؤولية مساءلة التاريخ لمصادر التغيير والتحديث فيه؛ إذ أن حصائد فلسفة الأنوار اتكأت على مقدار حذاقة العقل وجدية اشتغاله بفهم الواقع والمحيط على السواء، ضمن حيز زمكاني وظرف سوسيو-تاريخي معقد، هذا الفهم المتغلغل، الذي أوصل الإدراك بشبكة العلائق لمكونات الوجود بعضها ببعض. فلا يليق أن نتكلم عن الأفراد بمعزل عن المجتمع، ولا عن الصناعة بمعزل عن العمل، ولا عن السلام والصِّراع بمعزل عن طبائع النَّاس، وما جُبلوا عليه من الشَّر والخَيْر، ولا يمكن أن نعزل هذا كله، عن مبدأ اللذة والألم، والمنفعة والضرر، والآجل والعاجل، ولا يمكن في الأخير عزل كل ما سبق عن غريزتي: "الحياة والموت" البقاء مقابل الفناء، فكل هذه العلائق؛ إنما تنسج شبكة واحدة ممدودة في حدودها، مترامية في أطرافها، شاسعة في أعماقها؛ تحلل وتناقش وتشرح وتفسر الحال كموضوع للفحص والتنقيب.

من هنا "لا يجوز على الاطلاق، ونحن في مرحلة حساسة من مراحل عمر هذا الزمن (ما بعد الحداثة) أن ننظر بسداجة إلى الاعتقاد القائل بأن: "حياة البشر كلهم تتفاعل وفق حركية مقولة: (السلام - الصِّراع)؛ فالسَّلام كغاية ووسيلة ضروري لحفظ استمرار وتَّماء حياة النَّاس واستقرارهم؛ والصِّراع - أيضا - كغاية ووسيلة ضروري لحفظ كرامتهم، واستمرار الحياة النوعية لهم، كأفراد وكمجتمعات عبر مختلف الأوطان والأزمان"³⁷.

وغني عن البيان، أنه على قاعدة اجتهادات مفكرو التنوير قد تم التأسيس لانبثاق

³⁷نادية سعيد عيشور: الصراع الاجتماعي، الاتجاهات التنظيرية التقليدية والسوسيولوجية، عمان-الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، ص7.

التصور حول مشروع المجتمع للمرحلة الوضعية، وبطبيعة الحال، فإن هذا المشروع كان لا بد له من ركائز قارة يستقرئ ويتفحص بواسطتها الطبيعة الإنسانية، بمحاذاة فهم ممتد عن الطبيعة الكونية، وطالما أنّ الطبيعة البشرية هي إما أنانية وعدوانية، كما لدى توماس هوبز، أو خيرة ومسالمة كما لدى جون لوك، أو حتى طماعه وجامحة للامتلاك والملك، كما لدى جان جاك روسو، وطالما أن جوهر هذه الطبيعة قد فُسر فلسفياً وفق مبدأي اللذة والألم، وطالما كذلك أن هذه الطبيعة البشرية تجمّح إلى الحرية بوصفها حقاً طبيعياً، يشكل امتداداً اجنيساً للطبيعة الفيزيقية للعالم الطبيعي (من وجهة النظر الغربية)، فمعنى ذلك أن ما توصل إليه عقل الأنوار، آنذاك، من الاقتضاء الضروري للحل السحري ممثلاً في (العقد الاجتماعي)، لتجاوز المحنة (محنة التناقض والتناحر) ورصد عوامل ومصادر التوازن والاستقرار والتعايش، عبر ترسانة من الأعراف والقوانين الناظمة لقواعد الضبط الاجتماعي - العدالة والمساواة والإخاء-؛ قد أُنعت محاذيره في ذيل هذه المرحلة (الحدائث الانعكاسية)، حيث إنّ الانحراف في تحقيق ما تم ضبطه كغايات "المنفعة"، "الغنى" و"الشهرة"، بفعل الانحراف غير المتوقع لجموح مجنون، لعقل فقد صوابه وبصيرته، ففقد عندئذ ضوابطه وأخلاقه؛ وتحول من أداة تبحث عن العيش الرغيد للغالبية الساحقة من البشر، إلى أداة لهيمنة هيمنة الثلة، تلك التي لا تعدو عن 10 بالمائة من سكان العالم، تحت وطأة التوسع الإمبريالي في شقه المادي - التكنولوجي والمعنوي - الثقافي، ومنه إلى أداة تنقلب على أعقابها، فتلتقط أخطائها، وتحصي ذنوبها عن قصد أو عن غير قصد.

قد لا تبدو رؤية التكامل في جوانب معالجة الظاهرة الإنسانية عسيرة، فمن الواضح أن كل هؤلاء (ونقصد رواد فكر التنوير)، قد تفاعلوا مع أحداث عصرهم المشحون بالتوتر والصراعات، ناهيك عن مُدارستهم لفحوى التاريخ الاجتماعي، وبجثهم في سبر من سبقوهم، من الفلاسفة ومن التماذج التاريخية الدينية والسياسية وغيرها، ليقدموا اسهامات، وإن بدت ظاهرياً، مبعثرة ومبثوثة هنا وهناك، غير أنها تعكس في النهاية، جهداً مباركا وإدراكاً عميقاً وفهماً مستوعباً لجزئيات الحقيقة الإنسانية شبه الكاملة.

فليس من الخطأ في شيء الاعتقاد بحيازة الإنسان، فطريا، عددا من تلك الطبائع الأولية والمكتسبة، كالخير والشر، والطيبة والخبث، والضلال والرشاد، والحق والباطل، وحب الحرية وحب الملكية... وكلها متتاليات من المتناقضات، تستوجب قصرا حالة الصراع دون شك، كما تستوجب في الوقت ذاته، امكانية النظر غوصا في كنف هذا الصراع، هناك بعيدا نحو الأفق تجاه السلام والاستقرار.

فإذا أقررنا أن ثنائية (السلام - الصراع) هي بمثابة القانون الفطري، الذي يحكم طبيعة حياة الناس، فرادى وجماعات ومجموعات؛ لم يبقى مجوزتنا إلا أن نقر بأهمية بحث سبل الحوار والتعايش، بين مصادر التزامن لصيغة ثنائية بين متناقضين، هذا الفهم الحميم، الذي سيمنح للنفس البشرية مشاعر السكينة والرضا والأمان والثقة، كما سيكفل للمجتمع الإنساني استقراره وتقدمه وتناغمه.

و" قصد البحث عن سبل تحقيق التقارب والتحاور، اجتهد العديد من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين في تقديم اقتراحات... بالدعوة إلى التفاعل المبدع مع الماضي والحاضر، الثقافة الخاصة وثقافة العصر، أو بفك الارتباط بين مفهومي الإسلام والغرب، وتسمية الأشياء بمسمياتها، لتكون المفاهيم أكثر وضوحا، وفي ذلك إمكانية لإقامة الحوار، تمهيدا لتاريخ محدد، تاريخ يؤمن بالاختلاف والتنوع، ولن يتم ذلك إلا بالتخلي عن دوغمائياتنا النظرية، ومواقفنا ذات الطابع الحربي، من أجل الإعداد لمستقبل مشترك³⁸.

كما يقترح مؤلفا كتاب احترام الصراع، مجموعة من القدرات التي تساعد على التواصل مع الآخر، والتعايش معه في كنف الصراع السلمي، منطلقين من ضرورة احترام الصراع، وتجريب طرق جديدة في السلوك أثناء الصراع، فمن شأنها أن تغير بشكل كبير في مجراه ونتائجه، من غير الممكن في نظرهما "تصور تطور العالم لو لا وجود الصراع فيه (...). إذ إن مواقف الصراع، تفجر مخزونا هائلا من الطاقة يمكن لفائدتها أن تكون عظيمة لو وجهت

الاتجاه الصحيح".³⁹

"لا يمكن التعامل مع هذه المستجدات الحياتية والفكرية، سوى بعقلية جديدة قائمة على أسس معرفة جديدة، ومسلمات ومفردات فكرية وأدبية وفنية، متجددة بتجدد الوقائع والمعطيات العالمية. لا يمكن التعامل مع حقائق التسعينيات بشعارات الستينيات، ولا يمكن فهم نهايات القرن بلغة بداياته، كما لا يمكن الإعداد للمستقبل بالعودة للماضي، ولا يمكن أن نكون فاعلين ومؤثرين في النظام العالمي الجديد من خلال التمسك بثوابت النظام القديم، وأيضا تحدي العولمة بالقوقعة، ولا الانكفاء والانكماش في عصر الانفتاح والانغماس".⁴⁰

وإذ نصل في ختام هذا المبحث، إلى ترسيخ الضرورة بامتلاك رؤية عربية إسلامية؛ استراتيجية تؤسس لتطويع مقدرتنا على احتواء الارتباط التاريخي والأزلي لثنائية (السلام - الصّراع)، وتعزيز سبل استراتيجية إدارته عبر مكانزمات (الحوار - التدافع - الانقطاع)؛ ننتهي بتأكيد أمر كهذا، "أي ضرورة أن نتغير لتتقدم"؛ فإنّ هذا لا يتعارض ضمنا مع محاولة التكيف الذكي والخلاق بين الأصالة والحداثة، في تقابل شبه متطابق مع احترام فطرة الإنسان في الاختلاف، بين جيل وجيل، وتلك سنة الله في خلقه.

2. الوعي الذاتي الاستباقي بطبيعة الحال

إذا ما أدركنا تمام الإدراك أن الغرب في مرحلة الحداثة الانعكاسية؛ قد فرد نفوذه وجسد مبتغاه بأن تمكن من انتزاع ميدالية الكبرياء، وفرد سلطانه على الجميع، إلّا في استثناءات محدودة؛ إذ هو نجح في عولمة النموذج الرأسمالي في المجال الاقتصادي عبر قواعد وشروط منظمة التجارة العالمية (GATT)، وعولمة النموذج الديمقراطي في المجال السياسي بفصل الدين السياسة "اللائكية"، وعولمة النموذج العلمي/العلماني في المجال الفكري

³⁹المرجع نفسه، ص171.

⁴⁰ عبد الخالق عبد الله، "العولمة ومحاولة دمج العالم"، كتاب العربي 49 - الإسلام والغرب، الكويت، مجلة العربي، الطبعة الأولى، ص97.

والتربوي الأكاديمي عبر فصل الدين عن التعليم وفصله عن السياسة، وأخيرا عولمة النموذج الغربي في المجال الثقافي، عبر الاستخدام السائل المتدفق لقتوات وتقنيات شبكات التواصل العالمي، لم يبقى لنا إلا أن نفكر في آليات تحفظ لنا البقاء، وشيء من الكرامة والعزة والكبرياء ضمن اللعبة الاجتماعية، كفاعلين أحرار وليس كروبوتيك أتباع، كعناصر حيّة دينامية وليس شبه ميتة، لها انتماء تفاعلي ضمن مناخ المواطنة العالمية من الدرجة الأولى، وليس من الدرجة الثانية أو الأخيرة.

لقد جدد، أحد المفكرين العرب، طرح انشغال، سبقه أحد إليه، حينما، طرح شكيب أرسلان سؤاله المشهور: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ، فيما اعتقد هشام صالح أن السبب " لا يعود إلى عدم الجرأة إلى الذهاب إلى أعماق الأشياء، وإنما إلى عدم توافر الكفاءة العلمية والفلسفية للقيام بذلك. ولا ينبغي أن نخجل من الاعتراف بهذه الحقيقة، ومن العودة إلى مقاعد الدراسة من جديد، لكي نتعلم طريقة التفكير العلمي بكل مناهجها ومصطلحاتها وأدواتها، فهي وحدها القادرة على تشخيص المرض العربي أو الإسلامي"⁴¹

كثيرة هي الفُهوم والتأويلات الفقهية والفكرية، التي اتخذت من بعض النصوص المقدسة شتماعة؛ لتبرير حالة العُور وزعم الكبرياء، وحبس النفس عن الاجتهاد والإبداع، ما أردى مكانتها إلى أسفل السافلين، إذ هي ركنت إلى خيار الجمود، وأطبقت على ممارساتها ثنانيا الثبات. يقول تعالى: "الله العزة ورسوله وللمؤمنين"⁴² ويقول سبحانه أيضا: "وكان حقا علينا نصر المؤمنين"، فالمؤمنون حقا، كما يمكننا تحيّلهم، هم أولئك الأخيار الذين فقهوا رسالة الوجود، فجمعوا في صمت وحنكة، بين العلم الصحيح والمنهج القويم، بالعمل به، وأدركوا حدود امكاناتهم؛ فاتخذوا مواقعهم لموازنة مقتضيات الدين بمتطلبات دنياهم، كما عرفوا قيمة تنوعهم وتعارفهم كبشر، فواظبوا على احترام حاجات الأغيار، على وتر احترام حدود حاجاتهم، ومن الماضي إلى المستقبل؛ فقد حرصوا على مردود أفعالهم وأوصلوا

⁴¹ هشام صالح، مرجع سابق، ص 159.
⁴² القرآن الكريم.

إليه منافعه، فنجحوا في ضبط أوتار ووتائر عمليات التغيير، وفق ما يلائم فطرة البشر وقوانين الطبيعة الكونية.

عدا هذا الفهم، فيما يبدو لنا منطقياً، قد يقود معتنقيه إلى سراب، إن لم يكن السراب أصلاً قد احتوى عقولهم، وألبس عليهم الباطل برداء الحق. "فالعربي ما زال يعتقد بأنه متفوق روحياً وإنسانياً، لما اختصته الحضارة العربية الإسلامية، فهو ينظر إلى الغرب نظرة عدوانية، كما أن الغربي بقي مشدوداً إلى فكرة التمرکز الأوروبية، اعتقاداً منه بكونه أكثر تقدماً علمياً وتكنولوجياً وعقلانيةً وواقعيةً، وكلاهما ينظر إلى الأشياء نظرةً أحادية الجانب"⁴³، فمن المؤكد حسب محمد أركون: " أن كل منتجات الفكر الذي يفخر به العرب والمسلمون اليوم، منغلقة داخل الفضاء العقلي القروسطي، وهذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط، ولا يمكنه أن يحل محل الفكر الحديث ومكتسباته" (...). ويمكن الجزم بأن الإطار المعرفي، الذي يتشبه به الباحثون في الفكر الإسلامي (...) ما يزال مرتبطاً ومتأثراً بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث"⁴⁴

إنه اعتزاز لا يستند إلى ما يجبره من انجازات قرون خلت، ويرفع شأنه من خدمات، كما ويفند ما يخالفه من منطق المقدمات وخلاصة النهايات أو النتائج. والغريب فيما يمكن أن نتصوره، كباحثين سوسيولوجيين، أن الإطار المعرفي الإسلامي الموروث، المتهم بالجمود من قبل بعض المفكرين الأحرار، في الحقيقة، هو لا يعكس فقط مصادر الوحي الإلهي "القرآن الكريم والسنة الشريفة"، بل إنه يمتد ليلاص تلك التشريعات، التي قد لا يكون لها أساس فيما سبق، بل منبعها إنما هو التأويل الظرفي، الذي يقوم على منطلق الاستدلال العقلي والمنهج الاستنباطي والقياس الاجتهاد وغيرها، وفيما عدا جهود جهابذة الفقهاء وكبار الأعلام؛ فإننا نجد حضور "العُرف الاجتماعي" متغلغلاً بقوة كبيرة، وبشكل أعمق في قلب تلك التأويلات المتعلقة بالتشريع الديني، إذ يمتزج بها ويسحب على نفسه إزار الشرعية الدينية، وحتى أنه ليستهدف حجب بعض الأمور عن وعي عامة الناس.

⁴³ إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص 507.

⁴⁴ فارح مسرحي، مرجع سابق، ص 76.

فإذا كان نصيب أي ناقد متهجم على حدود احترام هذا التعانق الحميمي، المفتعل بين الوحي الالهي والعرف الاجتماعي، والمطوق بقيود - ربما - ابتدعوها، هو اتهامه بالزندقة أو ما شابهه، فإنّ تقرير أمر الفصل بينهما كل على حدا، يعد، في زمن الحداثة الانعكاسية، اقتضاء مشروعاً، يتعين فوراً إرسائه، إذ يرتبط الوحي بتوجيه شؤون الناس فيما يتصل بعلاقتهم برّبهم وعلاقتهم ببعضهم البعض كمسلمين، فيما يؤمّ العرف الاجتماعي، المؤسس علمياً، صياغة تصور شمولي، يحدد ويضبط علاقاتهم مع الأعيان من غير المسلمين.

"فكثيرة هي الأيديولوجيات والمذاهب والأحزاب السياسية، التي تدعو في هذه الأيام، إلى التسامح ونبد العنف، ولكن القليل منها استطاع أن يجسد شعاراته هذه في سلوك عملي محسوس، ولا نعتقد أن هذا عائد دائماً إلى المخالفة المقصودة للشعارات المرفوعة ولا إلى زيفها، ولكن أيضاً إلى جهل طرائق تحويل الشعارات النظرية إلى سلوك حقيقي عملي"⁴⁵، وتلك هي مأساة التصورات الدوغماتية، عندما تمتاز مقولات الدين الصحيحة بمقولات العرف المزيفة والمغرّضة، حيث لا تفلح في منع دمج المتناقضات المنصهرة في قلب التصور الاعتقادي الديني الواحد والالتباس عليه.

إذن كيف يمكن تصور إمكانية الحل في أن نكون، في عالم المواطنة العالمية، مواطنين عالميين من الدرجة الأولى وليس من الدرجة الأخيرة؟

يعتقد بعض المفكرين الغربيين أن عملية "التنشئة الاجتماعية هي محرك الاندماج والتكامل:

- من وجهة نظر المؤسسات؛ فإن التنشئة الاجتماعية هي نشاط يسمح للمجتمع بإدماج أعضائه. عوامل الاندماج تندمج، إذن، مع عوامل التنشئة الاجتماعية، وهي: التربية العائلية، التمدرس، العمل والمواطنة، هذه عوامل رئيسية.

- ومع ذلك، فإن التنشئة الاجتماعية لا تكفي دائما، إنها تفترض مشاركة الأفراد في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. كما أن الأحداث السياسية (الحروب، احتلال إقليم، التمييز العنصري) أو أحداث اقتصادية يتولد عنها اضطراب في الاندماج.⁴⁶

وعلى هذا الأساس؛ فإننا نراهن على تحقيق الحل، بناء على: صياغة مشروع مجتمع على الصعيد القطري، أو مشروع نهضوي على الصعيد العربي الإسلامي بربطه بإعادة هيكلة عملية التنشئة الاجتماعية الشاملة، بصورة أكاديمية شاملة، تتحدد ملامحها، مبادئها، قواعدها وأهدافها ضمن رؤية استراتيجية؛ تنهض على ما يتوفر عليه المعطى الطبيعي الواقعي من إمكانات، والمعطى البشري من قوة إرادات في التغيير، ونحاول اقتراح بعض الحلول فيما هو آت:

- ✓ التفطيش المتبحر في خبايا تنشئتنا الاجتماعية ل (النفس البشرية والمجتمع العربي والتاريخ العربي الإسلامي)، ومُصادرة جوانب الضعف والتخلف فيها، والاعتراف بالقصور الذاتي، بمكافحة ورفع ثقافة التعميم، والبحث عما يولد الطاقة الإيجابية ويستثمرها في عمليات البناء ومعركة التشييد.
- ✓ مراجعة الموروث الثقافي، تمحيص غثه من سمينه، صالحه من فاسده، صحيحه من خطئه، وغربلته وفق مقاييس شرعية واضحة وصریحة وجامعة، وتبيان مقدار التدخل العربي في صناعة حياة خائبة بل وبائسة لدى المسلمين، بمحقها وإعادة تشكيلها، وفق نموذج يكيف مقتضى الشرع بمقتضى الواقع النوعي.
- ✓ اعتماد المعرفة العلمية والمنهج العلمي، حتى ولو بنكهته الغربية*، لمناقشة المعرفة ذاتها حتى وإن كانت غربية المنشأ وعقلية المصدر، فالعقل النقدي على غرار العقل

⁴⁶ Marc Montousse Gilles Renouard : **100 fiches pour comprendre la sociologie**, troisième édition, Bréal, paris, 2006, p 82.

* طالما أن العقل (بعملياته من ذكاء وفطنة وانتباه وتركيز وربط وتفكيك وتحليل ونقد واستنباط...) هو وسيلة إنسانية المعرفة، وإعماله وتوظيفه، يسمح بتحصيلها وبتسخيرها، وطالما أن العقل واحد، بغض النظر عن جنسه ونوعه، فهو قد يخطئ كما قد يصيب، ومنه فإن الانتفاع بما يصيب يكون صالحا وناقعا لكل الناس في كل المجتمعات، تماما مثل الطب والتكنولوجيا وغيرها.

الأداتي، يشكل أداة حاسمة لمناقشة منتوجاته (أي منتوجات العقل) وتصويبها ووضعها على السكة الصحيحة إن اقتضى الحال.

✓ تقليص الأحكام المسبقة بشأن تصورنا؛ من خلال تخفيف ومضات الانبهار المتسرع بالمنجزات الغربية، والتأسيس لثقافة التريث والمناقشة والتدقيق والدراسة للنائج، وبعدها يتسنى إصدار الأحكام. لأن الانبهار والاستهلاك الأعمى، ينفع الغرب بأن يعزز لديه الثقة بالنفس، فيجره إلى التفاني في الأنجاز بوتيرة مضاعفة، بينما يضر بمصالح العرب، بأن يضعف لديهم روح الاجتهاد والتنافس، ويدفعهم إلى حالة التلكؤ والتعاس والتبذير، بفعل ما ذهب إليه محمد عابد الجابري:⁴⁷
"الإفناق الأعمى، الذي يمتنع الادخار، ويعوق جهود التنمية".

✓ ثالث الهوية؛ مباشرة التفكير الجددي في بحث المعادلة الصعبة، تلك التي تقوي خيوط شبكة العلاقة بين الهوية الوطنية، الهوية الأممية والهوية العالمية؛ لا بد من مباشرة البحث فيها، وتفحص مسألة مدى التمكين للتعايش فيما بينها في إطار من التفاعل المتكافئ، من حيث القوة العقلية الدلالية، وأيضاً القوة التشاركية، زيادة على تفعيل القوة الممارساتية العملية "التنمية".

3. العقل العلمي ليس شراً مطلقاً والتفكير النقدي أحد الحلول

لم تعد المعرفة العلمية، في نهاية هذا العصر، مجرد ترف فكري أو مادة تقدم لغرض المتعة العقلية، أو هي مجرد إكسسوار تزين به أنفسنا في المحافل النظرية، بل هي ليست كذلك ولا يمكن الاستغناء عنها كونها أكثر من أداة فاعلة ومؤثرة بقوة، فهي محراب للمصادقية، وختم رسمي لتثبيت القناعات الجماهيرية في مجتمع المعرفة، مثلها في ذلك كمثل الأكسجين نتنفسه كي نستمر أحياء. ذلك أن ما وصل إليه العقل البشري من نضج ونماء، سواء بالاحتكام إلى منطق الاستدلال الاستنباطي أو الاستقرائي، وباستخدام مختلف

المناهج والطرائق البحثية، واللجوء إلى أكثر الأدوات التقنية تطورا، فإن الحاصل هو مقدار الامتثال لنتائج هذه المعرفة، كمُعَبَّر عن مقدار الارتياح والرضا بوصفه ثمرة من ثمار المصادقية.

وفي ضوء تصور استحالة الاستغناء عنها؛ فإن النّظر إليها أيضا من قبيل كونها مجرد آلية من آليات الهيمنة الغربية، لاعتمادها قواعد المنهج التجريبي، واتكائها على المنطق التصوري الفلسفي الغربي في طبيعته المادية؛ قد يدفع بمستخدميها في العالم التابع المتخلف إلى احتقار أهميتها، حيث لا تقدر قيمة الموضوعية والحياد العلمي، ولا دور المناهج الاستقرائية في تحقيق التقدم الإنساني، كما سيدفع بهم إلى تعمد تطويعها وليّ عنقها وإخضاعها لمنظومة الأحكام المسبقة والقوالب الفكرية والقيمية الجاهزة، وهذا بالتأكيد، أمر من شأنه أن يجهز على نقاوتها، ويعكس صفو مصداقيتها. ويجولها أيضا إلى مجرد أداة لتكريس هيمنة القلة العلوية على السواد الأعظم من الناس واستثمار وهجها لتضليلهم في هذه المجتمعات المتخلفة.

وبالعودة إلى واقع البحث العلمي في هذه المجتمعات، ومنها العربية على وجه الخصوص، قد نقف على كثير تعقيدات ومعوقات تحول دون استثمار البحث العلمي في مجال التنمية الوطنية، والسبب دائما، كما سلفنا القول، هو تقليص هامش الحرية، وضيق أفق الإنفاق، وقلة التجهيزات، وضعف كفاءة الموارد البشرية وغيرها. فلو يتسنى الحديث أكثر في عمق أزمة البحث العلمي، ممارسة وتنظيرا؛ فإنّ المراهنة على التمكين لإرساء مبادرة جدية لتفعيل دينامية التغيير ستنتصر حتما.

ولهذا فإن توسيع هامش الحرية في المجتمع في مقابل تقليص حالة التهميش والاستبعاد، يمثل الشرط الأساس لإنتاج المعرفة العلمية الحقة الخصبة، هذه الخصوبة هي بحاجة إلى مناخ يلائمها "المناخ الديمقراطي" وعوامل ترعاها وتغدق عليها وابلًا من "المال والهياكل والتجهيزات"، وحوافر معنوية تنعشها نوعيا "الاعتراف، الاحترام والتكريم". ولعل هذا ما قصده محمد أركون حينما أشار إلى "متطلبات البحث العلمي، التي تقتضي تحرر

الباحث وجرأته في استقصاء الحقيقة، بغض النظر عن مختلف ردود الفعل التي قد تثيرها نتائج بحثه⁴⁸.

فالحرية هي أساس لحركية الفكر وتفاعله وانتعاشه ونضجه، كما أن الاحتكاك بين المفكرين والباحثين، بوصفهم النخبة الفكرية والعقل المنتج والناظم للمعرفة، من جهة، والقائمين على شؤون التسيير السياسي والحكم، من جهة ثانية، سيسهم في تحفيز دينامية الحوار والفعل التنموي، والشُّمو به إلى مصاف الإنجاز المرغوب فيه.

وإذا تراءت الحرية وكأنها مطلباً إنسانياً غدى عالمياً؛ فإن أصداءها المبعثرة في جوانب الحياة الإنسانية ككل، تعكس مجمل الاختلافات المذهبية والفلسفية والأخلاقية والدينية التي تنتصب لها الفُهوم البشرية في ضوء مبدأي اللذة والألم دائماً، فمن حيث صّداها في الجانب الاقتصادي، فالأمر يتطلب مجالاً واسعاً غير محدود من الحرية لممارسة قواعد المنافسة الحرة، غايته الربحية وزيادة القيمة، والشهرة والمنفعة. ومن حيث صّداها السياسي، فإنّه على مقدار هامش الحرية وتمدد أطرافها ستتسع دوائر السيادة السياسية والريادة الاقتصادية، ومن حيث صّداها الثقافي، فعملية قيم ومظاهر نمط الحياة معين كنموذج، في ظل الاستخدام الحر لوسائل الاعلام والمعلوماتية وتحديث تطبيقاتها كل يوم، يعني سيادة الكبرياء والشُّموخ والعزّة والكرامة.

وعلى هذا النحو يمثل الفكر النقدي، في جميع الفضاءات، آلية عقلية هي في غاية الأهمية بالنسبة للمجتمعات والتكنات الإقليمية والدولية في العالم المعاصر، إذ أضحت الحاجة إليها الآن، في ظل التعقيدات العالمية الكثيرة، أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى، لكونه، أي الفكر النقدي، محفزاً للحراك الفكري والانتعاش الثقافي والسياسي والاجتماعي، حيث "يكتسب النقد الثقافي مصداقيته من الالتزام بقضايا الشعب ومشكلاته المجتمعية، وكذلك بآماله وطموحاته، وتحقيق الانجازات المرتقبة على مستوى الرؤية والمعرفة والواقع، مثلما يكتسب حيويته وفعاليته من إثارته للتساؤلات المحورية حول الذات والثقافة والمجتمع،

وعلاقتها بالآخر المختلف⁴⁹.

فالمجتمعات التي لا ترعى العقل النقدي بل تحاربه، ولا تهتم بما ينتجه من معرفة نقدية بل تمنعها، لا بد وأن تكون مجتمعات متخلفة، وهذا بدليل واقع الممارسة النقدية في العالم العربي، حيث نميز فيهنوعين، " واحد أكاديمي نخبوي ومتعال على الواقع، هو نتاج المؤسسة الجامعية وهدفه تدريس النظريات النقدية لطلبة الجامعة. وهذا النوع من النقد نظري لا يمارس في الواقع، لأنه معزول عن الجمهور ولا يخرج من الأروقة الجامعية (...). والآخر نقد أدبي واجتماعي وثقافي تعريفي عام، وليس نقدا علميا وتفكيكيا وتحليليا، لأنه يعتاش على نقل أو ترجمة أو عرض بعض الأعمال النقدية بشكل مبسط وسريع، فلا يثير في القارئ روح البحث والتساؤل والإبداع"⁵⁰، كما أن "المشكلة لا ترتبط بنوع النقد، بقدر ما ترتبط بعزلة النقد والناقد عن الوسط الاجتماعي، وعن المعرفة النقدية ومناهجها وتياراتها في العالم، وذلك لأن مجتمعاتنا العربية لا تزال تحمل على اكتافها هواجس الخوف والقمع والقهر، ولا تستطيع أو لا تريد أن تتحمل الدور النقدي "الثقيل" وتحميل المثقف الدور الطليعي، لأن المثقف جزء من المجتمع، فهو محاصر ومقيد لافتقاده الحرية والاستقلالية، وكذلك مؤسسات المجتمع المدني الثقافية والاجتماعية والقانونية، التي من الممكن أن تحميه وتدافع عنه."⁵¹

وإذا كنا نؤمن بثوابت الدين الاسلامي والمبادئ القطعية التي يرتكز عليها؛ فإن ثوابت الأمة قد تعني ابتلاع محتويات غير دينية بالأساس في مجال الثقافة اعتقادا وممارسة، وعليه تكون مسألة الفصل بين ما طرحه هذا الانصهارين - الديني والوضعي - من إفرزات؛ عُدت تماثلات ونواتج للفعل الثقافي في العالم العربي، أدلف مفاهيم كثيرة قد اختلط بعضها ببعض، وتغمد الالتباس فيها عديد مسائلها وقضاياها، الأمر الذي يقتضي مراجعة شاملة وفورية، إذ إن هذا المزيد غير المتجانس، في جوهره، عبر ممارسات عامة الناس فيما يُيدي،

⁴⁹ ابراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص 473.

⁵⁰ المرجع نفسه، ص 485.

⁵¹ المرجع نفسه، نفس الصفحة.

على النقيض، انسجاما أكبر في مخيلاتهم وعبر أحكامهم، ليعد مظهرا بل مصدرا رئيسيا لاستدامة حالة التخلف واحباط كافة جهود ومساعي التقدم الانساني.

ولهذا قد لا نكون مخطئين تماما، إن اتفقنا في بعض ما ذهب إلى تأكيده كل من العروي ومحمد أركون، حينما أكدوا على "ضرورة الانخراط في استيعاب مكاسب الحداثة، (...). ضرورة المصالحة مع التاريخ، بالتخلي عن العقل الوسيط، وتملك معقولية الأزمنة الحديثة. ويصل أركون إلى واجب "القيام بتحرير ثان للمجتمعات الإسلامية بعد أن تم التحرير السياسي، وهذا التحرير الثاني هو التحرير الفكري، هي دعوة ليست مجرد إصلاح ديني، وإنما لثروة فكرية عميقة تذهب إلى أعماق الأشياء. لأنه لا بد من تغيير آليات العقل الإسلامي، ومبادئه لجعله مسائرا لمتطلبات العصر" وقد آن الأوان لفتح الآفاق أمام فكر يستطيع التمتع عن جدارة بالصفتين معا، فكر إسلامي وعصري⁵²

وفي تصورنا أنه من الضروري أيضا؛ ترك التشبث بتبني فكرة المؤامرة الخارجية والتآمر الداخلي، مع إبقاء الذات مُنزوية ضمن قوقعتها دون تحريك جفن، وترك العمل بما يناهضها، وتحليل الأسباب (حالة التخلف) بشكل أعمق، فهناك تبعية مخاضها الضعف والجهل الذاتي والاستلاب الثقافي الذاتي وليس مجرد نظيره الخارجي، فهناك القابلية الذاتية للتبعية، والجاهزية للابتلاع من قبل أي وجود له قوة حضور خارجي، وهناك صبغيات ثقافية (كروموزومات ثقافية متوارثة) لتورث حالة الاكتئاب المزمن والسلبية والنظرية الدونية للذات، وعدم الثقة بالنفس فيما يدفع عنها الوهن، وللإستدلال فثمة أمثلة واقعية حيّة، كإلهند والصين واليابان وكوريا وماليزيا والنمور الآسيوية وغيرها.

إن في جعلتنا أخطاء تاريخية، وأعراف ظالمة وعادات همجية وتقاليدها متخلفة موهونة، وإنه حان الوقت، للتمعن في محاسبة الذات، ومراجعة الفكر، وتصحيح العقيدة العرفية والممارسة، والارتقاء بمستوى ثقافتنا إلى الحضور الإنساني والاحترام العالمي، لكونها أي الثقافة "في أدنى مستوياتها هي مجموع الاستجابات والمواقف التي يواجه بها شعب من

الشعوب، بحسب عبقريته- ضرورات وجوده الطبيعي من مأكّل وملبس وتناسل، أما على المستوى الأرفع؛ فإن للثقافة أوجها ثلاثة هي: تنمية الفكر وترقية الحس النقدي، تكوين الحس الجمالي وإرهاف الذوق، والتمسك بالقيم وغرس الحس الأخلاقي⁵³

- ومن الضروري أيضا تجنيد طاقات المورد البشري وشحنه، بما يعزز استثارة العزائم والهمم، ويحفز أعمال العقل والتدبر والتأمل والنقد، وإشغال الفكر بما يلهم الذات اصلاح ما فسد منها،
- كذلك من الضروري التحلي بالتواضع الذي يسوق صاحبه إلى بذل مزيد جهود لأن يطفو إلى سطح الاقتدار؛ فيبوء بمدح الأغيار، وانتشال ما ارتسم في تخيلتهم من أراء الصُّور والإنكار. هذا التواضع الذي لن يرى له نور إلا بالاعتراف بما للآخر من مفاضلة في مقابل ما لنا من مناقصة،
- من الضروري أيضا، التفتيش في خبايا النفس والعقل والموروث، ما يمكن أن يؤسس، ليس لمشروع نهضوي للحضارة العربية الإسلامية، فذاك أمر منجز، بل لاستكمال الجهود فيه، ومباشرة تنفيذ خطوات تجسيده، بالأفكار العبقريّة وبالأفعال الخلاقّة.

4. راهنية المصالحة في الاقتصاد الجديد وآليات الونام الثقافي

إنّ "المشكلات التي تُعانيها الدول الصناعية الكبرى بعد دخول عصر ما بعد الصناعي، في ظل ثورة الاتصالات والمعلومات، وانتقال آثار هذه المشكلات إلى دول العالم الأخرى، قادت إلى ترويج مقولة العلاج الكوني الشمولي لهذه المشكلات، وهي ترافقت بدورها مع ظهور أنماط جديدة من الشراكة الدولية في أواخر القرن العشرين"⁵⁴. "فالعولمة هي الحركة النشطة والحرّة والمتسارعة للمبادلات العالمية، المالية والتجارية، هي إلغاء الحدود والحواجز

⁵³ احمد طالب الابراهيمى، "حوار الحضارات"، كتاب العربي (49)، "الإسلام والغرب صراع في زمن العولمة"، الكويت، مكتبة الكويت الوطنية، الطبعة الأولى، 2002، المرجع السابق، ص 116.

⁵⁴ محمد دياب، "عولمة الاقتصاد" كتاب العربي 49، المرجع السابق، ص 61-62.

التشريعية والجمركية وخلافها أمام حركة تنقل السلع ورؤوس الأموال، ويمثل تطور الانترنت، بما في ذلك التجارة عبر الشبكة العالمية، ظاهرة جديدة من ظواهر عولمة الاقتصاد⁵⁵، يوضح نبيل علي أن هذه التقلبات النوعية في الاقتصاديات العالمية، استثارت في الفكر الاقتصادي العالمي قوى وآليات؛ عملت على إعادة النظر في مناهج ونظريات الاقتصاد، مما يؤدي إلى إعادة تشكيل المنظومة الاقتصادية في الدول الصناعية⁵⁶..

أي تجسيد مسعى البحث عن أدواء لمتابعة استشفاء حالات مرضية، قد تنجم عما يمكن أن يسمى بالعسر التسقي، على حد تعبير التصور الوظيفي الأمريكي، من خلال اقتراح وصفات علاجية لأعراض تخص مجمل الأمراض الاجتماعية، في صورة "حلول ترقية" أي مجرد "مسكنات" مؤقتة، تعمل على تهدئة أو قطع سيولة الإحساس المؤلم عن بؤر الشعور بالالتهابات الاجتماعية".

"بيد أن العولمة الاقتصادية ليست مجرد نتاج للثورة العلمية التكنولوجية، وإنما محصلة أيضا لاستراتيجيات وسياسات وإجراءات اقتصادية، بعضها تحركه المصلحة وتسانده القدرة وبحفره الكسب، وبعضها الآخر يبعثه الأمل وبمليه الضعف ويقيده الخوف"⁵⁷، حيث أن "اندماج اقتصاد بلد ما في الاقتصاد العالمي يجعل حجم إنتاجه من السلع والخدمات متوقفا على قدراته التنافسية، ومزاياه النسبية وفرصه التصديرية ومهاراته التسويقية"⁵⁸. كما أن "تقليص قيود ومخاطر وخسائر العولمة والتهميش قد أصبح رهنا، إلى حد بعيد، بقدرة الأمم على زيادة حصتها من الثروة العلمية"⁵⁹.

حتما، إنها لحظة آنية، تعكس معركة شرسة؛ يكون للوعي الاستباقي المؤسس على الرؤية الإستراتيجية فيها دور الحسم، تلك الرؤية التي يجب أن تحتكم لبنية علاقات المصالح مع الأغيار، على المدى المتوسط والبعيد جدا، تأخذ بعين الاعتبار حسابات التدخل القسري

⁵⁵ محمد دياب ، المرجع نفسه، ص 62.

⁵⁶ مجد الدين خمش، المرجع السابق، 130.

⁵⁷ طه عبد العليم، "في زمن العولمة، هل يملك العرب رؤية استراتيجية؟"، كتاب العربي 49، مرجع سابق، ص 78.

⁵⁸ طه عبد العليم، المرجع السابق، ص 78.

⁵⁹ المرجع نفسه، ص 79.

لعدد قد لا يحصى من العوامل الموضوعية الداخلية والخارجية، التي قد تُباغت أهدافها الاقتصادية أو السياسية أو الأمنية بعينها.

إنها التّحديات الأهم التي تفرض نفسها على بلدان نامية وأخرى عاجزة، من حيث استيلائها، عنوة، لمصادر ثرواتها، بل حتى اجتياحها لمجال صناعة قراراتها ذات الصلة المباشرة بسيادتها الوطنية، وإذ أن الأمور قد تصل إلى هذا الحد، بفعل الطابع الهيمني لعملة الاقتصاد، أي حد المساس بالسيادة الوطنية، من خلال عبء موروث التبعية السياسية والاقتصادية التاريخية من جهة أولى، ناهيك عن انعكاسات السقوط في برائن التهميش العالمي للنظام الجديد، من جهة ثانية؛ فإن أفق الحاجة إلى إدارة التغيير الذاتي لا بد وأن تأخذ حقها الكامل من الأولوية والمركزية من حيث العناية والاهتمام .

وإذا كان التشخيص الصحيح للحال دائما هو نصف الحل، وهو أهل لمنطق التسوية الحكيمة، فإن تصور كُنه الأزمة الحقيقية، التي على العالم التّامي والعاجز، مواجهتها ومكاشفتها على الفور، هي التشكيل المزيف للواقع، والفهم المضلل للحال، ما يعني اقتضاء حضور حالة الوعي الذاتي الكوني، وهنا لا مناص من التّحديق مليا في جوهر وخبايا ما يجري من الأحداث المفزعة، والمضلة والمحبطة والمشتتة للجهود، هنا وهناك في بقاع الدنيا.

وبالنظر في حال عالمتنا العربي وبوصفه ناميا، تابعا، لكونه مفتقرا لأسباب الصعود العالمي، وعاجزا عن ولوج حلبة التنافسية، لكونه مفتقرا لعناصر الكفاءة والكفاية، كما وكيفاً، فإن تعاضم مستوى التحدي أكبر فأكبر يزداد يوما من بعد يوم، لا سيما في ظل استمرار بسط الثقافة التعيمية والعقلية الدوغمائية لسيادتها في واقع الممارسة في جميع الأنساق الرسمية وغيرها، هذا زيادة على تلك الشروخ والتصدعات الطائفية والاثنية والعرقية والجهوية، المغذية للحساسيات والتفرقة بين الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد.

يؤكد نبيل علي "أن العقل الاقتصادي العربي لم ينتج فكرا أصيلا يستوعب واقعنا، كما

فعلت الهند مثلاً، التي باتت تحظى بمكانة رفيعة عالمياً على صعيد الفكر الاقتصادي بفضل دراسة للدراسات الاقتصادية، والمركز الإحصائي... كما فعلت الصين، التي نجحت في صياغة هجين اقتصادي مبتكر وناجز، يؤلف بين الماركسي والرأسمالي... وانفردت البرازيل بإقامة نموذج اقتصادي مزدوج يسير على ساقين، يوفق بين الاقتصاد التقليدي واقتصاد المعرفة⁶⁰. حيث يلاحظ في الدول العربية، حسبه، "إهمال كبير في تطوير مناهج ونظريات علم الاقتصاد لاستيعاب هذه النقلة النوعية، ألا وهي التحول إلى اقتصاد المعرفة، وما تؤدي إليه من تحول في المنظومة الاقتصادية، وما تتضمن من مفاهيم وبخاصة ما تؤدي إليه من تحول في المنظومة الاقتصادية قيمة والملكية، ونمط إدارة الأنشطة الاقتصادية، وعلاقة الإنتاج بالاستهلاك، والعلاقة بين العرض والطلب...⁶¹ هذا دون أن ننسى "تقليص دور الدولة الاجتماعي بشكل ملحوظ"⁶².

إن هذا النزوع المتبني في المجتمعات العربية نحو تحقيق التنمية، بالاعتماد على تحقيق نمو اقتصادي، مرده غياب رؤية واضحة المعالم في تطبيق هذه السياسات، تأخذ بعين الاعتبار خصوصية هذه المجتمعات. كما أصبحت التنمية قضية سياسية أكثر منها قضية اقتصادية واجتماعية، بمعنى أن التنمية بأنواعها تطرح وتحلل وفقاً للقواعد الاقتصادية، وليس مجرد شعار تتبناه الخطابات السياسية أو ممارسات سياسية تتبناها السلطات لحل مشكلات، تسببت فيها نماذج وسياسات تنموية سابقة، ومنه أخذ حق الأجيال القادمة في الحياة الكريمة، "وعلى هذا الأساس فإن استخدام الناتج المحلي الإجمالي، كمؤشر وحيد للتنمية، لا يعكس حقيقة الرشد في اختيار المشروعات وتحديد الاختلالات واستثمار الموارد، وكذلك قصوره عن خيارات المدى الطويل والاهتمام بنصيب الأجيال المقبلة من الثروة."⁶³

وبافتراض أن العولمة وغيرها من الظواهر المجسدة لجوهر الجديد في النظام العالمي

⁶⁰ مجد الدين خمش، المرجع السابق، ص 124.

⁶¹ المرجع نفسه، ص 124.

⁶² المرجع نفسه، ص 130.

⁶³ المرجع السابق، نفس الصفحة.

تجعل من خطر التهميش المتعاضم -دون نفي عبء التبعية الموروث- التهديد الرئيسي للاقتصاد والمجتمع في البلدان النامية؛ يتساءل طه عبد العليم⁶⁴: عن كيفية تقليص عواقب ضعف المنافسة إزاء الانكشاف الخارجي في ظل العولمة، وكيفية الإسراع بخطى تعظيم القدرة التنافسية-على مستوى مشروعات الأعمال وعلى مستوى المجتمع!!

إن معاندة الظروف الصعبة والمعقدة جدا، باسم رفع شعار المجاهدة أو الجهاد الأكبر، ليعد المفتاح السحري والحل الخلاق؛ لمكافحة ضعف المنافسة الداخلية تجاه ما يلاقيه من هجوم متتالي في حلبة منافسة غير متكافئة، وما يتكبده -تواليا- من خسائر فظيعة، يضيع عليه ثوابها في استثمارها لفائدة ضّعاف القوم من الشعوب. إن معاندة الظروف الصعبة هذه؛ قد يدفعنا إلى أن نصير حيزا هائلا في قلب تلك القوى العالمية الفاعلة والصانعة للتّحدي العولمي، وهنا يتعين علينا بالضبط، حصر "نقاط الوهن العربي وعوامل ضعفه وقصوره" تلك الكامنة فيه، فكرا وسلوكا، والمبادرة إلى تصحيح الفكر والارتقاء به إلى مستوى أرقى.

وإذا كان «التقدم التكنولوجي» رمزا مبهرا من أروع رموز التقدم الاجتماعي وأكثرها جاذبية وهي «صفة دول الصدارة»؛ وإذا كانت الثورة التكنولوجية دعامة قوية للتقدم الاجتماعي وتحقيق الرفاه الإنساني من جهة أولى، فإن «إدارة المعرفة بالمفهوم الذاتي» (المستقل عن البعد التسلطي) من جهة ثانية، قد تعد من أبرز الدعامات الأكثر قوة، التي يتعين على المجتمعات النامية والعربية اعتمادها في سبيل تحقيق أهداف التنمية المستقلة. إذ تتوقف نجاحها بناء على درجة استقلاليتها ومدى تمتعها بالسيادة الوطنية، ما يعني أن التنمية المستقلة المستدامة لا تقوم لها قائمة؛ إلا على إثر تفعيل دور المؤسسات العلمية والمعرفية والمكتبية وتكنولوجيا المعلومات، التي من شأنها خلق مجتمع قد يعرف فيما بعد بمجتمع المعرفة، يتمتع بثقافة المعرفة والمعرفة المتجددة، المتناغمة مع مستجدات العصر،

⁶⁴ طه عبد المنعم: "الاسلام والغرب صراع في زمن العولمة"، كتاب العربي 49، مكتبة الكويت الوطنية، الكويت، الطبعة الأولى، 2002.

ومستجدات التكنولوجيا والحديث⁶⁵.

فالوعي الاستهلاكي⁶⁶ للأفراد والمجتمعات والشعوب في نهاية المطاف إنما هو مرهون بدرجة الاطلاع، والاكساب المعرفي، الذي لا يمكن أن تنضب منابعه مطلقاً، في ظل المتابعة والحرص الدائم على ولوج المبتغى، لن يتأتى هذا - بالطبع - إلا بإرادة فوقية، تحررها القوانين، وتنفذها الإطارات، وتمثلها فكراً وسلوكاً المجتمعات. "المعرفة ليست مجرد نتاج للتقدم وإنما هي أيضاً وسيلة لإحداثه، وحتى يمكن استخدام المعرفة، بواسطة البلدان النامية من أجل إحداث تنمية وتقدم وانتعاش مجتمعي؛ فإن هناك حاجة لاستيعاب المعرفة كحسّ، تماماً كاستيعاب واستخدام حواس النظر واللمس والشم الخ، وفي استيعاب واستخدام الحس المعرفي، تكمن إمكانيات التغيير، ليس فقط في المنتجات والخدمات، بل أيضاً في الإدارة"⁶⁷.

ومن باب الانصاف نقول، أن عديد الدول العربية تحطوا خطوات محتشمة في مجال التنمية الشاملة، إذ تهتم بتنمية قدراتها الاقتصادية، وتبذل جهوداً جبارة في سبيل الرفع من معدلات النمو والدخل القومي لديها، كما وتسعى أيضاً إلى تنويع اقتصادها، هذا إلى جانب محاولتها المتعثرة، في اعتماد معايير الجودة في المنتج لدى بعض التنظيمات الصناعية، خاصة ذات الشأن المحلي الكبير، والتي تروم إلى ولوج عالم المنافسة واقتحام السوق الحرة؛ كما تهتم أيضاً "بتنشيط اقتصاد المعرفة لديها، من خلال توفير البنية التحتية لهذا الاقتصاد، والمشملة على التشريعات المناسبة والحوافز لإنشاء شركات الاتصالات الخلوية، وشركات البرمجيات، وشركات الإعلام والقنوات الفضائية"⁶⁸. غير أنه بالرغم من كل ذلك، فإن المردود والنتائج، تبقى في نهاية المطاف ضعيفة ولا تؤمن للخائف أمناً وسكينة، ولا للجائع الضمان شبعاً وارتواء، والسبب فيما نصور، أنّ تمام الشفاء من كلّ

⁶⁵نادية سعيد عيشور، المرجع السابق.
⁶⁶ جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009، ص: 35.

⁶⁷ محمد رءوف: مرجع سابق، ص: 11.

⁶⁸ مجد الدين خمّش، المرجع السابق، ص 119.

علّة، لا يجب أن يقتصر على معالجة القروح الخارجية وحسب، بل يجب أن ينفذ إلى الأعماق، حيث يداوي الأسباب باستئصالها وليس بمجرد تسكين أعراضها.

وسعيًا للنهوض بمستوى الاقتصاد في العالم العربي، ننصوّر، أنه من الضروري التماس بعض الحلول، التي نوردها فيما هو آت، من إجراءات على الصعيد المعرفي والتطبيقي:

- العمل التشاركي في صناعة ورسم صورة الثقافة المواطانية العالمية*؛ وهذا يمكن أن يتم عبر اتخاذ مراحل واجراءات، تنطلق من محاولة تطويع حاجات الإنسانية لفلسفة الإسلام* من حيث طرق وأساليب اشباعها، مع تكريس آليات تعزيزها ونشرها عبر التنشئة الأكاديمية العربية على وجه الخصوص، وهنا لا بد من تفعيل دور الجامعة العربية والمراكز العربية والإسلامية البحثية.

- التصدير الثقافي المضاد وقلب الممارسة إلى نقيضها؛ إن شبكات الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي قوية المفعول، والعالم العربي والإسلامي، يشغل حيزا كبيرا في مجال الاستخدام، ومنه نستنتج إمكانية استثمارها في تصدير الثقافة الصحيحة ذات الصدى العقلاني القوي، وجعلها مصدرا للترويج، والتحول عن كوننا مجرد الزبائن المستهلكين.

- تطوير نظريات ومفاهيم سوسيو- اقتصادية عالمية وإجرائية حديثة تتلاءم ومدى التمكين لحضورها عالميا؛ من حيث درجة فاعليتها في مجال المنافسة المفاهيمية، ما يعني النزوع نحو تطوير الدراسات النظرية والتطبيقية التنموية ذات الخصوصية الإنسانية والنوعية، ومنه تخليق الممارسة الاقتصادية بالأخلاق الإسلامية*..

* نعني بالثقافة المواطانية العالمية، تلك الثقافة (فكر وممارسة) مستوحاة من القاسم الإنساني المشترك، الفطري بلغة المسلمين، والطبيعي بلغة غيرهم، المحقق للنزوع نحو تبني عمليات البناء الاجتماعي، أي دعم أشكال التعايش الحميمي بين الأفراد والشعوب والدول. وعمليات البناء الاجتماعي من الناحية السوسولوجية هي: التنشئة الاجتماعية، التكامل، التعاون، التساند، التضامن، التأزر، التكافل (أنظر مراد زعيمي: النظرية العلم – اجتماعية، رؤية إسلامية، إشراف أ د محمد عبد الهادي الجوهري، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة قسنطينة-الجزائر 2007).

* وهنا لا نقول اسلام عصري، فلا يوجد في تصورنا شيء اسمه اسلام عصري أو اسلام قديم، وإنما الاسلام هو دين الله تعالى، الكامل والشامل لكل المجتمعات والصالح لكل زمان ومكان، وله من المرونة الكافية لأن يحتوي حاجات كل مجتمع في كل عصر ويفي بمقتضيات السلام العالمي.

* انظر المبحث الأول حول " التنمية الاقتصادية وفلسفة التأسيس"، من كتاب: نادية سعيد عيشور: التنمية

- تكريس إدارة المعرفة في جميع المؤسسات والأجهزة الحيوية، ومنه أيضا إدارة الاقتصاد؛ بربطه مباشرة بإشباع مختلف حاجات المجتمع الاستهلاكية محليا.
- تنمية الهوية التنظيمية لدى مختلف الفاعلين في التنظيمات وحتى المؤسسات، بربط الهوية بأبعادها الثلاث وفق التشكيلة المتناغمة: الهوية المؤسساتية، الهوية القطرية والهوية الإنسانية العالمية. هذه تحتاج إلى تكوين ورسكلة أكاديمية تقع بالضرورة ضمن دوائر اهتمام التنشئة الأكاديمية العربية والقطرية تحديدا.
- تعزيز الحوار الاقتصادي - السوسولوجي - الديني - التربوي - الحضاري... في المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، سيما في الجامعات وتفعيل دور البحث العلمي في هذا المجال.
- التمكين لتكريس الإدارة الاستراتيجية؛ كفلسفة في تسيير شؤون المؤسسات العربية، وأيضا ضبط مجاري العلاقات التجارية بين مختلف الدول.
- إعادة احياء مشروع الشراكة العربية، ببحث مختلف السبل التي يمكن في ضوءها تحويل الفكرة من مجرد حلم إلى واقع، يحفز التعاون وأشكال التبادل بين الدول العربية في ظل ظروف العمولة.
- محاربة ظاهرة التلكؤ في مجال التنمية وإنزال البنود والتعليمات حيز التطبيق فوق اتخاذها وتبنيها.
- تطبيق مبادئ الادارة الإلكترونية في المؤسسات، لكونها تعجل بعملية التنمية بسبب ما لديها من قدرة على تكريس مبادئ العمل الديمقراطي كالشفافية مثلا، ومنه تبني - لكن بحذر - الهندرة الإدارية، ما يعني هندسة نظام العمليات الإدارية، والذي يتطلب تغييرا جذريا، وما ننصح به هو تقبل التغيير في الجوانب السلبية من تفكيرنا وممارساتنا اليومية.

خاتمة:

في هذا العصر "الحدائثة الانعكاسية"؛ قد يصعب علينا - حقا - تخيل عالم بشري؛ خال من الأحقاد والأحساد، تفيض كياناته بومضات التفاؤل والأمل، وتملأ بجاري أفئدة الناس فيه، مشاعر الحب وعواطف النبل والخير والسخاء والايثار، حيث يفرد الإحباء جناحيه على مصراعيه؛ ليرعى سكينه الأفراد والجماعات والمجتمعات، دون تمييز، ويغدق عليهم من الحنان والعطف والمحبة والرحمة، ما تغدقه الأم على رضيعها، غير أن الروايز الفطرية المركوزة في استعدادات الإنسان؛ لأن يكون ملاكا أو شيطانا، ومعدات التنشئة الاجتماعية، من رؤية فلسفية ذات نزعة إنسانية "مثالية لو/أو مادية، وعمليات ووسائل تربوية وتواصلية؛ هي من تُقرر لتصنع، في نهاية المطاف، نهاية الرواية لقصة النزوع الإنساني نحو ثقافة الوثام في زمن ما بعد الحدائثة الانعكاسية.

إن أسس النظرة الوضعية للحياة وتداعيات تماثلاتها في الواقع الملموس، مع انسحاب أنماطها وترامي أطرافها تحت إلحاح البعد الجيو-استراتيجي السياسي، على باقي البلدان في العالم؛ قد ينبئ بما لا يدع مجالا للشك بولوج مرحلة من عمر البشرية، تصير إلى ضنك وانفلات، حيث قد يفقد العقل تماما قدرته على التعرف إلى كنه ذاته. كما يفقد حياة الملايين من الناس طعم السكون. ولا غرابة في كون حالة التعرف على الذات هذه، لا تقوم إلا باقتضاء تفعيل مصادر المعرفة (الوحي الإلهي + الواقع الطبيعي والاجتماعي) في تفاعل حميم مع أدوات تحصيل المعرفة الإنسانية (العقل والحواس)، باستدعاء الموجهات الملائمة كالخبرة الإنسانية والدراسات العلمية المتأصلة.

حقيقة قد يشغل الاهتمام بتوجيه الفطرة الإنسانية الخيرة، لدى مجتمعات العالم المعاصر، حيزا كبيرا غير قليل وجهودا جبارة غير منقطعة، لأن يصل بالخبرة الإنسانية إلى مصاف الصفوة والاستعلاء بل والاستحكام في أنماط التفكير والسلوك، لتشكل التّوايا التي تقضي على شظايا ثقافة العقل في صورته الأداةية الممحصية المكرسة لثقافة السطوة والهيمنة والاستغلال، بل إن التسامح والمحبة والشفقة والعطف موجود في كيان البشر غير أنه عن الممارسة مبتور، ما يتطلب العمل على تنمية الاتجاه نحو ابتكار لمأسسة "منظومة

الإحسان واستثمار الجهود التي ترمي إلى تنمية هذه الاتجاهات الايجابية، بالدعوة الدينية الإسلامية والدعوة العقلية المنهجية للمسلمين ولغير المسلمين، وبهذا تتكاتف الجهود وتينع الثّمار. فلا ينبغي أن يغيب على أذهاننا أن الإسلام لم ينتشر في الصين والهند وبلاد كنعان والفرس بحد السيف، كما تخيل "هنتغتون"، بل انتشر بمكارم الأخلاق وحسن المعاملة، وتحكيم الشرع في الفعل والعمل قبل القول، ولهذا فالنزوع نحو ثقافة الوثام يبدأ من ارتداء ملابس السلام والمحبة والإخاء والايثار، والتّحلي بفضائل الأخلاق وتوفير القدوة -النموذج في المحك الواقعي.

قائمة المراجع:

الكتب

1. إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2012.
2. اندره كونت سبونقيل، هل الرأسمالية أخلاقية؟، تر: بسام حجار، بيروت، دار الساقى ومركز الباطين للترجمة، الطبعة الأولى، 2005.
3. أسامة الخولي، مفهوم التنمية المستدامة، مجلة التنمية والبيئة، مركز دراسات و استشارات الإدارة العامة، القاهرة، العدد 09، سنة 1999.
4. أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية: رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث، www.kotobarabia.com.
5. برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، تر: صباح صديق العملوجي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، منتدى مكتبة الإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية للتوزيع، الطبعة الأولى، 2008.
6. جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009.

7. جيف سيمونز، جيف سيمونز، العولمة والقواعد الجديدة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، القاهرة، دار الكتاب الحديث، د ط، 2008.
8. جونترفوتيله (محرر)، إدارة تحديات المستقبل، جدول أعمال سياسي واقتصادي للقرن 21، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2000.
9. جمال محمد أبو شنب، نظريات الاتصال والإعلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2006.
10. خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005.
11. محمد رعوف حامد، إدارة المعرفة والإبداع المجتمعي، القاهرة، وزارة الشباب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006.
12. مصطفى خلف عبد الجواد، نظرية علم الاجتماع المعاصرة، الطبعة الأولى، عمان، دار المسيرة، 2009.
13. مجد الدين خمش، الدولة والتنمية في إطار العولمة، عمان - الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2004.
14. مجد الدين خمش، العولمة وتأثيراتها في المجتمع العربي، عمان - الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.
15. نادية سعيد عيشور، الصراع الاجتماعي، الاتجاهات النظرية التقليدية والسوسولوجية، عمان - الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013.
16. نادية سعيد عيشور، التنمية المستدامة وتحديات السيادة الوطنية في العالم العربي - الجزائر نموذجا، عمان، الأردن، دار المناهج للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، 2016.
17. فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، بيروت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، 2006.
18. فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (147)، مارس 1999.
19. فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع، من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية إعلام وتواريخ وتيارات، تر: إلياس حسن، دمشق، دار الفرق، الطبعة الأولى، 2010.

20. يان سيورك، أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي، تر: حسن منصور الحاج، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009.

21. هاشم صالح، من الحداثة الى العولمة، رحلة في الفكر الغربي. وأثرها في الفكر العربي، الرياض، كتاب العربية، الطبعة الاولى، 2010.

22. زيغمونوت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، تر: سعد البازعي، الطبعة الأولى، بئينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، 2016.

23. Marc Montousse. Gilles Renouard : **100 fiches pour comprendre la sociologie**, troisième édition, Bréal, paris, 2006

المجلات والدوريات

1. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري- قسنطينة، الجزائر، العدد (16) ديسمبر، 2001.

2. مجلة العربي، كتاب العربي 49، "الاسلام والغرب صراع في زمن العولمة"، مكتبة الكويت الوطنية، الكويت، الطبعة الأولى، 2002.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تنظيم السوق المالية في الشريعة الإسلامية

* جيهان الطاهر محمد عبد الحليم

ملخص :

إن المؤسسات المالية الإسلامية هي مؤسسات ربحية، فتهدف الدراسة إلى إبراز اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها، ومحاولة إبراز آلية التعامل فيها، والقواعد التي تحكم التداول فيها، وبيان أهم مبادئها وأدواتها المستخدمة فيه، والضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية؛ ونظراً لدور السوق المالية الإسلامية المهم في حماية الأموال والثروات، واستثمارها وتنميتها والحفاظة على استقرار النظام المالي والاقتصاد؛ جاءت أهمية الموضوع.

وقد انتهت الدراسة إلى أن السوق المالية الإسلامية تمتاز بخصائص معينة تنظمها، و الوجه الإسلامي لتنظيم الأسواق المالية الإسلامية التزامها في كل عناصرها بأحكام وتوجيهات الإسلام، وأن قواعد العمل السائدة حالياً في الأسواق المالية الحديثة، وفي البورصات بشكل عام فيها العديد من المخالفات الشرعية التي تجعل التعامل في هذه الأسواق محرماً، وعلى المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية مراعاة الضوابط التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية

الكلمات المفتاحية:

الأسواق المالية - خصائص - آلية التعامل - مبادئ - الضوابط .

REGULATION OF THE ISLAMIC FINANCIAL MARKET

Abstract

Islamic financial institutions are profitable institutions. The aim of the study is to highlight the specialties of Islamic financial markets, their characteristics, to try to highlight the mechanism of dealing with them, the rules governing their trading, the most important principles and tools used therein, and the general controls that regulate and regulate dealing in the Islamic market; Islamic financial market is important in the protection of funds and wealth, and investment and development and maintain the stability of the financial system and economy. The study concludes that the Islamic financial market is characterized by certain characteristics which are regulated by the Islamic face of the Islamic financial markets. They are committed in all its elements to the provisions and directives of Islam, and the rules of work prevailing in the modern financial markets and in stock exchanges in general, In these markets is haraam, and Islamic financial institutions and banks should take into account the controls that regulate and regulate dealing in the Islamic market.

Key Words: Financial Markets - Characteristics - Mechanism of Dealing - Principles – Controls

NSAL PIYASANIN DÜZENLENMESİ İSLAMI FINA

Özet

İslami finans kurumları karlı kurumlardır. Bu çalışmanın amacı, İslami finans piyasalarının özelliklerini, kendileriyle başa çıkma mekanizmasını, ticaretini düzenleyen kuralları, kullanılan en önemli ilke ve araçları ve düzenlenen genel kontrolleri vurgulamaktır. İslami finans piyasası, fonların ve refahın korunması, yatırım ve geliştirilmesinde ve finansal sistemin ve ekonominin istikrarını korumada önemlidir. Araştırma, İslami finans piyasasının İslami yüzü tarafından düzenlenen bazı özellikler ile karakterize olduğu sonucuna varmıştır. Halen modern finans piyasalarında ve borsalarda genel olarak geçerli olan çalışma kurallarının, bu pazarlarda yasal işlem yapan hareketleri İslami finans kurumlarını ve bankaları İslami piyasadaki işleyişi düzenleyen kontrolleri dikkate alan birçok usulsüzlük bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Finansal Piyasalar - Özellikler
- İşlemenin Mekanizması - İlkeler - Kontrollerdir.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد.....

إن الشريعة الإسلامية هي مصدر الحكم بين الناس، فقد أنزل الله القرآن الكريم وجاءت السنة النبوية لبيان مقاصد الحق، وحاجات الخلق في مختلف شؤون حياتهم .

إن المؤسسات المالية الإسلامية هي مؤسسات ربحية قبل كل اعتبار، أنشئت وقامت لتحقيق الربح لملاكها والمستثمرين فيها، وليست مؤسسات خيرية أو اجتماعية؛ وإنما يميزها عن المؤسسات المالية التقليدية إعلانها الالتزام بالشريعة في طرق تحقيق الربح والكسب، لاعتبار فوق اعتبار الربح يحكم عملها ويسير وجهتها؛ لكن إذا كان تحقيق ذات الربح الشرعي ممكناً بطرق ونظم وضوابط تخدم المجتمع أكثر، ولا تضرّ بهذه المؤسسات، فمن الواجب عليها في هذه الحالة أن تلتزم بتلك الطرق و النظم والضوابط، ولا عذر لها حينئذ بتجاهلها أو التقصير فيها؛ لأن بناء المجتمع الإسلامي أمر واجب، وأداة ذلك أفراده ومؤسساته، فلا عذر لمسلم أو مؤسسة إسلامية في القعود عن الإسهام بما يمكن إسهامه دون ضرر يقع عليه.

فالمؤسسات المالية الإسلامية لم تقم بدورها الممكن وغير الضارّ بها على النحو الواجب، إذ غاب عن عملياتها هذا البعد الاجتماعي على الرغم من التردّي الشديد في الأوضاع الاجتماعية للمسلمين في أكثر البلدان الإسلامية، وهذه تهمّة لا يتردد الكثير في إلحاقها بهذه المؤسسات. أي أن مؤسسات التمويل الإسلامي قد قصرت؛ حيث كان يمكنها أن تسهم اجتماعياً، وتخدم المجتمع المسلم على نحو لا يثقل كاهلها أو يضرّ بها.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

1- هذا الموضوع يُعدّ موضوعاً مهمّ؛ يحتاج إلى إبرازه للمجتمع.

2- دور السوق المالية الإسلامية المهم في حماية الأموال والثروات الإسلامية، واستثمارها وتنميتها والمحافظة على استقرار النظام المالي والاقتصادي للأمة الإسلامية.

3- إن تنظيم المعاملات في السوق المالية الإسلامية لا يحيط بتنظيمها، وأصولها، و أساليبها، وكيفية تنفيذها إلا القلة القليلة التي مارستها .

4- إظهار مسايرة و مساهمة الإسلام في الحياة الواقعية، وأنه قادر على مواجهة تحديات العصر.

5- إثبات أن الإسلام قادر على إقامة أسواقه الخاصة به وفق رؤيته الشرعية؛ حتى يمكن المستثمر المسلم الحريص على دينه من استثمار أمواله دون الوقوع في الشبهات والمحرمات.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمدت الدراسة على المنهج العرضي الوصفي التحليلي وهو " المنهج القائم على جمع المعلومات حول الموضوع و تفسيره وتحليله والوقوف على جوانبه المختلفة " وقد قام الباحث بتوظيف هذا المنهج عبر جمعه للمعلومات حول موضوع الدراسة من الدراسات العلمية، والمؤلفات، بهدف وصف وتوضيح المقصود بمصطلح السوق المالية الإسلامية، وبيان اختصاصاته، وآليات التعامل في الأسواق المالية الإسلامية، كما أن الباحث استخدم هذا المنهج؛ للتعرف على أهم مبادئ السوق المالية وأدواتها المستخدمة فيه، وإبراز الضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية.

أهداف الدراسة: تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف على المقصود بمصطلح السوق المالية الإسلامية.
2. إبراز اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها .
3. محاولة إبراز آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية.
4. بيان أهم مبادئ السوق المالية وأدواتها المستخدمة فيه.
5. بيان الضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية.

ظهرت في مجتمعنا خلال الآونة الأخيرة مصطلح هام هو السوق المالية الإسلامية، نظراً لما يمثله من أهمية كبيرة في الاقتصاد، ولما يتطلبه الأمر من أهمية تقديمه للمجتمع، والتعريف به، واختصاصاته، وآلياته، وضوابطه في إطار شرعي، وبصورة منظمة ومراقبة من طرف الهيئة الشرعية للسوق بغرض تمييز الأموال، تم تسليط الضوء على هذا الموضوع والعناية بدراسته. وعلى هذا يثير موضوع بحثي: تنظيم السوق المالية في الشريعة الإسلامية عدة تساؤلات، أهمها:

- 1/ ما المقصود بمصطلح السوق المالية الإسلامية؟
 - 2/ ما اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها؟
 - 3/ ما آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية؟
 - 4/ ما أهم مبادئ السوق المالية وأدواتها المستخدمة فيها؟
 - 5/ ما الضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية؟
- حدود البحث:

اقتصر البحث على بيان اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها، وآلياتها، والقواعد، والضوابط التي تنظم السوق المالية الإسلامية في إطارها الشرعي، ووفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

الدراسات السابقة: بعد بحث واستعراض لما يتعلق بموضوع البحث، وجدت بعض الدراسات التي أشارت إلى الموضوع منها:

1- بحث بعنوان: الأسواق المالية من منظور إسلامي . للدكتور مبارك آل فواز . (مركز النشر العلمي . جامعة الملك عبد العزيز: جدة. السعودية 2010. طبعة أولى)، تناول فيه تعريف السوق المالية وأنواعها، والأدوات المتداولة، والإجراءات المتداولة في السوق المالية وعقود المعاملات.

2- بحث بعنوان: السوق المالية الإسلامية كيف تكون في خدمة النظام المصرفي

الإسلامي إعداد: الأستاذ سليمان ناصر. جامعة ورقلة. (بحث مشارك به في الدورة التدريبية الدولية حول: تمويل المشروعات الصغيرة و المتوسطة و تطوير دورها في الاقتصاديات المغاربية. كلية العلوم الاقتصادية و علوم التسيير - سطيف - 25-28 مايو 2003م. المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب). تناول فيه: السوق المالية الإسلامية، وأهميتها في خدمة النظام المصرفي الإسلامي.

3- بحث بعنوان: دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية . للدكتور: حازم بدر الخطيب،(مجلة العلوم الإنسانية - جامعة محمد خيضر بسكرة عدد 11 عام 2007م) تناول فيه: المفهوم العام للسوق المالي الربوي ومزاياه، والأدوات المالية في أسواق المال الربوية والإسلامية المقترحة، وآلية عمل أسواق المال الربوية والإسلامية المقترحة، دور الوسطاء الماليين في أسواق المال الربوية والإسلامية المقترحة.

وبمطالعة الدراسات السابقة وجدت أنها ركزت على أنواع السوق المالية، وأدواتها المتداولة، وإجراءاتها، وأهميتها في خدمة النظام المصرفي الإسلامي، وآلية عمل أسواق المال الربوية والإسلامية، ودور الوسطاء الماليين في أسواق المال الربوية والإسلامية المقترحة.

وجاءت دراستي متفقة مع ما سبق في عرض أدوات السوق المالية الإسلامية وآلياته، وأضاف إضافة جديدة؛ حيث ركزت على تنظيم السوق المالية، وفقا لقواعد، وضوابط الشريعة الإسلامية.

خطة البحث : اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، و تمهيد، و أربعة مباحث ، وخاتمة، وقائمة للمراجع والمصادر .

المقدمة: تشتمل على الافتتاحية، والهدف من الموضوع، وسبب اختياره، وأهميته، ومنهجه، ومشكلته، والدراسات السابقة، وخطته.

التمهيد : تعريف مصطلح السوق المالية الإسلامية والألفاظ ذات الصلة به، ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول : مصطلح السوق المالية الإسلامية.

المطلب الثاني : الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الأول: اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها. ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية.

المطلب الثاني: خصائص أسواق الأسواق المالية الإسلامية.

المبحث الثاني: آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية، و القواعد التي تحكم التداول في السوق المالية الإسلامية. ويندرج تحته مطلبان :

المطلب الأول: آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية .

المطلب الثاني: القواعد التي تحكم التداول في السوق المالية الإسلامية.

المبحث الثالث: أهم مبادئ السوق المالية وأدواتها المستخدمة فيها. ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: أهم مبادئ السوق المالية الإسلامية.

المطلب الثاني: الأدوات المستخدمة في السوق المالية الإسلامية.

المبحث الرابع: الضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية.

الخاتمة: ذكر نتائج البحث، وأهم التوصيات.

التمهيد : تعريف مصطلح السوق المالية الإسلامية والألفاظ ذات الصلة به

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول

مصطلح السوق المالية الإسلامية

مصطلح السوق المالية الإسلامية لغة:

السوق لغة: التي يتعامل فيها تذكر وتؤنث، وأصل اشتقاقها من سوق الناس بضائعهم إليها، والسوق والسبيل والطريق والصراف والزقاق¹.

المالية لغة: المال: ما ملكته من جميع الأشياء، والجمع أموال، والمال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل؛ لأنها كانت أكثر أموالهم. وملته: أعطيته المال.²

الإسلامية لغة: الإسلام مثل السلم والسلام، والمراد به الاستسلام والانقياد، ويجوز أن يكون من التسليم. قال تعالى: "ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً" (البقرة: 208) أي: في الإسلام.³

مفهوم مصطلح السوق المالية الإسلامية:⁴

¹ تاج العروس من جواهر القاموس. المؤلف: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الرزيدي (المتوفى: 1205هـ) 476/25. المحقق: مجموعة من المحققين. الناشر: دار الهداية.

² لسان العرب. المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) 636/11. الناشر: دار صادر - بيروت. الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

³ تاج العروس من جواهر القاموس. للرزيدي 372/32.

⁴ ولمزيد من التعريفات ينظر: (دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية .إعداد: د/ حازم بدر الخطيب ص170 . مجلة العلوم الإنسانية - جامعة محمد خيضر بسكرة .عدد (11) سنة 2007م ، سوق الأوراق المالية بين النظرية والتطبيق .إعداد نبيل خليل طه ص21 . الجامعة الإسلامية . غزة 2007م ، الفقه الإسلامي وأدلتة

تحتل الأسواق المالية مكانة هامة في النظم الاقتصادية المعاصرة؛ نظراً لما تقوم به من دور هام في تمويل الأنشطة الاقتصادية المختلفة؛ ولأجل هذا وردت العديد من التعريفات التي بينت مفهوم وحقيقة الأسواق المالية الإسلامية، منها:

التعريف الأول :

هي التي يمكن أن تتداول فيها الأدوات المالية من الأسهم، والصكوك الإسلامية على الوجه الذي تجيزه الشريعة الإسلامية، سوق منظمة يتم فيها تلاقي إرادة المتعاقدين للتعامل بمختلف الأدوات المالية المشروعة، سوق منظمة تنعقد في مكان معين في أوقات دورية؛ للتعامل الشرعي بيعاً وشراءً لمختلف الأدوات المالية.⁵

التعريف الثاني: تعرف السوق المالية الإسلامية على أنها: الإطار القانوني المنظم للسوق التي يتم فيها تحويل أو انتقال الأموال من الجهات أو الأشخاص الذين لديهم فوائض مالية إلى الجهات أو الأشخاص الذين لديهم نقص أو حاجة إلى الأموال؛ ليتولى إدارته والإشراف عليه هيئة لها نظامها الخاص، تحكمه لوائح وقوانين وأعراف وتقاليد، يتعامل فيها الراغبون في الاستثمار بوسائل وأدوات إسلامية مشروعة ، وبما يساعد على تنمية الادخار وتشجيع الاستثمار من أجل مصلحة الاقتصاد والنظام المالي الإسلامي.⁶

من خلال ما سبق من تعريفات يمكن استخلاص معنى الأسواق المالية الإسلامية: عبارة عن سوق منظمة، تتداول فيها الأدوات المالية على الوجه الذي تجيزه الشريعة الإسلامية؛ يتعامل فيها الراغبون في الاستثمار، بوسائل وأدوات إسلامية مشروعة .

المطلب الثاني

المؤلف: أ. د. وهبة بن مصطفى الزُّحَلِيّ 5033/7. الناشر: دار الفكر - سورّة - دمشق. الطبعة: الرابعة).

⁵ أسواق المال الإسلامية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية تأليف : مرعي علي الضو وآخرين ص 70-71. العدد

(5) مجلة العلوم الاقتصادية والسياسية . جامعة الزيتونة . سنة 2015م .

⁶ المرجع السابق.

الألفاظ ذات الصلة

1/ مصطلح السوق المالية :

يطلق مصطلح السوق المالية بمعناه الضيق على سوق أو بورصة الأوراق المالية كما يطلق بمعناه الواسع على مجموع التدفقات المالية في المجتمع سواء كانت لآجال قصيرة أو متوسطة أو طويلة بين أفرادهم ومؤسساته وقطاعاته وفي ضوء هذا المعنى الواسع فإن السوق المالية لا تنحصر في مكان محدد، وإنما في معاملات محددة، ومن هنا فإن مصطلح السوق المالية الإسلامية يمكن أن يتضمن المعاملات المالية المنضبطة بالضوابط الشرعية .

ومن المعلوم أن تحقق المعنى الضيق يرتبط بتحقيق المعنى الواسع، فلن توجد أسواق أوراق مالية إسلامية ما لم توجد أوراق مالية إسلامية ولن توجد هذه الأوراق ما لم توجد مؤسسات مالية إسلامية تصدرها، وبنك مركزي إسلامي أو جهاز مركزي إسلامي، يمنح ترخيصاً بإصدارها، وهكذا يمكن القول أن السوق المالية تشتمل على البنك المركزي والبنوك التجارية وشركات التأمين وشركات الاستثمار المالي والمؤسسات المالية وبورصات الأوراق المالية وكافة المؤسسات التي تتعامل مع التدفقات المالية، ولكي تكون السوق المالية إسلامية، فينبغي أن تخضع هذه المؤسسات والبنوك للضوابط الشرعية.⁷

2/ أسواق رأس المال هي:

الأسواق التي يتم التعامل فيها على الأدوات المالية طويلة الأجل، كالسندات والأسهم.⁸

إن كلمة سوق بالمعنى التجاري تعني المكان الذي تتجمع فيه السلع، ويتم فيه نقل الملكية بعد تمام البيع أو الشراء، أمّا السوق بالمعنى الاقتصادي فلا يُقصد به مكان معين، وإنما أسلوب إتمام عملية تجارية سواء كانت على نطاق محلي أو دولي، أو أيّ مكان يتم فيه

⁷ نحو سوق مالية إسلامية المؤلف: د. كمال توفيق خطاب ص 3. جامعة اليرموك - اربد - 2009م.

⁸ أسواق الأوراق المالية (البورصة) في ميزان الفقه الإسلامي للدكتور عصام أبو النصر ص 28. دار النشر للجامعات: القاهرة 2006م.

التوزيع أو التبادل.

أما سوق المال فتُطلق على جميع المؤسسات التي تتعامل في السلع والخدمات والأصول العقارية والمنقولة⁹.

وبالنسبة لأسواق التمويل فهي جزء من سوق المال يلتقي من خلالها الباحثون عن الأموال من رجال الأعمال وذوي الفائض من المدّخرين، وهي لا تتعامل في السلع والخدمات والممتلكات، وإنما في النقود والوسائل النقدية والمالية، ويتكون سوق التمويل من سوق النقد وسوق رأس المال.¹⁰

وقيل: (المجال الذي يتم من خلاله إصدار أدوات معينة، للحصول على الأموال اللازمة للمشروعات الإنتاجية وغيرها، وتداول هذه الأدوات).¹¹

فأسواق رأس المال محل وضع الأموال، للحصول على استثمار جيد.

وقيل: (الإطار أو النظام الذي تتجمع فيها طلبات الشراء والبيع للأدوات المالية، والتي يؤدي تنفيذها إلى تحريك عمليات التداول في الأسواق المالية، ويعتبر وجود الأسواق المالية من الشروط الضرورية؛ لإتمام المبادلات المالية بسرعة وسعر عادل).¹²

فتتم عمليات المعاوضة من خلال أسواق رأس المال، والتداول فيها .

وقيل: (الإطار الذي يجمع بين الوحدات المدخرة، والتي ترغب بالاستثمار ووحدات العجز التي هي بحاجة إلى الأموال لغرض الاستثمار، عبر فئات متخصصة عاملة في السوق،

⁹ فقه الاقتصاد النقدي. تأليف: يوسف كمال محمد ص 241 ، ط : 1 ، دار الصابوني و دار الهداية ، 1414هـ . 1993 م .

¹⁰ السوق المالية الإسلامية - كيف تكون في خدمة النظام المصرفي الإسلامي؟ إعداد: الأستاذ سليمان ناصر ص 3. جامعة ورقلة.

¹¹ الأسواق المالية من منظور إسلامي. للدكتور مبارك آل فواز ص 5. مركز النشر العلمي. جامعة الملك عبد العزيز: جدة. السعودية 2010. طبعة أولى.

¹² سوق الأوراق المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق " دراسة حالة سوق رأس المال الإسلامي في ماليزيا" إعداد: نبيل خليل طه سمور" ص 21. إشراف: الدكتور/علاء الدين الرفاتي سنة 2007م .

بشروط توافر قنوات اتصال فعالة).¹³

فقيام الوسطاء بدورهم من أخذ الأموال التي تحتاج للاستثمار واستثمارها في الأوجه الصحيحة، دور مهم في أسواق رأس المال.

من خلال ما سبق من تعريفات يمكن استخلاص عدة حقائق حول الأسواق المالية¹⁴:

1. إن السوق المالي يستمد مفهومه من مفهوم السوق بشكل عام.
 2. إن السوق المالي هو الوسيلة التي يلتقي من خلالها البائع والمشتري بغض النظر عن المكان المادي للسوق.
 3. بورصة الأوراق المالية أحد أهم أجهزة السوق المالية، فيها يتم التقاء العرض بالطلب من خلال وسيلة من وسائل الاتصال المألوفة وإجراء التعامل بالأوراق المالية في إطار توفر شروط محددة، ووفقاً لقواعد ونظم معينة.
 4. من الأركان الرئيسية في السوق المالي الوسطاء، وصناع السوق، وقنوات الاتصال التي تقوم على تسهيل عمليات اتصال البائعين بالمشتريين.
- ونستنتج مما سبق تعريف لأسواق رأس المال هو النظام الجامع لطلبات الشراء والبيع للأدوات المالية حتى تتم المبادلات المالية، بشرط توافر قنوات اتصال فعالة.

المبحث الأول: اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية

سعيًا لتنظيم، وضبط التعامل في الأسواق المالية الإسلامية؛ تنشئ جميع الدول ما

¹³ الاستثمار بالأوراق المالية. تأليف: أسامة عزمي ص 110، دار المسيرة للنشر عمان. الطبعة الأولى عام 2004 م.

¹⁴ سوق الأوراق المالية الإسلامية بين النظرية والتطبيق" دراسة حالة سوق رأس المال الإسلامي في ماليزيا" إعداد: نبيل خليل طه سمور" ص 21.

يسمى بالسوق المالية، واختصاصاتها، تتمثل فيما يلي¹⁵:

1/ المصادقة على الأدوات المالية المتداولة أو التي سيتم تداولها بين المؤسسات المالية الإسلامية، والبنوك التقليدية، والنوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية، ومن خلال هذه المصادقة يمكن تقريب وجهات النظر بين الآراء الفقهية المختلفة، مما يسهل قبولها، وتداولها في أهم الأسواق المالية.

2/ تسعى السوق إلى إعداد اللوائح، والضوابط للتعامل، وفق مقتضيات السوق المالية الإسلامية.

3/ إعداد معايير موحدة عند إصدار الأدوات المالية الإسلامية أو عند تداولها، يتبعها كل المشاركين في السوق المالية الإسلامية.

4/ تحقيق رؤية السوق بتحفيز البنيتين التحتيتين التجاريتين الداخلية والدولية.

5/ ابتكار منتجات، وتدقيق المعلومات بقوة، بمعايير ومحددات دقيقة وشفافة ومضبوطة.

6/ تأمين القبول، والتكامل المتوافق مع اتجاهات الأسواق.

وعلى هذا فإن قيام السوق المالية باختصاصاتها بالمصادقة على الأدوات المالية المتداولة وإعداد اللوائح، والضوابط والمعايير لتحفيز البنيتين التحتيتين التجاريتين الداخلية والدولية، ولتحقيق ابتكار المنتجات، بمعايير ومحددات دقيقة وشفافة ومضبوطة، ولتحقيق التوافق مع اتجاهات الأسواق يساعد على تنظيم السوق المالية وفقا لأحكام مضبوطة ومشروعة.

المطلب الثاني

خصائص أسواق الأسواق المالية الإسلامية

إن السوق المالية الإسلامية تمتاز بخصائص معينة تنظمها، هي:

¹⁵ الصكوك الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية تجربة السوق المالية الإسلامية الدولية د. نوال بن عمارة ص 260. جامعة ورقلة- الجزائر. مجلة الباحث عدد 9. سنة 2011م.

1. سوق تستند في أحكامها إلى مبادئ الشريعة الإسلامية.
 2. أن أدوات الملكية ، تشكل السمة البارزة للأدوات المالية المتداولة فيها.
 3. سوق خالية من المضاربة¹⁶ غير المشروعة.
 4. سوق توفر منافسة حرة وعادلة.¹⁷
 5. تتسم أسواق المالية بتداول الأدوات المالية، مما أكسبها أهمية بالغة خاصة من الناحية التمويلية للمشروعات الإنتاجية، قيد التأسيس أو القائمة التي تحتاج إلى سيولة كافية مرتبطة بفترات السداد المناسبة¹⁸.
 6. تتسم الأسواق المالية بعوائد مرتفعة نسبياً، وبذلك استقطبت اهتمام المستثمرين، بهدف الحصول على فوائد أكبر من خلال فروق الأسعار.¹⁹
 7. على الرغم من أن الأدوات التمويلية للأسواق المالية ذات عوائد كبيرة نسبياً، خاصة أسواق رأس المال إلا أنها تتسم بدرجات مخاطرة عالية جداً مقارنة بالأسواق النقدية؛ ذلك لكون أدوات الاستثمار طويلة الأجل مما يولد مخاطر سعرية، وسوقية، وتنظيمية.²⁰
- إذن خصائص السوق المالية أمر أساسي لتنظيم السوق المالية الإسلامية؛ لما تستند إليه من مبادئ الشريعة الإسلامية، و لما تشكله من السمة البارزة للأدوات المالية، كما أنها تحقق المنافسة الحرة والعادلة و العوائد المرتفعة.

¹⁶ المضاربة المشروعة هي عقد على الشركة بمال من أحد الجانبين وعمل من الآخر. (البنية شرح الهداية. المؤلف: أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ) 10/88. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان. الطبعة: الأولى 1420 هـ - 2000 م.

¹⁷ أسواق المال الإسلامية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية تأليف: مرعي علي الضو وآخرين ص 70-71. العدد (5) مجلة العلوم الاقتصادية والسياسية. جامعة الزيتونة. سنة 2015م.

¹⁸ المعاملات المالية المعاصرة. المؤلف: أبو عمر دُيَّان بن محمد الدُّيَّان 13/16. الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض -المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية 1432 هـ.

¹⁹ المرجع السابق 1/183، الفقه الإسلامي وأدلتُهُ. المؤلف: أ. د. وهبة بن مصطفى الزُّحَلِي 7/5052.

²⁰ دور الأسواق المالية العربية في تمويل التجارة الخارجية-دراسة حالة بعض الدول العربية. رسالة دكتوراه. إعداد: سميحة محياوي ص 15. كلية العلوم الاقتصادية والتجارية - الجزائر. سنة 2015م.

المبحث الثاني

آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية، و القواعد التي تحكم التداول في السوق المالية الإسلامية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول

آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية

تمت الدعوة لأسلمة الأسواق المالية في البلدان الإسلامية من قبل العديد من المسلمين؛ حيث أن معظم الأوراق المالية المتداولة في الأسواق المالية الربوية تستند على الفائدة، والتي هي محرمة أصلاً في الشريعة الإسلامية.

إن تطوير²¹ أدوات مالية لا تتعارض في شروطها وصيغتها مع الشريعة الإسلامية يعد الخطوة الأولى نحو إنشاء سوق مالي إسلامي.

أما الخطوة الثانية، فتتمثل في ضرورة إخضاع عمليات التداول بهذه الأوراق المالية لكل من القانون الإسلامي وقواعد التعامل الأخلاقي في الإسلام²²، حيث يتطلب الأمر إجراء تقييم من وجهة نظر الفقه الإسلامي لمختلف طرق التعامل في السوق المالي، بهدف تحديد الطرق المقبولة والطرق غير المقبولة شرعاً.

أما الخطوة الثالثة فهي تتمثل في ضرورة إنشاء مؤسسات مالية إسلامية تقوم بتفعيل هذا السوق المالي²³، علماً بأن الإسلام لا يمانع من وجود الوسطاء الماليين بشكل مطلق في الواقع، ومهما كان نوع النظام الاقتصادي السائد فإنه لا بد من أن تتواجد في المجتمع

²¹ توضيح الأحكام من بلوغ المرام. المؤلف: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام التميمي (المتوفى: 1423هـ/382/4). الناشر: مكتبة الأسد، مكة المكرمة. الطبعة: الخامسة، 1423 هـ - 2003 م.

²² الفقه الإسلامي وأدلته. المؤلف: أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي/5052/7

²³ توضيح الأحكام من بلوغ المرام. المؤلف: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن البسام/382/4.

فئات ذات فائض مالي وفئات أخرى ذات عجز مالي، وذلك تبعاً لعوامل الحصول على الأموال. استناداً لذلك يتم تحقيق الاستخدام الأمثل للموارد المالية عبر التعاون بين الفئات أو الوحدات ذات الفائض المالي والأخرى التي تعاني من العجز، وهذا ما يدعى بالمضاربة التي هي عقد بين طرفين يقدم أحدهما المال ويقدم الآخر العمل، وهنا يؤمن عقد المضاربة في الشريعة الإسلامية بتحقيق هذا النوع من التعاون، ويتم توزيع الربح بين كل من المستثمر أو صاحب المال والشركة التي تستثمر الأموال أو المضارب وفقاً لنسب يتفق عليها، علماً بأن حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية تقوم حالياً على أساس هذا المبدأ.

كما أن هناك أنواعاً متعددة من المضاربات كالمضاربات المؤقتة، والمضاربات المستمرة، والمضاربات الفردية، والمضاربات الجماعية.²⁴

وبعد التطور الذي حدث في الأسواق المالية كان لا بد من تحديث العمل في البورصات، وذلك باستخدام نظام المزايدة المكتوبة داخل قاعة التداول في السوق من خلال وسيط مقيد بالسوق، وذلك بعرض جميع أوامر البيع والشراء على اللوحات المعدة لذلك الغرض. ويقوم النظام على أساس أن العميل يدون تفاصيل الأمر الذي يتلقاه من عميله على نموذج التفويض المعد من قبل السوق، كما يقوم الوسيط بإثبات مضمون الأمر الذي تلقاه من عميله في دفاتره وأولويته بالنسبة لغيره من الأوامر، وذلك بعد أن يتثبت من شخصية العميل وأهليته للتعاقد. وتتم المزايدة بين الوسطاء وفقاً لنظام الأولويات المحددة لكل وسيط.²⁵

إن الوجه الإسلامي لتنظيم آلية التعامل في الأسواق المالية الإسلامية، التزامها في كل عناصرها بأحكام وقيم وتوجيهات الإسلام، بيان ذلك كالآتي:

أ- من حيث الأوراق المالية المتداولة في هذه السوق هي على ما يلي:

²⁴ دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية د/ حازم بدر الخطيب جامعة اربد الأهلية-الأردن ص177-178. العدد 11 مجلة العلوم الإنسانية - جامعة محمد خيضر بسكرة.

²⁵ تقويم سوق الخرطوم للأوراق المالية" من حيث الأداء والفعالية إعداد الطالب: أبو ذر مجذوب محمد عثمان ص 7. سنة 2004م.

1/ الأسهم : كل أسهم الشركات أيا كان نوع النشاط يمكن قبولها في السوق المالية الإسلامية ما عدا الأسهم المحرمة أي التي تعتمد على شركات تتعامل بالمحرمات أو بأساليب محرمة شرعاً.

2/ صكوك الإجارة : وهي تطرح لجمع مبلغ لشراء عين كبيرة، وتأجيرها تأجيراً تشغيلياً أو منتهياً بالتملك لجهة ما، ويوزع عائد أقساط الإجارة على حملة الصكوك، مع ردّ جزء من قيمة العين إن كان تأجيراً منتهياً بالتملك، ويتم تداول هذه الصكوك في الأسواق المالية الإسلامية؛ لأن حامل الصك يملك الجزء الشائع الذي يمتلئه الصك في العين المؤجرة. وميزة هذه الصكوك أنها تغلّ لحاملها عائداً ثابتاً هو نصيبه في أقساط الإجارة: وبالتالي ففيها غناء عن السندات ذات الفوائد الربوية التي تتميز بوجود عائد ثابت محدد مقدماً.

3/ صكوك المشاركة : (سواء كانت ثابتة أو متناقصة) وتطرح لجمع مبلغ من المال يمثل حصته في رأس مال الشركة (مثل الأسهم) ولكن تختلف عنها في كونها مؤقتة بمشروع معين أو مدة معينة، ولحامل الصك الحق في ملكية جزء شائع من صافي أصول الشركة وحق في الربح الذي يتحقق، ويمكن تداولها بقيمة سوقية معبرة عن التغيرات التي تحدث في قيمة أصول المشاركة ومعدل الربح الموزع.

²⁶ المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. المؤلف: أبو عمر ديبان بن محمد الديبان 149/13. الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، 1432 هـ.

²⁷ منتجات الهندسة المالية الإسلامية الواقع والتطلعات و مناهج التطوير . تأليف : محمد الأمين خنيوة ص 644. مجلة الواحة للبحوث والدراسات عدد 12. سنة 2011م ، توضيح الأحكام من بلوغ المرام. المؤلف: أبي عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام التميمي (المتوفى: 1423هـ) 67/5. الناشر: مكتبة الأسد، مكة المكرمة. الطبعة: الخامسة 1423 هـ - 2003 م.

²⁸ المرجع السابق ، الفقه الإسلامي وأدلته. المؤلف: أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي 5224/7. الناشر: دار الفكر - سورية - دمشق. الطبعة: الرابعة.

29

4/ صكوك المضاربة : وهي مثل صكوك المشاركة والاختلاف فيها أن حملة صكوك المضاربة يحصلون على جزء من الربح، والمضارب (مدير العملية) يحصل على جزء، أما الخسارة العادية التي لم يتسبب فيها مدير المضاربة فيتحملها حملة الصكوك

30

5/ صكوك المراجعة : وتطرح لجمع مبلغ لتمويل عملية شراء سلعة، وبيعها لعميل بتكلفة الشراء زائد ربحاً يتفق عليه عند عقد البيع، ويكون لحملة الصكوك الحق في المبالغ المحصلة من العميل كاسترداد أو إطفاء لصكوكهم، إضافة إلى الربح المحدد في العقد، وهذه لا يمكن تداولها؛ لأنها دين الصك الذي عليه بالقيمة الاسمية .

31

6/ صكوك السلم : تطرح لجمع مبلغ لتسليمه إلى مورد لشراء سلعة منه تسلم بعد مدة، ويكون حق حامل الصك مؤجلاً إلى حين استلام السلع وبيعها، فتصفي الصكوك بالحصول على المبلغ الأصلي زائد الربح من بيع السلعة، وهذه لا يجوز تداولها؛ لأنه لا يجوز بيع السلم قبل قبضه من ناحية؛ ولأنها تمثل ديناً وتداول الديون له ضوابط لا يتيسر معه تداول الصكوك.

يتبين مما سبق أن السوق المالية الإسلامية تتميز عن السوق المالية العادية بوفرة البضاعة وتنوعها، فليست مقصورة على الأسهم والسندات فقط، وإنما على أنواع عدة فضلاً على أن البضاعة فيها تعبر عن أموال مستمرة في اقتصاد حقيقي .

ب- من حيث المتعاملين : إن عمل الشركات العاملة في الأوراق المالية جائز شرعاً،

34

33

32

وبالتالي يوجد بالسوق الإسلامية السماسرة والمقاصة وغيرها ، ومن جانب آخر

²⁹ منتجات الهندسة المالية الإسلامية الواقع والتطلعات و مناهج التطوير . تأليف : محمد الأمين خنيوة ص 644.

³⁰ المرجع السابق.

³¹ المرجع السابق.

³² السمسرة: هي الوساطة بين البائع والمشتري لإجراء البيع. والسمسرة جائزة. (الفقه الإسلامي وأدلته . لوهبة الزحيلي/5/3326، موسوعة الفقه الإسلامي. المؤلف: محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري/3/395. الناشر: بيت

فإن التعامل في السوق المالية الإسلامية ليس مقصوداً فقط على المؤسسات المالية والإسلامية، ولكن تتعامل فيها المؤسسات الأخرى التقليدية بل غير المسلمين.

أما عن دور الوسطاء الماليين في السوق المالي الإسلامي: فمن الواضح أن الإسلام يسمح بوجود الوسطاء الماليين؛ لأن الحاجة لهم تتأكد من خلال وجود عدد كبير من المدخرين الذين يستثمرون أموالهم في سوق المال .

كما أن التبرير الفقهي لوجود الوسطاء الماليين يتمثل في وجود عقد الوكالة حيث تعتبر المؤسسة أو الشركة المصدرة للأوراق المالية بمثابة الموكل، ويعتبر الوسيط المالي الوكيل الذي يقوم بتنفيذ أوامر موكله، وهذا إشارة إلى أن المصارف الإسلامية هي الوكيل أو الوسيط المناسب في مثل هذه العمليات حيث تتولى عملية توزيع هذه الإصدارات من خلال الخبرات التي تملكها حول وضع السوق وحاجاته . من هنا نشأ ما يدعى بمصارف الاستثمار التي لها دور الوسيط في السوق المالي الإسلامي، بل تطور دورها كوسيط لتلعب دوراً إضافياً يتمثل بالمتاجرة بالإصدارات للأوراق المالية الإسلامية وتحقيق ربح أو

35

خسارة من جراء ذلك وفق الشريعة الإسلامية.

ج- من حيث أساليب وصور التعامل: إن التعامل في السوق الإسلامية يتم وفقاً للأحكام الشرعية، وبالتالي تم الالتزام في إصدار الأوراق المالية والصكوك بالأحكام المنظمة للعقود الشرعية المؤسسة عليها مثل عقد المراجعة والمشاركة والمضاربة والسلم والاستصناع، كما يتم الالتزام في تداولها بالأحكام والقيم الإسلامية وبصور البيع المقبولة شرعاً، وبالتالي فلا يوجد فيها تعامل بالمشتقات حسبما يجري العمل في السوق

الأفكار الدولية. الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م).

³³ المقاصة هي: اقتطاع دين من دين وفيها متاركة ومعارضة وحوالة. (القوانين الفقهية. المؤلف: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزري الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ) 1/192. بدون بيانات).

³⁴ توضيح الأحكام من بلوغ المرام. للبسام التميمي 314/4، الفقه الإسلامي وأدلته. لوهبة الزحيلي 4425/6.

³⁵ دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية /د/ حازم بدر الخطيب. جامعة اربد الأهلية - الأردن

التقليدية، ولا بالمستقبليات بالصورة التي تتم بل بطريقة بيع السلم، ولا الشراء
38 37 36
بالحامش أو البيع على المكشوف .

المطلب الثاني

القواعد التي تحكم التداول في السوق المالية الإسلامية

إنّ قواعد العمل السائدة حالياً في الأسواق المالية الحديثة، وفي البورصات بشكل عام فيها العديد من المخالفات الشرعية التي تجعل التعامل في هذه الأسواق محرماً مثل: الربا والغرر والقمار و النجش والاحتكار وغير ذلك؛ لذا يجب على السوق المالية الإسلامية في حال إنشائها أو حتى في حال وجودها بشكل غير منظم أن يتحرّز القائمون عليها من الوقوع في مثل هذه المحظورات، ولا يكون ذلك إلاّ بالالتزام بالمبادئ الإسلامية في المعاملات المالية، وباحترام القواعد و الشروط التي تحكم كل صيغة من صيغ التمويل في الإسلام.

ولقد وضع مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الرابعة بجدة (السعودية) عام: 1408هـ - 1988م بعض الضوابط والقواعد بشأن تداول سندات المقارضة (والتي تصلح أيضاً لسندات المشاركة بحكم الشبه بينهما) وهي كما يلي³⁹:

أ - إذا كان مال القراض المتجمّع بعد الاكتتاب، وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال

³⁶ الشراء بالحامش: هو شراء العميل من السمسار أوراقاً مالية ضعف ما كان يشتريه نقداً، وذلك بدفع 50% من قيمة تلك الأوراق، والباقي من القيمة سوف يقوم السمسار بإقراضه بمعدل الفائدة السائد على أن تسجل تلك الأوراق باسم السمسار إلى أن يقوم العميل بسداد قيمة القرض، وتمثل رهناً لديه، يتمكن من بيعه إذا لم يقم المقرض بالوفاء. (المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. المؤلف: أبو عمر دُيَّان بن محمد الدُّيَّان 448/13).

³⁷ البيع على المكشوف: الأصل في المعاملات أن تشتري الورقة المالية أولاً، ثم تباع فيما بعد، غير أن هناك نمطاً آخر من المعاملات يقوم به المضاربون، وفيه تباع الورقة أولاً، ثم تشتري فيما بعد عندما تنخفض قيمتها السوقية عن القيمة التي سبق أن بيعت بها ويسمى هذا النوع من المعاملات البيع على المكشوف، أو البيع القصير. (المرجع السابق 465/13).

³⁸ المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديان 493/8.

³⁹ نقلاً عن: البدائل الشرعية لسندات الخزانة العامة والخاصة، د. علي محي الدين القرة داغي، بحث مقدم إلى الندوة الفقهية الثالثة لبيت التمويل الكويتي، الكويت، 1413هـ - 1993م.

نقوداً، فإن تداول صكوك المقارضة يُعتبر مبادلة نقد بنقد، وتطبّق عليه أحكام الصّرف.

ب - إذا أصبح مال القراض ديوناً، تُطبّق على تداول صكوك المقارضة أحكام تداول التعامل بالديون.

ج - إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنّه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضي عليه على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع، أمّا إذا كان الغالب نقوداً أو ديوناً، فتراعى في التداول الأحكام الشرعية⁴⁰.

والمستثمرين في الأوراق المالية نوعان:

- نوع يهدف إلى تحقيق الربح ليس إلاّ عن طريق شراء هذه الأوراق المالية، وانتظار ارتفاع أسعارها ثم بيعها، وهذا ما يسمى بالمضاربة (بالمفهوم الاقتصادي الحديث).

- نوع يهدف إلى توظيف مدّخراته، والحصول على عائدٍ لهذه المدّخرات من الربح الموزّع من قبل الشركات التي يحملون أسهمها أو سنداتها، هذا النوع هم المستثمرون الحقيقيون، وهم يؤدّون خدمة جلييلة للمجتمع، أما النوع الأول فهم ليسوا مستثمرين بالمفهوم الحقيقي للاستثمار بل هم مضاربون، وهؤلاء يُعتبرون آفة السّوق بسبب ما يحدثونه من تذبذب في الأسعار، واضطراب في التعامل، وإطلاق للشائعات لتحقيق أهدافهم في الاستغلال والكسب؛ لذلك فالمطلوب من الأفراد، والبنوك، والمؤسّسات المالية الإسلامية التي يمكنها التعامل في سوق رأس المال الإسلامي ألاّ يكون هدفها من هذا التعامل هو المضاربة (بالمفهوم السابق)، بل يجب أن يكون نشاطاً اقتصادياً منتجاً، يزيد المنفعة في الأشياء التي يتم تبادلها بين أطراف التعامل، أي يجب أن يكون هذا التعامل أساساً في الأصول الحقيقية وليس المالية. وإذا كان شراء الأسهم والأدوات المالية الإسلامية وتملّكها لا يكفي لكشف حقيقة القصد من الشراء والتمييز بين نية المضاربة ونية الاستثمار، فإن الإفصاح عن نيّة

⁴⁰ تطبيقات بيوع المراجعة للأمر بالشراء من الاستثمار البسيط إلى بناء سوق رأس المال الإسلامي، د. سامي حسن

حمود. بحث مقدم إلى ندوة: خطة الاستثمار في البنوك الإسلامية، عمّان / الأردن: 1407هـ - 1987م.

الاستثمار يتطلب استمرار حياة هذه الشهادات وتملكها لمدة من الزمن.⁴¹

ويرى الدكتور منذر قحف بأن هذا الشرط يُعتبر ضرورياً لتحريم المضاربة في هذه الأسواق، أما المدة الزمنية التي تُشترط قبل إعادة البيع، فتترك للسُلطات النقدية حسب الظروف الاقتصادية، وطبيعة الاستثمارات⁴².

المبحث الثالث

أهم مبادئ السوق المالية وأدواتها المستخدمة فيها

ويندرج تحته مطلبان :

المطلب الأول

أهم مبادئ السوق المالية الإسلامية

السوق المالية أحد أجهزة الوساطة المالية الهامة في الاقتصاديات المعاصرة؛ لأن هذا الجهاز يوفر للمستثمر الضمان والسيولة والربحية، والتوازن بين هذه الأهداف طموح أي مستثمر، ولهذا السبب اهتم الباحثون في الاقتصاد الإسلامي بهذه الأسواق، وذلك من خلال استحداث أدوات متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية؛ لكي يتسنى لجمهور المتعاملين المسلمين التعامل بهذه السوق بدلا من حرمانهم من فوائدها ومميزاتها، وفيما يلي أهم ثلاثة مبادئ تتلاءم والمفاهيم الاجتماعية للعائدات في التعاملات المالية لأسواق المال الإسلامية ، وهي:

1/ مبدأ الرزق الحلال: وما يتفرع عنه من فرض الزكاة لفئة معينة من المجتمع لها الحق بذلك، و يسهم في قياس الأداء الاجتماعي للشركات، والمؤسسات المالية ضمن إطار التعاملات في السوق المالي الإسلامي .

2/ مبدأ تشغيل وتنمية رأس المال : يعني اعتبار رأس المال أساس للتبادلات التجارية،

⁴¹ السوق المالية الإسلامية - كيف تكون في خدمة النظام المصرفي الإسلامي ؟ إعداد: الأستاذ سليمان ناصر ص 16-

⁴² الاقتصاد الإسلامي ، د. منذر قحف ص : 172 . ط : 1 ، دار القلم ، الكويت ، 1399هـ - 1979م.

وتداول الثروة بين الفئات المختلفة للمجتمع، إضافة إلى الكفاية في استخدام الموارد المتاحة أو ما يعرف اليوم بالكفاية.

و المساهمة الحقيقية في التنمية الاقتصادية: إن من شروط تحقيق قيمة مضافة في الاقتصاد أن تكون الاستثمارات فيه حقيقية، وهذا ما تتميز به الأسواق المالية الإسلامية، وهذا مبدأ مهم من مبادئ الاقتصاد الإسلامي، حيث إنه لا يوجد تناقض بين الأهداف الكلية للمجتمع في التنمية الاقتصادية، وآلية تعامل الأفراد في السوق الإسلامية.⁴³

3/ مبدأ الفعل المادي في التعاملات المالية مع الغير: يتمثل في تقديم سلعة معينة أو خدمة معينة كأساس للتعامل، ويثير تساؤل متعلق بدور الوسيط كونهم بشكل غير مباشر يقدمون خدمات للغير من خلال تطابق رغبات البائعين والمشتريين في أسواق المال.⁴⁴

إن الاستثمار الحقيقي وليس الوهمي: في الأسواق المالية المعاصرة تكثر المضاربات غير الأخلاقية من بعض المتعاملين بالسوق المالية فيقومون بشراء الأوراق المالية وبيعها ليس بغرض الاستثمار أو الاسترباح؛ ولكن بغرض التأثير على الأسعار لصالحهم، وهذا ما يؤدي إلى ظهور ميول احتكارية في هذه الأسواق، لكن في السوق الإسلامية لا توجد مثل هذه المضاربات؛ لأن الناظر في العقود الإسلامية يرى أنها عقود تهدف إلى الاستثمار الحقيقي وليس الوهمي مثل المشاركات والبيوع والإيجارات وغيرها من العقود، بالإضافة إلى ذلك فإن الإسلام قد حرم الاحتكار⁴⁵، فقال ρ : "من احتكر فهو خاطئ"⁴⁶.

⁴³ توضيح الأحكام من بلوغ المرام 303/4.

⁴⁴ دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية د/ حازم بدر الخطيب جامعة اربد الأهلية- الأردن ص 179-181.

⁴⁵ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 5 للكاساني/129، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. المؤلف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: 954هـ/228/4). الناشر: دار الفكر. الطبعة: الثالثة، 1412 هـ - 1992 م، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. المؤلف: أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ/411/5). المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م، المبدع في شرح المنقح. المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: 884هـ/47/4). الناشر: دار الكتب العلمية،

المطلب الثاني

الأدوات المستخدمة في السوق المالية الإسلامية

الأدوات المالية الإسلامية هي أوراق أو سندات مشروعة أو صكوك مصممة على أسس إسلامية، تصدر من قبل الشركات، والمؤسسات المالية والاقتصادية أو من قبل

47

الحكومة؛ لتوفير التمويل اللازم، ويتم التداول والتعامل بها في الأسواق المالية. وأدوات السوق المالية الإسلامية متنوعة، نذكرها في فروع :

الفرع الأول: أدوات المشاركة: أي سندات المشاركة المستمرة والمتناقصة؛ حيث يقوم المتعاملين بإبرام عقد مشاركة، تتمثل في سندات يمثل كل سند حصة أو سهم مشاركة في رأس مال مشروع، ويتم تعيين هيئة لإدارة المشاركة بحسب شروط نشرة الإصدار مع الأخذ بعين الاعتبار الشروط الشرعية لعقد المشاركة، ويتم تداول هذه الحصص في السوق المالي الإسلامي، وتحديد نوع المشاركة إذا كانت مستمرة أو متناقصة وذلك لقاء عائد فعلي حقيقي حسب نتيجة المشروع من ربح أو خسارة؛ حيث تقوم جهة معينة في السوق المالي بإصدار سندات بيوع يمثل كل سند حصة في رأس مال المشروع لتمويل السلع والبضائع الحالة كما في المراجعة والمؤجلة كما في السلم والاستصناع، وذلك لقاء عمولة لهذه الجهة، وتتولى هذه الجهة متابعة المستحقات، وتوزيع الأرباح الفعلية لأصحاب السندات أو الأسهم .

الفرع الثاني: أدوات المنافع : وهي سندات الإجارة التي تقوم على أساس عقد الإجارة المعروف في الفقه الإسلامي؛ حيث تقوم جهة معينة بتملك عقارات مؤجرة بإصدار سندات إجارة للتداول بين المتعاملين، ويمثل كل سند حصة في ملكية العقار يستحق حامله بحسب نصيبه في هذا العقار جزء من الإيراد المتحقق أو تقوم جهة معينة بشراء أصول

بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

⁴⁶ صحيح مسلم 1227/3. كتاب: المساقاة . باب: تحريم الاحتكار في الأقوات. رقمه : (1605).

⁴⁷ الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل. لمهاوي هند ص 3 . الجزائر سنة 2011 م .

ثابتة مثل معدات أو سيارات، وتقوم بإصدار سندات تمثل مجموعها رأس مال هذه الأصول، وتقوم بإدارتها من تأجير وصيانة وتأمين لقاء عمولة، ومن ثم تحويل صافي المتحقق لحاملي السندات أو الأسهم.⁴⁸

الفرع الثالث: الأدوات المالية الإسلامية: أهم ما يميزها أنها لا تحتوي على الفائدة، فبدلاً من كون العلاقة بين الدائن والمدين علاقة مديونية نجد أن العلاقة في الأدوات المالية الإسلامية تتم بين أصحاب رؤوس الأموال والمستثمرين لهذه الأموال مباشرة؛ حيث أن العائد على هذه الأدوات ليس ثابتاً ولا محدداً مسبقاً؛ لهذا فإن هذه الأوراق لا تعبر عن علاقة مديونية، وإنما تعبر عن علاقة المديونية وعلاقة مشاركة من قبل صاحب رأس المال المستثمر في بعض الأصول المنتجة، وبالتالي فإن العائد على الورقة المالية الإسلامية يتعلق بناحيتين: الأولى إنتاجية الأصل الذي تمثل هذه الورقة حصة فيه، والثانية في سوق القطاع الاقتصادي الذي تنتمي إليه هذه الورقة المالية فعلاً. ومن جهة أخرى فالعلاقة بين العائد على الورقة المالية وبين إنتاجية الأصل تتحدد من خلالها طبيعة العقد أو الاتفاق الذي يتم على أساسه إصدار الورقة المالية.⁴⁹

يتداول في سوق رأس المال نوعان من الأدوات أو الأوراق المالية: أحدهما: يعبر عن الملكية، وهي الأسهم⁵⁰ بنوعيتها: العادية والممتازة، والآخر يعبر عن المديونية، وهي السندات^{51 52}.

⁴⁸ المرجع السابق ص 4 .

⁴⁹ دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية د/ حازم بدر الخطيب ص174.

⁵⁰ الأسهم: هي : صكوك متساوية القيمة و قابلة للتداول بالطرق التجارية والتي تتمثل فيها حق المساهم في الشركة التي لديها أسهم في رأس مالها و تخول له بصفته هذه ممارسة حقوقه في الشركة (سوق الأوراق المالية في الجزائر. إعداد: بوضيف عبير ص 62. جامعة منتوري قسنطينة- كلية العلوم الاقتصادية و التسيير. 2007م، دور صناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية دراسة تجرية جمهورية مصر العربية رسالة علمية إعداد: صلاح الدين شريط ص 122. سنة 2011م).

⁵¹ السندات هي : السندات صكوك متساوية القيمة تمثل ديونا في ذمة الشركة التي أصدرتها وتثبت حق حاملها فيما قدموه من مال على سبيل القرض للشركة و حقهم في الحصول على الفوائد المستحقة دونما ارتباط بنتائج أعمالها و ربحا كانت أم خسارة واقتضاء قيمة الدين المثبتة على الصكوك في مواعيد استحقاقها و تكون هذه الصكوك قابلة للتداول بالطرق التجارية. (سوق الأوراق المالية في الجزائر. إعداد: بوضيف عبير ص 71). وقيل هي صكوك مالية قابلة للتداول تصدرها شركة، أو حكومة، أو شخص اعتباري، عن طريق الدعوة إلى الاكتتاب العام، ويتعلق بقرض طويل الأجل،

بالنسبة للأسهم فأصدارها وتداولها جائز في الشريعة الإسلامية⁵³ مع توفر الشروط الآتية⁵⁴ :

- أن يكون مجال عمل الشركة وما تتعامل به من سلع وخدمات أو تجارة حلالاً لا يخالطه الحرام.

- أن لا يقع في تداول الأسهم بيع ما ليس عند الإنسان أو ربح ما لم يضمن، كأن يبيع شخص أسهما لم تدخل في حياته بالفعل ولم يدفع ثمنها، وإنما قام بطلبها بالهاتف مثلاً دون تنازل فعلي من صاحبها، ثم باعها بعد ذلك بسعر أعلى لشخص آخر.

- يجوز تداول الأسهم العادية⁵⁵، أما الممتازة⁵⁶ التي توفر لصاحبها بعض الامتيازات

ويعطى مالكة حق استيفاء فوائد سنوية، وحق استرداد قيمته عند حلول الأجل. (المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. المؤلف: أبي عمر ديبان بن محمد الديبان 287/13).

⁵² الأسواق المالية من منظور إسلامي . للدكتور مبارك آل فواز ص 11، سوق الأوراق المالية في الجزائر. إعداد: بوضياف عبير ص 11، أهمية إنشاء سوق للأوراق المالية في اليمن ودورها في عملية التنمية. إعداد أ/ سعيد عبده سعيد الشَّدَّادي ص 4، دور الأسواق المالية العربية في تمويل التجارة الخارجية- دراسة حالة بعض الدول العربية . رسالة دكتوراه. إعداد : سميحة محياوي ص 35. كلية العلوم الاقتصادية والتجارية - الجزائر . سنة 2015م).

⁵³ المعاملات المالية أصالة ومعاصرة . المؤلف : أبو عمر الديبان 139/13.

⁵⁴ المعاملات المالية في الإسلام مصطفى حسين سلمان وآخرين ص : 86 . دار المستقبل للنشر والتوزيع ، عمان/ الأردن ، 1410 هـ 1990 م .

⁵⁵ الأسهم عادية: هي التي تتساوى في قيمتها، وتحول المساهمين حقوقاً متساوية، ولا يتقرر لها امتياز خاص على غيرها من الأسهم، سواء عند توزيع أرباح الشركة، أو عند قسمة صافي موجوداتها، وكذلك عند التصويت في الجمعيات العامة للشركة. ولا يختلف العلماء القائلون بجواز شركة المساهمة بشرعية مثل هذه الأسهم ما دامت تمثل شركة مباحة قامت من أجل غرض مباح، ولا تتعامل بالربا إقراضاً، أو اقتراضاً، ولا في المحرمات بيعاً، وشراء (المعاملات المالية أصالة ومعاصرة . المؤلف : أبو عمر الديبان 149/13).

⁵⁶ الأسهم ممتازة: هي الأسهم التي تختص بمزايا مالية وغير مالية لا تتمتع بها الأسهم العادية. (المعاملات المالية أصالة ومعاصرة . المؤلف : أبو عمر الديبان 149/13). وجاء في قرار المجمع: "لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال، أو ضمان قدر من الربح، أو تقديمها عند التصفية، أو عند توزيع الأرباح، ويجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأمر الإجرائية، أو الإدارية" (1). وجاء في توصيات الندوة الثانية للأسواق المالية المنعقدة في البحرين، في الفترة ما بين 19 - 21 جمادى الأولى ما نصه:

"لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال، أو ضمان قدر من الربح، وذلك بتقديمها عند التصفية، أو تحديد ربح لأصحابها بصورة ثابتة منسوبة للسهم. وأما إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالتصويت ونحوه من الأمور

كضمان نسبة من الربح أو أولوية الحصول على الحق أثناء التصفية، ففيها مخالفة لقاعدة الغنم بالغرم، فيجب التحرز في اقتنائها، أما إذا كان الامتياز هو حق التصويت خلافاً عن الأسهم العادية، فقد أجاز العديد من الفقهاء ذلك.⁵⁷

ويرى الدكتور علي محي الدين القرّة داغي بأن تكون الأسهم اسمية، أما الأسهم لحاملها فلا يجوز إصدارها وتداولها حفاظاً على الحقوق؛ لأن عدم كتابة اسم صاحب السهم يؤدي إلى عدم معرفة الشريك، وبالتالي إلى النزاع والخصومة، وحتى من الناحية القانونية فإن بعض القوانين كالمصري والسوري والكويتي تمنع ذلك⁵⁸؛ ولكن المجمع الفقهي لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد بجدة في ذو القعدة 1412هـ. مايو 1992م أجاز إصدار وتداول السهم لحامله، مادام يمثل حصّة شائعة في موجودات الشركة.⁵⁹

أما بالنسبة للسندات فجاء تحريم إصدارها وتداولها في ندوة حول الأسواق المالية عُقدت في الرباط بالمغرب في ربيع الثاني 1410 - أكتوبر 1989م، ثم أكد على ذلك مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته السادسة بجدة (السعودية) في شعبان 1410هـ. مارس 1990م؛ حيث جاء في توصياته ما يلي⁶⁰ :

إن السندات التي تمثل التزاماً بدفع مبلغها مع فائدة منسوبة إليه أو نفع مشروط محرّمة شرعاً من حيث الإصدار أو الشراء أو التداول؛ لأنها قروض ربوية، سواء أكانت الجهة المصدّرة لها خاصة أو عامة ترتبط بالدولة، ولا أثر لتسميتها شهادات أو صكوكاً استثمارية أو ادخارية، أو تسمية الفائدة الربوية الملتزم بها ربحاً أو ريعاً أو عمولةً أو

الإجرائية أو الإدارية، فلا مانع منه شرعاً". (مجلة مجمع الفقه الإسلامي (7/ 1 / 542، 543).

⁵⁷ المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديان 149/13.

⁵⁸ الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي د. علي محي الدين القرّة داغي ص: 29. مجلة الإقتصاد الإسلامي ، العدد: 133 ، ذو الحجة 1412هـ .

⁵⁹ مجلة الإقتصاد الإسلامي ص: 6. العدد: 137 ، ربيع الثاني 1413هـ - أكتوبر 1992م.

⁶⁰ نقلاً عن: البدائل الشرعية لسندات الخزنة العامة والخاصة ، د. علي محي الدين القرّة داغي، بحث مقدم إلى الندوة الفقهية الثالثة لبيت التمويل الكويتي ، الكويت ، 1413هـ - 1993م .

فالسوق المالية الإسلامية لكي تكون في خدمة البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، وبشكل أكثر نجاحاً وفاعلية، فإنه يجب الاعتماد أساساً على تلك الأدوات المالية التي تجسّد صيغاً تمويلية متوسطة أو طويلة الأجل، خاصة منها التي تمثل المضاربة أو المشاركة الضروريتين لعملية التنمية؛ لأن وجود سوق ثانوية لتداول هذه الأدوات كفيل بتشجيع هذه البنوك والمؤسسات على إصدار مثل هذه الأدوات ما دام بالإمكان تحويلها إلى سيولة في هذه الأسواق متى رغبت في ذلك، فتكون بهذا قد حققت هدفين هما :

- تعبئة المدخرات الفردية والجماعية في المجتمع، وتوجيه هذه الموارد المالية إلى الاستخدام الأمثل.

- التخلص من سجن المراهبة أو الإيتماد على التمويلات قصيرة الأجل .

ويبقى المطلوب هنا هو توفير الأسواق المالية الإسلامية بالقدر الكافي لنجاح هذه الفكرة، وإن كان لا بد من إصدار أدوات مالية تمثل صيغاً تمويلية قصيرة الأجل، فيقتصر ذلك على سندات حكومية إسلامية لتمويل الخزينة العمومية، نظراً لطبيعة العملية التي تعالج العجز المؤقت في خزينة الدولة وهي بطبيعتها قصيرة الأجل، ولتكون البديل الشرعي لأذونات الخزينة الربوية ، وبذلك يمكن تقسيم الأدوات المالية الإسلامية إلى نوعين:

أولاً - السندات الخاصة:

يُقصد بها كل السندات التي يمكن أن تصدر عن شركات أو هيئات مختلفة لتمويل أنشطة اقتصادية أو اجتماعية غير الإنفاق الحكومي، وهي:

1 - سندات المضاربة أو المقارضة⁶²: خصّص مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي دورته الرابعة المنعقدة بجدة (السعودية) في جمادى الآخرة 1408هـ - فبراير

⁶¹ المؤشرات المالية للمصارف الإسلامية ص 27. مركز الاقتصاد الإسلامي التابع للمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، القاهرة سنة 1988 .

⁶² المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديان 353/13.

1988م لدراسة ما يتعلق بسندات المقارضة وسندات الاستثمار، وقد عرّفها كما يلي⁶³:

سندات المقارضة هي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها، باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأس مال المضاربة، وما يتحوّل إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه، ويُفضّل تسمية هذه الأداة الاستثمارية بـ(صكوك المقارضة).

والصّورة المقبولة شرعاً لهذه السّنّات هي أن يمثّل الصّك ملكية شائعة في المشروع الذي أصدرت الصّكوك لإنشائه أو تمويله، وتستمر هذه الملكية طيلة المشروع من بدايته إلى نهايته، وتترتب عليها جميع الحقوق والتصرّفات المقرّرة شرعاً للمالك من بيع وهبة ورهن وإرث وغيرها، ولا بد أن تشمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعاً في عقد القراض (المضاربة)، من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح، مع بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار، على أن تتفق جميع الشّروط مع الأحكام الشرعية.⁶⁴ ويمكن إصدار سندات المضاربة على نوعين:

1 - سندات المضاربة المطلقة طويلة الأجل: وتكون مدتها عشر سنوات أو عشرين سنة مثلاً، ولا تكون مخصصة لمشروع معين، وإنما يُحوّل المضارب في استثمارها في أيّ مشروع، وتُبيّن في كل سنة الأرباح التي تحققت أو الخسارة - إن حدثت - وفي حالة تحقّق الأرباح تُصرف سنوياً على أصحاب هذه السندات.

2 - سندات المضاربة المقيدة طويلة الأجل: وتكون بنفس الشّروط السابقة، ولكن يتم الإنفاق فيها على نوعية المشروع الممّول (تجاري، صناعي، زراعي...)، ويمكن أن تُحدّد بمدة زمنية معينة حسب عمر المشروع، والذي قد يكون أحياناً متوسط أو قصير الأجل

65

⁶³ نقلاً عن: د. علي محي الدين القرّة داغي، البدائل الشرعية لسندات الخزانة العامة والخاصة، بحث مقدم إلى الندوة الفقهية الثالثة لبيت التمويل الكويتي.

⁶⁴ توضيح الأحكام من بلوغ المرام. المؤلف: أبي عبد الرحمن عبد الله التميمي 29/5.

⁶⁵ القسم التطبيقي من تحقيق كتاب المضاربة للماوردي. د. عبد الوهاب حواس ص: 306. ط: 1، دار الوفاء،

كما قامت وزارة الأوقاف الأردنية بإصدار سندات المقارضة بموجب القانون رقم 10 لسنة 1981م؛ وذلك لإعمار أراضي الوقف حفاظاً عليها ومساعدةً لجهة الوقف على تحقيق الأهداف المقصودة من هذا النظام الإسلامي، ولتحقيق عائدٍ مجدٍ للصرف على جهاته⁶⁶. وقد تمّ الاعتراض على سندات المقارضة الأردنية بأنها مضمونة من قبل حكومة هذا البلد، وهذا يتنافى مع شروط عقد المضاربة الصحيحة في الإسلام⁶⁷.

ومن التجارب الناجحة الأخرى شهادات الاستثمار للبنك الإسلامي للتنمية بجدّة، والتي تمثل شهادات المشاركة في محفظة البنوك الإسلامية للاستثمار والتنمية والتي أنشأها البنك سنة 1987 مع مجموعة من البنوك الإسلامية ويديرها بصفته مضارباً، إلا أن هذه المحفظة تختص في تمويل التجارة الخارجية، وليس في تمويل المشاريع التنموية كما يدل على ذلك اسمها، وتعتمد أساساً على تطبيق صيغ المراجعة والسلم والإجارة والبيع الآجل. وتوجد حالياً نماذج متعددة لشهادات المضاربة كشهادات الودائع الاستثمارية التي يصدرها بيت التمويل الكويتي، وشهادات وودائع الاستثمار التي تصدرها البنوك السودانية... إلى غير ذلك.

2 - سندات المشاركة:⁶⁸ لا تختلف سندات المشاركة كثيراً عن سندات المضاربة إلا من حيث أنّ صاحب السند في المشاركة يكون له حق المشاركة في الإدارة، بينما صاحب السند في المضاربة لا يكون له ذلك، وهذا هو جوهر الاختلاف بين صيغتي المشاركة والمضاربة؛ ولكن لو نظرنا إلى مفهوم المشاركة في الفقه الإسلامي لوجدناه مفهوماً واسعاً، إذ قد تكون المشاركة في رأس المال والعمل حيث يكون كلّ واحد من الشركاء مالكا لحصة من رأس المال وله حق الإدارة والتصرف، وأوضح مثال لذلك هو شركة العنان. وقد تكون المشاركة برأس المال من جانب والعمل من جانب آخر وعندئذ لا يكون لصاحب المال الحق في الإدارة والتصرف ويكون هذا الحق لصاحب العمل أو المضارب وحده، وهذه هي شركة المضاربة (عند من يعتبر المضاربة نوعاً من الشركة).

المنصورة/مصر، 1409هـ - 1989م.

⁶⁶ مجلة الاقتصاد الإسلامي ص: 33، العدد: 77، ربيع الثاني 1408هـ، ديسمبر 1987م.

⁶⁷ أحكام الأسواق المالية. د. محمد صبري هارون ص: 310، ط: 1، دار النفائس، عمان، 1419هـ-1999م.

⁶⁸ المرجع السابق ص 317.

لذلك يُلاحظ أن هناك نوعاً من التداخل بين مفهومي المضاربة والمشاركة، فما يمكن اعتباره سندات مضاربة عند البعض يمكن اعتباره سندات مشاركة عند البعض الآخر.

ويمكن تقسيم صور سندات المشاركة إلى فروع:

الفرع الأول : الأسهم بجميع أنواعها .

وقد اقترح الدكتور سامي حمود على الشركات الإسلامية إصدار نوعين من الأسهم يسمح للشركات بإصدار الأسهم على نوعين هما⁶⁹:

أ - الأسهم المصوّتة Voting Shares: وهي التي تجمع بين حقوق الملكية وحق الإدارة والتصويت والانتخاب.

ب - الأسهم غير المصوّتة Voting Shares-Non: وهي التي تمثل فقط حقوق المشاركة في أرباح المشروع دون أن يكون لمالكها حق التدخل في الإدارة أو التصويت أو الانتخاب أو الترشح لعضوية مجلس الإدارة.

فإذا كانت الأسهم من النوع الأول اعتُبرت مشاركة، وإذا كانت من الثاني اعتُبرت مضاربة، حيث لا يكون لرب المال حق التدخل في الإدارة. وقد استجابت دولة البحرين لهذا الاقتراح بإصدار القرار رقم 17 لسنة 1986م والذي يسمح بإنشاء شركات مساهمة ذات رأس مال متغير كما أشرنا من قبل وتصدر النوعين من الأسهم.

كما قام بنك التقوى (الذي تأسس في كومبولث الباهاما سنة 1988م) بتطبيق هذه الفكرة وإصدار النوعين من الأسهم، وذلك بعد إجازة هيئة الرقابة الشرعية للبنك لهذا النظام⁷⁰.

⁶⁹ المصارف الإسلامية والتنمية المتكاملة، د . سامي حسن حمود. بحث مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي الرابع والعشرون (الاقتصاد الإسلامي و تحقيق التنمية الشاملة) ، الجزائر ، 1411هـ-1990م .

⁷⁰ البدائل الشرعية لسندات الخزانة العامة والخاصة، د . علي محي الدين القرّة داغي، بحث مقدم إلى الندوة الفقهيّة الثالثة لبيت التمويل الكويتي ، الكويت ، 1413هـ-1993م .

الفرع الثاني: سندات المشاركة الدائمة: وهي تشبه كثيراً النظام السابق (نظام الأسهم) مع إمكانية دخول البنك بنسبة معينة في رأس مال المشروع وطرح الباقي على شكل سندات للاكتتاب، سواء أكانت الإدارة للبنك أو للمجموعة المشاركة أو لطرف ثالث.

الفرع الثالث: سندات المشاركة المحددة بفترة زمنية: وهي تختلف عن النوع السابق في أنها محددة بفترة زمنية متوسطة أو طويلة الأجل⁷¹.

الفرع الرابع: سندات المشاركة المنتهية بالتملك⁷²: وهي تخصّص لتمويل مشروع، يشترك فيه البنك مع حاملها هذا السندات، وذلك لأجل متوسط (5 إلى 7 سنوات)، على أن يكون ذلك بأسلوب المشاركة المتناقصة أي التي تنتهي بتملك أحد الطرفين للمشروع تدريجياً، إما البنك وبالتالي خروج حاملها السندات، وإما العكس وبالتالي يبقى المشروع لحاملها السندات التي تتحول في هذه الحالة إلى أسهم في شركة مساهمة.

3 - سندات الإيجار⁷³: ويتم إصدارها من البنك الإسلامي لشراء معدات أو عقارات ثم تأجيرها لمن يرغب في ذلك، فيكون ثمن الإيجار هو العائد الذي يتحصّل عليه أصحاب هذه السندات ويمكن إصدارها على نوعين:

1 - سندات الإيجار الثابتة: وهي تمثل الإيجار المستمر حيث يقوم البنك الإسلامي بإصدار هذه السندات ثم يشتري بأموال الاكتتاب فيها عمارةً مثلاً ويقوم بتأجيرها لمن يرغب في ذلك، فيكون ثمن الإيجار هو العائد الذي يوزّع في نهاية كل فترة على حاملها هذه السندات بصفتهم مالكي هذا العقار⁷⁴.

2 - سندات الإيجار المتناقصة: ويتم إصدارها بالشكل السابق، ولكن يتم تخصيص الأموال لشراء معدات قابلة للإيجار بطريقة التأجير التمويلي.

⁷¹ أحكام الأسواق المالية د. محمد صبري هارون ص 317 .

⁷² المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديان 294/13.

⁷³ المرجع السابق 353/13.

⁷⁴ تجربة البنك الإسلامي الدولي في الدنمارك، إريك ترول شولتز. بحث (بالعربية) مقدم إلى ندوة: خطة الاستثمار في البنوك الإسلامية، عمان/ الأردن، 1407هـ - 1987م .

وقد اهتدى بيت التمويل التونسي السعودي منذ زمن إلى إصدار شهادات من هذا النوع بفضل استشارات، وتوصيات رقابته الشرعية، وكان قد اشتراها من الشركة التونسية للتأجير، وتتم العملية كما يلي⁷⁵:

تقتني الشركة التونسية للتأجير معدّات وتؤجّرها إلى عملائها بسعر كراء معين، وتنقل ملكية المعدات إلى الزبون عند انتهاء العقد ودفع كلّ أقساط الكراء، وطوال مدة الإيجار تُصدر الشركة التونسية للتأجير شهادات لصالح مشترين بقيمة معيّنة تمثل قسطاً من ثمن شراء المعدات، ويتقاضى المشترين للشهادات نصيباً من دخل الكراء. وتمثل هذه الشّهادات نوعاً من المساهمة المتناقصة؛ حيث تشمل أقساط الإيجار أرباح المؤجّر إضافة إلى استهلاك رأس المال، وعلى هذا فإن شهادات الإيجار هذه سوف تُصمّم تدريجياً حتى تنتهي تماماً مع آخر الأقساط.

و توجد حالياً أنواع أخرى ومتعددة من سندات الإجارة تُداول حالياً مثل السندات التي تطرحها الشركة الدولية للإجارة والاستثمار بالكويت، وهي أيضاً صكوك إجارة قصيرة الأجل.

4 - سندات الاستصناع⁷⁶: يعلن البنك الإسلامي عن إصدار سندات لتمويل بناء عقارات مثلاً بطريقة الاستصناع، وبما أن البنك يكون قد قام بتقدير تكلفة المشروع وتحديد هامش الربح بالاتفاق مع المستفيد من هذا العقار فإنه بإمكانه تحديد العائد الذي يمكن توزيعه على أصحاب هذه السندات، والتي يُستحسن أن تحدّد مدّتها بفترة بناء أو إنجاز العقار تقريباً، وبعد عملية الاكتتاب والحصول على الأموال يتم إنجاز المشروع ثم يبيعه إلى المستفيد الذي يكون قد اتفق مع البنك على الشراء بعقد لازم كما يؤكّد على ذلك الفقهاء، وبهذا يتم استرجاع الأموال مع هامش الربح المتفق عليه.

وبعد أن تتم هذه العمليات في نهاية المدة المتفق عليها يتم استرجاع أصحاب السندات

⁷⁵ الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي. د. علي محي الدين القرّة داغي ص: 22، مجلة الإقتصاد الإسلامي، العدد: 135، صفر 1413هـ - أغسطس 1992م.

⁷⁶ المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديان 353/13.

لأموالهم مع العائد المتفق عليه، وإذا كان البنك قد اتفق مع المستفيد على السداد بالأقساط فيمكن أن يكون استرجاع هذه السندات مع العائد على شكل أقساط أيضاً.

ثانياً - سندات الخزينة الحكومية: وهي السندات التي تصدرها الدولة لتمويل عجز مؤقت قد تتعرض له خزينة الدولة، وإذا كانت الدول تصدر في مثل هذه الحالات ما يسمى بأذونات الخزينة، وهي سندات قصيرة الأجل وبمعدل فائدة، و البديل الشرعي يكون على نوعين:

1 - سندات الإقراض الحسن للحكومة: وهي سندات تصدرها الدولة، وتجبر البنوك على الاكتتاب فيها مستعملة في ذلك السلطة النقدية ممثلة في البنك المركزي، على أن يكون ذلك بنسبة مئوية من الودائع الجارية لدى هذه البنوك؛ لأن هذه الودائع لا تدفع أي عائد عليها غالباً ، وتستثمر الجزء الأكبر منها لصالحها.

2 - سندات السلم⁷⁷: أداة مالية بديل عن أذونات الخزينة التي لا تتجاوز عادة مدة 90 يوماً، والتي تصدرها الدولة للتحكم في حجم السيولة أو لتغطية عجز مؤقت في موازنة الدولة، وأشار إلى إمكانية استعمال السلم في أي إنتاج قومي في العالم الإسلامي كالقمح أو البترول أو المطاط إلى غير ذلك من المعادن⁷⁸.

ويمكن استعمال هذه الأداة باحترام الشروط الفقهية بأن تكون سندات تُطرح في الأسواق الدولية خاصة للحكومات أو الهيئات والمؤسسات الكبرى، وقد تكون البنوك الإسلامية وسيطاً للتعامل في هذه الأدوات، كما يجب أن تقتصر على المواد الأولية من غير الغذاء كالبتترول والغاز والمعادن، مع احترام الشروط الموضوعية لها أيضاً أثناء التداول.

وكما كانت البحرين سبّاقة دائماً، فقد أصدرت مؤسسة نقد البحرين (البنك المركزي) مؤخراً أذونات إسلامية خاصة بالسلم لمدة ثلاثة أشهر بقيمة 25 مليون دولار أمريكي وبعائد سنوي قدره

⁷⁷ المرجع السابق.

⁷⁸ المصارف الإسلامية والتنمية المتكاملة ، د . سامي حسن حمود . بحث مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي الرابع والعشرون (الاقتصاد الإسلامي و تحقيق التنمية الشاملة) ، الجزائر ، 1411هـ-1990م.

1,95 %، وتسمى بصكوك السلم وقد عُرضت على البنوك التجارية والمؤسسات المالية بشكل عام.⁷⁹

وقد كانت هذه المؤسسة قد أصدرت من قبل صكوك إجارة إسلامية بمبلغ 100 مليون دولار أمريكي في أغسطس 2001، وتم الاكتتاب فيها بالكامل.⁸⁰

و بالإمكان إصدار سندات حكومية لأجل متوسط أو طويل تمثل إحدى صيغ التمويل الإسلامية الملائمة لهذا الوضع.⁸¹

المبحث الرابع

الضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية

على المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية مراعاة الضوابط التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية في مجالات ونوعية استثماراتها وتقديم خدماتها، تمشياً مع مقاصد الشريعة العامة، وألا تقدم تحقيق مصالحها الخاصة على المصالح العامة، والتي تقتضي تقديم الضروريات الاجتماعية على الحاجيات والحاجيات على الكماليات، والحذر من استكثار الترف والإسراف في الكماليات. فيحكم التعامل في السوق المالية الإسلامية ضوابط شرعية، تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية سواء كانت سوقاً مالية أم سوقاً لسلع عادية، ومن أهم هذه الضوابط ما يلي⁸²:

1/ أن الأصل في المعاملات الإباحة⁸³؛ لقوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (البقرة: 29).

⁷⁹ مجلة المستثمرون، العدد: 12، أبريل 2002، ص: 17.

⁸⁰ المرجع السابق، العدد: 11، يناير 2002، ص: 8.

⁸¹ السوق المالية الإسلامية - كيف تكون في خدمة النظام المصرفي الإسلامي؟ إعداد: الأستاذ سليمان ناصر ص 3.

⁸² أسواق الأوراق المالية (البورصة) في ميزان الفقه الإسلامي للدكتور عصام أبو النصر ص 15-18.

⁸³ مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية. المؤلف: أبو مُحَمَّد، صالح بن مُحَمَّد بن حسن آل عُبيد، الأسمرى، القحطاني 75/1. الناشر: دار الصميعي، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

2/ لا تحريم إلا بنص صريح في كتاب الله - عز و جل - أو سنة نبيه ρ أو إجماع ثابت حقيقي متيقن⁸⁴؛ لقوله تعالى: " وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ " (الأنعام: 119).

3/ أن تحريم ما أحل الله تعالى كإحلال ما حرمه، وكلاهما يجلب سخط الله وعذابه، وفي ذلك يقول الله تعالى: " قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ " (الأنعام: 140) وعلى هذا فكلمة حرام كلمة خطيرة، ينبغي عدم إطلاقها بدون علم.

4/ أن جميع ما أحله الله لعباده طيب، قال تعالى: " يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ " (المائدة: 4).

5/ أن منطقة العفو في المعاملات تُركت قصداً من الشارع؛ حيث يقول تعالى: " وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا " (مریم: 64) كما جاء عن رسول الله ρ أنه قال: " إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ، فَلَا تُضَيِّعُوهَا ، وَحَدَّ حُدُودًا، فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَنَهَى عَنِ أَشْيَاءَ، فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ رُحْصَةً لَكُمْ ، لَيْسَ بِنَسْيَانٍ، فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا"⁸⁵.

6/ للضرورة الشرعية مفهوم محدد، وأسباب، وشروط يلزم توافرها؛ حتى تكون ضرورة

⁸⁴ تصنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي. المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ) 13/3. دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر. الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية. الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

⁸⁵ السنن الكبرى. المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجْرْدِي الخراساني، أبي بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) 21/10. كتاب: الضحايا. باب: ما لم يذكر تحريمه، ولا كان في معنى ما ذكر تحريمه مما يؤكل أو يشرب. رقمه: (19725). حديث موقوف. المحقق: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

حقيقة لا وهمية .

7/ الإسلام يرفض المال الحرام، وإن أنفق في أوجه حلال، قال الرسول ρ : " لا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ "86 .

8/ النية الصالحة تنقل المعاملة إلى دائرة الطاعة، والنية الخبيثة تحبط العمل .

9/ أن الفتوى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات؛ لكن ليس كل أحكام الشريعة قابلة لتغير الفتوى كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، ومنها ما يتغير حسب المصلحة زماناً ومكاناً.

10/ يلزم توثيق العقود وإثباتها لحفظ الحقوق من الضياع، يدل علي ذلك قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا" (البقرة:282).

11/ التراضي بين أطراف العقد لا يحل حراماً ولا يجرم حلالاً، فالمسلمون عند شروطهم إلا شرط أحل حراماً أو حرم حلالاً.

و يعتبر التراضي وحرية الاختيار أساس التعامل والتبادل والبيع والشراء، فليس لأحد أن يحصل على مال أو سلعة أحد إلا باختياره ورضاه، ولا يجوز أن تتم المعاملات، أو تترتب آثارها إلا بتحقيق عنصر الاختيار، والتراضي بين جميع الأطراف، وإلا كان أساس التعامل باطلاً، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" (النساء:29)، وعن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " البَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، - أَوْ قَالَ: حَتَّى يَتَفَرَّقَا - فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُورِكَ لهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِطَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا "87 . فيلاحظ تضافر الأدلة الشرعية من القرآن والسنة النبوية الشريفة؛

86 صحيح البخاري. المؤلف: محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي 108/2. كتاب: الزكاة . باب الصدقة من كسب طيب .رقمه: (1410)المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الناشر: دار طوق النجاة .الطبعة: الأولى، 1422هـ.

87 صحيح البخاري 59/3. كتاب البيوع. باب ما يحق الكذب والكتمان في البيع. رقمه: (2082) .

لتثبت هذا المبدأ كأساس تنطلق منه جميع التعاملات.

12- أحكام تكفل شروط التبايع السليم من خلال إيجاب القسط في الوزن، وعدم إحصار الميزان، وتطفيف الكيل، وعدم بخس الناس أشياءهم⁸⁸؛ لقوله تعالى: " وَيُلِّمُ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ. أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ . لِيَوْمٍ عَظِيمٍ . يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (المطففين: 1-6).

13/ البعد عن الآراء الفردية في التعامل في السوق المالية الإسلامية.

14/ الالتزام بالقيم الأخلاقية في التعامل في السوق المالية الإسلامية، وأهمها : الأمانة⁸⁹ قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَخَوْنُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (الأنفال: 27). والصدق⁹⁰ قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" (التوبة: 119). وعدم الاحتكار قال الرسول μ : " الجالب مزروق، والمحتكر ملعون"⁹¹ ، والسماحة في المعاملات⁹² ، وأساس ذلك قوله تعالى: " وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ

⁸⁸ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ/354/7هـ). حققه: د محمد حجي وآخرين. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، النجم الوهاج في شرح المنهاج. المؤلف: كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميمري أبو البقاء الشافعي (المتوفى: 808هـ/167/4هـ). الناشر: دار المنهاج (جدة). المحقق: لجنة علمية. الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.

⁸⁹ الشرح المتع على زاد المستنقع. المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: 1421هـ/341/8هـ). دار النشر: دار ابن الجوزي. الطبعة: الأولى، 1422 - 1428 هـ، الملخص الفقهي. المؤلف: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان 26/2. الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى 1423هـ.

⁹⁰ الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. اشترك في تأليف هذه السلسلة: الدكتور مصطفى الخن، الدكتور مصطفى البغا، علي الشربجي 44-45/6. الناشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. الطبعة: الرابعة، 1413 هـ - 1992 م.

⁹¹ سنن ابن ماجه 728/2. كتاب التجارات . باب: الحكرة والجلب. رقمه (2153). هذا إسناد ضعيف؛ لضعف علي بن يزيد بن جدعان. (مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه. المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قبايمز بن عثمان البوصيري الكنايني الشافعي 10/3. كتاب التجارات . باب: الحكرة والجلب رقمه: (867).

فَنظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (البقرة: 280).

وقد حرم الإسلام كل عقد يؤدي إلى الربا والظلم والغرر والغبن والتدليس⁹³، وفلسفة الإسلام في ذلك أنها شروط أساسية للمنافسة المتكافئة الشريفة، وبطبيعة الحال ينطبق هذا المبدأ على السوق المالية الإسلامية، أي السوق المنضبطة بالضوابط الشرعية، ولم يتدخل الإسلام بآلية السوق (العرض والطلب)؛ لأنها من الحريات الطبيعية التي أقرتها الشريعة الإسلامية كشرط مكمل وكاف لأداء السوق بكفاءة.

ونهى الإسلام عن الغش بين المتبادلين⁹⁴، فما ورد عنه صلى الله عليه وسلم -- أنه مرّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: يا صاحب الطعام، ما هذا؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، ثم قال: " من عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا"⁹⁵، وهذا الحديث يدل على مراقبة الرسول صلى الله عليه وسلم - للأسواق ومنع ما قد يقع فيها من غش وتغريب.

⁹² الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. للدكتور مصطفى الخزي 44/6، السنة والتشريع. المؤلف: موسى شاهين لاشين (المتوفى: 1430هـ) ص 29. قدم له وعنى بإعداده وإخراجه: رئيس التحرير، د. علي أحمد الخطيب. الناشر: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.

⁹³ رد المحتار على الدر المختار. المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ) 169/5، شرح التلقين. المؤلف: أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي (المتوفى: 536هـ) 257/2. المحقق: سماحة الشيخ محمد المختار السلامي. الناشر: دار الغرب الإسلامي. الطبعة: الطبعة الأولى، 2008 م، عمدة السالك وعدة التائبك. المؤلف: أحمد بن لؤلؤ بن عبد الله الرومي، أبي العباس، شهاب الدين بن التقي الشافعي (المتوفى: 769هـ) ص 154. الناشر: الشؤون الدينية، قطر. الطبعة: الأولى، 1982 م، كشاف القناع عن متن الإقناع. المؤلف: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ) 258/3. الناشر: دار الكتب العلمية.

⁹⁴ الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. المؤلف: محمد بن علي المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (المتوفى: 1088هـ) ص 412. المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 1423هـ - 2002، التاج والإكليل لمختصر خليل. المؤلف: محمد بن يوسف المواق المالكي (المتوفى: 897هـ) 195/6، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1994م، المجموع شرح المهذب. المؤلف: أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) 31/12. الناشر: دار الفكر، المغني لابن قدامة. المؤلف: أبي محمد موفق الدين الشهرير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ) 40/4. الناشر: مكتبة القاهرة.

⁹⁵ صحيح مسلم 99/1. كتاب: الأيمان. باب قول النبي ρ: "من غشنا فليس منا". رقمه: (102).

15- النهي عن أكل أموال الناس بالباطل⁹⁶، لقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا
أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" (النساء: 29) أي بأنواع
المكاسب التي هي غير شرعية، كأنواع الربا والقمار.

الخاتمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين... وبعد.....

وبعد دراسة اختصاصات الأسواق المالية الإسلامية، وخصائصها، وآلية التعامل في
الأسواق المالية الإسلامية، و القواعد التي تحكم التداول في السوق المالية الإسلامية، و
الضوابط العامة التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية، انتهت إلى العديد من
النتائج كالآتي:

1. معني الأسواق المالية الإسلامية: عبارة عن سوق منظمة تتداول فيها الأدوات
المالية على الوجه الذي تجيزه الشريعة الإسلامية؛ يتعامل فيها الراغبون في الاستثمار بوسائل
وأدوات إسلامية مشروعة .
2. أن السوق المالي يستمد مفهومه من مفهوم السوق بشكل عام.
3. سعيا لتنظيم و ضبط التعامل في الأسواق المالية الإسلامية؛ تنشئ جميع الدول ما
يسمى بالسوق المالية، و اختصاصاتها، تتمثل في المصادقة على الأدوات المالية، وإعداد
معايير موحدة عند إصدار الأدوات المالية الإسلامية أو عند تداولها .

⁹⁶ بدائع الصنائع للكاساني 169/7، المدونة. المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبجي المدني (المتوفى: 179هـ) 331/1، الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى 1415هـ - 1994م، المجموع شرح المهذب 161/10، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. المؤلف: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحباني مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 1243هـ) 107/3، الطبعة: الثانية 1415هـ - 1994م.

4. يرى الباحثون أن السوق المالية الإسلامية تمتاز بخصائص معينة تنظمها منها :
سوق تستند في أحكامها إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، و خالية من المضاربة غير المشروعة.
 5. إن الوجه الإسلامي لتنظيم الأسواق المالية الإسلامية التزامها في كل عناصرها بأحكام، وتوجيهات الإسلام .
 6. إنّ قواعد العمل السائدة حالياً في الأسواق المالية الحديثة، وفي البورصات بشكلٍ عام فيها العديد من المخالفات الشرعية التي تجعل التعامل في هذه الأسواق محرماً .
 7. السوق المالية لها ثلاثة مبادئ تتلاءم والمفاهيم الاجتماعية للعائدات في التعاملات المالية لأسواق المال الإسلامية.
 8. الأدوات المالية الإسلامية هي أوراق أو سندات مشروعة أو صكوك مصممة على أسس إسلامية، تصدر من قبل الشركات والمؤسسات المالية والاقتصادية أو من قبل الحكومة؛ لتوفير التمويل اللازم ويتم التداول والتعامل بها في الأسواق المالية.
 9. أدوات السوق المالية الإسلامية متنوعة .
 10. على المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية مراعاة الضوابط التي تضبط وتنظم التعامل في السوق الإسلامية .
- أهم التوصيات : أوصي بما يلي:
- 1/ تعزيز ادراك ادارة السوق المالية لأهمية تنظيم ومراعاة أحكام الشريعة الإسلامية.
 - 2/ الحرص على تطوير السوق المالية الإسلامية بما يخدم المجتمع .
 - 3/ التركيز على توفير الاحتياجات اللازمة للمجتمع.
 - 4/ توفير الدعم اللازم في السوق المالية الإسلامية.
- وصلني اللهم على خير المرسلين محمد صلي الله عليه وسلم .

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحكام الأسواق المالية. د. محمد صبري هارون . ط: 1 ، دار النفائس، عمان ، 1419هـ-1999م.
2. الاستثمار بالأوراق المالية. تأليف : أسامة عزمي . دار المسيرة للنشر عمان. الطبعة الأولى عام 2004 م.
3. أسواق الأوراق المالية (البورصة) في ميزان الفقه الإسلامي للدكتور عصام أبو النصر . دار النشر للجامعات : القاهرة 2006م.
4. أسواق المال الإسلامية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية تأليف : مرعي علي الضو وآخرين . العدد (5) مجلة العلوم الاقتصادية والسياسية . جامعة الزيتونة . سنة 2015 م .
5. الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي د . علي محي الدين القرّة داغي، مجلة الإقتصاد الإسلامي ، العدد : 133 ، ذو الحجة 1412هـ - يونيو 1992م .
6. الأسواق المالية من منظور إسلامي . للدكتور مبارك آل فواز . مركز النشر العلمي . جامعة الملك عبد العزيز :جدة . السعودية 2010 . طبعة أولى .
7. الإطار الشرعي والاقتصادي والحاسبي لبيع السلم د . محمد عبد الحليم عمر . ط:1 ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية ، جدة - السعودية، 1412هـ . 1992م .
8. الاقتصاد الإسلامي ، د. منذر قحف . ط : 1 ، دار القلم ، الكويت ، 1399هـ-1979م.
9. الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل. لمهداوي هند . الجزائر سنة 2011 م .

10. أهمية إنشاء سوق للأوراق المالية في اليمن ودورها في عملية التنمية. إعداد أ/ سعيد عبده سعيد الشَّدَّادي.
11. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. المؤلف: علاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ). الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م.
12. البدائل الشرعية لسندات الخزانة العامة والخاصة، د. علي محي الدين القره داغي، بحث مقدم إلى الندوة الفقهية الثالثة لبيت التمويل الكويتي ، الكويت ، 1413هـ - 1993م .
13. البناية شرح الهداية. المؤلف: أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ). الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى 2000 م.
14. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ). حققه: د محمد حجي وآخرين. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
15. تاج العروس من جواهر القاموس. المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزّبيدي (المتوفى: 1205هـ). المحقق: مجموعة من المحققين. الناشر: دار الهداية.
16. التاج والإكليل لمختصر خليل. المؤلف: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1994م.
17. تجربة البنك الإسلامي الدولي في الدنمارك ، إيرك ترول شولترز. بحث (بالعربية) مقدم إلى ندوة : خطة الاستثمار في البنوك الإسلامية ، عمّان/ الأردن ، 1407هـ - 1987م .

18. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي. المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ). دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر. الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية. الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م.
19. تطبيقات بيوع المراجعة للأمر بالشراء من الاستثمار البسيط إلى بناء سوق رأس المال الإسلامي ، د. سامي حسن حمود. بحث مقدم إلى ندوة: خطة الاستثمار في البنوك الإسلامية ، عمان / الأردن - 1987م .
20. تقويم سوق الخرطوم للأوراق المالية"من حيث الأداء والفعالية إعداد الطالب: أبوذر مجذوب محمد عثمان . سنة 2004م .
21. توضيح الأحكام من بلوغ المرام. المؤلف: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام التميمي (المتوفى: 1423هـ). الناشر: مكتبة الأسدى، مكة المكرمة. الطبعة: الخامسة، 1423 هـ - 2003 م.
22. توضيح الأحكام من بلوغ المرام. المؤلف: أبي عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام التميمي (المتوفى: 1423هـ). الناشر: مكتبة الأسدى، مكة المكرمة. الطبعة: الخامسة 1423 هـ - 2003 م.
23. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. المؤلف: أبي الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ). المحقق: الشيخ علي محمد معوض. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت. ط الأولى، 1999 م.
24. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. المؤلف: محمد بن علي المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (المتوفى: 1088هـ). المحقق: عبد المنعم. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، 2002م.

25. دور الأسواق المالية العربية في تمويل التجارة الخارجية- دراسة حالة بعض الدول العربية . رسالة دكتوراه. إعداد : سميحة محياوي . كلية العلوم الاقتصادية والتجارية - الجزائر . سنة 2015م .
26. دور صناديق الاستثمار في سوق الأوراق المالية دراسة تجرية جمهورية مصر العربية رسالة علمية إعداد: صلاح الدين شريط . سنة 2011م.
27. دور وأهمية العائدات والأوراق المالية في أسواق المال الإسلامية د/ حازم بدر الخطيب . جامعة اربد الأهلية- الأردن . العدد 11 مجلة العلوم الإنسانية - جامعة محمد خيضر بسكرة.
28. رد المختار على الدر المختار. المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ). دار الفكر-بيروت. الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.
29. السنة والتشريع. المؤلف: موسى شاهين لاشين (المتوفى: 1430هـ). قدم له وعنى بإعداده وإخراجه: رئيس التحرير، د. علي أحمد الخطيب. الناشر: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
30. سنن ابن ماجه ت الأرنبوط. المؤلف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ). المحقق: شعيب الأرنبوط. الناشر: دار الرسالة العالمية. الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
31. السنن الكبرى. المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي ، أبي بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) . المحقق: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
32. سوق الأوراق المالية الإسلامية بين النظرية و التطبيق" دراسة حالة سوق رأس المال الإسلامي في ماليزيا. إعداد: نبيل خليل طه سمور" ص21. إشراف: الدكتور/علاء الدين الرفاتي سنة 2007م .
33. سوق الأوراق المالية في الجزائر. إعداد: بوضياف عبير . جامعة منتوري قسنطينة- كلية العلوم الاقتصادية و التسيير. 2007م.

34. السّوق المالية الإسلامية - كيف تكون في خدمة النظام المصرفي الإسلامي ؟ إعداد: الأستاذ سليمان ناصر. جامعة ورقلة.
35. شرح التلقين. المؤلف: أبي عبد الله محمد التّميمي المازري المالكي (المتوفى: 536هـ). المحقق: سماحة الشيخ محمّد المختار السّلامي. الناشر: دار الغرب الإسلامي. الطبعة: الطبعة الأولى، 2008 م.
36. الشرح الممتع على زاد المستقنع. المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: 1421هـ). دار النشر: دار ابن الجوزي. الطبعة: الأولى، 1422 - 1428 هـ.
37. صحيح البخاري. المؤلف: محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الناشر: دار طوق النجاة. الطبعة: الأولى، 1422هـ.
38. الصكوك الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية تجربة السوق المالية الإسلامية الدولية د. نوال بن عمارة . جامعة. ورقلة- الجزائر. مجلة الباحث عدد 9 سنة 2011م .
39. عمدة السالك وعدة النَّاسِك. المؤلف: أحمد بن لؤلؤ أبو العباس، شهاب الدين ابن التّقيب الشافعي (المتوفى: 769هـ). الناشر: الشؤون الدينية، قطر. الطبعة: الأولى، 1982 م.
40. الفقه الإسلامي وأدلته. المؤلف: أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي . الناشر: دار الفكر - سورّيّة - دمشق. الطبعة: الرابعة.
41. الفِهُةُ الإسلاميَّةُ وأدلَّتُهُ. المؤلف: أ. د. وهبة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ. الناشر: دار الفكر - سورّيّة - دمشق. الطبعة: الرَّابِعة.
42. فقه الاقتصاد النقدي. تأليف: يوسف كمال محمد . طبعة : 1 ، دار الصابوني و دار الهداية ، 1993 م .
43. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. اشترك في تأليف هذه السلسلة: الدكتور مصطفى الحنّ، وآخرين. الناشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. الطبعة: الرابعة، 1992 م.

44. القسم التطبيقي من تحقيق كتاب المضاربة للماوردي .د. عبد الوهاب حواس . ط 1 : دار الوفاء ، المنصورة /مصر ، 1409 هـ - 1989م .
45. القوانين الفقهية. المؤلف: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ). بدون بيانات.
46. كشاف القناع عن متن الإقناع. المؤلف: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ). الناشر: دار الكتب العلمية.
47. لسان العرب. المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ). الناشر: دار صادر - بيروت. الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
48. المبدع في شرح المقنع. المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبي إسحاق، برهان الدين (المتوفى: 884هـ). الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1997 م.
49. مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد: 77 ، ربيع الثاني 1408 هـ ، ديسمبر 1987م .
50. مجلة المستثمرون ، العدد : 12 ، أبريل 2002 .
51. المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي)). المؤلف: أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ). الناشر: دار الفكر.
52. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية. المؤلف: أبو مُحَمَّد، صالح بن مُحَمَّد بن حسن آل عُمَيْر، الأسمري، القحطاني. الناشر: دار الصميعي ، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
53. المدونة. المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ). الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى 1415 هـ - 1994م.

54. المستدرك على الصحيحين. المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ). تحقيق: مصطفى عطا. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى 1990م.
55. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (المتوفى: 261هـ). المحقق: محمد فؤاد. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت..
56. المصارف الإسلامية والتنمية المتكاملة ، د . سامي حسن حمود . بحث مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي الرابع والعشرون (الاقتصاد الإسلامي و تحقيق التنمية الشاملة) ، الجزائر ، 1411هـ-1990م.
57. مصباح الزجاجحة في زوائد ابن ماجه. المؤلف: أبو العباس شهاب الدين البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: 840هـ). المحقق: محمد الكشناوي. الناشر: دار العربية - بيروت. الطبعة: الثانية، 1403 هـ
58. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. المؤلف: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحباني مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 1243هـ). الطبعة: الثانية 1415هـ - 1994م.
59. المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. المؤلف: أبي عمر ديبان بن محمد الديبان. الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية، 1432 هـ.
60. المعاملات المالية المعاصرة. المؤلف: أبو عمر دُيبان بن محمد الدُّيبان. الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الثانية 1432 هـ.
61. المعاملات المالية في الإسلام. لمصطفى حسين سلمان وآخرين ، دار المستقبل للنشر والتوزيع ، عمّان/ الأردن ، 1410 هـ 1990 م .

62. المغني لابن قدامة. المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ). الناشر: مكتبة القاهرة.
63. الملخص الفقهي. المؤلف: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان. الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى 1423هـ.
64. منتجات الهندسة المالية الإسلامية الواقع والتطلعات و مناهج التطوير . تأليف : محمد الأمين خنيوة .مجلة الواحة للبحوث والدراسات عدد 12. سنة 2011 م .
65. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. المؤلف: شمس الدين أبي عبد الله محمد ، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: 954هـ). الناشر: دار الفكر. الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م.
66. المؤشرات المالية للمصارف الإسلامية . مركز الاقتصاد الإسلامي التابع للمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، القاهرة سنة 1988 .
67. النجم الوهاج في شرح المنهاج. المؤلف: كمال الدين، محمد بن موسى الدَّميري أبو البقاء الشافعي (المتوفى: 808هـ). الناشر: دار المنهاج (جدة). المحقق: لجنة علمية. الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.
68. نحو سوق مالية إسلامية المؤلف: د. كمال توفيق حطاب. جامعة اليرموك. / إربد 2009م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خبر الآحاد وموقف الفقهاء منه

أ.د. محمد محمود الحمّد*

ملخص:

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وعلى صحابته الغر الميامين ، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين . أما بعد:

فقد تساهل بعض العلماء في قبول الحديث إلى درجة أنه لا يرد حديثاً، وفرط بعض آخر في حق حديث الآحاد الصحيح حتى صار وكأنه لا يعني شيئاً عنده، فإذا قيل له هذا واجب أمر به النبي، أو سنة أو ورد حديث بخبر بكذا، بادر بالقول: إنه خبر آحاد!!.

وهذا التناقض في طرفي الإفراط والتفريط شوش أفكار الكثير من الناس، في حكم الحديث الآحاد، وهذا ما دعاني للبحث الموضوعي بعيداً عن التعصب والحيف، بحيث تجلو الصورة لتلك المسألة وتُستبعد تلك الشبهات ليكون المسلم على بيّنة من الأمر فيما يتعلق بحكم الحديث الآحاد الصحيح، وما يترتب عليه من الأحكام في ظل شريعة سمحة.

كلمات مفتاحية: حديث - الآحاد - الصلاة - الجمع بين الصلاتين - رفع اليدين - السنة - زكاة - مال.

Abstract

Praise be to Allah, the Lord of the universe; salat and greetings to Muhammad (pbuh), to his clean family, as well as to his companions, successors and to whom followed them. While some jurists tolerated almost all the hadiths and have not denied anything that has been called hadith; some others have gone so far that there is almost any value of such hadiths al-âhâd for them anymore. When they are told: “This deed is the law, the Prophet (pbuh) has commanded it”, they would immediately say: “These hadiths are the hadiths al-âhâd.”

Hence, this point of exaltation and misunderstanding confuses most people’s mind about the hadiths al-âhâd. Therefore, this confusion has led me to deal with this issue by avoiding being bigotry and injustice to others. So that the real situation of this topic would be uncovered and the confusion would be cleared up and the Muslim would have certain evidences about judgements of the authentic hadiths al-âhâd and about the ahkâm that are related to them under a tolerant religious law.

Keywords: Hadith - Oneness - Prayer - Combining prayers - Raising hands - Year - Zakat - Money.

Özet

Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a, salat ve selam Peygamber'e (s.a.s) onun pak ve temiz ailesine, onun ashabına ve kıyamet gününe kadar onların yolundan gidenlere olsun.

Bazı fakihler, hiçbir rivayeti reddetmeyecek derecede hadisleri kabul etmede toleranslı davranırken, diğer bazıları da sahih âhâd hadisler sanki hiçbir şey ifade etmiyormuş gibi aşırıya gitmektedirler. Kendilerine, bu peygamberin emrettiği bir vacib ya da sünnettir veyahut şunu haber veren bir hadis varid olmuştur denilse, hemen: "Bu, âhâd haberdır" derler.

İfrat ile tefrit taraftarları arasındaki bu çelişki, ahad hadis hususunda birçok insanın kafasını karıştırmaktadır. Bu durum beni herhangi bir taassuba ve haksızlığa sapmadan, konuyu objektif bir şekilde araştırmaya sevk etti. Sahih âhâd hadisin hükmü ile ilgili Müslümanda bir bilinç oluşması için konuyla ilgili kafa karışıklığın giderilmesi ve meselenin gerçek mahiyetiyle ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu çalışmamızda bunu sağlamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hadis - Birlik - Dua - Duaları Birleştirmek - Eller Yükseltmek - Yıl - Zekat - Para.

الحمد لله رب العالمين القائل في كتابه العزيز: " [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ] {التَّحْم: 3-4} " وأصلي واسلم علي سيد البشرية محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم القائل: " الا إني أوتيت القرآن ومثله معه" ⁽¹⁾ وأصلي علي آله الطيبين الطاهرين ،وعلى صحابته الغر الميامين وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان الى يوم الدين . أما بعد:

فقد تساهل بعض الفقهاء في قبول الحديث إلى درجة أنه لا يرد حديثاً، وأن كلامهم يوحي بأن من أنكر حديثاً صحيحاً أو تأوله فقد استحق أن يحكم عليه بالخروج عن هذه الملة الحنيفية السمحة.

وفرط بعض آخر في حق حديث الأحاد الصحيح حتى صار وكأنه لا يعني شيئاً عنده، فإذا قيل له هذا واجب أمر به النبي، أو سنة، أو ورد حديث يخبر بكذا، بادر للقول: إنه خبر آحاد !؟.

وهذا التناقض في طريقي الإفراط والتفريط يشوش أفكار الكثير من الناس، بل أثار هذا الأمر في نشر هذه الفكرة الخاطئة على حكم الحديث الأحادي الصحيح حتى عند العلماء. ⁽²⁾

وهذا ما دعا أهل العلم والاختصاص للبحث الموضوعي بعيداً عن التعصب والحيف، بحيث تجلو الصورة لتلك المسألة وتستبعد تلك الاشتباهات، ليكون المسلم على بينة من الأمر فيما يتعلق بحكم الحديث الأحادي الصحيح، وما يترتب عليه من الأحكام، بعيداً عن التأثير بهذه الاندفاعات التي تحمل الناس على متناقضين غير محمودين في ظل شريعة سمحة رسم طريقها الرحمن الرحيم حيث قال: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا] {البقرة: 143} وكان هذا سبباً كاف لاختيار هذا الموضوع .

(1) عن البغداد بن مندوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. أنه قال "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رخص شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من خلل فاحذوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه ألا لا يجزلكم لخم الجمل الأهل ولا كل ذي ناب من السبع ولا لقطعة معايد إلا أن يستغنى عنها صاحبها ومن نزل بقوم فقلبيهم أن يقرؤه فإن لم يقرؤه فقله أن يعقبهم بمثل قراءة" إسناده صحيح... أخرجه أحمد (17174)، ومحمد بن نصر المروزي في "السنن" (244)، والطبراني في "الكبير" (670)/20، وفي "الشمسين" (1061)، والبيهقي في "دلائل النبوة" 549/6، والخطيب البغدادي في "الفتوى والمنقفة" 89/1، وابن عبد البر في "المهذب" 149/1 - 150 من طريق حرز بن عثمان، به. وأخرجه محمد بن نصر المروزي في "السنن" (404)، وابن حبان (12)، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" 4/209، والدارقطني (4768)، والخطيب في "الفتوى والمنقفة" 89/1... قال الخطابي: قوله: "أوتيت الكتاب ومثله معه" يحتمل وجهين من التأويل، أحدهما: أن يكون معناه أنه أوتي من الوحي الباطن غير المثلث مثل ما أعطى من الظاهر المثلث. ويحتمل أن يكون معناه: أنه أوتي الكتاب وحياً ينطق، وأوتي من البيان، أي: أن له أن يبين ما في الكتاب، ويغم ويخص، وأن يزيد عليه فيشرح ما ليس له في الكتاب ذكر، فيكون ذلك في وجوب الحكم ولزوم العمل به كالظاهر المثلث من القرآن. ينظر سنن أبي داود ت الأرئوط (13/7) وما بعدها

(2) - خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة - د. نور الدين عتر: (ص1)

لذا سأتكلم عنه في حدود النقاط الآتية:

تمهيد في أهمية السنة وحاجة الناس إلى معرفتها.

المبحث الأول: أقسام السنة الشريفة من حيث ماهيتها.

المبحث الثاني: أقسام السنة الشريفة من حيث ثبوتها.

المبحث الثالث: حجية العمل بخبر الأحاد الصحيح.

المبحث الرابع: شروط صحة العمل بالحديث العامة والخاصة.

المبحث الخامس: بتطبيقات فقهية على الأخذ بحديث الأحاد عموماً.

ثم الخاتمة.

هذا وأسأل الله تعالى بمنه وكرمه أن يعلمنا ما جهلنا وأن ينفعنا بما علمنا إنه لطيف خبير والحمد لله رب العالمين.

تمهيد في تعريف السنة:

السنة: في اللغة الطريقة المعتادة، حميدة كانت أو ذميمة،⁽³⁾ ومنه قول النبي ρ : من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء⁽⁴⁾.

والسنة في اصطلاح الأصوليين: ما نقل عن النبي ρ من غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير. والسنة بهذا التعريف الاصطلاحي بينها وبين الحديث عموم وخصوص مطلق، إذ الحديث هو قول النبي ρ أما السنة الشريفة فقله أو فعله أو تقريره، فكل حديث سنة وليس العكس، وقيل الحديث ما روي عن النبي ρ أو أصحابه رضي الله عنهم من قول أو فعل أو تقرير، أما السنة الشريفة فما روي عن النبي ρ من ذلك فقط دون ما روى عن الصحابة، فإنه ليس بسنة⁽⁵⁾.

هذا تعريف السنة الشريفة في اصطلاح الأصوليين، وهو مدار بحثنا هنا، أما السنة الشريفة في اصطلاح الفقهاء، فهي مرتبة بين الواجب والمباح، وهي كل أمر فعله النبي ρ وتركه

(3) - خزائن الأدب - (ج 4 / ص 256).

(4) (صحيح مسلم - (ج 4 / ص 2058)

(5) - انظر تفصيل ذلك في الموافقات للشاطبي 3/4 وما بعدها ينظر: بحث في علم الأصول - (ج 1 / ص 54)

أحياناً، أو فعله أحياناً وتركه في أكثر الأحيان، أو هي الأمر المطلوب لا على سبيل الحتم، بحيث لا يعاقب تاركه بل يعاتب⁽⁶⁾، وهناك الكثير من التعريفات التي يوردها الفقهاء في تعريف السنة الشريفة. كذلك تطلق السنة الشريفة في مقابلة البدعة، فتكون السنة الشريفة بهذا المعنى ما عمله النبي ρ وقاله أو أقرّ عليه، أو ما كان على وفق ذلك، والبدعة ما كان منافياً له.⁽⁷⁾

المبحث الأول

أقسام السنة الشريفة من حيث ماهيتها⁽⁸⁾ :

من تعريف السنة الشريفة السابق عند الأصوليين نلاحظ أنها أقسام ثلاثة، هي: السنة القولية، والسنة الفعلية، والسنة التقريرية.

فالسنة القولية: هي كل ما نقل لنا عن النبي ρ من أقواله الشريفة، وهي كثيرة تكاد لا تدخل تحت الحصر، ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرافقون رسول الله ρ في خلواته وجلواته، وكانوا يعنون عناية فائقة في حفظ كلامه واستدكاره وروايته، لعلمهم بأنه أصل من أصول هذه الشريعة، حتى إن بعضهم كان يدوّن عنه كل ما يقول، من أمثال عبدالله بن عمر رضي الله عنه وكان النبي ρ يقره على ذلك، ومن أمثله قول النبي ρ : (إنما الأعمال بالنيات)⁽⁹⁾ وقوله ρ : (بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان)⁽¹⁰⁾ وغير ذلك.

والسنة الفعلية: هي كل ما رواه الصحابة عن أفعاله ρ وعبادته وكل تصرفاته، فقد أحصوا لشدة حرصهم أفعاله كلها ونقلوها لنا، من ذلك كيفية وضوئه وصلاته وصومه وتكبيره، ومعاملته لنسائه، وأقاربه وصحابته وغير ذلك، ويعرف فعله ρ بقول الصحابي: (فعل رسول الله ρ كذا وكذا) وهي على أنواع، لكل واحد منها دلالة، ويمكن اختصارها على

(6)- المصدر نفسه

(7)- المصدر نفسه

(8) - بحوث في علم الأصول - (ج 1 / ص 55).

(9) صحيح البخاري - البيهقي - (ج 1 / ص 1).

(10) صحيح البخاري - البيهقي - (ج 1 / ص 12) صحيح مسلم - (ج 1 / ص 45).

النحو التالي (11):

1. الأفعال الجبيلية :

وهي التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى بشريته مما يحتاجه البشر عادة كطريقة شربه ، وأكله ، وملبسه ، وتوسّده يده أثناء نومه ، ولبس الأبيض من الثياب ، فهذه تباح منا ومنه صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يُقصد بها التشريع ، ولم تقع تلك الأفعال على سبيل الطاعة ونحو ذلك.

فهذا النوع يفيد الإباحة عند الجمهور ولا يتعلق به أمر ولا نهي؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم فعله من غير قصد إلى القرية به، ومن غير قصد إلى اختصاصه دون غيره في الغالب، بل فعله لكونه الأرفق به، فليفعل كل مكلف ما يناسبه.

وقال بعض العلماء إنه يفيد الاستحباب استدلالاً بما روي عن ابن عمر أنه كان مشهوراً بتتبع آثار النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن ذلك صلاته في المواضع التي كان يصلي فيها، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة فكان ابن عمر رضي الله عنهما يتعاهدها فيصب في أصلها الماء لثلاث تبيس. نقله نافع مولى ابن عمر، ونقل عنه أيضاً أنه كان في طريق مكة يقود برأس راحلته يثنيها ، ويقول : لعل خفا يقع على خف - يعني : خف راحلة النبي - صلى الله عليه وسلم .

2. الأفعال التي قام الدليل على كونها أفعال خاصة به صلى الله عليه وسلم كزواجه بأكثر من أربع مجتمعات وجواز زواجه بدون مهر ، ، فهذا لا خلاف في عدم جواز التآسي به فيه في تلك الأفعال . وأما ما ثبت وجوبه عليه وحده دون الأمة فالافتداء به فيه مندوب كقيام الليل والأضحية ونحو ذلك.

3. أفعال قد فعلها صلى الله عليه وسلم لبيان مجمل ولتقييد مطلق أو امتثالاً للأمر الوارد في الكتاب أو في السنة القولية:، كصلاته وصيامه وحجه : فإن هذا حكمه حكم المبيّن ، فإن كان المبيّن واجب ، وإن كان المبيّن مندوباً فهو مندوب ؛ لأن البيان لا يتعدّى رتبة المبيّن ، ومتى تعدّاه لا يكون بياناً له ، هكذا نص أكثر الأصوليين (12). وفيه نظر؛ فإن

(11) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص: 84) الجامع لمسائل أصول الفقه (ص: 92)

(12) المعتمد لأبي الحسين 341/1 ، والتمهيد لأبي الخطاب 773/2 .

الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين لنا الصلاة بفعله وليس كل ما فعله في الصلاة فرضاً مع أن الصلاة فرض.

والأولى أن يقال: إن الأفعال التي تدخل في حقيقة الصلاة وواظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتركها ورواها كل من نقل صفة صلاته تعد واجبة كالركوع والسجود والجلوس بين السجدين، وأما الأفعال التي ثبت أنه تركها أحياناً أو ترك ذكرها بعض من نقل صفة صلاته كتحرريك أصبعه السبابة، وكذا ما لا يعلم إلا بالسؤال عنه من الأذكار الخفية فلا ترقى إلى الوجوب بل تكون مستحبة إلا أن يقترن بالفعل قول يدل على الوجوب.

والسنة التقريرية: (13) هي أن يقال قول أو يفعل فعل أمام النبي ﷺ أو أمام غيره فيراه أو يسمع به فيسكت عنه، لأن الرسول ﷺ مشرع لا يجوز سكوته على معصية، ولذلك يعتبر سكوته عن هذا الفعل أو القول إقراراً بمشروعيته، أي إن سكوته ﷺ بمثابة قوله: (هذا حلال أو هذا مشروع)، وإذا كان ذلك كذلك كان سنة، ومن باب أولى ابتسامته واستبشاره واستحسانه للفعل أو القول الذي جاء بين يديه، فإنه دليل على رضاه عنه وإقراره لمشروعيته أيضاً، فمن أمثلة النوع الأول قول أحد الصحابة: "أَكَلِ الصَّبُّ عَلَيَّ مَا تَدْرِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَ يَأْكُلُهُ، وَمَ يَنَّهُ عَنْهُ" (14).

ومن النوع الثاني ما روي من سؤاله ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه عندما أرسله إلى اليمن قاضياً، ونص الحديث: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَمُسْنَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» (15)، فهذا الاستحسان دليل الرضا والإقرار لما ذهب إليه معاذ.

(13) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص: 281)

(14) أخرجه البخاري (4 / 18) ومسلم (6 / 67) "عن ابن عمر، قال: سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الصب، فقال: «لا تأكله، ولا أحرمة» انظر إرواء الغليل لمحمد الألباني - (ج 8 / ص 164).

(15) - سنن أبي داود: (3 / 303). قال المباركفوري: وهذا الحديث وإن تكلم فيه بعض أهل العلم بما هو معروف فالحق أنه من قسم الحسن لغيره وهو معمول به. انظر تحفة

المبحث الثاني

أقسام السنة الشريفة من حيث ثبوتها

السنة الشريفة، هي متواترة بمجموعها، بمعنى أنه تواتر لنا أن الرسول ρ صدرت عنه سنة هي أقوال وأفعال وتقريرات، ولكن مفردات السنة الشريفة وتفصيلاتها ليست متواترة كلها، بل فيها المتواتر، وفيها ما هو دون ذلك، ولذلك قسمها الأصوليون إلى أقسام ومراتب تبعاً لطريق ثبوتها ودرجته⁽¹⁶⁾.

فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنها من حيث ثبوتها على مرتبتين: السنة المتواترة، والسنة الأحادية، وذهب الحنفية إلى أنها على ثلاث مراتب، هي: السنة المتواترة، والسنة الأحادية، والسنة المشهورة، وهي مرتبة ثالثة بين التواتر والآحاد.

أولاً: السنة المتواترة:

المتواتر لغة: اسم فاعل من تواتر الشيء. أي: جاء بعضه في إثر بعض، ومنه تواتر المطر. أي: تتابع نزوله.⁽¹⁷⁾ وفي الاصطلاح⁽¹⁸⁾: هو ما رواه جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة لكثرتهم وتباعد أماكنهم، وكان مستند علمهم الحس والمشاهدة. وهذا النوع من السنة يفيد العلم اليقيني، لأنها قطعية الثبوت. والتواتر نوعان:⁽¹⁹⁾

الأول: المتواتر اللفظي: وهو ما اتفق الرواة على لفظه ومعناه، مثل حديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽²⁰⁾ فقد روى هذا الحديث عن النبي ρ أكثر من ستين صحابياً، وقد اعتنى جماعة من العلماء بجمع الأحاديث التي رأوا أنها بلغت حد التواتر، وهي قليلة إذا قيست بما جعلوه من الآحاد.

الثاني: المتواتر المعنوي: وهو ما اتفق الرواة على معناه دون لفظه حتى أصبح المعنى مقطوعاً به وإن كان اللفظ لم يبلغ درجة القطع. ومثاله الأحاديث الواردة في المسح على الخفين؛

الأخوذي - (ج 14 / ص 434)

(16)- بحوث في علم الأصول - (ج 1 / ص 56)

(17)الصحيح للجوهري (843/2) ينظر شرح الورقات لعبدالله الفوزان (ص: 117).

(18)معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (1/ 132، بتزقيم الشاملة ألبا) البواقيت والدرر (1/ 249)

(19) تيسير مصطلح الحديث (ص: 11) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص: 73)

(20)صحيح البخاري - م م (8/ 44) صحيح مسلم - م (7/ 1)

فإن معناها المشترك بينها وهو (مشروعية المسح على الخفين) متواتر، وإن كانت ألفاظها غير متواترة، أو الأحاديث التي دلت على أن النية هي أساس القبول للعمل. وعلى ذلك فالسنة المتواترة هي: أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته التي وردت إلينا مستوفية شروط التواتر من حيث سندها، والسنة المتواترة قليلة جداً بشكل إجمالي، وهي في أفعاله أكثر منها في أقواله صلى الله عليه وسلم، ذلك أن السنة الشريفة القولية المتواترة قليلة جداً، ومنها: قول النبي صلى الله عليه وسلم: " لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "(21). ومن السنة الشريفة الفعلية المتواترة كيفية صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ووجهه صلى الله عليه وسلم ، فقد رويت لنا كل أفعاله تلك بأسانيد متواترة.

ثانياً: السنة المشهورة:

المشهور عند الحنفية: هو ما كان من الأحاد في الأصل، ثم انتشر حتى نقله قوم ثقات لا يتهمون ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، وهم القرن الثاني من بعد الصحابة ، ومن بعدهم .

والمشهور يفيد علم الطمأنينة عندهم حتى أنه تجوز الزيادة به على الكتاب ويضلل جاحده ولا يكفر (22) أو هو ما رواه عن النبي ρ واحد أو اثنان ثم تواتر في عصر التابعين أو تابعي التابعين. ومثله بحديث عمر بن الخطاب τ أن النبي ρ قال : " إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ. "(23). فهو فوق الحديث الأحاد من حيث الثبوت وليس مثله.

وهذا هو مذهب الحنفية، أما الجمهور فإنهم يدخلونه في حديث الأحاد.

ثالثاً: السنة الأحادية(24):

وهي ما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واحد أو أكثر لم يبلغوا حد التواتر في كل القرون، فمن بلغ عدد رواته حد التواتر في أحد القرون دون القرون الأخرى فهو آحادي. هذا عند الجمهور، أما على مذهب الحنفية فحديث الأحاد عندهم ما لم يبلغ مرتبة التواتر

(21) قال الإلباني: صحيح، رواه أحمد وأبو داود والترمذي وحسنه. إرواه الغليل لمحمد الألباني (6 / 94).

(22) رد خير الواحد حقيقته ، وحكمه ، وأثره في الفقه الإسلامي (ص: 13)

(23) صحيح البخاري (1 / 6)

(24) - بحث في علم الأصول - (ج 1 / ص 58).

في القرنين الثاني والثالث فقط، دون القرن الأول، فلو بلغ عددهم مرتبة التواتر في القرنين الثاني والثالث دون الأول فإنه مشهور وليس بأحادي كما تقدم⁽²⁵⁾.

رابعاً: مراتب العلم المستفاد من السنة الشريفة :

يحدد الفقهاء والأصوليون للعلم مراتب أربعة هي: اليقين، والظن، والشك، والوهم. اليقين: وهو الذي يقتضي حصول تمام العلم، بحيث لا يبقى الإنسان متردداً في معلومة. الظن: وهو حصول جمهور العلم، بحيث يكون الحصول أرجح لدى الإنسان من خلافه. الشك: هو استواء الطرفين، فيبقى الإنسان متردداً بين الأمرين، واقفاً بينهما حائراً. الوهم: هو مقابل الظن. أي: الاحتمال المرجوح؛ وقد ذكر النووي بأنه تردد الخاطر بين الظن والشك.⁽²⁶⁾

هذا مذهب الجمهور، أما الحنفية فيضيفون إلى ذلك مرتبة خامسة وسطاً بين اليقين والظن هي مرتبة طمأنينة الظن، وهي ما كان جانب الإيجاب فيها راجحاً راجحاً كبيراً يقربه من اليقين.⁽²⁷⁾

هذا والأصوليون متفقون على أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بطريق القطع أو الظن، فقط، أما الشك والوهم فلا يجوز أن تدار الأحكام عليهما بحال. فالحديث المتواتر يفيد القطع أي العلم اليقيني، أما سنة الآحاد فإنها تفيد الظن، والمشهور عند الحنفية يفيد علم الطمأنينة وهي مرتبة فوق الظن ودون اليقين، هذا من حيث الثبوت فقط.⁽²⁸⁾

المبحث الثالث:

حجية العمل بنخبر الآحاد الصحيح

الحديث الصحيح الذي لم يبلغ درجة التواتر الذي استوفى -متناً وسنداً- شروطاً تنفي أسباب الخلل عنه، مما يلزم النفس السليمة بأن تقبله وتلتزم العمل به، وهذا ما ذهب إليه جماهير العلماء من السلف والخلف، ومنهم الأئمة الأربعة وسائر فقهاء الأمصار، لم يشذ

(25) - بحث في علم الأصول - (ج 1 / ص 58).

(26) المصدر نفسه والمجموع شرح المهذب (17 / 248) وشرح زاد المستنقع للشنقيطي (ص: 259)

(27) التقرير والتحبير - ث (1 / 54)

(28) بحث في علم الأصول (ص: 58)

عن ذلك إلا نفر قليل جداً من أهل العلم في العصور السالفة. وقال بعض أهل الحديث يثبت بخبر الواحد علم اليقين. منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة.⁽²⁹⁾ قال الإمام السرخسي رحمه الله: "وقال بعض من لم يُعتدّ بقوله: خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلاً"⁽³⁰⁾.

واستدلوا بأدلة من القرآن الكريم عرضها الإمام السرخسي وهي الآتي:

استدلوا بقوله تعالى: [وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا] {الإسراء:36}. فإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به، بهذا الظاهر. وقال تعالى: [...وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...] الآية. {النساء:171} وخبر الواحد إذا لم يكن معصوماً عن الكذب فهو محتمل للكذب والغلط، فلا يكون حقاً على الإطلاق، وإذا كان كذلك فلا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين. وقال تعالى: [وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ] {الزحرف:86} وقال تعالى: [وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ] {يونس:36}. ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن، ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب، والنص الذي هو محتمل لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً، فلأن لا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب... أولى.⁽³¹⁾ لأن الكذب باطل أصلاً. أما الخطأ في الاستدلال فيقول فيه الإمام الغزالي في المستصفى⁽³²⁾: "وهذا باطل من أوجه: الأول: إنكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببهان قاطع، بل يجوز الخطأ فيه، فهو إذن حكم بغير علم.

الثاني: إن وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الإجماع فلا جهالة فيه.

الثالث: أن المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع، والفتوى

(29) أصول السرخسي (1/ 321)

(30)-المصدر نفسه

(31) - المصدر نفسه

(32) - ج 1 ص 154-155.

بما لم يرو ولم ينقله العدول.

الرابع: إن هذا لو دل على ردّ خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنتين والأربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين، فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب، فكذلك بالإخبار.

الخامس: أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة، لأننا لا نتيقن إيمانهم فضلاً عن ورعهم، ولا نعلم طهارة إمام الصلاة عن الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء". (33)

فهذه النصوص التي استدلو بها قد وضعوها في غير موضعها الصحيح، وصرفوها عن المعاني التي وردت لأجلها، أما الأدلة اليقينية القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد الصحيح، فهي أدلة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع:

آ- دلالة القرآن على حجية خبر الواحد الصحيح: (34).

1- قوله تعالى: [وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ] {التوبة: 122} . قال في مسلم الثبوت وشرحه (35): " فهذه الآية تحت المؤمنين على التفقه في الدين، وقد أمر الله سبحانه الطائفة النافرة بالتفقه، ثم إنذار القوم وتخويفهم وتحذيرهم، فإن الحذر إنما يكون من الواجب، فيكون الأخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً، والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر، بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله عنه تشمل الواحد والاثنتين والجماعة وهو قول مجاهد (36)، وقال عكرمة لا تكون الطائفة أقل من اثنين، وقال قتادة: ثلاثة فصاعداً، وعن الحسن: عشرة. (37)

قال ابن العربي: ولا شك أن المراد هاهنا جماعة، لوجهين: أحدهما: عقلاً والآخر لغةً: أما العقل: فلأن تحصيل العلم لا يتحصل بواحد في الغالب. وأما اللغة: فلقوله: " ليتفقها " " ولينذروا؛ ف جاء بضمير الجماعة. والقاضي أبو بكر، والشيخ أبو الحسن قبله

(33) المستصفي: ص: 122.

(34) - ج 1 ص 692 بهامش شرحه كشف الأسرار. بحوث في علم الأصول - (ج 1 / ص 60، 61)

(35) - ج 2 ص 134.

(36) معاني القرآن للفراء (2/ 245)

(37) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (4/ 28) تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (3/ 214)

، يرون أن الطائفة هاهنا واحد، ويعتضدون فيه بالدليل على وجوب العمل بخبر الواحد، وهو صحيح لا من جهة أن الطائفة تنطلق على الواحد ، ولكن من جهة أن خبر الشخص الواحد أو الأشخاص خبر واحد، وأن مقابله وهو التواتر لا ينحصر بعدد.⁽³⁸⁾

2- قوله تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] {النحل:43} . أمر الله تعالى في هذه الآية بسؤال أهل الذكر، ولم يفرق بين المجتهد وغيره، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمع دون الفتوى، ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً⁽³⁹⁾.

3- قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...] {النساء:135} .

"أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله، ومن أخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله، وكان ذلك واجباً عليه بالأمر، وإنما يكون واجباً لو كان القبول واجباً، وإلا كان وجوب الشهادة كعدمها، وهو ممتنع"⁽⁴⁰⁾.

قوله تعالى: [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4)] . {التجم} . أي : وما يصدر نطقه بالقرآن أو غيره عن هواه ورأيه إن هو إلا وحْيٌ من الله تعالى يُوحَى إليه⁽⁴¹⁾ وهذا دليل على أن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من السنة الشريفة إنما هو وحْي من عند الله تعالى، وما كان من عند الله واجب الاتباع، لأن الله هو المشرع.

ب- حجية السنة على نفسها:

جاءت الأحاديث التي لا تحصى كثرة كما صرح بذلك أئمة أهل العلم⁽⁴²⁾ تدل على حجية السنة على نفسها ، أذكر منها الآتي:

1- قوله صلى الله عليه وسلم : "نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَبَلَّغَهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَيْسَ بِفِقْيِهِ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ"⁽⁴³⁾. قال الإمام السيوطي في تدريب

(38) أحكام القرآن لابن العربي (4/ 460) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (8/ 294)

(39)- كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ج 1 ص 692.

(40) - المصدر نفسه.

(41) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (17/ 85) البحر المنيد (7/ 231)

(42)- البزدي في كتابه أصول الفقه، وكذا غيره، وانظر مزيداً من سرد الأحاديث في شرح البخاري عليه (ج 1 ص 693-694).

(43) سنن ابن ماجه ت الأرئووط (1/ 156) المستدرک على الصحيحين للئسابوري (1/ 163).

الراوي. (44) وهذا حديث متواتر بلغ رواته من الصحابة نحو ثلاثين صحابياً. وما استدلل به الإمام السرخسي على وجوب قبول حديث الواحد قوله (45): ويدل على أن خير الواحد موجب للعمل ما قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعثه خليفته في التبليغ فكل من سمع شيئاً في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ مأمور من جهته بالبيان كالمبعوث لقوله عليه الصلاة والسلام: "فَلْيُبَلِّغُ الشَّاهِدُ الْعَائِبَ" (46) والذي يؤيد ذلك حكم الشهادات، فإن الله تعالى أمر القاضي بالقضاء بالشهادة، ومعلوم أن الاحتمال بين الصدق والكذب يبقى بعد شهادة الشاهدين، فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضي القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال. وهذا لا يقول به أحد، ، فثبت بذلك وجوب العمل بخبر الواحد.

2- عن عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ، قَالَ: سَأَلُوا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ الْفَضِيحِ، فَقَالَ: مَا كَانَتْ لَنَا حَمْرٌ غَيْرَ فَضِيحِكُمْ هَذَا الَّذِي تُسَمُّونَهُ الْفَضِيحَ، إِنِّي لَقَائِمٌ أَسْقِيهَا أَبَا طَلْحَةَ، وَأَبَا أَيُّوبَ، وَرِجَالًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِنَا إِذْ جَاءَ رَجُلٌ، فَقَالَ: هَلْ بَلَعَكُمْ الْخَبْرُ؟ قُلْنَا: لَا، قَالَ: «فَإِنَّ الْحَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ»، فَقَالَ - أَبُو طَلْحَةَ -: يَا أَنَسُ، أَرِقْ هَذِهِ الْقِلَالِ، قَالَ: فَمَا رَاجَعُوهَا، وَلَا سَأَلُوا عَنْهَا بَعْدَ خَبْرِ الرَّجُلِ" (47).

3- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: "جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ الْهَلَالَ - قَالَ الْحَسَنُ فِي حَدِيثِهِ يَعْني رَمَضَانَ - فَقَالَ « أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ « أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ « يَا بِلَالُ أَدِّنْ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا عِدًّا » (48).

4- أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرسل رسله وأمرائه وقضاته وسعاته المأمورين بجمع الزكاة، وهم آحاد فلو لم يجب قبول خبرهم عنه لما أرسلهم، ولما حصل المقصود

(44)- (ج 2 ص 179)، وانظر "كشف الغفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس" للعلوني (ج 2 ص 441).

(45) - أصول السرخسي (ج 1 ص 325).

(46)- من حديث طويل في صحيح البخاري - م م (2 / 176)

(47) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم (2 / 384).

(48) قال الشيخ أرناؤوط: حديث حسن لغیره، وهذا سند رجاله ثقات إلا أن سماكاً في روايته عن عكرمة اضطراب، وقد اختلفوا عليه في هذا الحديث، فروي عنه مرسلأ، ورجحه غير واحد من الأئمة، لكن يشهد له حديث ابن عمر الآتي بعده، فيتقوى به. سنن أبي داود ت الأرناؤوط (4 / 28). وأخرجه أبو داود الترمذي والنسائي، وورد نحوه عن ابن عمر

وأنس بن مالك وربيعة بن جراش ينظر توضيح الأفكار (ج 2 ص 467).

بإرسالهم. وكذلك المخدرات في بيوتهن لم يحضرن مجلسه في كل حادثة ولكن أزواجهن كانوا يسمعون أحكام الدين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرجعون إليهن ويعلمونهن، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتيان إليه للسمع منه ولو فعل ذلك لاشتهر.⁽⁴⁹⁾

ج- إجماع الصحابة على حجية السنة الأحادية:

أجمع الصحابة على قبول خبر الواحد والعمل به، إذ كان احتجاجهم بالسنة مطلقاً وعدم التمييز بينها، وعدم تقسيمها، وإيمانهم بوجوب اتباعها وقبولها مع ضرورة الانقياد لها لكونها حياً من الله وما كان كذلك وجب قبوله واعتقاده والعمل به.

ويدل على إجماعهم قضايا ووقائع لا يمكن تكذيبها مجتمعة

فقد تواتر عنهم العمل بخبر الواحد، حتى تركوا لأجله اجتهادهم. قال الإمام الغزالي في المستصفى: "تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر وإن لم تتواتر آحادها فيحصل العلم بمجموعها".⁽⁵⁰⁾

ثانياً إجماع الصحابة وفيهم علي، بدليل ما تواتر عنهم من الاحتجاج والعمل به في الوقائع التي لا تحصى من غير نكير، وذلك يوجب العلم عادة⁽⁵¹⁾.

ومن أمثلة عمل الصحابة بخبر الواحد:

1- عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بحديث عبد الرحمن بن عوف في قضية الجوس، وهم عبدة النار، حيث شهد عبد الرحمن بن عوف "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر" يعني الجزية. فأخذ بذلك عمر. أخرجه البخاري وغيره.⁽⁵²⁾

2- كذلك عمل عمر بن الخطاب في دية الجنين، كما روي عن ابن عباس: أن عُمَرَ - رَضَوُاُ اللهُ عَلَيْهِ - نَاشَدَ النَّاسَ فِي الْجَنِينِ، فَقَامَ حَمَلُ بِنِّ مَالِكِ بْنِ النَّبِيعَةِ فَقَالَ: كُنْتُ بِنِّ

(49)- أصول السرخسي (1/ 325)

(50)- (ج 1 ص 118).

(51)- التبصرة في أصول الفقه للشيرازي (ص: 315)

(52)- نصب الراية (ج 3 ص 448).

أمرأتين، ففَضَرْتِ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى، فَفَقَتَلْتَهَا وَجَنَيْتَهَا، فَفَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهِ بُعْرَةَ: عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ، وَأَنْ تُقْتَلَ بِهَا". أخرجها أصحاب السنن إلا الترمذي، وأخرجها ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک⁽⁵³⁾، وأصله في الصحيحين من حديث أبي هريرة.

3- أن أبا بكر رضي الله عنه ورث الجدة السدس بعد أن ردها، و قَالَ: مَا عَلِمْتُ لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقًّا وَلَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهِ شَيْئًا وَسَأَلْتُ النَّاسَ، فَسَأَلْتُهُمْ فَشَهِدَ الْمُعْبِرَةُ بْنُ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهَا السُّدُسَ» قَالَ: مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مَعَكَ؟ فَشَهِدَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَأَعْطَاهَا أَبُو بَكْرٍ السُّدُسَ⁽⁵⁴⁾ فقد عمل الصحابة بحديث الواحد ولم يختلفوا في الاحتجاج بأخبار الأحاد، حتى تم إجماعهم على العمل بموجبها كما في الأحاديث التي ذكرناهما، مما يدل على استقرار قضية العمل بخبر الواحد الصحيح لديهم، وأنها قضية مسلمة عندهم إجماعاً.

إشكال على عمل الصحابة بخبر الواحد:

اعترض المخالفون على ما مر ببعض ما ورد من تحري الصحابة وتثبيتهم، فجعلوه اعتراضاً على دلائل إجماعهم على وجوب العمل بخبر الواحد، ولعل أشهر ذلك وأقواه الآتي:

1- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا فِي بَجْلِسٍ مِنْ بَجَالِسِ الْأَنْصَارِ فَجَاءَ أَبُو مُوسَى فَرِنًا فَقُلْنَا لَهُ مَا أَفْرَعَكَ قَالَ أَمْرِي عُمَرُ أَنْ آتِيَهُ فَأَتَيْتُهُ فَاسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ فَقَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنِي قُلْتُ قَدْ جِئْتُ فَاسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « إِذَا اسْتَأْذَنْ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ ». قَالَ لَتَأْتِيَنِي عَلَى هَذَا بِالْبَيِّنَةِ قَالَ فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ لَا يَثُومُ مَعَكَ إِلَّا أَصْعَرُ الْقَوْمِ. قَالَ فَقَامَ أَبُو سَعِيدٍ مَعَهُ فَشَهِدَ لَهُ. فقال عمر لأبي موسى: إني لم أهتمك، ولكنه الحديث عن رسول الله⁽⁵⁵⁾.

2- حديث عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(53) - المصدر نفسه (ج 4 ص 384)

(54) - الجامع الصحيح سنن الترمذي (4/ 223) قال الحاكم «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجه» المستدرک على الصحيحين للحاكم (4/ 376)

(55) - صحيح البخاري - البغا - (ج 5 / ص 2305) صحيح مسلم - (ج 6 / ص 177).

قال: "إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ". فقال ابن عباس: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ. فَقَالَتْ: يَرَحِمُ اللَّهُ عُمَرَ. لَا وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَحَدٍ" وَلَكِنْ قَالَ "إِنَّ اللَّهَ يَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَاباً بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ". قَالَ: وَقَالَتْ عَائِشَةُ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} (فاطر الآية: 18) (56). زاد مسلم: " عن القاسم بن محمد قال: لَمَّا بَلَغَ عَائِشَةُ قَوْلَ عُمَرَ وَابْنِ عُمَرَ قَالَتْ: إِنَّكُمْ لَتَحَدِّثُونِي عَنْ غَيْرِ كَاذِبِينَ وَلَا مُكَذِّبِينَ. وَلَكِنَّ السَّمْعَ يُخْطِئُ." (57).

والجواب عن هذا أنه ليس من إنكار خبر الواحد، لكن من باب التثبيت والاحتياط لضبط الحديث، فهذا عمر رضي الله عنه يقول: "إني لم أتهمك..."، وحديث تعذيب الميت ببكاء أهله روته عائشة رضي الله عنها اجتهاداً منها كما هو ظاهر، لكن الحديث وارد في معنى صحيح يتحمل فيه الميت مسؤولية ذلك، مثل أن يوصي أهله بالبكاء عليه، كما كان يفعله أهل الجاهلية، ويؤيد ذلك أن في رواية عمر رضي الله عنه لفظ الحديث: "يبعض بكاء أهله". فظهر بذلك أنه لا إشكال على حجية خبر الواحد الصحيح عند الصحابة الكرام (58).

د- وأما المعقول: فإنه يتجلى في عدة أمور أهمها:

أ- كثير من الأحكام التي وردت في القرآن الكريم جاء مجملاً أو عاماً أو مطلقاً أو مشتركاً، وهذا كله يحتاج إلى بيان لجملة ومشاركه، وتقييد لمطلقه، وتخصيص لعامه، إذا كان المعنى المراد منه لا يفهم إلا بذلك، والسنة هي التي تولت هذه المهمة، مهمة البيان بأمر الله تعالى حيث قال: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل: 44)، فكانت السنة الشريفة محتاجاً إليها لفهم الكتاب، وقد اعتبرنا الكتاب حجةً واتباعه واجباً فيما مضى، وما كان محتاجاً إليه لفهم الكتاب الذي هو مصدر الأمر والنهي الواجب الاتباع فهو واجب، لأن القاعدة الأصولية تقول: "مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (59).

(56)-المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (16/ 8). صحيح البخاري - م م (80/2)

(57) صحيح مسلم - م (43/3)

(58) - فوائد الرحموت (ج 2 ص133).

(59) الموافقات في أصول الفقه للقرطبي (427/3)

ب- إن الله تعالى أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بتبليغ القرآن الكريم وبيانه معاً، لأن التبليغ لا يتم إلا بالبيان والتبليغ كان بتلقين آيات القرآن، أما البيان فكان بالسنة المطهرة الموضحة له، وقد قامت الأدلة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الخطأ في التبليغ والبيان معاً والسهو فيهما، من مثل قوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) (النجم: 3-4)، وقوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر: 9)، وقوله تعالى: (سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى) (الأعلى: 6)، وغيرها. هذا ولا بد من الإشارة إلى أن بعض الناس ممن سفهوا عقولهم، ذهبوا إلى أن السنة الشريفة ليست بحجّة، واستندوا في دعواهم هذه إلى أمور حسبوها أدلة وما هي إلا أوهام وشكوك، ولذلك رأيت أن أصرف النظر عنها ولا أتعرض لذكرها،⁽⁶⁰⁾.

المبحث الرابع

شروط صحة العمل بالحديث

الشرط الأول: أن يكون كل واحد من رواة الحديث عدلاً؛ أي متحلياً بصفة العدالة. والعدالة خصلة تلزم صاحبها سبيل الاستقامة والصدق. لأنها كما عرفها العلماء: "ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى: امتثال المأمورات الشرعية، واجتناب المنهيات الشرعية"⁽⁶¹⁾.

الشرط الثاني: أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه: وللضبط مقياس دقيق وضعه العلماء، عولوا عليه في كشف مستوى حفظ الراوي للحديث، وهو كما لخصه الإمام ابن الصلاح قال: " يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه"⁽⁶²⁾.

فإذا اجتمع في الراوي هذان الركنان: العدالة والضبط فهو حجة يلزم العمل بحديثه إذا

(60) - بحوث في علم الأصول (ص: 63).

(61) - الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي (8/ 294).

(62) - التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح - (ج 1 / ص 138) منهج الإمام البخاري (ص: 112). منهج النقد في علوم الحديث (ص: 80).

استوفى الحديث بقية شروطه، ويطلق على الراوي حينئذ "ثقة". وذلك لأنه تحقق فيه الاتصاف بالصدق، وتحلى بقوة الحفظ الذي يمكنه من استحضار الحديث وأدائه كما سمعه، فتحقق أنه أدى الحديث كما سمعه فصار حجة، وإذا اختل فيه شيء من خصال الثقة كان مردود الحديث بحسب الاختلال الذي لحقه. (63)

الشرط الثالث من شروط الحديث الصحيح: الاتصال: أي اتصال السند: ومعناه أن يكون كل واحد من رواة الحديث قد تلقاه ممن فوَّقه من الرواة من أول السند حتى يبلغ التلقي قائله.

الشرط الرابع: ألا يكون الحديث شاذاً: والحديث الشاذ هو ما رواه الثقة مخالفاً لمن هو أوثق منه بمزيد ضبط، أو كثرة عدد. (64)

الشرط الخامس: ألا يكون الحديث معالماً. والحديث المعلل هو ما اطلع فيه على علة خفية تقدر في صحته، مع أن الظاهر سلامة الحديث من العلة. (65) وهو على قسمين: معلل السند، ومعلل المتن. وهذا الشرط يفيد في خلو الحديث من أي وصف قاذح في صحة الحديث يكون الحديث بحسب الظاهر سليماً منه. (66) ولم يكتف المالكية وبعض الحنفية بهذه الشروط بل زادوا عليها شروطاً لقبول خبر الواحد وذلك زيادة في الدقة والتحصيص في بناء الأحكام على خبر الواحد وهي الآتي:

أما المالكية فاشتروا للعمل بخبر الأحاد الشروط الآتية:

1- ألا يخالف خبر الواحد القواعد الشرعية و الأصول الثابتة، وعمل أهل المدينة وعللوا ذلك بأن الراوي قد يسهو أو لا يضبط، ولذلك لم يأخذوا بخبر المصراة؛ لأن هذا الخبر في نظرهم قد خالف أصل الخراج بالضمان، و لم يأخذوا بخبر إكفاء القذور

(63) منهج النقد في علوم الحديث (ص: 80)

(64) شرح اختصار علوم الحديث (ص: 12، بترقيم الشاملة آيا)

(65) محاضرات في علوم الحديث (ص: 3)

(66) كحديث 'البيعان بالخيار' فإن يعلى بن عبيد الله قد روى هذا الحديث عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد دخلت "عن سفيان الثوري عن سنده"، فإن غيره من أصحاب سفيان روه عن سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم، فوهم يعلى بن عبيد الله وعدل بن عبد الله بن دينار إلى عمرو بن دينار، مع أن كليهما ثقة، فيكون سنده معلولاً من جهة قوله: "عن عمرو بن دينار، والمتمن صحيحاً على كل حال". ومثال العلة القاذحة في المتن ما روي في حديث أنس من اللفظ المصرح بنفي قراءة (بسم الله الرحمن الرحيم)، فإن قوله: "فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين" لم يتعرض لذكر البسملة أصلاً، لا بالنفي، ولا بالإثبات، لكن الراوي قد فهم من قوله: 'فكانوا يستفتحون بالحمد' أنهم كانوا لا يبسمون، فرواه على حسب ما فهمه، وأخطأ فيه لأن معناه أن السورة التي يستفتحون بها من السورة هي الفاتحة ولا تعرض فه لذكر البسملة أصلاً كما ترى، وقد ثبت عن أنس أنه سئل عن الافتتاح بالبسملة فذكر أنه لا يحفظ فيه شيئاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتحقيق أن البسملة إن ثبت أنها جزء من الفاتحة فقد علم قطعاً أنه أخطأ فيما رواه، وإلا فلا سبيل إلى القطع بخطأه في ذلك. المختصر في علم الأثر (ص: 134) وما بعدها.

التي طبخت من الإبل والغنم قبل قسمة الغنائم ؛ لأن هذا الخبر في نظرهم قد خالف أصل رفع الحرج والمصلحة المرسله فقد كان يكفي أن يقال لهم : إن ما صدر عنكم لا يجوز ثم يؤذن لهم بالأكل منها فيتألف المطبوخ إفساد مناف للمصلحة مما يدل على عدم صحة الخبر (67).

2- ألا يخالف عمل أهل المدينة ؛ لأنهم قالوا بأن أهل المدينة إذا اتفقوا على عمل معين فمن المؤكد أنهم أخذوه عن النبي صلى الله عليه وسلم فعمل أهل المدينة يكون في حكم التواتر فيكون أقوى من الآحاد ويقدم عند الاختلاف .

والصحيح أن سنة النبي يؤخذ بها سواء أكانت آحاداً أو متواترة فالحديث حجة بنفسه فإن خالف الأصول فالأصول هي التي تطرح فلا يقال أنها جاءت بحكم يخالف الأصول الثابتة ، و متى صح الحديث فيجب العمل به ، و عمل أهل المدينة ليس بحجة ، بل الصحابة الذين كانوا بالمدينة تفرقوا في البلاد ، فإن ابن عباس في مكة و ابن مسعود في العراق مثلاً.

وأما الأحناف فاشتروا في قبول خبر الآحاد الشروط الآتية:

1- ألا تخالف السنة القياس الصحيح أي الأصول العامة في الفقه الإسلامي ، وقد رد الأحناف لذلك حديث المصراة كالمالكية؛ لأن هذا الخبر في نظرهم قد خالف أصل الخراج بالضمان (68)، وشرط عيسى بن أبان أن يكون الراوي فقيها لتقدم الخبر على القياس ، ولهذا رد حديث المصراة ، وتابعه أكثر متأخري الحنفية ، أما الأكثرين فلم يشترطوا أن يكون فقيها عندهم سواء خالفت روايته القياس أم لا، بل قبلوا خبر كل عدل إذا لم يكن مخالفاً للكتاب أو السنة المشهورة ، ويقدم على القياس (69). قال عبد العزيز البخاري : ولم ينقل هذا القول عن أصحابنا... بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس، وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أن هذا القول مستحدث ، وأجاب عن حديث المصراة والعريّة وأشباههما فقال

(67) الموافقات للشاطبي(22-21/3) والوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان (ص 174).

(68) أصول السرخسي (341/1)، و الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان (ص 174 - 175)، ومصادر التشريع للدكتور أنور دبور(113 - 114).

(69) الخلاصة في أسباب الاختلاف الفقهاء (418/1) البحر المحيط (367/5)

إنما ترك أصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي وأن حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة .. وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل، على أنا لا نسلم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيهه مجتهد وكان من علية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف من الأحاديث روى أبو هريرة منها ألفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه إلى رد حديثه بالقياس⁽⁷⁰⁾

- 2- ألا يكون الحديث مما تعم به البلوى أو مما يكثر وقوعه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن ما يكثر وقوعه من شأنه أن ينقل إلينا بالتواتر فإن نقل بالآحاد دل على عدم صحته لذلك لم يأخذوا بحديث رفع اليدين في الصلاة.⁽⁷¹⁾
- 3- الا يخالف الراوي روايته⁽⁷²⁾، لذا لم يأخذوا بحديث أبي هريرة "إذا ولغ الكلب في إناء أحلكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب" لأن أبا هريرة كان يغسل من ولوغ الكلب ثلاث مرات ومن دون تراب وكان يفتي بذلك⁽⁷³⁾.

المبحث الخامس

بعض التطبيقات الفقهية على الأخذ بحديث الآحاد وعدمه

المسألة الأولى

(70) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام الزدوي للبخاري (2/ 559)

(71) أصول السرخسي (1/ 368)

(72) التقرير والتحبير - ث (2/ 354)

(73) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم (3/ 92)

حكم رفع اليدين عند الركوع والرفع منه

اختلف الفقهاء في حكم رفع اليدين في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه على قولين: القول الأول: ذهب المالكية والشافعية والحنابلة⁽⁷⁴⁾. إلى أن رفع اليدين عند الركوع والرفع منه مشروع.

2- القول الثاني: ذهب الحنفية⁽⁷⁵⁾ إلى أنه لا يشرع رفع اليدين عند الركوع والرفع منه. الأدلة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بالآتي:

1- عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكَبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا وَقَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ⁽⁷⁶⁾

2- عَنْ أَبِي قِلَابَةَ أَنَّهُ رَأَى مَالِكَ بْنَ الْحُوَيْرِثِ إِذَا صَلَّى كَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ رَفَعَ يَدَيْهِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَ يَدَيْهِ وَحَدَّثَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَنَعَ هَكَذَا⁽⁷⁷⁾ قَالَ الشَّافِعِيُّ: " وَقَدْ رَوَى هَذَا سَوَى ابْنِ عُمرَ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ".⁽⁷⁸⁾

أما الحنفية فقد استدلوها بما روى أبو حنيفة بإسناده عن عبد الله بن مسعود أن النبي كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود بعد ذلك⁽⁷⁹⁾.

وعن علقمة أنه قال صليت خلف عبد الله بن مسعود فلم يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع فقلت له لم لا ترفع يديك فقال صليت خلف رسول الله وخلف أبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا في التكبيرة التي تفتتح بها الصلاة، ولأن هذه تكبيرة يؤتى بها في حالة الانتقال فلا يسن رفع اليدين عندها كتكبيرة السجود وتأثيره أن المقصود من رفع

(74) انظر (الكافي في فقه أهل المدينة) ص44، 43 و(عقد الجواهر الثمينة) 103/1 وروى عن الإمام مالك عدم الرفع، فانظر (التفريع) 226/1 و(المعونة) 215/1 (روضة

الطالبين) 356/1 و(مغني المحتاج) 164/1، 165 (المنتهى وشرحه) 450/1 و(الإقناع وشرحه) 391/1.

(75) انظر (مختصر القُدوري) ص28 و(فتح القدير) 309/1.

(76) صحيح البخاري - م م (148 /1) صحيح مسلم (292 /1)

(77) صحيح البخاري - م م (148 /1) صحيح مسلم (293 /1)

(78) الأم (103 /1)

(79) أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه ونقل عن ابن المبارك أنه قال لم يثبت عندي . ينظر الدراية في تخريج أحاديث الهداية (149 /1)

اليدين إعلام الأصم الذي خلفه وإنما يحتاج إلى الإعلام بالرفع في التكبيرات التي يؤتى بها في حالة الاستواء كتكبيرات الزوائد في العيدين وتكبير القنوت فأما فيما يؤتى به في حالة الانتقال فلا حاجة إليه لأن الأصم يرى الانتقال فلا حاجة إلى رفع اليدين.⁽⁸⁰⁾

وردَّ الحنفية الأحاديث التي استدل بها الجمهور على أنها أخبار آحاد وردت فيما يكثُر وقوعه، فلا تُقبَل. قال السرخسي بعد أن ذكر أن مذهبهم ردَّ خبر الواحد في عموم البلوى وفيما يكثُر وقوعه قال: «وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاصة والعامة إلى معرفته»⁽⁸¹⁾. والذي يبدو أن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح لما استدلوا به من أحاديث صحيحة ثابتة، وإن كانت أحاديث آحاد فيما يكثُر وقوعه فلا عبرة بذلك طالما أنها ثابتة سنداً وامتناً في غالب الظن، لأن السنة متى صحت روايتها بأن رواها العدول الثقات الضابطون لزم اتباعها والأخذ بها، واستنباط الأحكام منها سواء مما يكثُر وقوعه أم لا؟ قال الدكتور عبد الكريم زيدان رحمه الله: "وكون الأمر الذي جاءت به السنة كثير الوقوع لا تأثير له في قبول أو رد أخبار الآحاد، لأن الحاجة لمعرفة حكم ما يقل وقوعه كالحاجة لمعرفة حكم ما يكثُر وقوعه، وكلاهما قد ينقله الآحاد فضلاً عن أن الكثرة أو القلة لا ضابط لها في هذا الباب"⁽⁸²⁾.

المسألة الثانية

حكم الجمع بين الصلاتين للمسافر

اختلف الفقهاء في حكم الجمع بين الصلاتين في وقتٍ إحداهما لعذر السفر والمطر على قولين:

القول الأول: ذهب المالكية والشافعية والحنابلة⁽⁸³⁾ إلى أنه يجوز الجمع بين الصلاتين في

(80) بدائع الصنائع - ث (207/1 - 208) شرح فتح القدير (1/ 310).

(81) (أصول السرخسي) 369/1. ينظر (العناية) 296/1 و(مسلم الثبوت) 130/2.

(82) الوجيز في أصول الفقه: (ص178)

(83) انظر (التفريع) 261/1 و(مواهب الجليل) 153/2 وشرط المالكية أن يجزأ به السير (المجموع) 371/4 و(مغني المحتاج) 271/1 (المنتبهى وشرحه) 611/1 و(الإقناع

وشرحه) 5/2.

السفر للمسافر وفي المطر.

القول الثاني: ذهب الحنفية⁽⁸⁴⁾ إلى أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين بعذر السفر ولا المطر ولا غيرها إلا بين الظهر والعصر بعرفات بسبب النسك، وبين المغرب والعشاء بمزدلفة بسبب النسك أيضاً.
الأدلة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بالآتي:

1- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجمع بين صلاة المغرب والعشاء في السفر⁽⁸⁵⁾

2- وعن ابن عمر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين المغرب والعشاء، إذا جدّ به السير⁽⁸⁶⁾.

3- وعن أنس بن مالك قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس، أخر الظهر إلى أن يدخل وقت العصر. ثم نزل فجمع بينهما. فإن زالت الشمس قبل أن يرتحل، صلى الظهر ثم ركب⁽⁸⁷⁾.

3- وعن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم: إذا عجل عليه السفر، يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر، فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء، حين يغيب الشفق⁽⁸⁸⁾.

قال الشافعي والأكثر: يجوز الجمع بين الظهر والعصر في وقت أيتهما شاء، وبين المغرب والعشاء في وقت أيتهما شاء في السفر الطويل، والطويل ثمانية وأربعون ميلاً هاشمية وهو مرحلتان معتدلتان⁽⁸⁹⁾.

وقال أبو حنيفة: لا يجوز الجمع بين الصلاتين بسبب السفر ولا المطر ولا المرض ولا غيرها إلا بين الظهر والعصر بعرفات بسبب النسك، وبين المغرب والعشاء بمزدلفة بسبب النسك

(84) بدائع الصنائع - ث (1/ 127) (تبيين الحقائق) 88/1 و(حاشية ابن عابدين) 381/1.

(85) صحيح البخاري - البيهقي (1/ 373)

(86) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (15/ 29)

(87) صحيح البخاري - البيهقي (1/ 374) والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (15/ 30)

(88) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (15/ 31)

(89) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (15/ 29)

أيضاً،

استدل الحنفية بأن "تأخير الصلاة عن وقتها من الكبائر فلا يباح بعذر السفر والمطر كسائر الكبائر، والدليل على أنه من الكبائر ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله قال: "من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر"⁽⁹⁰⁾، وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال الجمع بين الصلاتين من الكبائر ولأن هذه الصلوات عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال، أو بخبر الواحد، مع أن الاستدلال فاسد، لأن السفر والمطر لا أثر لهما في إباحة تفويت الصلاة عن وقتها، ألا ترى أنه لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر مع ما ذكرتم من العذر والجمع بعرفة ما كان لتعذر الجمع بين الوقوف والصلاة، لأن الصلاة لا تضاد الوقوف بعرفة، بل ثبت غير معقول المعنى، بدليل الإجماع والتواتر عن النبي، فصلح معارضا للدليل المقطوع به وكذا الجمع بمزدلفة غير معلول بالسير ألا ترى أنه لا يفيد إباحة الجمع بين الفجر والظهر

وما روي من الحديث في خبر الآحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به مع أنه غريب ورد في حادثة تعم بها البلوى، ومثله غير مقبول عندنا، ثم هو مؤول وتأويله أنه جمع بينهما فعلا لا وقتا، بأن آخر الأولى منهما إلى آخر الوقت ثم أدى الأخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا مجتمعتين فعلا،".⁽⁹¹⁾ كذا فعل علي رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنهما في سفر وقالوا هكذا كان يفعل بنا رسول الله، دل عليه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي جمع من غير مطر ولا سفر، وذلك لا يجوز إلا فعلا⁽⁹²⁾

والذي يبدو أن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح لما استدلووا به من أدلة صحيحة أخرجها البخاري ومسلم في صحيحيهما وفي سنن أبي داود وغيره وهي حجة على الحنفية، إذ جاء في بعض الروايات في حديث ابن عمر: "أنه كان إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء

(90) لم أجده بهذا اللفظ عن رسول الله وإنما وجدته عن أبي العالبيّة، أن عُزْرَ كَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى: «وَاعْلَمْ أَنَّ جَمْعًا بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ مِنَ الْكِبَائِرِ إِلَّا مَنْ عُذِرَ. مصنف عبد الرزاق

الصنعاني (552/2)

(91) بدائع الصنائع - ث (127/1)

(92) (بدائع الصنائع) 127/1.

بعد أن يغيب الشفق" (93) فيه إبطال تأويل الحنفية في قولهم: إن المراد بالجمع أنه جمع بينهما فعلاً لا وقتاً أي: تأخير الأولى إلى آخر وقتها وتقديم الثانية إلى أول وقتها. (94) ولو ثبت حديث ابن عباس رضي الله عنهما فقد خصصه عمر رضي الله عنه في وصيته لأبي موسى بالعذر. (95)

المسألة الثالثة

حكم الزكاة في مال الصبي

اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة في مال الصغير على قولين:
القول الأول: ذهب الشافعية والمالكية وأحمد (96) إلى أن الزكاة تجب في مال الصبي .
القول الثاني: ذهب الحنفية (97) إلى أنه لا تجب الزكاة على الصبي وهو قول علي وابن عباس فإنهما قالوا: لا تجب الزكاة على الصبي حتى تجب عليه الصلاة.

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " أَبْجُرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلْهَا الزَّكَاةُ " (98) ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " ابْتَغُوا فِي مَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلْهَا الزَّكَاةُ " (99) ولما روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من ولي يتيماً له مال ، فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" (100) وأخرج الدارقطني من حديث أبي رافع قال: كانت لآل بني رافع أموال عند علي فلما دفعها إليهم وجدوها

(93)الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم (2/ 135)

(94)المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (15/ 32)

(95) ينظر مصنف عبد الرزاق الصنعاني (2/ 552)

(96) انظر (الكافي في فقه أهل المدينة) ص88 و(مواهب الجليل) 292/2(المجموع) 329/5 و(مغني المحتاج) 409/1(المنتهى وشرحه) 170/2 و(الإقناع وشرحه) 169/2.

(97) الاختيار لتعليل المختار (1/ 106)

(98) الحديث أخرجه - بالفاظ متقاربة - الشافعي في (مسنده) 614 و(الترمذي 641 و(عبد الرزاق 6982 و(الدارقطني 1970 و(البيهقي 7338، 10982 و(الطبراني في (المعجم الأوسط) 998 و(صحيحه البيهقي والنووي والعراقي شيخ البيهقي، وحسنه ابن حجر، وضعفه أحمد و(الترمذي و(الزيلي و(الآلباني. انظر (المجموع) 329/5 و(نصب الرابة) 331/2 و(البدع المنيرة) 468/5 و(مجمع الزوائد) 207/3 و(النراية) 249/1 و(التلخيص الحبير) 734/2 و(فيض القدير) 108/1 و(إرواء الغليل) 788.

(99) قال النووي: هذا الحديث ضعيف رواه الترمذي و(البيهقي من رواية المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم و(المثنى بن الصباح ضعيف. ورواه الشافعي و(البيهقي بإسناد صحيح عن يوسف بن ماهر عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل لأن يوسف تابعي .. وقد أكد الشافعي رحمه الله هذا المرسل بعموم الحديث الصحيح في إيجاب الزكاة مطلقاً وبما رواه عن الصحابة في ذلك ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه موقوفاً عليه (وقال) إسناد صحيح ورواه أيضاً عن علي بن مطرف وروى إيجاب الزكاة في مال اليتيم عن ابن عمر والحسن بن علي وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم . ينظر (المجموع شرح المهذب) (5/ 329).

(100) رواه الترمذي و(الدارقطني ، وإسناده ضعيف ، وله شاهد مرسل عند الشافعي. ينظر سبل السلام (3/ 214) قال لا تأكلها الصدقة ولم يقل الزكاة لأن المراد بالصدقة الزكاة كما جاء في هذه الرواية (فان قيل) فالزكاة لا تأكل المال وإنما تأكل ما زاد على النصاب (فالجواب) أن المراد تأكل معظم الزكاة مع النفقة. ينظر (المجموع شرح المهذب) (5/ 329).

تنقص فحسبها مع الزكاة فوجدوها تامة فأتوا عليا فقال : كنتم ترون أن يكون عندي مال لا أزكيه ⁽¹⁰¹⁾. وعن عائشة أخرجه مالك في الموطأ أنها كانت تخرج زكاة أيتام كانوا في حجرها ففي الكل دلالة على وجوب الزكاة في مال الصبي كالمكلف ويجب على وليه الإخراج وهو رأي الجمهور وروي عن ابن مسعود أنه يخرج الصبي بعد تكليفه وذهب ابن عباس وجماعة إلى أنه يلزمه إخراج العشر من ماله لعموم أدلته لا غيره لحديث " رفع القلم ⁽¹⁰²⁾"

ولأن الزكاة تراد لثواب المزكي ومواساة الفقير والصبي من أهل الثواب ومن أهل المواساة ولهذا يجب عليه نفقة الأقارب ويعتق عليه الأب إذا ملكه فوجبت الزكاة في ماله. ⁽¹⁰³⁾

قال الكاساني: " والحديثان-الأول والثاني- غريبان أو من الأحاد فلا يعارضان الكتاب مع أن اسم الصدقة يطلق على النفقة قال نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وفي الحديث ما يدل عليه لأنه أضاف الأكل إلى جميع المال والنفقة هي التي تأكل الجميع لا الزكاة أو تحمل الصدقة والزكاة على صدقة الفطر لأنها تسمى زكاة ⁽¹⁰⁴⁾ و قال سبط ابن الجوزي الحنفي بعد أن ذكر أجوبة أخرى عن الحديث: " ولو سُئِمَ كان خيراً واحداً ورد فيما تعم به البلوى ⁽¹⁰⁵⁾ .

وقال أكمل الدين الباري في بعض مسائل الصلاة: " فلو كان هذا الخبر ثابتاً في الصدر الأول لاشتهر، ولو اشتهر لَمَا بقي الاختلاف في الصدر الأول، ولَمَا بقي الاختلاف فيه مع عموم البلوى دَلَّ على زيافته كما في حديث الزكاة في مال الصبي ⁽¹⁰⁶⁾ .

واستدلوا ايضاً من جهة القياس بأن كل من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في سائر أمواله كالبالغ العاقل فإن أبا حنيفة رحمه الله وافق الجمهور على إيجاب العشر في مال الصبي وإيجاب زكاة الفطر في ماله وخالفهم في زكاة المال.

أما الحنفية فاستدلوا بأن الزكاة عبادة والصبي ليس من أهل وجوب العبادة فلا تجب عليه

(101) سبل السلام (3/ 215).

(102) المصدر السابق

(103) المجموع شرح المهذب (5/ 329) الوسيط (2/ 442) تحفة المحتاج في شرح المنهاج (12/ 491). الإنصاف (4/ 395) المغني - ث (2/ 488) الدر الثمين والمورد المعين

(104) الشرح الكبير للرافعي (5/ 517).

(104) بدائع الصنائع - ث (2/ 5)

(105) (وسائل الأسلاف) ص 61.

(106) (العناية) 1/ 292.

كما لا يجب عليه الصوم والصلاة⁽¹⁰⁷⁾ وقد قال الله تعالى : " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها" والصبي ليس من أهل التطهير إذ لا ذنب له. كما أنه لا سبيل إلى الإيجاب على الصبي لأنه مرفوع القلم بالحديث ولأن إيجاب الزكاة إيجاب الفعل وإيجاب الفعل على العاجز عن الفعل تكليف ما ليس في الوسع ولا سبيل إلى الإيجاب على الولي ليؤدي من مال الصبي لأن الولي منهي عن قربان مال اليتيم إلا على وجه الأحسن بنص الكتاب وأداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الأحسن لما ذكرنا في الخلافات رد الجمهور على هذا الدليل بأن الغالب إنهما تطهير وليس ذلك شرطاً فإننا اتفقنا على وجوب الفطر والعشر في ماله وإن كان تطهيراً في أصله.

وقولهم بأن الزكاة تملك المال من الفقير والمتنفع بها هو الفقير فكانت حق الفقير، والصبا لا يمنع حقوق العباد .

رد هذا الاستدلال قول النبي : " بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً". وما بني عليه الإسلام يكون عبادة والعبادات التي تحتمل السقوط تقدر في الجملة فلا تجب على الصبيان كالصوم والصلاة ، وأما الآية فالمراد من الصدقة المذكورة فيها محل الصدقة وهو المال لا نفس الصدقة لأنها اسم للفعل وهو إخراج المال إلى الله تعالى وذلك حق الله تعالى لا حق الفقير .⁽¹⁰⁸⁾

وأما قوله من ولي يتيماً فليترك ماله أي ليتصرف في ماله كي ينمو ماله إذ التزكية هي التنمية توفيقاً بين الدلائل وعمومات الزكاة لا تتناول الصبيان، أو هي مخصوصة فتخص المتنازع فيه بما ذكرنا والله أعلم⁽¹⁰⁹⁾

وردّ الجمهور على دليلهم " رفع القلم عن ثلاثة " بأن المراد رفع الإثم والوجوب ونحن نقول لا إثم عليه ولا تجب الزكاة عليه بل يجب في ماله ويطلب بإخراجها وليّه كما يجب في ماله قيمة ما اتلفه ويجب علي الولي دفعها، ولأن مقصود الزكاة سد خلة الفقير من مال الأغنياء

(107) بدائع الصناعات - ث (4 / 2) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (1 / 340)، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة (ص: 50).

(108) بدائع الصناعات - ث (5 / 2).

(109) بدائع الصناعات - ث (5 / 2) الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة (ص: 50)

شكراً لله تعالى وتطهيراً للمال ومال الصبي قابل لأداء النفقات والغرامات والله أعلم⁽¹¹⁰⁾.

الخاتمة:

- بعد انتهاء الكلام على مسألة خبر الواحد، يمكن إيجاز أهم ما جاء فيه فيما يلي:
- 1- أن هذه المسألة أصلٌ عظيم في الفقه؛ وذلك لما يتخرج على الخلاف فيها من مسائل فرعية كثيرة.
 - 2- إن تقسيم الحنفية للسنة من حيث ثبوتها إلى متواترة ومشهورة وآحاد يعطي ميزة للحديث الذي تواتر في عصر التابعين وتابع التابعين وهو أصح من تقسيم الجمهور في نظري والله أعلم.
 - 3- إن السنة متى صحت روايتها بأن رواها العدول الثقات الضابطون ، لزم اتباعها سواء وافقت عمل أهل المدينة أم خالفته وسواء اتفقت مع الأصول الثابتة أم لم تتفق ، وسواء مما يكثر وقوعه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أم لم يكثر وسواء كان مما تعم به البلوى أم لم تعم.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهم المصادر والمراجع

1. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني: المكتب الإسلامي - بيروت ، الطبعة : الثانية - 1405 - 1985.
2. أصول السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار النشر: دار المعرفة - بيروت .
3. إيقاظ همم أولي الأبصار: صالح بن محمد بن نوح العمري، دار النشر: دار المعرفة - بيروت - 1398 .
4. بدائع الصنائع : للكاساني علاء الدين (ت 587هـ) م/ دار الكتاب العربي بيروت ط/ الثانية 1982 .

5. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلاء: دار الكتب العلمية - بيروت.
6. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي 725 - 806 هـ دراسة وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان : محمد عبد الحسن الكتبي، الطبعة الأولى، 1389هـ/1969م.
7. تلخيص الحبير : للعسقلاني أحمد بن علي بن حجر (ت 852هـ) م/ مدينة النشر المدينة المنورة 1284 هـ تحقيق : عبد الله هاشم اليماني .
8. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: لأبي إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد المعروف بالأمرير الصنعاني 1182هـ، دراسة وتحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة : دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان الطبعة الأولى 1417هـ/1997م
9. الجامع الصحيح المختصر: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت - 1407 - 1987، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
10. الجامع الصحيح للترمذى ، محمد بن عيسى (ت279 هـ) م/ دار إحياء التراث العربي بيروت ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون .
11. حاشية ابن عابدين ، محمد أمين م/ دار الفكر بيروت 1286 هـ ط/الثانية .
12. الحاوي في فقه الشافعي: علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى : 450هـ) الناشر : دار الكتب العلمية ، الطبعة : الأولى 1414هـ - 1994
13. خلاصة البدر المنير للأنصاري ، عمر بن علي (ت804 هـ) / مكتبة الرشد الرياض 1410 هـ ط/ الأولى ، تحقيق : عبد المجيد إسماعيل السلفي .
14. الدراية في تخريج أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
15. الرسالة، تأليف: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي - القاهرة - 1358 - 1939، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

16. روضة الطالبين : للنووي ، أبي زكريا يحيى بن شرف (ت676هـ) م / المكتب الإسلامي بيروت 1405 هـ ط / الثانية .
17. سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، دار النشر: مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - 1414-، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
18. سنن الدارقطني: علي بن عمر الدارقطني البغدادي : دار المعرفة - بيروت ، 1386 - 1966، تحقيق : السيد عبد الله هاشم يماني المدني
19. شرح فتح القدير: لابن الهمام الحنفي ،كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي(ت681هـ) بولاق ،مصر، ط /أولى1315هـ.
20. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
21. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ،المصدر: موقع شبكة مشكاة الإسلامية <http://www.almeshkat.net> [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]
22. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير: للعلامة محمد عبد الرؤوف المناوي ضبطه وصححه أحمد عبد السلام :دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ، الطبعة الاولى 1415 هـ - 1994 م.
23. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى : 463هـ) المحقق: محمد محمد أحميد ولد ماديك الموريتاني : مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة : الثانية، 1400هـ/1980م.
24. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1418هـ - 1997م. ، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر .
25. المبدع: أبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو أسحاق (ت884هـ) م /المكتب الاسلامي _بيروت _ (1400هـ) .
26. مجمع الزوائد : علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ) م / دار الريان للتراث _دار الكتاب

- العربي - لقاهرة - بيروت (1407هـ).
27. المجموع: محي الدين بن شرف (ت676هـ) م/ دار الفكر بيروت (1417_1996) ط/الاولى - تحقيق: محمد مطرحي .
28. المستصفي في علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1413، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي .
29. المغني : لابن قدامة ، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت 620هـ) م/ دار الفكر بيروت 1405هـ ط/ الأولى
30. مغني المحتاج : للشرييني ، محمد الخطيب ، م/ دار الفكر بيروت
31. الموافقات: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى : 790هـ) المحقق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان ، الطبعة : الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.
32. مواهب الجليل : للمغربي ، محمد بن عبد الرحمن (ت954هـ) دار الفكر بيروت 1398هـ ط/ الثانية .
33. نصب الراية : للزيلعي ، عبد الله بن يوسف الحنفي (ت 762هـ) م/ دار الحديث مصر 1357هـ تحقيق محمد يوسف البنوري .
34. نصب الراية لأحاديث، تأليف: عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار النشر: دار الحديث - مصر - 1357، تحقيق: محمد يوسف البنوري .
35. الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان الطبعة الاولى 1414هـ-1993م دار التوزيع والنشر الاسلامية.

ملاحظات عامة:

- البحث قيم وعناصره مترابطة، وهو قابل للتوسع بشكل كبير، والموجود يفني بالغرض.
- يلاحظ أن البحث بحاجة إلى التنسيق والضبط بصورة أجود مما هو عليه.

- وردت عدة من نقولات دون ذكر المصدر، وقد أشير إلى الكثير منها في الهامش.
 - ضرورة الالتزام بنفس الخط ورقمه في سائر البحث مع اعتبار الفرق بين النص والهامش.
 - ينبغي الترجمة لكل مصدر عند أول ذكر له في الهامش.
- وبالله التوفيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرسم العثماني وأثره

في الحفاظ على القرآن الكريم من التحريف

* د . غازي يوسف اليوسف

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، وجعله هدىً
لأولي الألباب، وحصنه من الخطأ، ومحضه للصواب، والصلاة والسلام على
محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وأزواجه، وذريته، وصحابته، الذين
نقلوا إلينا هذا القرآن كما نزل. وبعد،،،

فلما كان للقرآن الكريم من الفضل الجليل، والشرف الرفيع ما لا يحيط
بقدره وصف واصف، ولا معرفة عارف؛ فقد أردت أن أتقدم ببحث أسهم
فيه بقدر بسيط في خدمة هذا الكتاب فيما يتعلق بالرسم العثماني وأثره في
الحفاظ على القرآن الكريم من التحريف في زمن كثرت فيه السهام المسمومة،
الموجهة لهذا الكتاب والطعن فيه بأمور ينكرها العلم، ويرفضها العقل، حيث
كتب الأقدمون والمحدثون في الذب عن هذا السفر، المعجز، الخالد، الذي
تحدى العرب والبشرية جمعاء أن يأتوا بمثله. فاستعنت بالله، وتخلت مما كتبه
السابقون واللاحقون، فجاء البحث في ستة مطالب، وخاتمة

*Adiyaman Üniversitesi
İlmi İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
307-359, (1-2018)*

Abstract

Othmaani Script: is a seine which the violation of Othmaani Quran known by to the origins of classical scripts. So, it is footprint handwriting and written script. Othamaani Bin Affan ordered to write main Quran regardless the perfect agreement between the said and the written because this script carries more than one image. So, writting Quran is frequent sunnah and limited to this, thus, it is not judged by or for it. Writting Quran continued since Othmaan collected the agreement for this script up till now. Othmaan`s collection was preceded by Abu Baker`s one. So, Othmaan follow him.

When the nation became vast and the tones spreaded among Quranic readin`s. Khalifa`s of Muslim people paid their attention to punctuate the Holly Quran by dots, than by the shape to the remaining the scripts to protect tongues from the wrong utterance and creating new Quranic texts. This will cut the way to the spiteful to challenge in the Quran and suspicious atmosphere which their tongues litter. As a result, Muslim scholars replied against their suspicions and proved that Quranic readings are not allowed until it is compatible with Othmaani scripts which mentioned by the specialists. thous, Quran script`s frequent and done by until the doom-day and that`s why this research is.

Key Words: Othmaani Script, Quran, Sunnah, Muslim.

Özet

Resm-i Osmânî: Mesahif-i Osmaniyye'nin bilinen imla kurallarıyla olan farklılıklarının kendisiyle bilindiği bir ilimdir. Bu ilim eser, hat ve kitabettir. Osman b. Affan (r) Mushafın çoğaltılmasını emretti ve imla bir çok şeye ihtimalli olduğundan bu işte yazılan ile kıraat edilen arasında tam bir uyum olmasına riayet edilmedi. Mushaf imlası tabi olunan kendine has bir yoldur, asıl da fer de olmaz. Bu imla Hz. Osman'ın (r) yaptığı cem işinden günümüze kadar süregeldi. Hz. Osman'ın (r) mushafı cem işi Hz. Ebu Bekir'in (r) yaptığı cemden sonradır ve Hz Osman onun yolunu takip etti.

Ümmetin alanı genişleyip Kur'an kıratında hatalar yayılınca müslümanların valileri lisanları hatalı oyuşlardan, tahriften ve tashiften korumak için Kur'an'ı noktalama sonra da imlayı korumakla beraber harekeleme işine yöneldiler ki Kur'an'ı karalamaya ve kendi dillerinin nutk ettiği şüpheleri yaymaya niyetlenenlere meydan kalmasın. Zaten alimler onların şüphelerini kesin bir şekilde cevapladılar ve bu işin imamlarının delil kabul ettiği Resm-i Osmânî imlasına uymayan kıraatların sahih olmadığına kesin olarak hükmettiler. Kur'an imlası sabit, mütevatir, kendisi ile amel edilen, Allah'ın yeryüzüne ve üzerindekiilere miras bıraktığı bir hatırdır. Bundan dolayı da bu araştırmanın mevzusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osman Nüshası, Kuran, Sünnet, Müslüman.

المطلب الأول

التعريف بعلم رسم المصحف، نشأته، الكتب المؤلفة فيه

1- تعريف الرسم في اللغة :

قال ابن فارس: "الرَّاء والسَّين والميم أصلان: أحدهما: الأثر، والآخر: ضرب من السير؛ فالأول الرَّسْم أثر الشيء؛ ويقال: ترسَّمتُ الدار، أي: نظرت إلى رسومها"⁽¹⁾.
فالرَّسْمُ في اللغة يُطلق ويرادُ به: الأثر، وقيل: بقية الأثر، وقيل هو ما ليس له شخصٌ من الآثار، وقيل: هو ما لصق بالأرض منها .

وَرَسَمَ الدار: مكانٌ من آثارها لاصقاً بالأرض، والجمع أَرَسَمٌ ورُسُومٌ⁽²⁾.
وفي المصباح المنير للفيومي: الرَّسْم الأثر، والجمع رسومٌ وأرْسَمٌ مثل فُلْسٌ وفُلُوسٌ وأفْلُسٌ⁽³⁾.

قال ابن دريد: "رَسَمُ كلِّ شيءٍ أثره، والجمع رسوم"⁽⁴⁾.
وقال الأزهري: "الرَّسْمُ هو الأثر"⁽⁵⁾.

وقال ابن منظور: "الرَّسْمُ هو الأثر، وقيل بقية الأثر، وقيل ما ليس له شخصٌ من

(1) ينظر : لسان العرب للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، بتحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون. ط دار المعارف (ر، س، م)، (4616/3)، دليل الحيران شرح مورد الظمان للخراز، تحقيق: محمد صادق قمحاوي طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، ص(11)، لطائف البيان في رسم القرآن شرح مورد الظمان للشيخ أحمد محمد أبي زيت حار، الطبعة الأولى، مطبعة الأزهر، سنة 1372هـ/1953م (6/1) .

(2) ينظر : لسان العرب، مادة (رسم) (241/12) .

(3) ينظر : المصباح المنير، للفيومي، طبعة دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2000م، ص(138) .

(4) ينظر : جوهرة اللغة لابن دريد، مكتبة المثنى بغداد، د.ت، مادة (رسم) (336/2) .

(5) ينظر : تهذيب اللغة، للأزهري، محمد بن أحمد، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (1)، 1396هـ - 1976م، مادة (رسم) (422/12)، والصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط (1) 1420هـ - 1999م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مادة (رسم)، (1932/5) .

الآثار" (6) .

والتَّأظُرُ في هذه التَّعريفات يَتَّضح له أَنَّ علماء اللُّغة لم يذكروا الرَّسْمَ بمعنى الكتابة والخطِّ، وأجمعوا على أَنَّ معناها: "الأثر، ورسم كلِّ شيءٍ أثَّرهُ، وقيل: بقية الأثر" ولعلَّ هذا المعنى ينطبق على مرسوم خطِّ المصحف، فهو أثر من آثار الصَّحابة رضي الله عنهم ويزيده وضوحاً إضافته إلى المصحف، أو وصفه بالعثماني، فيقال: "رسم المصحف" أو "الرَّسم العثماني" .

ومرادف الرَّسم: الخطُّ، والكتابة، والرَّيْزُ، والسطرُّ، والرَّقْمُ، والرَّشْمُ بالشين المعجمة (7) .

التعريف بالرسم اصطلاحاً :

ينقسم الرَّسم إلى قسمين: قياسي واصطلاحى .

فالرَّسم القياسي هو: تصوير اللفظ بحروف هجائية، بتقدير الابتداء به والوقوف عليه (8) .

والرَّسم الاصطلاحى: ويقال له العثماني: هو علمٌ تعرف به مخالفة المصاحف العثمانية لأصول الرَّسم القياسي (9) ، وهو الرَّسم الذي كتبت به المصاحف .

فالعلاقة واضحة بين المعنى اللغوي والاصطلاحى لمرسوم خطِّ المصحف، ومن ثم صحت تسميته بـ: "رسم المصحف"، فهو أثرٌ وخطٌّ وكتابةٌ .

وعلى هذا فيُعبر بهذا المصطلح عن المصاحف التي نسخها الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه، وهي المصاحف التي أرسلها إلى الأقطار الإسلامية، وكانت مجردةً من النِّقاط والشُّكل، تحملُ ما تواترت قرآنيته واستقرت في العرصة الأخيرة، ولم تُنسخ تلاوته؛ وما فعل ذلك إلا خوفاً من أن تستقرَّ الفتنة وتستوطنَ بين أبناء المسلمين، فتختلف

(6) ينظر : لسان العرب (رسم) (132/15) .

(7) ينظر : سمير الطالين في رسم وضبط الكتاب المبين للشيخ علي محمد الضباع، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م، ص(20) .

(8) ينظر : السابق .

(9) ينظر : السابق، ص(22) .

قلوبهم، وتذهب شوكتهم؛ فيصبروا وهنأ ضعافاً لا قيمة لهم، ولا شأن لهم، مع أن الله جعلهم خير أمة أخرجت للنبي وخير كتاب أنزل إليهم .

نشأة علم الرسم وأهم المؤلفات فيه :

القرآن الكريم كلام الله ونوره الذي يهدي به من يشاء من عباده وصدق الله العظيم إذ يقول: { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ } (10)، ولقد شاء الله أن يجعل هذا القرآن معجزة الخلود، بل هو المعجزة الفريدة التي لم يعرف لها مثل .

فمعجزة القرآن الكريم ترسّم لنا منهاجاً كاملاً للحياة وتخطب الفكر والقلب وتلي الفطرة القويمة، ومن هنا كان اهتمام العلماء والدارسين في كل زمان ومكان وفي كل عصر ومصر بالقرآن الكريم حفظاً ودراسةً، وبحثاً، واستنتاجاً .

فالقرآن الكريم دستور هذه الأمة والمعجزة الخالدة التي لا تبلى على مرّ الأزمان وسيظلّ محفوظاً بحفظ الله - عز وجل، قال تعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } (11) .

ثم أمر رسوله صلى الله عليه وسلم بتفسيره وتبيينه للناس فقال: { بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } (12)، ثم جاء بعد ذلك من جند الله - عز وجل - لحفظه من الصحابة، ومن بعدهم، فلم يحظَ تراثٌ في دين ما من عناية أتباعه الأوائل بما حظي به القرآن الكريم .

يتفق جميع المسلمين على هذه الحقيقة وهي أنّ القرآن الكريم قد لقي من عناية الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة ما جعله محفوظاً في الصدور ومكتوباً في الرقاع والعُسف والحجارة وغيرها؛ حتى إذا توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم كان القرآن محفوظاً مرتباً ولا ينقصه إلاّ جمعه في مصحف واحد .

(10) سورة الشورى: آية: 52-53 .

(11) سورة الحجر: آية: 9 .

(12) سورة النحل: آية: 44 .

وقد كان القرآن الكريم في المحلّ الأول من عناية الصحابة- رضوان الله عليهم- كانوا يتسابقون إلى مدارسته، ويتنافسون في حفظه، ومن ثمّ كان حُفاظ القرآن الكريم في حياة الرّسول صلى الله عليه وسلم جمعاً غفيراً، منهم الخلفاء الراشد والراشدون الأربعة .
وبجانب حفظ القرآن في صدر النّبي صلى الله عليه وسلم وصدور كثير من الصّحابة، اهتم النّبي صلى الله عليه وسلم بتدوينه؛ فاتخذ لذلك كُتاباً من خيرة أصحابه، وكان كلما نزل شيء من القرآن أمرهم بكتابته، ودلّم على موضع المكتوب من سورتّه، فكانوا يكتبون فيما يسهل عليهم من العُشب (13)، واللخاف (14)، والرقاع (15)، وقطع الأديم (16) وعظام الأكتاف والأضلاع، ثم يوضع المكتوب في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينته عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلّا والقرآن كلّهُ مجموعٌ على هذا النحو في الرقاعِ والعظام .
ومن الصّحابة من كان يدوّن أجزاءً من القرآن الكريم لنفسه؛ ليستعينَ بذلك على حفظها واستظهارها، ومنهم من كان يعتمد على حفظه فلا يكتب، جرياً على عادة العرب في حفظ أنسابها.

ويؤخّذُ من هذا أنّ القرآنَ لم يجمع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مصحف أو مصاحف، والسبب في ذلك أنه لم يكن هناك ما يدعو إليه، حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم بصدد أن ينزل عليه الوحي بنسخ ما شاء من آية أو آيات .
وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتولي أبي بكر للخلافة، وقعت أحداث شداد ومشكلات صعب، وكان من أهمها معركةُ اليمامة سنة 12هـ بين المسلمين وأهل الردة. ففي هذه المعركة قتل عدد كبير من حفاظ القرآن الكريم؛ فشرح الله صدر عمر بن الخطاب فعرض على أبي بكر أن يأمر بجمع القرآن (17) .

روى الإمام البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت قال: أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل

(13) العشب بضم العين والسين: جمع عسيب، وهو جريد النّخل والكتابة كانت على الطّرف العريض منه .

(14) اللخاف بكسر اللام: جمع لخرة، وهي الحجارة الرقيقة .

(15) الرقاع: جمع رقعة، وقد تكون من الجلد أو ورق .

(16) الأديم: الجلد .

(17) ينظر: البيان في علوم القرآن، د. السيد إسماعيل علي، الطبعة الأولى، مطبعة الحسين الإسلامية، 1991م،

(26، 25/1) .

اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بقرآن القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقرآن بالمواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال أبو بكر: إنك⁽¹⁸⁾ رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه فتتبع القرآن، فاجمعه، فوالله لو كانوا كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - فتتبع القرآن أجمعه من العصب، واللخاف، وصدور الرجال⁽¹⁹⁾.

ولم يكن زيد بن ثابت وحده هو الذي قام بهذا العمل، وإنما عاونه فيه بعض أجراء الصحابة وحقّاقهم⁽²⁰⁾.

هذا ما قام به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وغيرهم من اجتهاد في جمع القرآن، وهو شيء لم يحدث في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه تطوّر هذا الاجتهاد، عندما كثر الاختلاف بين القرّاء في وجوه القراءة، تبعاً لاختلاف اللهجات، وأنكر بعضهم قراءة بعض، بحجة عدم ورودها عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإزاء ذلك رأى عثمان رضي الله عنه أن يجمع الناس على مصحفٍ واحدٍ، وهو المصحف الذي جمعه زيد بن ثابت في عهد أبي بكر رضي الله عنه وروى الإمام البخاري بسنده عن ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه، أن حذيفة بن اليمان قد مرّ على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه

(18) الخطاب موجه لزيد بن ثابت .

(19) أخرجه البخاري (22/6) كتاب الجهاد، باب: قول الله عز وجل: {مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ}، حديث (2807).

(20) مثل : عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وأبو خزيمة الأنصاري، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين.

الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"⁽²¹⁾.

وكان هذا اجتهاد من سيدنا عثمان رضي الله عنه وغيره من الصحابة، جمع به الناس على قراءة القرآن بلغة واحدة هي لغة قريش. ومنذ ذلك الحين يقوم المسلمون بنسخ القرآن الكريم جيلاً بعد جيل، ومرجعهم في ذلك النسخة التي كتبت في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وكان في ذلك تحقيقاً لقول الله تعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ }⁽²²⁾.

ثم تتابع بعد ذلك الاهتمام بشأن المصحف الشريف، ومن مظاهر الاهتمام به ظهر ما يسمى بمصطلحي (الرسم المصحفي، والرسم العثماني) قد ظهر في وقت متأخر نسبياً في المؤلفات التي اهتمت بموضوع خط المصحف وقد عرفت اللغة العربية عدداً كبيراً من الكلمات للدلالة على تمثيل الألفاظ برموز مكتوبة، إلا أن أشهر تلك الكلمات التي استعملت استعمال المصطلحات: (الكتابة، والخط، والهجاء، والرسم)، ويبدو أن استخدام هذه المصطلحات قد تطورت عبر القرون، فقد كان مصطلح (الكتاب) الذي هو أحد مصادر (كتب)⁽²³⁾، قد استخدم أولاً دون غيره، علماً على رسم المصحف، وكتابة الكتاب على السواء، وفي ذلك دلالة على أن رسم المصحف لم يكن يختلف في شيء عما كان يستعمله الناس في غير المصحف من الخط، فكان جميع ذلك يطلق عليه مصطلح

(21) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، طبعة دار الحديث بالقاهرة 1419هـ - 1998م (627/8).

(22) سورة الحجر: آية: 9.

(23) ينظر: لسان العرب مادة (كتب) (698/1).

(الكتاب) وهناك جملة نصوص ترجع إلى القرنين الأول والثاني الهجريين تدل على ذلك، وربما امتد استخدامه إلى فترات أكثر حداثة من ذلك، لكن يبدو أن مصطلح (الكتابة) الذي هو مصدر من (كتب) قد حلَّ مكانه في الاستعمال⁽²⁴⁾.

أما الخط، والهجاء: فربما استخدمما في وقت مبكر لاحق لاستعمال (الكتابة)، فصار مصطلح (الخط) يطلق على الكتابة عامة، وظهر مصطلح (خط المصحف) يطلق على خط المصحف خاصة، وفي فترات متأخرة ظهر مصطلح (علم الخط)⁽²⁵⁾.

لكن الملاحظ أن: مصطلح الخط صار أكثر دلالة على الجانب الفني للكتابة، وصناعة الخطاطين⁽²⁶⁾.

أما الهجاء: فهو من هجوت الحروف، وتهجيتها تهجياً وهجواً، وهجاء⁽²⁷⁾ فهو من تقطيع اللفظة بحروفها، أو التلفظ بأسماء الحروف لا مسمياتها لبيان مفرداتها.

أما مصطلح الرسم العثماني - أو رسم المصحف - فقد ظهر في وقت متأخر نسبياً، إذ إن كافة معاجم اللغة لا تذكر لمادة (ر س م) أي معنى يتعلق بالخط، وأصل معنى رَسَم: هو الأثر، وَرَسَمُ كل شيء: أثره، والجمع (رسوم)⁽²⁸⁾.

وربما كان استعمال الرسم للدلالة على خط المصحف إشارة إلى معنى الأثر القديم الذي يحرص المسلمون على المحافظة عليه، فظهر مصطلح (مرسوم الخط) وكتاب (المقنع) لأبي عمرو الداني مشحون بمصطلحات الكتابة كافة، ويظهر فيه تورع شديد إلى استخدام مادة (ر س م) للدلالة على خط القرآن، كذلك نجد استعمال مصطلح (الرسم) في خط المصاحف⁽²⁹⁾.

(24) ينظر: رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، لغام قدوري الحمد، الطبعة الأولى، سنة 1403هـ - 1982م، ص(155).

(25) ينظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، طبعة دار الفكر (707/1) وما بعدها.

(26) ينظر: رسم المصحف، لغام قدوري الحمد، ص(156).

(27) ينظر: لسان العرب (ه ج و) (353/15).

(28) ينظر: اللسان (ر س م) (241/12).

(29) ينظر: المطالع النصرية للمطابع المصرية للهوري، الطبعة الأميرية ببولااق مصر المحمية سنة 1302هـ، ص(7)، (22)، هو أبو الوفاء نصر بن الشيخ الوفايي الازهري الأحمدى الهوريني الشافعي، ت: 1291هـ، تعلم بالأزهر، أرسلته الحكومة المصرية إلى فرنسا إمام لأحدى بعثاتها، تعلم الفرنسية، وعاد إلى بلاده ونصّب رئيساً لتصحيح المطبعة الأميرية.

وإذا كانت المؤلفات الأولى في الرسم يغلب أن يطلق عليها مصطلح (هجاء المصاحف)؛ فإن المؤلفات المتأخرة غلب عليها إطلاق مصطلح (الرسم، والمرسوم) فعلى سبيل المثال نجد ابن مالك يستخدم مصطلح (الرسم السلفي)⁽³⁰⁾، ويتحدث ابن خلدون عن فن الرسم فيقول: "وربما أضيف إلى فن القراءات فن الرسم أيضاً، وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية"⁽³¹⁾.

ويقول القلقشندي: "إنه يسمى الاصطلاح السلفي، في مقابل المصطلح العربي"⁽³²⁾. كما تحدث بعضهم عن رَسْمِ المصحفِ على أنه علم، فيسمي ما كان متعلقاً ببيان الزائد، والناقص، والبدل، والموصول، وغيره (بعلم الرسم)، وما كان متعلقاً بعلامة الحركة، والسكون، والشدة، والمد، وغيره (بعلم الضبط)⁽³³⁾.

واستعمل نصر الهويني مصطلح (الرسم المصحفي) مقابلاً لمصطلح (الخط القياسي)⁽³⁴⁾.

وقد ظهر مصطلح (الإملاء) أو الرسم الإملائي، مرادفاً للخط والهجاء. وعلى الرغم من تلك المعاني الخاصة التي لا يست استخدام كل مصطلح إلا أنها ظلت جميعاً تستعمل كمترادفات لبعضها بصورة عامة، إلا مصطلح (الرسم المصحفي) الذي أصبح خاصاً بخطط المصحف⁽³⁵⁾.

وتجرب ملاحظة أن: الرسم العثماني كثيراً ما ينسب إلى الخليفة الثالث سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه فيقال: الرسم العثماني⁽³⁶⁾.

صحح كثيراً من الكتب العلمية، وصنف كتب كثيرة منها (المطالع النصرية للمطابع المصرية، وكتب أخرى). الزركلي مج 29/8 طبعة دار العلم للملايين/ بيروت ط10، 1992م.

(30) ينظر: تسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد، طبعة دار الكتاب العربي سنة 1967م، حققه: محمد كامل بركات، ص(332).

(31) ينظر: تاريخ ابن خلدون، طبعة مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1399هـ/1979م، (791/1).

(32) ينظر: صبح الأعمش في كتاب الإنشاء، طبعة دار الكتب المصرية سنة 1913م، (172/3).

(33) ينظر: الطراز في شرح صبط الخراز لوحة (2) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (261 قراءات).

(34) ينظر: المطالع النصرية، ص(26، 151).

(35) ينظر: رسم المصحف لقدوري الحمد هامش، ص(157).

(36) ينظر: مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، الثانية، ص(275).

ولاشك في أن ذلك جاء بعد إرسال المصاحف التي نسخت في المدينة بأمره رضي الله عنه إلى الأمصار، فارتبط اسمه بتلك المصاحف، وبطريقة الكتابة فيها⁽³⁷⁾.
وقد صار مصطلح الرسم في مجال الدراسات القرآنية يدل على الجانب الذي يهتم بكيفية كتابة الكلمات في المصحف .

أهم الكتب المؤلفة في علم الرسم :

- هناك العديد من المؤلفات في الرسم العثماني أذكر بعضاً منها حسب ما يأتي :
- 1- كتاب هجاء المصاحف لمكي بن أبي طالب القيسي الأندلسي (ت 427هـ)⁽³⁸⁾.
 - 2- المقنع في رسم مصاحف الأمصار لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444هـ)⁽³⁹⁾.
 - 3- كتاب تلخيص المتشابه في الرسم لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي المعروف بالخطيب (ت 463هـ)⁽⁴⁰⁾.
 - 4- كتاب السبل المعارف إلى رسم المصاحف لأبي محمد عبد الله ابن سهل بن يوسف (ت 480هـ)⁽⁴¹⁾.
 - 5- ذكر ابن عاشر- رحمه الله- أن لأبي الحسن علي بن محمد المرادي كتاباً في الرسم منظوماً اسمه (المنصف) أكمله في سنة (563هـ)، وهو أحد مصادر الخراز في منظومته (مورد الظمان)⁽⁴²⁾.
 - 6- وكتاب اللطائف في رسم المصاحف لأبي العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن الهمداني العطار (ت 569هـ)⁽⁴³⁾.

(37) ينظر : رسم المصحف لتقديري الحمد هامش، ص (157) .

(38) ينظر : معجم الأدباء (170/19) .

(39) ينظر : كشف الظنون (1809/2) .

(40) ينظر : معجم الأدباء (19/4) .

(41) ينظر : معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (62/6) .

(42) ينظر : فتح المنان ورقة (64)، ودليل الحيران، ص(102، 103)، لطائف البيان (47/1) .

7- روضة الطرائف في رسم المصاحف لبرهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري، وهي منظومة⁽⁴⁴⁾.

8- كشف الأسرار في رسم مصاحف الأمصار للشيرازي محمد بن محمود بن محمد بن أحمد (ت نحو سنة 780هـ)⁽⁴⁵⁾.

ومن الكتب المؤلفة في العصر الحاضر في علم الرسم :

1- رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات، تأليف: د. عبد الفتاح شليي نشر: مكتبة نهضة مصر بالفجالة سنة 1960م .

2- سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين، تأليف الشيخ علي محمد الضباع طبعة مطبعة المشهد الحسيني سنة 1357هـ .

3- رسم المصحف بين المؤيدين والمعارضين د. عبد الحي الفرماوي .

4- رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، تأليف: د. غانم قدوري الحمد .

5- لطائف البيان في رسم القرآن شرح مورد الظمان، تأليف: فضيلة الشيخ أحمد أبي زيت حار ، وغيرهم كثير

المطلب الثاني

الكتابة وعلاقتها بالرسم العثماني

منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى زمن عثمان رضي الله عنه

سُرُ نسبة رسم المصحف إلى سيدنا عثمان :

سمي الرَّسْمُ العثماني نسبة إلى سيدنا عثمان رضي الله عنه ، لأنه أمر بنسخ مصحف إمام للناس بعدما اختلف الصحابة في بعض حروف القرآن فقال: "يا أصحاب محمد

(43) ينظر : جملة أرباب المراد في شرح عقيلة أتراب القصائد للإمام الجعبري ورقة (73) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (248 قراءات) .

(44) ينظر : توجد منها نسخة مخطوطة في دار الكتب تحت رقم (571) تفسير تيمور .

(45) ينظر : توجد منه نسخة (28) ورقة في مكتبة الأوقاف في بغداد برقم (2405/1) مجاميع كما ذكره صاحب رسم المصحف غانم قدوري في هامش ص(183) .

اجتمعوا فكتبوا للناس إماماً⁽⁴⁶⁾، فنسخ الصحابة رضي الله عنهم من صحف أبي بكر مصحفاً إماماً، ثم نسخوا منه مصاحف لسائر الأمصار، فنسب إليه من هذه الجهة . ولم ترع فيه الموافقة التامة بين المكتوب والمنطوق، لأن رسمه يحتمل أكثر من صورة منطوقة لعلل وحكم، بل كتب في بعض المواضع على الفروع، دون الأصل، ليدل الفرع على الأصل، وذلك نحو كتابة (أقتت) بالهمز دون الواو، والأصل الواو لأنها من الوقت . وسموا رسم المصحف بالخط المتبع، وقالوا : "إن رسمه سنّة متبعة مقصورة عليه، فلا يقاس ولا يقاس عليه"⁽⁴⁷⁾، ويقال: "خطان لا يقاس عليهما: خط المصحف، وخط العروض"⁽⁴⁸⁾ .

وموافقة الرسم العثماني للمنطوق تكون تحقيقاً كما هو الحال في الخط القياسي، وفي أكثر المواضع في هجاء المصاحف، ويكون تقديراً كما هو الشأن في بعض المواضع في هجاء المصاحف .

وتنحصر مخالفة الرسم العثماني للرسم القياسي في ستة قواعد هي :

الحذف، والزيادة، والهمزة، والإبدال، والوصل، والفصل، وما فيه قراءتان؛ فكتب على إحداها تعليلاً لها في جميع المصاحف مما يحتمله الرسم⁽⁴⁹⁾ .

الرسم العثماني بين التوقيف والاصطلاح :

المتأمل لطبيعة الرسم العثماني يدرك بوضوح أنها ذات دلالة على معان خفية دقيقة، وأن لها سرّاً لا تهندي إليه العقول، وكأن الرسم العثماني سرٌّ من الأسرار خصّ الله به كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية؛ ولذلك ذهب جمهور الأئمة وعلمائها على أن كتابة المصحف بالرسم العثماني أمر واجب، لا يجوز العدول عنه، وهؤلاء أهل القرون المفضلة

(46) ينظر : البرهان للزركشي (376/1)، وتاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه، للشيخ محمد طاهر الكردي، راجعه الشيخ الضباع، مطبعة مصطفى البابس الحلبي، الثانية، 1372هـ، ص(6) .

(47) المطالع النصرية، ص (27)، وينظر : البحر المحيط، لأبي حيان، الناشر دار الكتب الإسلامي، القاهرة، الثانية 1413هـ/1992م (433/8) .

(48) ينظر : أدب الكتاب، لابن درستويه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص(27) ، والبرهان (376/1) .

(49) ينظر : سيمر الطالبين، ص (23) .

ومن بعدهم، واستدلوا بأن هذا الرّسم كُتِبَ به كُتَّاب الوحي بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعلى رأسهم زيد بن ثابت، وأقرهم على كتابهم، وكان يملي على كُتَّاب الوحي ويرشدهم في كتابته، واستدلوا بأنه صلى الله عليه وسلم كان يضع لهم القواعد، من ذلك قوله لمعاوية رضي الله عنه: "ألقى الدواة، وحرف القلم، وانصب الباء، وفرق السين، ولا تعوّر الميم، وحسن الله، ومدد الرحمن الرحيم، وضع قلمك على أذنك اليسرى، فإنه أذكر لك" (50).

وقال الشيخ محمد طاهر الكردي: أنه "فقد ورد عن زيد بن ثابت أنه قال: كنت أكتب الوحي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يملي عليّ، فإذا فرغت قال: اقرأه، فأقرأه، فإن كان فيه سقط أقامه" (51).

ثم استمرت كتابة القرآن على هذا النحو في عهد أبي بكر رضي الله عنه، ثم حذا حذوه عثمان بن عفان رضي الله عنه، في خلافته، فاستنسخ تلك الصحف في مصاحف، وأقرّ الصحابة عمله.

ومن حكمة الله وتدييره أن جعل زيد بن ثابت رضي الله عنه هو الكاتب في المرات الثلاث؛ مما يدل على أن الرّسم الذي كتب به المصاحف في المرات الثلاث واحد، ولم يعلم في ذلك مخالف، ومضى على ذلك كتاب الوحي في عهد التابعين وتابعيهم، ولم يفكر أحد أن يستبدل بالرّسم العثماني رسماً آخر من الرسوم التي حدثت في عهد ازدهار التأليف.

فالرسم قد فاز بإقرار النبي صلى الله عليه وسلم، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم، ثم إجماع الأمة عليه بعد ذلك في عهد التابعين والأئمة المجتهدين (52).

ومن أشهر القائلين بهذا المذهب والمنتصرين له الشيخ عبد العزيز الدباغ (ت1132هـ)، فقد نقل عنه تلميذه أحمد بن المبارك (ت1155هـ) في كتاب الإبريز قوله: "ما للصحابة، ولا لغيرهم في رسم القرآن، ولا شعرة واحدة، وإنما هو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على الهيئة المعروفة بزيادة الألف

(50) ينظر: كتاب أدب الاستملاء والإملاء للسمعاني، رقم الحديث: 507، 588/12، 589، الفردوس بمأثور

الخطاب: لأبي شجاع الملقب ب(الكيا) رقم الحديث: 8599، 394/5.

(51) ينظر: تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه، ص(61).

(52) ينظر: مناهل العرفان (377/1).

ونقصاتها، لأسرار لا تهتدي إليها العقول".

ثم قال: "وهو سرُّ من الأسرار خصَّ الله به كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية".
ثم قال: "وكما أن نظم القرآن معجز، فرسمه أيضاً معجز"، إلى أن قال: "وللقرآن أسرار، لا تستفاد إلا بهذا الرسم، فمن كتبه بالرسم التوقيفي، فقد أداه بجميع أسراره، ومن كتبه بغير ذلك فقد أداه ناقصاً، ويكون ما كتبه، إنَّما هو من عند نفسه لا من عند الله" (53).

وهذا المذهب يجعل إعجاز القرآن متناولاً لرسمه، فكما أن نظم القرآن معجز؛ فرسم القرآن معجز (54).

عدد المصاحف التي نسخها عثمان :

اختلف العلماء في عدد النسخ التي جمع فيها القرآن، فقول: أربع نسخ، وقيل: سبع نسخ. قال الرجراجي: "والمشهور الذي عليه الجمهور أربع نسخ، إحداها إلى المدينة، وأخرى إلى البصرة، وأخرى إلى الكوفة، وأخرى إلى الشام.

ومن قال: هي سبع نسخ، قال: الخامسة إلى اليمن، والسادسة إلى البحرين، والسابعة إلى مكة، ومن قال: هي ثمانية، السبعة المتقدمة، والثامنة هي التي حبسها عثمان لنفسه، وهذه النسخة هي المسماة بالمصحف الإمام الذي رآه وتأمله أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ) (55).

وقال مكّي بن أبي طالب: "فلما نسخوا المصحف كتبوه في سبع نسخ، وقيل: في خمس، ورواة الأول أكثر" (56).

وقال أبو عمرو الداني: "أكثر العلماء على أنّ عثمان بن عفّان لما كتب المصحف

(53) ينظر: كتاب الذهب الإبريز، لأحمد بن المبارك، المطبعة الأزهرية المصرية، الأولى 1306هـ ص(55).

(54) ينظر: مناهل العرفان (382/1).

(55) ينظر: تنبيه العطشان على مورد الظمان للإمام حسين الرجراجي، ورقة (17)، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (275) قراءات (22282).

(56) الإبانة عن معاني القراءات لمكي القيسي، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شليبي، مطبعة نخضة مصر، الأولى، د.ت، ص(65).

جمعه أربع نسخ... وقيل: إنَّه جعله سبع نسخ، ثم قال: والأول أصح، وعليه الأئمة⁽⁵⁷⁾.
لكن ذكر الحافظ ابن كثير (ت774هـ) أن عثمان بن عفَّان كتب سبعة مصاحف،
وعدَّ من بينها مصحف إلى (مصر) بدل (البحرين)⁽⁵⁸⁾.

قال أبو علي الأهوازي عن مصحف اليمن ومصحف البحرين: "فلم نسمع لهما خبراً،
ولا رأينا لهما أثراً"⁽⁵⁹⁾.

وقال السيوطي: "ولكن لم يسمع لهذين المصحفين خبراً"⁽⁶⁰⁾.

ومن قال: إنها ثمانية، فقد أضاف مصحف مكة، واليمن والبحرين.

ورده أبو بكر عبد الغني اللبيب فقال: "وهذا قول ضعيف، والصحيح المشهور أنها
كانت أربعة غير الإمام".

ثم قال: "قال عطاء بن يسار في كتاب علم المصاحف: مصاحف أهل مكة والبحرين
واليمن عدمت، فلم يوجد لها أثر"⁽⁶¹⁾.

وقال ابن حجر: "فالمشهور أنها خمسة"⁽⁶²⁾.

وقال الجعبري: "خمسة متفق عليها، وثلاث مختلف فيها، فأمر عثمان رضي الله عنه،
زيد بن ثابت رضي الله عنه أن يقرئ بالمديني، وبعث عبد الله بن السائب مع المكِّي، والمغيرة
بن شهاب مع الشامِي، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي وعامر بن عبد القيس مع
البصري، وبعث مصحفاً إلى اليمن، وآخر إلى البحرين، فلم نسمع لهما خبراً، ولا علمنا

(57) ينظر: المقنع في رسم مصاحف الأمصار لأبي عمرو الداني، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، طبعة مكتبة
الكلبيات الأزهرية، ص(19).

(58) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير، دار الفكر، بيروت، 1398هـ - 1978م (217/7)، ومثله المرشد الوجيز
إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، لأبي شامة، تحقيق: طيار آتق قولاج، دار صادر بيروت، 1395هـ - 1975م، ص
(158).

(59) ينظر: المرشد الوجيز، ص (73، 158، 159).

(60) ينظر: الإتقان (1/171، 226).

(61) ينظر: الدرّة الصقلية في شرح العقيلة لأبي بكر اللبيب ورقة (11)، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (290)
قراءات- 22297، وينظر: عارضة الأحوذِي بشرح صحيح الترمذي، للحافظ ابن العربي المالكي، ط دار العلم
(268/11).

(62) ينظر: فتح الباري (20/9)، وينظر: الكواكب الدرية، للشيخ محمد الحسيني الحداد، ص(26) مطبعة الحلبي،
1344هـ.

من أنفذ معهما" (63).

وذكر علم الدين السخاوي (ت643هـ): "أنها ستة مصاحف، فأما مصحف البحرين، ومصحف اليمن، فلم يعلم لها خبراً" (64).

أقول: وهذا العدد هو المتعارف عند علماء الرسم لأمرين :

أولهما : أن النقل ورد عن هذه المصاحف في أغلب كتب الرسم .

الثاني : عرف من أرسله سيدنا عثمان رضي الله عنه مع هذه المصاحف إلى البلدان كما تقدم، ورجح هذا العدد الشيخ المخللاتي⁽⁶⁵⁾ فقال: "وعدة المصاحف على معتمد الأقوال فيها ستة كما يشهد له الاستقراء" (66).

الأسباب التي أدت إلى نسخ المصحف :

يمكن إبراز أهم الأسباب التي أدت إلى نسخ المصحف فيما يلي :

1- اختلاف أهل الأمصار والأقاليم في القراءات :

روى البخاري بسنده عن ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه "أن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم

(63) جملة أرباب المراد في شرح عقيلة أتراب القصائد للجعبري ورقة(38)، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم(249 قراءات).

(64) الوسيلة إلى كشف العقيلة للسخاوي ورقة (1) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (29 قراءات) .

(65) المخللاتي : رضوان بن محمد بن سليمان، أبو عبيد، عالم بالقراءات، من كتبه: فتح المقفلات-خ- في القراءات السبع، والقول الوجيز في نواصل الكتاب العزيز-خ- في الإسكندرية (ن: 5255-خ)، وإرشاد القراء والكتابين إلى معرفة رسم الكتاب المبين-خ. ينظر الزركلي: ج3/ص27، بيروت دار العلم للملايين ط10 1992.

(66) مقدمة في الرسم والضبط للمخللاتي ورقة (67)، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (130) حسونة (12975) .

ففعّلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان رضي الله عنه الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق" (67).

فهذا الأثر واضح الدلالة في أن اختلاف قراءة أهل الأمصار كان سبباً في نسخ المصاحف وإرسالها إلى الأمصار .

2- اختلاف المعلمين للقرآن :

كان القراء المعلمون للقرآن الكريم يعلمون الغلمان ويقرئون تلاميذهم على حسب ما تلقوه من الأحرف، فنشأ- تبعاً لذلك- جيل من أهل القرآن يقرءون بروايات مختلفة، ووقر في أذهانهم أن ما تلقوه هو الصحيح (68).

3- أن بعض الصحابة رضي الله عنهم كانوا يكتبون لأنفسهم مصاحف خاصة مشتملة على الأحرف السبعة جميعها، وفيها بعض الأحرف التي نسخت بالعرضة الأخيرة، ولم يطلعوا على هذا النسخ، كما أنها كانت تشتمل على الألفاظ التي كانت من قبيل التفسير من رسول الله صلى الله عليه وسلم فظلوا يحتفظون بهذه المصاحف لأنفسهم مع مخالفتها لما جمعه أبو بكر الصديق رضي الله عنه .

ومن أشهر هذه المصاحف: مصحف أبي بن كعب، ومصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف أبي موسى الأشعري، ومصحف المقداد بن عمرو وغيرهم .

فوجود هذه المصاحف وقراءة أصحابها منها، وتعلم البعض منها أدى إلى الاختلاف (69). كل هذه العوامل أدت إلى الاختلاف في القراءة، الأمر الذي وصل بهم إلى أن أنكر بعضهم على بعض قراءته، وتفضيل قراءة قارئ على قراءة قارئ آخر، مما جعل عثمان بن عفان رضي الله عنه يأمر بنسخ المصاحف من المصحف الذي كتبه الخليفة الأول أبو بكر الصديق، وإحراق ما عداه من المصاحف، سداً لباب الفتنة .

(67) ينظر : فتح الباري (20/9، 21).

(68) ينظر : رسم المصحف وضبطه د. شعبان محمد إسماعيل، طبعة دار السلام 1999م، ص (17).

(69) ينظر : السابق، ص (17، 18).

المطلب الثالث

موقف العلماء من ظواهر رسم المصحف

لم يترك المستشرقون وأتباعهم وسيلة للطعن في الإسلام إلا وقاموا بها، وكان للقرآن الكريم النصيب الأوفر من الطعن والتشكيك، وكان من جملة هذه التشكيكات ما أثاره حول الرسم المصحفي ومن ذكره في هذا الصدد ما يلي:

1- روى يحيى بن يعمر عن عثمان رضي الله عنه أنه قال: "في القرآن لحن ستقيمه العرب بألسنتها"⁽⁷⁰⁾.

وهذا الأثر ضعيف بل لم يصح عن عثمان رضي الله عنه -وفي هذا يقول العلامة الألوسي في تفسيره: "إن ذلك لم يصح عن عثمان أصلاً"⁽⁷¹⁾.

وقد أجاب العلماء عن أثر عثمان هذا بأجوبة عديدة بسطها الإمام السيوطي في كتابه (الإتقان في علوم القرآن)⁽⁷²⁾، وقال في كتابه الاقتراح: "وأحسن ما يقال في أثر عثمان رضي الله عنه بعد تضعيفه بالاضطراب الواقع في إسناده، والانقطاع:... أنه وقع في روايته تحريف، فإن (ابن أخته) أخرجه في كتاب (المصاحف) من طريق عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر قال لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه، فقال: أحسنتم وأجملتم أرى شيئاً سنقيمه بألسنتنا.

فهذا الأثر لا إشكال فيه، فكأنه... رأى فيه شيئاً على غير لسان قريش... فوعد بأنه سيقومه على لسان قريش، ثم وفي بذلك كما ورد من طريق آخر أوردتها في الإتقان"⁽⁷³⁾.

الشبهة الثانية:

على عادة الحاقدين أن يتلقفوا ما يحتمل أكثر من معنى تلقفوا ما روي من طريق ابن

(70) سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط3، 1406هـ - 1986م (442/4).

(71) روح المعاني، للألوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1416هـ - 1996م (5/6).

(72) (270/2).

(73) انظر لمزيد البحث عن هذا: الاقتراح للإمام السيوطي مع شرح ابن الطيب الفاسي، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، حكومة دبي - الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ - 2002م (444-433/1).

جرير الطبري⁽⁷⁴⁾ قال: حدثنا ابن حميد قال، حدثنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه: أنه سأل عائشة عن قوله: "والمقيم الصلاة"، وعن قوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ} ⁽⁷⁵⁾، وعن قوله: {إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ} ⁽⁷⁶⁾، فقالت: يا ابن أخي، هذا عمل الكاتب، أخطئوا في الكتاب.

وما رواه الحاكم⁽⁷⁷⁾ حدثنا أبو علي الحافظ أنبا عبدان الأهوازي حدثنا عمرو بن محمد الناقد حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن شعبة عن جعفر بن إياس عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: {لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا} ⁽⁷⁸⁾.

قال: أخطأ الكاتب حتى تستأذنوا.

ثم قال الحاكم عقبه: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه".
وما روي في قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَنبَأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً} ⁽⁷⁹⁾؛ فقد روى ابن جرير الطبري⁽⁸⁰⁾ قال: حدثنا أحمد بن يوسف قال: حدثنا القاسم قال: حدثنا يزيد، عن جرير بن حازم، عن الزبير بن الحرث أو يعلى بن حكيم، عن عكرمة، عن ابن عباس، أنه كان يقرأها: "أَفَلَمْ يَتَبَيَّنَّ الَّذِينَ آمَنُوا"؛ قال: كتب الكاتب الأخرى وهو ناعس.

وهذا الذي أوردوه يتنافى مع عصمة القرآن الكريم، والمتواتر المشهور الشاهد بعصمة كتاب الله عز وجل عن أي أخطاء من أي نوع، فهو منزه معصوم محفوظ بحفظ الله عز وجل له، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

(74) جامع البيان في تفسير القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر وأحمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط (2)، 1972م (395/9).

(75) سورة المائدة، آية: 69.

(76) سورة طه، آية: 63.

(77) المستدرک على الصحيحين (397/2).

(78) سورة النور، آية: 27.

(79) سورة الرعد، آية: 31.

(80) تفسير الطبري (452/16) بتحقيق الشيخ شاكر، (537/13) بتحقيق الشيخ التركي.

ويجاب عن هذه الشبهة من أوجه:

الوجه الأول: النزاع في صحة بعض هذه الروايات:

وهذا يستلزم الكلام على أمرين:

الأمر الأول: الطعن في الإسناد:

فأما من جهة الطعن في أسانيد هذه الروايات؛ فإن المثال الأول السابق، والذي رواه ابن جرير الطبري قال: حدثنا ابن حميد قال، حدثنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه: أنه سأل عائشة عن قوله: "والمقيم الصلاة"،... إلى آخره.

فأبو معاوية هو: محمد بن حازم الضرير، وهو كما قال الحافظ ابن حجر عنه (81): "ثقة أحفظ الناس لحديث الأعمش، وقد يهيم في حديث غيره". وهو في هذا الإسناد يروي عن غيره الأعمش، بل قال أبو داود: قلت لأحمد: كيف حديث أبي معاوية عن هشام بن عروة؟ قال: فيها أحاديث مضطربة يرفع منها أحاديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم (82). وأما المثال الثاني: الذي رواه الحاكم من رواية محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن شعبة عن جعفر بن إياس عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما..

فإن جعفر بن إياس: هو أبو بشر المعروف بابن أبي وحشية، وقد ضعفه شعبة بن الحجاج في روايته عن مجاهد، وذكر أنه لم يسمع من مجاهد.

فقال المفضل بن غسان الغلابي عن أحمد بن حنبل: كان شعبة يقول: لم يسمع أبو بشر من حبيب بن سالم، وكان شعبة يُضعف حديث أبي بشر عن مجاهد.

وقال حنبل بن إسحاق عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل: قال يحيى: قال شعبة: لم يسمع أبو بشر من حبيب بن سالم، وكان شعبة يضعف حديث أبي بشر عن مجاهد.

وقال أبو طالب أحمد بن حميد: سألت أحمد بن حنبل عن حديث شعبة عن أبي بشر قال: سمعت مجاهداً يحدث عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم، في التشهد والتحيات؟ فأنكره، وقال: لا أعرفه. قلت: يروي نصر بن علي عن أبيه، يعني عن شعبة

(81) تقريب التهذيب، لابن حجر، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 2، 1395هـ - 1975م، دار المعرفة، بيروت، (5841).

(82) تهذيب التهذيب، لابن حجر، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط (1)، 1325هـ (139/9).

عن أبي بشر، قال: سمعت مجاهدًا، قال: قال يحيى: كان شعبة يضعف حديث أبي بشر عن مجاهد، قال: لم يسمع منه شيئاً، وقال: إنما ابن عمر يرويه عن أبي بكر الصديق، علمنا التشهد، ليس فيه النبي صلى الله عليه وسلم (83).

وكذلك محمد بن يوسف الراوي عن سفيان: هو محمد بن يوسف الفريابي، والكلام في روايته عن سفيان مشهور.

قال ابن حجر العسقلاني: "ثقة فاضل" يقال: أخطأ في شيء من حديث سفيان وهو مُقَدَّم فيه مع ذلك عندهم على عبد الرزاق" (84).

لكن هذا لا يلزم منه ضعف أو الطعن في أسانيد جميع الآثار الواردة في هذا الباب؛ فالمثال الثالث في قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا} (85). رواه ابن جرير الطبري كما سبق قال: حدثنا أحمد بن يوسف قال: حدثنا القاسم قال: حدثنا يزيد، عن جرير بن حازم، عن الزبير بن الحرث أو يعلى بن حكيم، عن عكرمة، عن ابن عباس، أنه كان يقرؤها: "أَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا"؛ قال: كتب الكاتب الأخرى وهو ناعس.

وهذا الأثر رجاله كلهم ثقات، لكن مجرد ثبوت ثقة الرواة لا يستلزم صحة المتن الوارد، بل لابد من البحث في متنه، ومدى موافقة هذه الرواية لبقية الروايات عن ابن عباس، وهذا ما لا يتوفر في هذه الرواية.

الأمر الثاني: الطعن في المتن:

ونعني به الطعن في المتن الوارد في هذه الروايات سواء ما صحح من هذه الروايات، أو ما ضَعَّفَ منها، فالمتن الواردة بهذه الأسانيد هي متون مخالفة للمتواتر الصحيح المشهور، فلا تُقبل هذه المتون في معارضة المتواتر المشهور المخالف لها، وقد أجاب أهل العلم على هذه الروايات:

قال السيوطي: "وقد أجاب ابن أشته عن هذه الآثار كلها بأن المراد أخطئوا في

(83) تهذيب التهذيب (84/2).

(84) تقريب التهذيب (6415).

(85) سورة الرعد، آية: 31.

الاختيار وما هو الأولى لجمع النَّاس عليه من الأحرف السبعة، لا أن الذي كُتِبَ خطأً خارج عن القرآن، قال: فمعنى قول عائشة حرف الهجاء ألقى إلى الكاتب هجاء غير ما كان الأولى أن يلقى إليه من الأحرف السبعة، قال: وكذا معنى قول ابن عباس: كتبها وهو ناعس؛ يعني فلم يتدبر الوجه الذي هو أولى من الآخر، وكذا سائرهما.

وأما ابن الأنباري فإنه جنح إلى تضعيف الروايات ومعارضتها بروايات أخر عن ابن عباس وغيره بثبوت هذه الأحرف في القراءة. والجواب الأول وأقعد. ثم قال ابن أشته: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا أبو داود حدثنا ابن الأسود حدثنا يحيى بن آدم عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد قال: قالوا لزيد: يا أبا سعيد أوهمت؟ إنما هي ثمانية أزواج من الضأن اثنين اثنين ومن المعز اثنين اثنين ومن الإبل اثنين اثنين ومن البقر اثنين اثنين؟ فقال: لأن الله تعالى يقول: {فَجَعَلَ مِنْهُ الرُّوحَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى} (86) فهما زوجان كل واحد منهما زوج، الذكر زوج والأنثى زوج. قال ابن أشته: فهذا الخبر يدل على أن القوم يتخبرون أجمع الحروف للمعاني وأسلسها على الألسنة وأقربها في المأخذ وأشهرها عند العرب للكتابة في المصاحف وأن الأخرى كانت قراءة معروفة عند كلهم وكذا ما أشبه ذلك انتهى" (87).

وقال الزمخشري: "وهذا ونحوه مما لا يصدق في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكيف يخفى مثل هذا حتى يبقى ثابتاً بين دفتي الإمام؟ وكان متقلباً في أيدي أولئك الأعلام المحتاطين في دين الله المهيمين عليه لا يغفلون عن جلائله ودقائقه، خصوصاً عن القانون الذي إليه المرجع، والقاعدة التي عليها البناء، وهذه والله فريفة ما فيها مرية" (88).

ويظهر أن الزمخشري كان يرد بذلك على بعض أهل عصره، ولم يكن يستحضر ورود هذا القول عن ابن عباس رضي الله عنهما، أو يكون الزمخشري قد أراد بكلامه هذا إبطال النقل عن ابن عباس؛ لأنه قد ثبت عكسه عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(86) سورة القيامة، آية: 39.

(87) الإتيان (1/542).

(88) تفسير الكشاف، لجار الله الزمخشري، دار المعرفة، بيروت (2/530).

قال القرطبي: "وقرأ علي وابن عباس: "أفلم يتبين الذين آمنوا" من البيان. قال القشيري: وقيل لابن عباس: المكتوب "أفلم يئأس"؟ قال: أظن الكاتب كتبها وهو ناعس، أي زاد بعض الحروف حتى صار "يئأس". قال أبو بكر الأنباري: روي عن عكرمة عن ابن أبي نجيح أنه قرأ "أفلم يتبين الذين آمنوا" وبها احتج من زعم أنه الصواب في التلاوة، وهو باطل عن ابن عباس؛ لأنَّ مجاهدًا وسعيد بن جبير حكيا الحرف عن ابن عباس، على ما هو في المصحف بقراءة أبي عمرو وروايته عن مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس" (89).

وقال أبو حيان: "وأما قول من قال: إنما كتبه الكاتب وهو ناعس، فسوى أسنان السين فقول زنديق ملحد". ثم نقل أبو حيان كلام الزمخشري السابق ثم قال بعده: "وقال الفراء: لا يتلى إلا كما أنزل: أفلم يئأس انتهى" (90)، وابن عباس رضي الله عنهما لم يقل فسوى أسنان السين، والظاهر أن بعض الزنادقة الملاحدة قد أمسك بهذا الحرف قديماً وحاول التشكيك فيه، فرد عليه أبو حيان بهذا الكلام.

وقال نظام الدين النيسابوري: "ومعنى (أفلم يئأس) أفلم يعلم. وهذا لغة قوم من النخع. وقال الزجاج: إنه مجاز لأن اليئأس عن الشيء عالم بأنه لا يكون، نظيره استعمال الرجاء في معنى الخوف، والنسيان في معنى الترك لتضمنهما أيهما، ويؤيده قراءة علي وابن عباس وجماعة (أفلم يتبين) وهو تفسير (أفلم يئأس). وقيل: إن قراءتهم أصل والمشهورة تصحيف وقع من جهة أن الكاتب كتبه مستوي السينات. وهذا القول سخيف جداً والظن بأولئك الثقات الحفظة غير ذلك ولهذا قال في الكشف: هذه والله فرية ما فيها مرية. وجوز أن يتعلق (أن لو يشاء) ب(آمنوا)" (91).

وذهب البيضاوي إلى أنَّ ما ورد عن ابن عباس إنما هو تفسير فقال البيضاوي: "رؤي أنَّ علياً وابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين قرؤوا (أفلم

(89) الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبي عبد الله محمد أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1408هـ - 1988م (320/9).

(90) البحر المحيط (391/6).

(91) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، مطبوع بمهامش تفسير الطبري، ط دار المعرفة، بيروت (161/4).

يتبين) وهو تفسير⁽⁹²⁾.

لكن لفظ الأثر السابق في الأمثلة يدل على أنه ليس تفسيراً وإنما هي قراءة، وقد مضت بعض أجوبة على هذه الآثار ويأتي في العناصر الآتية أجوبة أخرى أيضاً.

الوجه الثاني: الإجماع على رسم المصحف الإمام:

ذكر علماء القراءات اشتراط ثلاثة شروط لتحقيق صحة القراءة، منها موافقة رسم المصحف الإمام تحقيقاً أو تقديراً.

فالموافقة لرسم المصحف شرط في صحة القراءة، وهذه الموافقة ليست نافذة بل هي واجبة لازمة لا بد منها، كما أنها ليست مما تنازع فيه العلماء أو غيرهم، وإنما هي من المجمع عليه، المتفق على ضرورته ولزومه، وقبوله عبر الأزمان قديمها وحديثها بغير اعتراض من أحد من الأمة؛ فمن أراد أن يكتب المصحف اليوم فليكتبه على الرسم الأول لا على ما أحدثه الناس اليوم من الهجاء.

وقد سُئِلَ الإمام مالك بن أنس رحمه الله: "هل يُكْتَبُ المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء؟ فقال: لا إلا على الكِتابَةِ الأولى".

وقال ابن عبد الحكم: "قال أشهب: سُئِلَ مالك فقيل له: أَرَأَيْتَ مَنْ اسْتَكْتَبَ مُصْحَفًا اليومَ أَتَرَى أَنْ يُكْتَبَ على ما أحدثَ الناسُ مِنَ الهجاءِ اليوم؟ فقال: لا أرى ذلك، ولكن يكتب على الكتابة الأولى"، ذكر هذا كله الإمام أبو عمرو الداني، ثم قال عقب قول مالك هذا: "ولا مخالف له في ذلك من علماء الأمة"⁽⁹³⁾.

وقال الإمام البيهقي الشافعي المذهب: "مَنْ كَتَبَ مُصْحَفًا فينبغي له أَنْ يحافظَ على الهجاء التي كتبوا بها تلك المصاحف، ولا يُخالفهم فيها، ولا يُعَيِّرُ مِمَّا كتبوه شيئاً؛ فَإِنَّهُمْ كانوا أَكْثَرَ عِلْمًا، وَأَصْدَقَ قُلُوبًا ولسانًا، وَأَعْظَمَ أمانةً مِنَّا، فلا ينبغي لنا أَنْ نَظُنَّ بأنفسنا استدراكاً عليهم ولا نَسْقُطًا لهم"⁽⁹⁴⁾.

(92) تفسير البيضاوي، للبيضاوي، دار الفكر، بيروت (330/3).

(93) المقنع في رسم مصاحف الأمصار (ص 19).

(94) شعب الإيمان، للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م (2978).

ثم روى البيهقي بإسناده إلى زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: "القراءة سُنَّةٌ". وفسَّرَ مقصوده سليمان بن داود الهاشمي أحد رواة الإسناد إلى زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال: "يعني ألا تخالف الناس برأيك في الإتيان"⁽⁹⁵⁾.

وعلق البيهقي على ذلك كله بقوله: "وبمعناه بلغني عن أبي عبيد في تفسير ذلك قال: ونرى الثراء لم يلتفتوا إلى مذاهب العربية في القراءة إذا خالف ذلك خطَّ المصحف، وزاد: وإتباع حروف المصاحف عندهم كالسنن القائمة التي لا يجوز لأحد أن يتعدَّها".

وعلق البيهقي على خبر زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال في موضع آخر: "وإنما أراد والله أعلم إتباع من قبلنا في الحروف وفي القراءات سُنَّةٌ متبعة، لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة، وإن كان غير ذلك سائغاً في اللغة"⁽⁹⁶⁾.

والقراءات الواردة في المصحف الآن على الرسم المعروف المشهور المتفق عليه، هي القراءة المعتمدة المقبولة، ولا مجال للكلام عن خطأ الكاتب فيها، وما كان الله عز وجل ليجمع الأمة على ضلالة عبر كل العصور، فهذا لا يُتصوَّر وقوعه أصلاً، وهذا المجمع عليه لا يجوز التعديل عليه.

الوجه الثالث: أنه لا يجوز التغيير أو التعديل في المصحف الذي وقع الإجماع عليه:
قال القاضي عياض رحمه الله: "وقد أجمع المسلمون أن القرآن المتلو في جميع أقطار الأرض، والمكتوب في المصحف بأيدي المسلمين، مما جمعه الدفتان من أول { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } إلى آخر { قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ } أنه كلام الله، ووحيه المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأن جميع ما فيه حق، وأن من نقص منه حرفاً قاصداً لذلك، أو بدله بحرف آخر مكانه، أو زاد فيه حرفاً مما لم يشتمل عليه المصحف الذي وقع الإجماع عليه، وأجمع على أنه ليس من القرآن، عامداً لكل هذا أنه كافر"⁽⁹⁷⁾.

وقال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: "باب ما جاء من الحجة في الرد على من طعن في

(95) المصدر السابق (2979).

(96) السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن علي البيهقي، وبذيله الجوهر النقي، دار الفكر، بيروت، 1985م (385/2).

(97) الشفاء، للقاضي عياض، تحقيق: علي البحايوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة (263/2).

القرآن وخالف مصحف عثمان بالزيادة والنقصان: لا خلاف بين الأمة، ولا بين الأئمة أهل السنة؛ أن القرآن اسم لكلام الله تعالى الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم معجزة له على نحو ما تقدم، وأنه محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، معلومة على الاضطرار سورة وآياته، مبرأة من الزيادة والنقصان حروفه وكلماته، فلا يحتاج في تعريفه بجد، ولا في حصره بعد، فمن ادعى زيادة عليه أو نقصاناً منه فقد أبطل الإجماع، وبهت الناس، ورد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن المنزل عليه، ورد قوله تعالى: {قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً} (98)، وأبطل آية رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه إذ ذاك يصير القرآن مقدوراً عليه حين شيب بالباطل، ولما قدر عليه لم يكن حجة ولا آية، وخرج عن أن يكون معجزاً، فالفائل: إن القرآن فيه زيادة ونقصان رادٌ لكتاب الله، ولما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان كمن قال: الصلوات المفروضات خمسون صلاة، وتزوج تسع من النساء حلال، وفرض الله أياماً مع شهر رمضان، إلى غير ذلك مما لم يثبت في الدين، فإذا ردّ هذا الإجماع؛ كان الإجماع على القرآن أثبت وأكد وألزم وأوجب".

ونقل القرطبي كلاماً مطولاً عن ابن الأنباري رحمه الله، ومن ذلك قول أبي بكر ابن الأنباري رحمه الله تعالى: "إن الله عز وجل قد حفظ القرآن من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان، فإذا قرأ قارئ: (تبت يدا أبي لهبٍ وقد تب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصلى ناراً ذات لهب ومريته حمالة الحطب في جيدها حبل من ليف)؛ فقد كذب على الله جل وعلا، وَقَوْلُهُ مَا لَمْ يَقُلْ، وبديل كتابه وحرفه، وحاول ما قد حفظه منه ومنع من اختلاطه به، وفي هذا الذي أتاه توطئة الطريق لأهل الإلحاد ليدخلوا في القرآن ما يحلون به عرى الإسلام، وينسبوناه إلى قوم كهؤلاء القوم الذين أحالوا هذا بالأباطيل عليهم، وفيه إبطال الإجماع الذي به يُخْرَسُ الإسلام، وبشباته تقام الصلوات، وتؤدى الزكوات، وتتحرى المتعبدات، وفي قول الله تعالى: {الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} (99): دلالة على بدعة هذا

(98) سورة الإسراء، آية: 88.

(99) سورة هود، آية: 1.

الإنسان وخروجه إلى الكفر؛ لأن معنى: { أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ } : منع الخلق من القدرة على أن يزيدوا فيها، أو ينقصوا منها، أو يعارضوها بمثلها، وقد وجدنا هذا الإنسان زاد فيها: { وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا }⁽¹⁰⁰⁾ فقال في القرآن هجراً وذكر علياً في مكان لو سمعه يذكره فيه لأمضى عليه الحد وحكم عليه بالقتل، وأسقط من كلام الله: { قُلْ هُوَ } وغير { أَحَدٌ } فقراً: (الله الواحد الصمد)، وإسقاط ما أسقط نفى له وكفر، ومن كفر بحرف من القرآن فقد كفر به كله، وأبطل معنى الآية؛ لأنَّ أهل التفسير قالوا: نزلت الآية جواباً لأهل الشرك لما قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: صف لنا ريك أم من ذهب أم من نحاس أم من صفر؟ فقال الله جل وعز رداً عليهم: { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ }⁽¹⁰¹⁾ ففي { هُوَ } دلالة على موضع الرد ومكان الجواب، فإذا سقط بطل معنى الآية، ووضح الافتراء على الله عز وجل والتكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويُقَالُ لهذا الإنسان وَمَنْ يَنْتَحِلُ نُصْرَتَهُ: أخبرونا عن القرآن الذي نقرؤه ولا نعرف نحن ولا من كان قبلنا من أسلافنا سواه: هل هو مشتملٌ على جميع القرآن من أوله إلى آخره، صحيح الألفاظ والمعاني عارٍ عن الفساد والخلل؟ أم هو واقع على بعض القرآن والبعض الآخر غائب عنا كما غاب عن أسلافنا والمتقدمين من أهل ملتنا؟ فإن أجابوا بأن القرآن الذي معنا مشتمل على جميع القرآن لا يسقط منه شيء صحيح اللفظ والمعاني سليمها من كل زلل وخلل؛ فقد قضوا على أنفسهم بالكفر حين زادوا فيه: (فليس له اليوم هاهنا حميم وليس له شراب إلا من غسلين من عين تجري من تحت الجحيم)، فأبي زيادة في القرآن أوضح من هذه؟ وكيف تخلط بالقرآن وقد حرسه الله منها؟ ومنع كل مفترٍ ومبطلٍ من أن يلحق به مثلها؟⁽¹⁰²⁾.

الوجه الرابع: كتابة القرآن الكريم على ما سمع من قراءة النبي صلى الله عليه وسلم.

وإلى جوار الأجوبة السابقة على هذا المشكل؛ فهناك جواب آخر، وهو أن القرآن الكريم قد كُتِبَ على ما سُمِعَ من قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، كتبه عنه أصحابه،

(100) سورة الأحزاب، الآية: 25.

(101) سورة الإخلاص، آية: 1.

(102) تفسير القرطبي (80/1-85).

وتناقلوه هكذا.

قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: "إنما أُلِّفَ القرآن على ما كانوا يسمعون من قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم" (103).

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن مراراً، ويعلمه أصحابه، فيكتبونه ويحفظونه، فلو كان ثمة احتمال لوقوع خطأ في كتابة أحدهم لانتفى الخطأ عن كتابة الآخرين، ولو وقع الخطأ في الكتابة لانتفى من الحفظ.

وبهذه الحجة أجاب الطبري على أثر عائشة السابق، وهي حجة تصلح للرد على جميع الآثار السابقة في أمثلة هذا المشكل.

قال الإمام ابن جرير الطبري: "وإنما اخترنا هذا على غيره، لأنه قد ذكر أن ذلك في قراءة أبي بن كعب (والمُتَمِيمِينَ الصَّلَاةَ)، وكذلك هو في مصحفه، فيما ذكروا. فلو كان ذلك خطأ من الكاتب، لكان الواجب أن يكون في كل المصاحف -غير مصحفنا الذي كتبه لنا الكاتب الذي أخطأ في كتابه- بخلاف ما هو في مصحفنا. وفي اتفاق مصحفنا ومصحف أبي في ذلك، ما يدل على أن الذي في مصحفنا من ذلك صواب غير خطأ. مع أن ذلك لو كان خطأ من جهة الخطأ، لم يكن الذين أخذ عنهم القرآن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يُعَلِّمُونَ من علّموا ذلك من المسلمين على وجه اللحن، ولأصلحوه بألسنتهم، ولقنوه الأمة تعليماً على وجه الصواب. وفي نقل المسلمين جميعاً ذلك قراءة، على ما هو به في الخط مرسوماً، أدلُّ الدليل على صحة ذلك وصوابه، وأن لا صنع في ذلك للكاتب" (104).

وقد علّق العلامة محمود شاكر على كلام الطبري المذكور بقوله: "هذه الحجة التي ساقها إمامنا أبو جعفر رضي الله عنه، هي حجة فقيه بمعاني الكلام، ووجوه الرأي. وهي حجة رجل عالم محيط بأساليب العلم، عارف بما توجهه شواهد النقل، وأدلة العقل. وقد تناول ذلك جمهور من أئمتنا، ولكن لا تزال حجة أبي جعفر أقوم حجة في رد هذه الرواية

(103) المقنع في رسم مصاحف الأمصار للداني، ص (18).

(104) تفسير الطبري (397/9).

التي نسبت إلى عائشة أم المؤمنين⁽¹⁰⁵⁾.

ومما يؤكد هذا أن القرآن الكريم قد أُجمع بمعاونة عدد كبير من الصحابة رضوان الله عليهم، ولم ينفرد واحد من بينهم بكتابته وجمعه:

فأما الوحي عند نزوله: فقد كان يكتبه بين يديه صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة، قال ابن كثير: "فصل أما كتاب الوحي وغيره بين يديه صلوات الله وسلامه عليه ورضي عنهم أجمعين: فمنهم الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنهم، ومنهم، رضي الله عنهم، أبان بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الأموي. ومنهم، رضي الله عنهم، أبي بن كعب بن قيس بن عبيد الخزرجي الأنصاري أبو المنذر، ويقال: أبو الطفيل. ومنهم، رضي الله عنهم، أرقم بن أبي الأرقم، واسمه عبد مناف بن أسد بن جندب بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المخزومي. ومنهم، رضي الله عنهم، خالد بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أبو سعيد الأموي. ومنهم، رضي الله عنهم، خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم أبو سليمان المخزومي"⁽¹⁰⁶⁾. وذكر ابن كثير غيرهم أيضاً. رضوان الله عليهم جميعاً.

فلو وقع الخطأ عند أحدهم لتّم تصحيحه من الآخرين، ولو حصل الخطأ في الكتابة لتّم تصحيحه من الحفظ.

ومما يدل على ذلك أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قد جمع القرآن الكريم أول مرّة بتكليف من أبي بكر الصديق رضي الله عنهم جميعاً، فلم يجمعه زيدٌ من الكتابة فقط، وإنما جمعه من الكتابة وصدور الرجال في وقت واحد، وهذا واضح من حديث جمع القرآن الكريم، وهو ما رواه عُبيدُ بنُ السَّبَّاق أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: "أرسل إلى أبي بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف

(105) حاشية المصدر السابق (398/9).

(106) البداية والنهاية (321/8) مختصراً.

تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ} (107) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه (108).

وهذه الصحف التي كانت عند حفصة رضي الله عنها، هي التي تمت كتابة المصحف الإمام منها في عهد عثمان رضي الله عنه.

ويدل على ذلك حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما

(107) سورة التوبة، آية: 128.

(108) رواه البخاري (4986).

نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق" (109).
فهذا يدل على أنَّ المصحفَ الإمامَ إنما تمَّ نسخه من هذه الصحف التي كانت عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهما.

كما يدل هذا الحديث والذي قبله على اشتراك عدد كبير من الصحابة في جمع القرآن الكريم، وأنه لم ينفرد بجمعه واحد من بينهم، وإنما تم جمعه من عند كتاب الوحي وحفظة كتاب الله عز وجل، الذين كتبوه وحفظوه.

ومن جهة أخرى فقد كان من بين هؤلاء الذين جمعوا المصحف جماعة من كُتَّاب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم فهم أعلم بالمصحف من غيرهم.

وهذا مصداق حفظ الله عز وجل للقرآن الكريم، حيث قيض الله عز وجل له من يقوم على حفظه وكتابته وتدوينه حتى لا يذهب منه شيء.

وقد روى الإمام مسلم (110) من حديث عياض بن حمار المجاشعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي يقول الله عز وجل فيه لنبيه صلى الله عليه وسلم: "إنما بعثتك لأبتيك وأبتي بك وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء تقرؤه نائماً ويقظان".

قال الإمام النووي في شرحه لمسلم: "أما قوله تعالى (111): (لا يغسله الماء) فمعناه: محفوظ في الصدور، لا يتطرق إليه الذهاب، بل يبقى على مر الأزمان. وأما قوله تعالى: (تقرؤه نائماً ويقظان) فقال العلماء: معناه يكون محفوظاً لك في حالي النوم واليقظة، وقيل: تقرؤه في يسر وسهولة".

وقد ذكر الألويسي جمع القرآن الكريم في عهد عثمان رضي الله عنه ثم قال الألويسي: "وقد ارتضى ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إنَّ المرتضى (112) رضي الله عنه قال على ما أخرج ابن أبي داود بسند صحيح عن سويد بن غفلة عنه: لا تقولوا في عثمان إلا خيراً فوالله ما فعل في المصاحف إلا عن ملائنا. وفي رواية: لو وليت لعمرت بالمصحف الذي عمله عثمان... وهذا الذي ذكرناه من فعل عثمان هو ما ذكره غيره

(109) رواه البخاري (4987).

(110) صحيح مسلم (2865).

(111) في الحديث القدسي المذكور.

(112) يعني علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

واحد من المحققين حتى صرحوا بأن عثمان لم يصنع شيئاً فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغيير ترتيب سوى أنه جمع الناس على القراءة بلغة قريش محتجاً بأن القرآن نزل بلغتهم⁽¹¹³⁾.

وهناك شبهات أخرى لا تخرج عن مجمل هذه الشبهات تفوهت بها ألسنة الحاقدين فقالوا منكرًا من القول وزوراً.
وإلى الله المشتكى .

المطلب الرابع

خواص الرسم العثماني

اختص الرسم العثماني بخواص كثيرة من أهمها ما يأتي :

أولاً : أوجه القراءات المتعددة في الكلمة الواحدة

لقد روعي في رسم المصحف تحمله لأوجه القراءات المتعددة، (إما موافقة تحقيقية، أو موافقة احتمالية).

فالموافقة التحقيقية :

هي التي يتوافق اللفظ بها مع الرسم الموجود في بعضها، وقد سماها ابن الجزري "بالموافقة الصريحة" وهذه الموافقة لها ثلاث صور :

1- الصورة الأولى : أن للكلمة وجه واحد في القراءات موافق للرسم الحاصر لها دون

غيرها، وهذا يشمل جميع الكلمات القرآنية التي لم يرد في قراءتها إلا وجه واحد .

2- الصورة الثانية : "أن يكون للكلمة في اللفظ أكثر من قراءة ويحتملها رسم واحد

كتب به نحو "فتبينوا"، ومنها مالا يحتمله رسم واحد، وهذه ثلاث وثلاثون كلمة وزعت على المصاحف العثمانية حسب ما ورد فيها من قراءات⁽¹¹⁴⁾، نحو قوله

(113) روح المعاني للألوسي (23/1).

(114) مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت، السنة التاسعة عشرة، العدد : السادس والخمسون، عام 1425هـ - 2004م - بحث مُحْكَم، ص89، للدكتور محمد حازر المجالي، بعنوان "ما اختلف رسمه من الكلمات القرآنية في المصاحف العثمانية".

تعالى: {وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ} (آل عمران:133)، (حيث رسمت في المصحف المدني والشامي بغير واو)⁽¹¹⁵⁾، وهذه الأوجه كلها موافقة لرسم المصحف موافقة حقيقية.

3- الصورة الثالثة: أن يكون للكلمة أكثر من قراءة في اللفظ، لكنها لم ترسم إلا على وجه واحد من تلك الوجوه الملفوظ بها مع التحمل لباقي الوجوه، فتكون القراءات الملفوظ بها حسب هذا الرسم موافقة حقيقية، وذلك قوله تعالى: {مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ} فقد رسمت كلمة "ملك" في كل المصاحف بغير ألف⁽¹¹⁶⁾. فعلى ذلك: فكل من قرأ كلمة (ملك) بغير ألف فقراءته موافقة للرسم تحقيقاً⁽¹¹⁷⁾. وقراءة (مالك)، هي قراءة موافقة للرسم احتمالاً، حيث حذفت من هذه الكلمة اختصاراً⁽¹¹⁸⁾.

ثانياً: اتصال السنة بالرسول صلى الله عليه وسلم :

إن كل من تلقى القرآن عن أستاذ متقن للقراءة فإن سنده سينتهي بالمعلم الأول، وهو النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن ربه، ولا شك أن اتصال السند بالرسول صلى الله عليه وسلم في القرآن كله وسوره وآياته وكلماته وحروفه بحيثائها وحركاتها، وكيفية نطقها بطريق التواتر خاص بالقرآن الكريم، وامتاز به على سائر الكتب، ومن أقوى أسباب حفظه من التغيير والتبديل⁽¹¹⁹⁾ وهذا فيه إظهار لعظمة القرآن الكريم، والعناية بتعلمه، وباتصال السند، الذي هو من أركان القراءة الصحيحة، فهذا التواتر مستمر خطأً ولفظاً إلى قيام الساعة، فلو كتب القرآن بالرسم القياسي لقرأ الناس بالقراءة من المصاحف فتضيع صور الأداء السليم الذي لا يتحقق إلا من خلال التلقي من معلم سابق.

ثالثاً: وجود بعض لغات العرب في القرآن الكريم

امتاز القرآن الكريم بأنه نزل على سبعة أحرف، التي هي سبع لغات من لغات العرب

(115) انظر النشر في القراءات العشر: لابن الجزري 242/2 .

(116) اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، للدماطي ص53 ، والنشر: 11/1 .

(117) مرجع سابق ص 151 .

(118) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(119) مناهل العرفان للزرقاني : 376-377 . المدخل لدراسة علوم القرآن، د. محمد أبو شهبه: ص315-317 .

في المعنى الواحد، وقد جمع عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد وأبقى لهم حرية القراءة بما يتوافق مع الرسم من الأحرف السبعة الباقية، فبقيت بعض لغات العرب موجودة من خلال الرسم، ففي قوله تعالى: {قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} (الزمر: 28) نفهم من هذه الخاصية أن القرآن الكريم حفظت به لغة العرب، وجاء جامعاً لألسنة العرب.

رابعاً : بيان أصل الحركة الإعرابية

(المصاحف العثمانية التي أرسلت إلى الأمصار، خلت من النقط والشكل، وأشارت إلى بعض الحركات بحروف تدل عليها مثل كتابة الكسرة ياء)⁽¹²⁰⁾ ففي قوله تعالى: {وَأَيَّتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ} (النحل: 90) دلالة على كسر الهمزة ياءً. وفي قوله تعالى: {سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ} (الأعراف: 145) للدلالة على ضم الهمزة⁽¹²¹⁾. كل هذا بدون نقط ولا شكل.

خامساً : الدلالة على أصل الحرف

من خواص هذا الرسم دلالاته على أصل الحرف من خلال الرسم، مثاله: كتابة كلمة (الصلوة)، و(الزكوة)، و(الربوا) رسمت بالواو بدلاً عن الألف، ليدل ذلك على أصل الحرف، وليعرف أن الألف فيها منقلبة عن واو، وفي كلمة (الضحى) رسم الألف بالياء للدلالة على أصل الياء فيميلها، وكذلك كلمة (التقوى) وإذا كان أصلها الواو رسمت ألفاً للدلالة على عدم إمالتها نحو (الصفاء، عفا، هلا، دعا، دنا)⁽¹²²⁾.

سادساً : إظهار بعض المعاني المختلفة

حيث أن الكلمة تكتب بطريقتين مختلفتين، لتدل كل واحدة في موضع على معنى يخالف الآخر من ذلك قطع كلمة (أم) في قوله تعالى: {أَمْ مِّن يَّكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا} (النساء: 109)، ووصلها في قوله تعالى: {أَمْنَ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ} (الملك: 22)، إذ كتبت هكذا (أمن) بإدغام الميم الأولى في الثانية، وكتابتها ميماً

(120) بحوث قرآنية : 165 .

(121) المصدر نفسه : 163 .

(122) رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة. د. شعبان محمد إسماعيل ص 71 .

واحدة مشددة، فقطع (أم) الأولى في الكتابة للدلالة على أنها (أم) المنقطعة التي بمعنى (بل)، ووصل (أم) الثانية للدلالة على أنها ليست كذلك⁽¹²³⁾.

سابعاً: جمع الأمة على طريقة واحدة في رسم القرآن

ومن خواص الرسم العثماني أيضاً: (جمع الأمة وتوحيدها على طريقة كتابة واحدة في كتاب ربهم، والذي أمروا بالإتباع والاعتصام به والتوحد عليه، تحقيقاً لقوله تعالى: {وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} (آل عمران:103). فرسم القرآن وَحَدَّ الأمة، وضمن عدم اختلاف الأجيال القادمة، والحفاظ على هذا الكتاب من الضياع، كما ضاعت الكتب السماوية السابقة)⁽¹²⁴⁾

المطلب الخامس

أثر الرسم العثماني في الحفاظ على القرآن الكريم من التحريف

من خواص القرآن الكريم: أنه محفوظ من الزيادة والنقصان لقوله تعالى: الذِّكْرُ {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (الحجر:9) فلا نقص فيه ولا زيادة، ولن يستطيع مخلوق أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً لأن الله تعالى تولى حفظه، وما تولى الله حفظه فلن تصل إليه أيدي العابثين المفسدين.

من المقرر عند علماء الأمة أن القراءات القرآنية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرسم العثماني ونُقلت تلك القراءات إلينا نقلاً صحيحاً فلو اتبعنا في ذلك الرسم الإملائي لذهبت تلك القراءات، ومثال ذلك: المقطوع والموصول، ورسم هاء التأنيث، وهذان النوعان في رسمهما كيفية مخصوصة تختلف عن الرسم الإملائي، وقراءات القراء العشرة مبنية على رسم هذين النوعين بالرسم العثماني، وهذا هو المعبر عنه بباب الوقف على مرسوم الخط⁽¹²⁵⁾.

(123) انظر: مناهل العرفان للزرقاني: 376/1 .

(124) انظر مزايي الرسم العثماني .د. طه عابدين، بحث محكم في مجلة البحوث و الدراسات القرآنية _ المملكة العربية السعودية _ العدد الثاني ص 21.

(125) في رحاب القرآن الكريم، للدكتور محمد سالم محيسن، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1979م، ص (185)، (186).

فلو أننا أهملنا الرسم العثماني في كتابة القرآن لصار القرآن الكريم ألعوبة بأيدي الناس، كلما عنت لإنسان فكرة في كتابته اقترح تطبيقها، فيقترح بعضهم كتابته باللاتينية أو غيرها، وفي هذا ما فيه من الخطر، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح. وقد عدَّ أهل العلم من شروط صحة القراءة موافقة الرسم العثماني بالمصحف الشريف، بمعنى أن تكون قراءتك موافقةً لما رسم بالإثبات أو الحذف، أو الوصل، أو القطع، ولو احتمالاً.

يقول الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الجامع الأزهر الأسبق، جواباً عن سؤال وجهته إليه مجلة الدعوة⁽¹²⁶⁾، وقال: "سبق أن قرر مجلس البحوث الإسلامية في جلسته السادسة بتاريخ (1970/1/17م)، أن القرآن الكريم قد وصل إلى المسلمين عبر العصور مكتوباً بالرسم العثماني الذي يحافظون عليه، منعاً لأي تحريف يطرأ على لفظ القرآن الكريم، كذلك فإن ترتيله متوارث جيلاً عن جيل بالنطق الذي أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد وضع علماء المسلمين قواعد صريحة محددة في علم تجويده، هي التي تحكم ترتيل القرآن الكريم، وفي أي خروج عليها مخالفة لا يقربها الإسلام ولا يرضاها المجتمع، كذلك اتفق المجمع في جلسته الرابعة من الدورة الثانية والعشرين في (1986/1/30م) على أن القرآن الكريم لا يكتب إلا بالخط العثماني، وأنه لا يجوز أن يكتب القرآن بالحروف اللاتينية.

وسأوجز آثار الرسم بالنقاط الآتية :

أولاً : المحافظة على القراءات القرآنية الواردة المحتمل الرسم لها

لقد أشتمل الرسم في جملته على القراءات الصحيحة المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، (إذ يجد القارئ أن الرسم في الموضوع الواحد يحتمل أكثر من قراءة، حيث روعي في رسم المصحف اشتغالها على القراءات الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم التي نقلت إلينا بالتواتر، فلو لم يلتزم هذا الرسم، لانتصر أهل الدعوات الباطلة لتغيير القرآن، ولضاعت تلك القراءات التي أنزلها الله على النبي صلى الله عليه وسلم ونقلت إلينا بالتواتر، بسبب عدم تحمل الرسم الجديد إياها، وفي ذلك إهمال لبعض القرآن، بل جحود به،

والجاحد بالقرآن أو ببعضه كافر) (127) .

ثانياً : الأثر الثاني : إحياء سنة التلقي من أفواه القراء للقرآن الكريم

إن في اختلاف رسم القرآن عن النطق به، يحمل الناس عبئاً ثقيلاً على تلقي القرآن من أفواه القراء والحفاظ، وعدم الاعتماد على المصاحف في القراءة يولد التحريف في بعض كلماته، كما يضيع كثيراً من أحكام التجويد، ولهذا كان الصحابة رضوان الله عليهم، يميزون الحفظ بالتلقي كما يروي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، حيث يقول: (والله لقد أخذت بضعاً وسبعين سورة...) (128) .

إذن لا بد من تلقي القرآن الكريم عن حافظ متقن، لأن بعض الكلمات كتبت على غير منطوقها كفواتح بعض السور القرآنية، كما أن أحكام التلاوة والتجويد لا يمكن تعلمها إلا عن طريق السماع والتلقي، لذا حمل الناس على تلقي القرآن بالمشافهة والتلاوة أمناً للالتباس وسلامة لنطق ألفاظ القرآن الكريم كما نزلت منذ بدء الوحي وحتى قيام الساعة.

ثالثاً : العصمة من الخطأ في كتابة القرآن الكريم

إن أعظم ما كتبه القلم في الدنيا القرآن الكريم، والكتابة تنوب عن القراءة، فاللحن في الكتابة لحن في القرآن الكريم، فأتباع القراءة والكتابة وفق الرسم القرآني، تأمين لكتابة القرآن من التحريف والتبديل.

يقول الدكتور لبيب سعيد في كتابه الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم : (إن الرسم سنة والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : (فمن رغب عن سنتي فليس مني) (129) ففي التزام هذا الرسم وإتباعه الاحتياط الشديد لبقاء القرآن على أصله لفظاً وكتابة، لأن في كتابته على غير الرسم الواحد تعريض القرآن الكريم للتغيير المستمر حسب تغير القواعد الإملائية التي لم ينفق عليها واضعوها، فهي تتغير وتتبدل وتتطور بمرور الأيام، وذلك يؤدي للخلاف والتغيير والتبديل في رسم المصحف وتلاوته، فالواجب الحذر من قواعد مختلف فيها

(127) رسم المصحف ونقطه ص 397 .

(128) فتح الباري على مختصر البخاري - حاشية على التجويد الصريح للزبيدي رقم الحديث 1775 ، ص 765 .

(129) رواه البخاري في كتاب النكاح ، باب الترغيب في النكاح - رقم الحديث 4675 ، ومسلم في كتاب النكاح ، رقم الحديث 2487 .

ومطلوب تغييرها⁽¹³⁰⁾ .

إن عدم التزام رسم المصحف والخضوع لقواعد غير متفق عليها وهي عرضة للتغيير يؤدي إلى الاختلاف في نصوص القرآن، ويفتح الطريق لأعداء الدين تحريفه .

رابعاً : المحافظة على ركن من أركان القراءة الصحيحة

حيث أن من شروط القراءة الصحيحة موافقتها للرسم العثماني ولو احتمالاً، وتحريم القراءة إذا خالفت رسم المصحف، وعندما خالف رسم المصحف، وإن توافر له صحة السند وموافقة العربية شاذاً لا تجوز القراءة به . (فلو تساهلنا في أمر الرسم، ولم نلتزم به وتبعه، ورضينا بدعوة التغيير والتبديل لترتب على ذلك ضياع كثير من القراءات القرآنية التي يهتمها هذا الرسم، وتضبط من خلال رسمه وبذلك يضيع جزء من القرآن الكريم، وضياع الجزء منه مؤشر لضياع القرآن)⁽¹³¹⁾ .

خامساً : معرفة فضل العلماء السابقين، وبيان جهودهم في خدمة كتاب الله وذلك بوقوف المسلمين على كيفية كتابة المصحف في بداية الدعوة الإسلامية، ومعرفتهم لهذا الرسم المعجز تماماً، ومعرفتهم اليقينية كنظم القرآن، وفضل الصحابة رضوان الله عليهم في علم الهجاء خاصة، وإمامهم في تحقيق كل علم. ويقول محمد طاهر بن عبد القادر الكردي : (إن جهل الناس بأوليئهم وكيفية ابتداء كتابتهم سبب عدم إتباع رسم المصحف، بل تغييره يعد في ميزان العلم خسران)⁽¹³²⁾ .

المطلب السادس

حكم التزام الرسم العثماني

للعلماء في حكم الرسم أربعة أقوال :

القول الأول :

(130) الجمع الصوتي للقرآن 384 .

(131) رسم المصحف ونقطه 403 ، د. عبد الحي حسين الفرماوي .

(132) تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه - محمد طاهر بن عبد القادر الكردي ص112 ، والجمع الصوتي :

ص391 .

وجوب التزام الرسم العثماني، وتحرم مخالفته، وهو رأي جمهور علماء السلف والخلف، وأجمعوا على ذلك، وأقوالهم كثيرة، منها :

- قال أشهب : (سئل مالك أرايت من استكتب مصحفاً اليوم أترى أن يكتب على ما أحدث من الهجاء اليوم ؟ فقال : لا أرى ذلك، ولكن يكتب على الكتابة الأولى كتّبة الوحي) (133) .

- وقال أبو عمرو الداني : (ولا مخالف له في ذلك من علماء الأمة وبالله التوفيق) (134) .

- وقال الإمام أحمد رحمه الله : (تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو، أو ألف، أو ياء، أو غير ذلك) (135) .

- وقال الإمام البيهقي في شعب الإيمان : (من كتب مصحفاً فينبغي أن يحافظ على حروف الهجاء التي كتبوا بها تلك المصاحف، ولا يخالفهم فيها، ولا يغير مما كتبوا شيئاً، فإنهم كانوا أكثر علماء، وأصدق قلباً ولساناً، وأعظم أمانة منا، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكاً عليهم) (136) .

- وصح عن زيد بن ثابت رضي الله عنه : (أراد أن يتبع من قبلنا في الحروف سنة متبعة، ولا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة) (137) .

القول الثاني :

جواز كتابة القرآن بالخط الإملائي الذي نعرفه الآن، وذلك لأن الرسم ليس توافيقاً، بل هو مما اصطلاح عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، وجهل بعض الكتاب بقواعد الخط وبعدهم عن الصناعة .

ومن ذهب إلى هذا الاتجاه ابن خلدون في مقدمته، وبعض من المعاصرين، حيث يقول ابن خلدون : (فكان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية والإحكام، والإتقان

(133) البرهان : 459/1 ، الاتقان : 1154/4 .

(134) المقنع : ص 28 .

(135) البرهان : 460/1 .

(136) نفس المصدر / نفس الصفحة .

(137) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز - لأبي شامة المقدسي ص 56-63 .

والإجادة، ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش، وبعدهم عن الصنائع. وانظر ما وقع لأجل ذلك من رسمهم المصحف، حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها، ثم اقتضى التابعين من السلف رسمهم فيها، تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخير الخلق من بعده، المتلقون لوحيه من كتاب الله تعالى وكلامه، كما يقتضى لهذا العهد خط ولي أو عالم تبركاً، ويتبع رسمه خطأ أو صواباً، وأين نسبة ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فاتبع ذلك، وأثبت رسماً، ونبه العلماء بالرسم على مواضعه... ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل، بل لكلها وجه، ويقولون مثل زيادة الألف في قوله تعالى: (لَأُذِخَّتَهُ) : إنه تنبيه على أن الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في (بأييد) : إنه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض، وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أنّ ذلك تنزيهاً للصحابة رضي الله عنهم عن توهم النقص في قلة إجادة الخط، وحسبوا أن الخط كمال، فنزعوه عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته، وطلبوا تعديل ما خالف الإجادة في رسمه، وذلك ليس بصحيح) (138).

ويستدل أصحاب هذا الاتجاه بما ورد من آثار منسوبة إلى بعض الصحابة رضي الله عنهم يتوهم منها وقوع بعض الأخطاء في كتابة المصحف .

1- ما رواه الداني عن يحيى بن يعمر، وعكرمة مولى ابن عباس عن عثمان رضي الله عنه أن المصاحف لما نسخت عرضت عليه فوجد فيها حروفاً من اللحن فقال: "اتركوها فإن العرب ستقيمها أو ستعربها بلسانها" (139).

فظاهر هذا الأثر يدل على خطأ في الرسم.

2- ما روي عن هشام بن عروة عن أبيه أنه سأل عائشة - رضي الله عنها - عن لحن

(138) ينظر مقدمة ابن خلدون : 294/1 .

(139) ينظر : المقنع، ص (119).

القرآن في قوله: {إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ} (140)، وعند {وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} (141)، وعن {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ} (142)، فقالت: يا ابن أخي هذا عمل الكتاب، الكتابة أخطؤوا في الكتاب (143).

وقد ناقش الداني الاستدلال بمهذين الأثرين وردَّ عليهما من عدة وجوه: حيث قال في الردَّ على الخبر الأول: "هذا الخبر عندنا لا يقوم بمثله حجة ولا يصح به دليل من جهتين: إحداهما أنه مع تخطيط في إسناده واضطراب في ألفاظه مرسل؛ لأن ابن يعمر وعكرمة لم يسمعا من عثمان شيئاً ولا رأياه، وأيضاً فإن ظاهر ألفاظه ينفي وروده عن عثمان رضي الله عنه لما فيه من الطعن عليه مع محله من الدين ومكانه من الإسلام وشدة اجتهاده في بذل النصيحة، واهتمامه بما فيه الصلاح للأمة، فغير ممكن أن يتولى لهم جمع المصاحف مع سائر الصحابة الأخيار الأتقياء الأبرار نظراً لهم؛ ليرتفع الاختلاف في القرآن بينهم، ثم يترك لهم فيه مع ذلك لحناً وخطأ يتولى تغييره من يأتي بعده، ممن لاشك أنه لا يدرك مده، ولا يبلغ غايته ولا غاية من شاهده، هذا ما لا يجوز لقارئ أن يقوله، ولا يحل لأحد أن يعتقده" (144).

كما رد الداني الأثر الثاني بقوله: "تأويله ظاهر، وذلك أن عروة لم يسأل عائشة في حروف الرسم التي تزداد فيها معنى، وتنقص منها لآخر تأكيداً للبيان وطلباً للخفة، وإنما سألتها في حروف من القراءة المختلفة الألفاظ المحتملة الوجوه على اختلاف اللغات التي أذن الله عز وجل لنبيه عليه السلام ولأمته في القراءة بها، وللزوم على ما شاءت منها، تيسيراً لها، وتوسعة عليها، ومن هذا سبيله وتلك حالة فعن اللحن والخطأ والوهم والزلل بمعزل لفشوه في اللغة، ووضوحه في قياس العربية، وإذا كان الأمر في ذلك كذلك فليس ما قصدته فيه بداخل في معنى المرسوم، ولا هو من سببه في شيء، وإنما سمي عروة ذلك لحناً، وأطلقت عائشة على مرسومه -كذلك- الخطأ على جهة الاتساع في الإخبار وطريق المجاز

(140) سورة طه، آية: 63.

(141) سورة النساء، آية: 162.

(142) سورة المائدة، آية: 69.

(143) ينظر: المقنع، ص (121).

(144) ينظر: السابق، ص 119، 120.

في العبارة، إذ كان ذلك مخالفاً لمذهبهما، وخارجاً عن اختيارهما، وكان الأوجه والأولى عندهما، والأكثر والأفشى لديهما، لا على وجه الحقيقة والتحصيل" (145).

ثم قال: "على أن أم المؤمنين -رضي الله عنها- مع عظيم محلها، وجليل قدرها واتساع علمها، ومعرفتها بلغة قومها لحت الصحابة وخطأت الكتبة، وموضعهم في الفصاحة والعلم باللغة، موضعهم الذي لا يجهل ولا ينكر، هذا ما لا يسوغ ولا يجوز" (146).

ويقول: "وقد تأول بعض علمائنا قول أم المؤمنين: أخطؤوا في الكتاب، أي أخطؤوا في اختيار الأولى من الأحرف السبعة بجمع الناس عليه، لا أن الذي كتبوا من ذلك خطأ لا يجوز؛ لأن ما لا يجوز مردود بإجماع، وإن طالت مدة وقوعه، وعظم قدر موقعه. وتأول اللحن: أنه القراءة واللغة، كقول عمر رضي الله عنه: "أبئ أقرؤنا، وإنا لندع بعض لحنه - أي قراءته" (147).

كما رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من زعم أن في القرآن خطأ بقوله: "فإن هذا ممتنع لوجوه: منها تعدد المصاحف، واجتماع جماعة على كل مصحف، ثم وصول كل مصحف إلى بلد كبير فيه كثير من الصحابة والتابعين يقرؤون القرآن، ويعتبرون ذلك بحفظهم، والإنسان إذا نسخ مصحفاً غلط في بعضه عرف غلظه بمخالفة حفظه القرآن وسائر المصاحف، فلو قدر أنه كتب كاتب مصحفاً ثم نسخ سائر الناس منه من غير اعتبار للأول والثاني، أمكن وقوع الغلط في هذا، وهنا كل مصحف إنما كتبه جماعة ووقف عليه خلق عظيم ممن يحصل التواتر بأقل منهم..." (148).

ونقل عن الزجاج قوله: "قول من قال: إنه خطأ بعيد جداً؛ لأن الذين جمعوا القرآن هم أهل اللغة والقدوة، فكيف يتركون شيئاً يصلحه غيرهم، فلا ينبغي أن ينسب هذا إليهم" (149).

ونقل عن ابن الأنباري أيضاً قوله: "حديث عثمان لا يصح؛ لأنه غير متصل ومحال

(145) ينظر : السابق، ص (121، 122).

(146) ينظر : السابق، ص (122).

(147) ينظر : المقنع، ص (123)، والحديث رواه البخاري في كتاب الفضائل القرآن، فتح الباري (64/9).

(148) ينظر : مجموع الفتاوى (147/15).

(149) ينظر : السابق (147/15، 148).

أن يؤخر عثمان شيئاً ليصلحه من بعده" (150).

القول الثالث :

(وهو قول من يرون كتابة المصحف بالرسم الإملائي العامة وللتعليم، مع الإبقاء على الرسم العثماني أثراً من آثار الصحابة رضي الله عليهم في بعض المصاحف تكون للعلماء والخاصة من أبناء الأمة) (151).

القول الرابع :

تجب كتابة القرآن بالرسم الإملائي، وحرّم كتابته بالرسم العثماني حتى لا يقع الجهال في تغيير القرآن، وقد قال الزركشي في البرهان نقلاً عن العز بن عبد السلام قوله : (ولا يجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة لئلا يقع في تغيير الجهال) (152). ويقول الزركشي رداً على العز بن عبد السلام بقوله : (ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه لئلا يؤدي إلى دروس العلم، وشيء من أحكمته القدماء لا يترك مراعاة لجهل الجاهلين، ولن تخلو الأرض من قائم لله حجة) (153).

الرأي الرابع :

إن الرابع من هذه الأقوال، هو القول الأول، الذي يقول: بالترام بوجوب الترام الرسم العثماني، وحرمة مخالفته، اعتماداً على أدلة الجمهور، وتأييد قولهم من السنة النبوية، وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك. والله أعلم .

الخاتمة

بعد معايشة هذا البحث في ثنايا الدفاتر والكتب وقفت على أن ثمرة هذا العلم هو الحفاظ على كتاب الله -تعالى- وأن الرسم العثماني هو منسوب إلى عثمان رضي الله عنه

(150) ينظر : السابق (148/15).

(151) مناهل العرفان : 378/1 .

(152) البرهان : 460/1 .

(153) نفس المصدر / نفس الصفحة .

وأنه لا تصح القراءات إلا إذا كانت موافقة للرسم المصحفي الذي نص عليه أئمة هذا الشأن ولا يجوز التشكك أو الارتياب من رسم المصحف، بل هو ثابت متواتر محفوظ بحفظ الله ورعايته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والله الموفق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...

خلاصة البحث

الرسم العثماني: علم تعرف به مخالفة المصاحف العثمانية لأصول الرسم القياسي، فهو أثرٌ، وخطٌ، وكتابةٌ، أمر عثمان ابن عفان رضي الله عنه بنسخ المصحف الإمام، ولم تراغ فيه الموافقة التامة بين المنطوق والمكتوب، لأن هذا الرسم يحتمل أكثر من صورة، فرسم المصحف سنة متبعة مقصورة عليه، فلا يقاس به، ولا يقاس عليه، حيث استمرت كتابة المصحف منذ جمع عثمان رضي الله عنه إلى يومنا هذا موافقة لهذا الرسم، وقد سبق جمع عثمان رضي الله عنه، جمع أبي بكر رضي الله عنه، فحذا حذوه عثمان رضي الله عنه.

ولما اتسعت رقعة الأمة، وفشا اللحن في القراءات القرآنية، تنبه ولاة أمور المسلمين إلى القيام بإعراب القرآن الكريم بالنقط، ثم بالشكل مع بقاء الرسم، حماية للألسن من النطق الخاطيء، والتحريف، والتصحيح حتى لا يكون سبيل للحاقدن الطعن في القرآن، وسوق الشبهات، التي تنطق بها ألسنتهم، فرد العلماء على شبهاتهم رداً قاطعاً، وأثبتوا أنه لا تصح القراءات القرآنية، إلا إذا كانت موافقة للرسم العثماني، الذي نص عليه أئمة هذا الشأن، فرسم القرآن، ثابت، متواتر، معمول به، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ولهذا كان هذا البحث.

- 1- الإبانة عن معاني القراءات لمكي القيسي، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مطبعة نهضة مصر، ط1، د.ت.
- 2- إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، للشيخ أحمد بن محمد الشهير بالبناء الدمياطي، مطبعة عبد الحميد حنفي بمصر 1359هـ .
- 3- الإتقان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 4- الأخبار المروية في سبب وضع العربية، رسالة مطبوعة ضمن رسائل في الفقه واللغة، تحقيق: عبد الله الجبوري، الطبعة الأولى، دار الغرب، 1982م.
- 5- أدب الكتاب، لابن درستويه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 6- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر، دار الكتاب العربي، د.ت.
- 7- الأعلام، للزركلي: خير الله، دار العلم للملايين، بيروت، ط (7)، 1986م.
- 8- الاقتراح للإمام السيوطي مع شرح ابن الطيب الفاسي، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، حكومة دبي - الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ - 2002م.
- 9- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي، الطبعة الأولى، طبعة دار الكتب المصرية سنة 1950م.
- 10- البحر المحيط، لأبي حيان، الناشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الثانية 1413هـ - 1992م.
- 11- بحوث قرآنية - اصدار مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة - ب. ت .
- 12- البداية والنهاية، لابن كثير، دار الفكر، بيروت، 1398هـ - 1978م.
- 13- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، ط دار المعرفة، بيروت ط 1، 1410هـ - 1990م.

- 14- البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي - خرّج أحاديثه وقدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1422هـ / 2001م .
- 15- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط (2) 1399هـ-1979م.
- 16- البيان في علوم القرآن، د. السيد إسماعيل علي، الطبعة الأولى، مطبعة الحسين الإسلامية، 1991م.
- 17- تاريخ ابن خلدون، طبعة مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1399هـ-1979م.
- 18- تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه، للشيخ محمد طاهر الكردي، راجعه الشيخ الضباع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الثانية، 1372هـ.
- 19- تسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد، حققه: محمد كامل بركات، طبعة دار الكتاب العربي، 1967م.
- 20- تفسير البيضاوي، للبيضاوي، دار الفكر، بيروت.
- 21- تفسير الكشاف، لجار الله الزمخشري، دار المعرفة، بيروت.
- 22- تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري، مطبوع بهامش تفسير الطبري، ط دار المعرفة، بيروت.
- 23- تقريب التهذيب، لابن حجر، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 2، 1395هـ-1975م، دار المعرفة، بيروت.
- 24- تنبيه العطشان على مورد الظمان للإمام حسين الرجراجي، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (275) قراءات.
- 25- تهذيب التهذيب، لابن حجر، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط (1)، 1325هـ.
- 26- تهذيب اللغة، للأزهري، محمد بن أحمد، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (1)، 1396هـ-1976م.

- 27- جامع البيان في تفسير القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر وأحمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط (2)، 1972م.
- 28- الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1408هـ-1988م.
- 29- الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم، د. لبيب سعيد، ط: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة 1967م .
- 30- جمهرة اللغة لابن دريد، مكتبة المثنى بغداد، د.ت.
- 31- جميلة أرياب المرصد في شرح عقيلة أتراب القوائد للجعبري، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (249) قراءات.
- 32- حياة اللغة، لحفني ناصف، الناشر مكتبة الثقافة، الأولى، 1423هـ-2002م.
- 33- الدرّة الصقلية في شرح العقيلة لأبي بكر اللبيب، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (290 قراءات - 22297).
- 34- دليل الحيران شرح مورد الظمان، للحراز، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.
- 35- رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، لغانم قدوري الحمد، الطبعة الأولى، سنة 1403هـ-1982م.
- 36- رسم المصحف وضبطه، د. شعبان محمد إسماعيل، طبعة دار السلام 1999م.
- 37- رسم المصحف ونقطه، د. عبد الحي حسين الفرماوي، ط: مؤسسة الريان - بيروت، ط 1 1425هـ/2004م .
- 38- روح المعاني، للألوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1416هـ-1996م.
- 39- سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين للشيخ علي محمد الضباع، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 40- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن علي البيهقي، وبذيله الجوهر النقي، دار الفكر، بيروت، 1985م.

- 41- سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط (3)، 1406هـ-1986م.
- 42- شعب الإيمان، للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م.
- 43- الشفاء، للقاضي عياض، تحقيق: علي البحراوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- 44- الصاحبي في فقه اللغة العربية، لابن فارس، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- 45- صبح الأعشى في كتاب الإنشاء، طبعة دار الكتب المصرية سنة 1913م.
- 46- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (1)، 1420هـ-1999م.
- 47- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، 1414هـ-1993م.
- 48- صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1400هـ-1980م.
- 49- طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطباعة الثانية، وطبعة أخرى طبعت في مصر، 1373هـ-1954م.
- 50- طبقات فحول الشعراء لابن سلام، بشرح محمود شاكر، مطبعة المدني القاهرة، 1974م.
- 51- الطراز في شرح ضبط الخراز، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (261) قراءات.
- 52- عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، للحافظ ابن العربي المالكي، ط دار العلم.

- 53- غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، عني
بنشره: ج. براجستراسر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1400هـ-1980م.
- 54- الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1408هـ-
1987م.
- 55- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، طبعة دار الحديث بالقاهرة، 1419هـ-
1998م.
- 56- فتح الباري على مختصر البخاري حاشية على التجريد الصريح للزيدي إعداد: د.
محمد يسري إبراهيم- إدارة الشؤون الإسلامية- قطر 1432هـ/2011م ..
- 57- الفردوس بمأثور الخطاب- تأليف: أبي شجاع شيروية بن شهر دار بن شيرويه
الديلمي الهمداني، الملقب ب(الكياء) (445-509هـ)، (1053-1115م)- دار
الكتب العلمية- بيروت- لبنان- الطبعة الأولى: 1406هـ- 1986م .
- 58- فهرست ما رواه ابن خير عن شيخه، الطبعة الثانية طبعة مكتبة المتنبّي، ومؤسسة
الخانجي، القاهرة، سنة 1963م.
- 59- الفهرست، لابن النديم، لبيسيك، 1871م.
- 60- في رحاب القرآن الكريم، للدكتور محمد سالم محيسن، مكتبة الكليات الأزهرية،
القاهرة، 1979م.
- 61- كتاب أدب الإملاء والاستملاء- للإمام الحافظ: أبي سعيد عبد الكريم بن محمد
السمعاني- دراسة وتحقيق: أحمد محمد عبد الرحمن محمد محمود- الطبعة الأولى
1414هـ/1993م- حقوق الطبع للمؤلف- لم يذكر دار النشر.
- 62- كتاب الذهب الإبريز، لأحمد بن المبارك، المطبعة الأزهرية المصرية، الأولى،
1306هـ.
- 63- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية لأبي حاتم الرازي، علق عليه: حسين الهمداني،
دار الكتاب العربي، مصر، الثانية، 1957م.

- 64- كتاب العين، للخليل، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الأولى، 1408هـ-1988م.
- 65- كشف الظنون، لحاجي خليفة، طبعة دار الفكر.
- 66- الكواكب الدرية، للشيخ محمد الحسيني الحداد، مطبعة الحلبي، 1344هـ.
- 67- لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، بتحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف.
- 68- لطائف البيان في رسم القرآن شرح مورد الظمان، للشيخ أحمد محمد أبي زيت حار، الطبعة الأولى، مطبعة الأزهر، 1372هـ-1953م.
- 69- مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، الثانية.
- 70- مجلة البحوث والدراسات القرآنية-مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المملكة العربية السعودية- المدينة المنورة- السنة الأولى-العدد الثاني-سنة 1427هـ/2006م.
- 71- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الكويت- السنة التاسعة عشر، العدد السادس والخمسون: 1425هـ/2004م .
- 72- مجمل اللغة، لابن فارس، تحقيق: د. زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م.
- 73- المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. عزة حسن، طبعة دار الفكر بيروت.
- 74- المدخل لدراسة علوم القرآن لأبي شهبه- د. محمد بن محمد أبو شهبه- مكتبة السنة- القاهرة- ط1 1412هـ/1992م .
- 75- مراتب النحويين، لعبد الواحد اللغوي، طبع في مصر، 1375هـ.
- 76- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، لأبي شامة، تحقيق: طيار آلتى قولاج، دار صادر، بيروت، 1395هـ-1975م.

- 77- المزهر، للسيوطي، شرح وتعليق: محمد جاد المولى، وعلي البحاي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الثالثة، د.ت.
- 78- المستدرك على الصحيحين للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- 79- المصباح المنير، للفيومي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- 80- المطالع النصرى للمطابع المصرية للهوري، الطبعة الأميرية ببولاق، مصر 1302هـ.
- 81- معجم الأدباء، لياقوت الحموي، طبعة الحلبي، سنة 1926م-1938م.
- 82- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 83- المعجم الوسيط، إخراج: مجمع اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1392هـ-1972م.
- 84- معرفة القراء الكبار، للذهبي، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الأولى.
- 85- المنفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار العلم للملايين، الأولى، 1968م.
- 86- مقدمة ابن خلدون، طبعة دار ابن خلدون، الإسكندرية.
- 87- مقدمة في الرسم والضبط للمخللاقي، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم (130) حسونة (12975).
- 88- المتنع في رسم مصاحف الأمصار لأبي عمرو الداني، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.
- 89- مناهل العرفان، للزرقاني، طبعة عيسى الحلبي، 1980م.
- 90- منهج الفرقان في علوم القرآن- للشيخ محمد علي سلامة- تحقيق محمد سيد أحمد المسير- طبعة شركة مصر للطباعة والنشر، ط2 : 2004م .
- 91- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، طبعة دار نهضة مصر، سنة 1967م.
- 92- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، طبعة دار الفكر، بيروت.
- 93- الوسيلة إلى كشف العقيلة للسخاوي، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (29)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللّهجات بين التماسك النصّي والقاعدة النحوية

(لغة أكلوني البراغيث أنموذجاً)

د. مصطفى عوض بني ذياب*

د. حسين يوسف قزق

الملخص

يتناول البحث قضية مهمة في الدراسات اللغوية، ألا وهي بعض تراكيب اللغة التي تعود لمصادر لهجيه في لغة العرب، وصَفَّها بعض النحاة والمفسرين بالقلَّة، والضعف، والرداءة. وقد وردت في القرآن العظيم في غير موطن، ولا أعرف أحداً قد نفى عن القرآن فصاحته، وبلاغته، وبيانه. ما دفع الباحثين إلى النظر في هذا التركيب، ومحاولة الولوج إلى عناصره واكتشاف العلاقات القائمة بينها، واستشراق الدلالة الكامنة وراءه، وبيان خصوصية هذا التركيب في الاستخدام القرآني، من خلال تحليل بعض الآيات في القرآن الكريم، نحويّاً ودلاليّاً.

الكلمات المفتاحية : اللهجات ، العلاقات النحوية ، لغة أكلوني البراغيث ، تماسك النص ، الدلالة والنحو .

**DIALECTS BETWEEN THE COHESION OF TEXT AND THE
GRAMMATICAL BASE
(AKALUNY ALBARAQEETH AS A MODEL)**

Abstract: This paper deals with an important issue in linguistic studies, namely, as some structures dating back to the sources of dialects in the language of Arabs. Described by some grammarians and commentators as rare, weakness, and mediocrity. and Have been received in the Qur'an other place.

And I do not know anyone who denied his eloquence, and the statement the Qur'an . This prompted the researchers to look at the structure, and try to access the elements and the discovery of the relationships among them, and exploring the significance of the underlying structure ,and explore the property of this structure, in the Holy Quran, through analyzing some verses in the Koran, syntactically and semantically.

Key Words: Dialects, grammatical relations The language of AkalunyAlbarageath, the angels , the cohesion of the text , semantics , grammar .

METİN VE GRAMATİK TEMEL ARASINDAKİ BAĞINTILAR

Özet: Bu çalışma, filolojik araştırmalar hakkında önemli bir konuyu ele almaktadır. Bu konu ise Arap dilinde bazı dilsel terkiplerin bir takım lehçelerin kaynaklarına dayanıyor olmasıdır. Nahivciler ve Müfessirler bu terkipleri “killet”, “za’f” ve “redâet” şeklinde nitelemektedirler. Kurân-ı Kerîm’in bir çok yerinde bulunan bazı ifadeler, araştırmacıları terkipler konusunda inceleme yapmaya, terkiplerin unsurlarının derinliklerine inmeye, bu unsurlar arasında ki ilişkileri keşfetmeye, bunların arkasında gizli olan delaleti tespit etmeye ve bazı âyetlerin nahiv ve delâlet itibarıyla tahlil edilmesi sırasında bu terkiplerin Kurânî açıdan nasıl kullanıldığının açıklanmasına sevk etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Lehçeler, Nahvî ilişkiler, Delâlet, Nahiv.

المقدمة

إن ما سمي بلغة " يتعاقبون فيكم ملائكة " أو لغة " أكلوني البراغيث " هي لغة من لغات العرب التي نزل بها الذكر الحكيم، فضلاً عن أن تعدد اللغات في القرآن الكريم، الذي يُعدّ مظهرًا من مظاهر إعجازه الباهرة؛ إذ لم ينزل بلغة قوم من العرب وحسب، ولم يقتصر على قوم من العرب دون غيرهم. بل ظهر بمظهر الكمال والاكتمال والشمول لجماع معنى الكمال، والإحكام في تمثيله وتعبيره بلغة العرب ولغات العرب. تحقيقاً لقوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (يوسف: ٢). فجاء متفوقاً على بلاغة اللغة المعهودة، وعبقريتها اللغوية، مزوداً إياها بأساليب وتراكيب تُحقق الغاية القصوى من اللغة في إبلاغها، وأوقعتها مواقع لازال العلماء منها على قدر محدود من إدراك أسرارها ومعرفة حقائقها. وقالوا فيها أقوالاً متعددة بحسب الغاية من وراء ذلك، وأبرز هذه الغايات وضع قواعد النحو، وموافقة هذه القواعد التي انتهوا إليها. وغاية هذا البحث الوقوف على أسرار التراكيب القرآنية، والتي وقف منها النحاة مواقف مختلفة. وقد انتهج الباحثون المنهج الوصفي، في رصد هذا التركيب، ووصفه، وتحليله، وتبين أسرارهِ في ضوء قواعد اللغة العربية، ومواقف النحاة من المظاهر اللهجية في النحو العربي.

● طبيعة التركيب النحوي

كان للنحويين مواقف متباينة من هذه اللغة التي لم يستطع أحد منهم إنكارها على اختلاف مذاهبهم وآرائهم. جاء في الكتاب: "إن من العرب من يقول ضربوني، وضرباني أخواك، فشبهوا هذا بالتاء التي يظهورونها في "قالت فلانة" وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة كما جعلوا للمؤنث، وهي قليلة..."⁽¹⁾ "أقرّ سيبويه أنها لغة لبعض العرب، ولم ينسب

(1) سيبويه، أبو بشر (المتوفى: 188هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون (ط3)، ج 1، علم الكتب بيروت 1953م، ص40

هذه اللغة لقوم بعينهم ، ربما لأنها فاشية في غير قبيلة من قبائل العرب ، ولعلها تنتشر في نواح مختلفة من جزيرة العرب، إضافة إلى معرفة العلماء آنذاك بمن يختص بهذه اللغة من أحياء العرب، كحال الشواهد الشعرية التي أوردها سيبويه في كتابه ولم ينسبها إلى أصحابها؛ ليس لجهله بها، بل لشهرتها بين العلماء. والواو والألف علامة مؤذنة بأن الفاعل مثنى أو مجموع، كما تكون التاء علامة للتأنيث. ثم نجده يصفها بأنها "قليلة". وهو بهذا لا ينكرها ولا يخرجها من الفصاحة، بل يصف استعمالها بالقلّة، ويبدو أن مصطلح القلة يشير إلى الخيارات المتاحة للمتكلم في الفصاحة من أبناء الحاضرة في العراق آنذاك، فقد كان الخليل والكسائي وغيرهم من النحاة يطوفون في البوادي ليقفوا على لغات العرب، ولو كان العرب يتحدثون لغة واحدة ما كان هناك حاجة للطواف بالبوادي. فهؤلاء الذين نشأوا فيها بعيدا عن البادية، هم أمام عدد من لغات العرب الفصيحة، منها ما هو شائع كثير، ومنها ما هو قليل الاستخدام مع فصاحته. والعرب تفرد فعل الاثنين والجميع إذا تقدم. قال الله جل اسمه: {ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ}. ومنهم من يجمع فعل الجميع إذا تقدم. قال الله تعالى: {وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا}. وقال عز وجل: {ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرًا مِنْهُمْ}. وقال بعض أهل العلم: سمعت أبا عمرو الهذلي وهو يقول: "أكلوني البراغيث"، وكان فصيحاً.⁽¹⁾

يقول ابن السراج متابعا سيبويه، فأما من قال: أكلوني البراغيث فيجعل في الفعل علامة التثنية والجمع ولم يرد الضمير ليدل على أن فاعله مثنى أو مجموع كما كانت التاء في "فعلت هند" فرقا بين فعل المذكر والمؤنث ⁽²⁾. يقول ابن مالك:⁽³⁾ "إذا تقدم الفعل لا يلحق به علامة تثنية، ولا جمع في اللغة المشهورة. بل يكون لفظه قبل غير الواحد والواحدة كلفظه قبلهما"

(1) العوتبي، أبو المنذر ، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة ، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط ، عمان للطباعة: الأولى، 1420 هـ - 1999، ص434

(2) ابن السراج، أبو بكر (ت: 316هـ) الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ج 1، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ص71

(3) الجبائي، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: 672هـ)، شرح الكافية الشافية، ج 2، ص 580 .

وقد نظر بعض الباحثين إلى هذا التركيب اللغوي من باب التطور اللغوي، الذي يفترض أن أسلوب "لغة أكلوني البراغيث" أسبق في الاستعمال، ثم نتيجة للتطور اللغوي شاع الاستعمال بحذف علامتي التنثية والجمع اختصاراً وتخفيفاً. إذ يرى بعض الباحثين أن هذه اللهجة تعدّ مرحلة من مراحل التطور اللغوي في حياة العربية، وهي لهجة أسبق من القاعدة العامة المعروفة الآن، وهي أفراد الفعل مع الفاعل المثنى أو الجمع.⁽⁴⁾ ويأتي هذا التحليل في إطار الدراسات التي ترى أن هذا الإسناد قد شاع في بعض اللغات السامية، ومنها اللغة الآرامية، فالفعل إذا تقدم الفاعل بطابقه في الأفراد والجمع، وهذا النوع من تأثير الآرامية قد وقع في القديم للعرب المحكّنين بالأقوام الآرامية كعرب الحيرة، وشمالى الحجاز، ومثله ما أشار إليه "فليب حتى" في كتاب (اللغات السامية) إلى ما في السريانية من إسناد الفعل إلى فاعلين مضمّر وظاهر، والسريانية لهجة من لهجات الآرامية الشرقية.⁽¹⁾

وإذا كانت العربية الفصحى، قد تخلصت رويداً رويداً من هذه الظاهرة فإنّ بقاياها ظلت حية، عند بعض القبائل العربية القديمة، كقبيلة طيّئ. وحُكيت كذلك عن قبيلة: "بلحارث بن كعب، وقبيلة: "أزد شنوءة" وهما من القبائل اليمنية، التي تُمتّ لأصل قبيلة طيّئ بصلة.⁽²⁾ ثم أنتج هذا التركيب تركيباً آخر هو اللغة المشهورة التي تجرد الفعل من علامة التنثية والجمع، مع بقاء التركيب الأول في الوقت نفسه؛ ليقدم مستوى جديداً من التركيب النحوي وُظّف في النص القرآني توظيفاً خاصاً، تحاول هذه الدراسة الوقوف على ما فيه من جديد.

ويؤيد هذا التعدد في لغات العرب وتزامن تركيبان قديم وحديث في اللغة المشتركة مقولة ابن جني: "فالناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خيراً منه".⁽³⁾ هذا منهج النحاة، وعلى وجه الخصوص "أهل القياس" الذين

(4) حسن عون، اللغة والنحو، ص 61

(1) الزعللوي، ص 286

(2) رمضان، عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، ط1، دار الرفاعي بالرياض 1403هـ، ص

252

(3) ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، (ج2)، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص 20.

يجعلون كلام العرب بين فصيح وأفصح وغير فصيح، اعتماداً على معايير الكثرة أو استناداً إلى القبائل التي أخذوا عنها ووصفوها بالفصاحة. فقد أخذ البصريون عن قيس وتميم وأسد ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين فقط، لكن الكوفيين وسَّعوا الدائرة وأخذوا عن قبائل لم يرضَ البصريون أن يأخذوا عنها، ولهذا اختلف المقياس في يدهم، واختلف الحكم لهذا بالصحة والخطأ، ورأينا البصريين يسمون لهجات عربية بالضعف والشذوذ، بينما الكوفيون ارتضوها وتوسعوا في كثير مما أنكره غيرهم.⁽⁴⁾ وتعدّ قبيلة طيبي عند اللغويين والنحاة العرب، من القبائل الفصيحة، التي تُؤخذ عنها اللغة.⁽⁵⁾

أما ما ورد في القرآن الكريم من لغات العرب فلا يمكن الشك بفصاحته مهما كان حجم وروده فيه، حتى لو كان مرة واحدة، فقد نزل القرآن الكريم بلغة العرب، وليس بلغة قوم منهم دون غيرهم، ومما جاء من ذلك على لغة أكلوني البراغيث مما صرح به النحاة والمفسرون على سبيل المثال:

- قوله تعالى: "وأَسْرُوا النجوى الذين ظلموا" ⁽¹⁾
- وقوله تعالى: "وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ" ⁽²⁾
- وقوله تعالى: "لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً" ⁽³⁾
- وقراءة طلحة بن مصرف " افلحوا" ⁽⁴⁾

(4) الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في الدارة (القسم الأول) الدار العربية للكتاب ليبيا 1398هـ، ص198

(5) رمضان، بحوث ومقالات في اللغة، ص 229

(1) سورة الأنبياء/ 3

(2) المائدة/7

(3) مريم/ 87

- وقرأ بعضهم (إما يبلغان) بالألف، وهي قراءة السلمي وابن وثاب وطلحة والأعشى
والجحدري⁽⁵⁾

وجاءت كذلك في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في مواطن كثيرة،
قال السهيلي: "ألفيت في كتب الحديث المروية الصحاح ما يدل على كثرة هذه اللغة
وجودتها نحو ما جاء في قول وائل بن حجر في سجود النبي صلى الله عليه وسلم "ووقعتا
ركبته قبل أن تقعا كفاه".⁽⁶⁾

وقد جاء في كتاب الديباج للسيوطي عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم: "الحياء كله خير" أو قال "الحياء خير كله" فقال بشير بن كعب إنا
لنجد في بعض الكتب أو الحكمة أن منه سكينه ووقاراً لله ومنه ضعف فغضب عمران حتى
احمرا عيناه"⁽¹⁾

وعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل
وملائكة بالنهار. ويجتمعون في صلاة العصر، وصلاة الفجر ثم يعرج الذين باتوا فيكم
فيسألهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي؟ فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم
يصلون."⁽²⁾

وقد ورد الحديث في مسند أحمد برواية أخرى يبدأ الحديث فيها بـ: قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم: "إن لله ملائكة يتعاقبون، ملائكة الليل، وملائكة النهار". ثم نجده في
الجزء الثالث عشر من الكتاب نفسه يرد بصيغة أخرى هي: "الملائكة يتعاقبون فيكم

(4) تفسير الفخر الرازي، ص 31-32

(5) ابن سيده، إعراب القرآن، ج6، ص184

(6) ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، هامش ص88

(1)

(2) مالك بن انس 179هـ، الموطأ، (ج 2) ط1، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن
سلطان، ابو ظبي 2004 م)، ص238

ملائكة بالليل وملائكة بالنهار...⁽³⁾ وقد تعقبنا نص الحديث في كتب متون الحديث فوجدنا الصيغة الأولى كثيرة الورد فيها وهي الغالبة، حتى في صحيحي مسلم والبخاري.

قال أبو البقاء: "وَفِي حَدِيثِهِ: "فَكُنْ أَمَهَاتِي يَحْتَشِنِي". التُّونُ فِي "كُنْ" حَرْفٌ يَدُلُّ عَلَى جَمْعِ الْمُؤَنَّثِ وَلَيْسَتْ اسْمًا مَضْمُرًا؛ لِأَنَّ أَمَهَاتِي هُوَ اسْمٌ كَانَ فَلَا يَكُونُ لَهَا اسْمَانٌ. وَنَظِيرُ التُّونِ هَهُنَا الْوَاوُ فِي لَعَّةٍ "أَكْلُوْنِي الْبِرَاغِيثَ، وَيَجُوزُ أَنْ تَجْعَلَ التُّونَ اسْمًا مَضْمُرًا وَيَكُونُ أَمَهَاتِي بَدَلًا مِنْهُ."⁽⁴⁾

أما في الشعر فأمثلة هذه اللغة كثيرة، منها ما ذكره ابن يعيش من قولٍ للفرزدق:⁽⁵⁾

- ولكن دِيَابِيُّ أبوه وأمه بحوران يعصرن السليط أقرابه⁽¹⁾

- ومنه قول الشاعر: يلومونني في اشتراء النخيل أهلي فكلهم يعذل.⁽²⁾

- وقول الآخر: ألفتنا عيناك عند القفا أولى فأولى لك ذا راعيه

- ومما جاء في شرح شذور الذهب:⁽³⁾

(3) أحمد ابن حنبل، مسند الامام أحمد بن حنبل ط 1، ج12، تحقيق: شعيب الأرنؤوط واخرون، مؤسسة الزعبلوي، 2001، ص460

(4) العكبري، أبو البقاء (المتوفى: 616هـ)، إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، حققه د. عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر/ القاهرة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م، ج1، ص35-36

(5) ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص87-89

(1) - السيوطي، جلال الدين (911هـ) همع الهوامع، ج1، تحقيق عبد السلام هارون وعبد العال سالم مكرم مؤسسة الرسالة، بيروت 1992، ص255

(2) المرجع نفسه، ج1، ص255 ابن هشام، في شذور الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د.ب، ص176-179

(3) ابن هشام، في شذور الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د.ب، ص176-179

قول الشاعر:

تولى قتال المارقتين بنفسه وقد أسلماه مبعده وحميم

وكذلك قول الشاعر:

نتج الربيع محاسنا ألقحها غرّ السحائب

وأورد ابن هشام قول الشاعر: رأين الغواني الشيب لاح بعارضي فأعرضن عني بالحدود
النواظر⁽⁴⁾

وبهذا يتبين لنا حضور هذه اللغة في مستويات العربية المختلفة في القرآن والحديث
والشعر وكلام العرب. فهل هذه اللغة سبقت المستوى الفصيح الذي أقره النحاة، والتي
تُوحد الفعل مع الفاعل المثنى أو المجموع، ثم تطورت البنية التركيبية للحملة الفعلية وبقيت
آثار هذه اللغة في الاستخدام في بعض اللهجات وانحسرت في غيرها؟ أم هي مظهر لهجي
زامن الاستعمال الفصيح قد تكون له أصول تعود إلى اللغات السامية؟ مهما يكن من أمر
فإنّ وجود التركيبين في العربية يعني أساليب العربية في التعبير، وستبين ذلك فيما يأتي .

• لغة أكلوني البراغيث في نظر النحويين.

هي لغة من لغات العرب اعترف بها النحاة، وذكروها في غير موقف، ذكرها سيبويه
في الكتاب في غير موضع، ومن ذلك قوله: "اعلم أن من العرب من يقول: ضربوني قومك،
ضرباني أخواك، فشبهوا هذا بالتاء التي يظهرونها في قالت فلانة"⁽¹⁾ ولكن التاء بإجماع نحاة
العربية علامة وليست ضميراً. أما الألف والواو والنون فضمائر؛ لذا وقع تعدد الاحتمالات
المتباينة في المعنى في تحريك ما بعدها.⁽²⁾ وقد كان انشغال النحاة بتأويل هذا التركيب ؛

(4) المرجع نفسه، ص179.

(1) الكتاب، ج1/ 237

(2) عمایرة، أراء في الضمير العائد ولغة اكلوني البراغيث، دار البشر، عمان، ط1

، 1989م ، ص38- 39

لأنه يخالف قواعد النحو، فيما يُسمى بعمل الفعل في فاعل واحد لا غير، دون محاولة للكشف عمّا يُضيفه هذا التركيب من معنى، وتماسك للتركيب والنص.

وقد وصفها ابن يعيش أنّها: "لغة فاشية لبعض العرب كثيرة في كلامهم وأشعارهم، وعليه قولهم أكلوني البراغيث." (3) "وأنكر قوم من النحويين هذه اللغة، وتأولوا ما ورد منها، ولا يُقبل قولهم في ذلك بل هي ثابتة بنقل الأئمة." (4)

يقول ابن عقيل في شرحه: "ومذهب طائفة من العرب، وهم بنو الحارث بن كعب، أن الفعل إذا أسند إلى ظاهر مثنى أو مجموع، أُتي فيه بعلامة تدل على التثنية أو الجمع. ثم يصفها في موضع آخر بقوله: "وهذه اللغة القليلة هي التي يعبر عنها النحويين بلغة" أكلوني البراغيث." (5)

جاء في الملحّة أنّ فعل الفاعل يوحد إن كان لمفرد أو مثنى أو مجموع، فنقول: (جاء زيد) و(جاء الزيدان) و (جاء الزيدون) ولا يقال: (ذهبوا الزيدان) ولا (ذهبوا القوم) لامتناع عودة الضمير على غير ذي ضمير، ولا يقع ذلك إلا إذا تأخر الفعل عن الاسم. (1)

لقد كانت دراسة النحاة لهذه اللغة في إطار حديثهم عن القاعدة التي ترفض أن يجتمع فاعلان لفعل واحد. (2)، وقد جاء في الهمع أنّ من أحكام الفعل تجريد عامله من علامة التثنية والجمع، إلا في لغة أكلوني البراغيث. (3) لكن هذه الظاهرة لم تكن مقصورة

(3) ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص87
(4) ابن الصائغ محمد بن حسن، اللّحة في شرح الملحّة (ج1)، ط1، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 2004، ص313.

(5) شرح ابن عقيل، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر 1997 م، ص82، 85،

(1) اللّحة في شرح الملحّة 311-312
(2) عمّايرة، آراء في الضمير العائد ولغة اكلوني البراغيث، ص39
(3) السيوطي، همع الهوامع، ج2، ص256

على الحديث اليومي عند قبيلة طيء، بل وجدت في بعض اللهجات القديمة، وفي أبيات من الشعر الجاهلي والإسلامي، وهي مطّردة في اللهجات العربية الحديثة.⁽⁴⁾

ويتبين مما سبق ظاهر قول سيبويه "أن من العرب" أي لغة من لغات العرب، وليس كل العرب أو أغلبهم، فهي محصورة ببعض العرب، ولم تبلغ من الانتشار الكثير، ويصفها ابن عقيل بأنها لغة قليلة. بينما نجد ابن يعيش يصفها بالفاشية الكثيرة في كلام العرب وأشعارهم. " قالوا: وهي لغةٌ ضعيفةٌ، ونازع السهيلي النحويين في كونها ضعيفةً، ونسبها بعضهم لأزدٍ شنوءة، وكثيراً ما جاء عليها الحديث، وفي القرآن مثلاً." ⁽⁵⁾

إن ورود هذه اللغة في القرآن والحديث النبوي على النحو الذي صرح به اللغويون والنحويون والمفسرون، يجعلنا لا نطمئن إلى هذه المقولات بتضعيف هذه اللغة أو تقليدها أو شدوذها، وفق ما جاء في وصف النحاة لها في معرض حديثهم عنها. ويتابنا قلق ظاهر حول استعمال القرآن الحكيم لهذه اللغة ولا يقنعنا النظر إليها على أنها لغة من لغات العرب وحسب، وردت في القرآن العظيم كإحدى اللغات السبع التي وردت فيه كما هو ثابت في الأثر عن حبيبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحسب. بل يشغلنا هاجس أبرز ملامحه أن بلاغة القرآن وبيانه يأتيان إلا أن يكون لورود هذه اللغة وهذا التركيب ما يبرره دلاليا وتركيبيا.

فالتركيب تكون غايته تحقيق المعنى الدقيق الذي بُني عليه، إضافة إلى القاعدة النحوية التي مفادها أن آية زيادة في المبنى يقابلها زيادة في المعنى. والزيادة في المعنى قد تظهر بوجوه مختلفة منها: المعنى الإضافي الذي تضيفه زيادة المبنى، أو توجيه المعنى، أو تحديده أو توضيحه، وغير ذلك مما لا نهدف لاستقصائه هنا.

(4) حجازي، محمود، علم اللغة العربية، وكالة المطبوعات الكويت، 1973م، ص233.

(5) ابن يعيش، شرح المفصل، ص204

فالدلالة هي التي تحكّم التركيب من زيادة أو نقص أو تقديم أو تأخير، وفقا للمعنى المراد. ويفترض الباحثون بل ويعتقدون أن القرآن الكريم (كلام الله) المحكم يتطلب ذلك. وكذلك حديث رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام ما كان ليستخدم هذا التركيب عفو الخاطر دون قصد أو بيان.

سنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات واستقصاء جوانب هذه الظاهرة وتلمس الدلالة التي يحققها هذا التركيب، وهل يمكن الاستغناء عنه دون أن يتأثر المعنى؟ وما المعاني التي يضيفها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة سننظر في بعض من الآيات القرآنية من جانبها الدلالي والتركيبى النحوي، ومدى استجابة التركيب للدلالة التي تفضي إليها هذه النصوص، ومدى ما يحققه التركيب الذي يجمع بين الضمير والفاعل الظاهر من إضافة لمعنى الجملة. إذ يرون أنّ الفعل لا يكون له إلا فاعل واحد.⁽¹⁾ مما جعلهم يتنكبون الطريق، ويحاولون التأويل والخروج من هذا المأزق بالبحث عن احتمالات ممكنة لبنية الجملة في كل اتجاه يسمح به النظام اللغوي. مما قد يؤدي إلى اللبس والغموض من غير فائدة ظاهره، إذ لا نرى تأثيرا بينا في مقولاتهم النحوية لهذه الافتراضات التركيبية على المعنى والدلالة النحوية للجملة.

وهذه اللغة كما بينها سيويه تجعل الحرف الذي يكون ضميرا عند إسناد الفعل إليه علامة للجمع، ويكون الفاعل هو الاسم الظاهر بعده. فالإشارة البارزة في هذا التركيب هو تحويل الضمير إلى حرف دال على مجرد الجمع أو التثنية ومخالفة للقاعدة التي أرساها النحاة، ونص عليها الخليل كما مرّ آنفا، فالواو إضمار مع الفعل. وعلى هذا نجد سيويه في إعرابه يتجاوز عن هذه اللغة عند إعرابه للآيات التي ذكر أنّها جاءت على هذه

(1) السمين الحلبي، أبو العباس (المتوفى: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق (ج3)، ص354

اللغة، ويعرب الواو في أسروا (فاعلا) للفعل أسرّ، وليس حرفا على لغة أكلوني البراغيث كما قرر فيما ذكرناه سابقا، وكأنه لا يعترف بها، فقد وصفها بالقلة. (1)

وكذا النون في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فكن أمهاتي يحدثني" حرف يدل على جمع المؤنث وليس اسما مضمرا. (2)

يسعى الباحثون إلى الكشف عما يمكن أن يميّطه النص القرآني من معانٍ تكمن خلف هذا التركيب في الاستعمال القرآني، كما يرمي إلى تعرّف جوانب البلاغة في هذا التركيب، وجمالياته التي يقف وراءها هذا الاستخدام الخاص للتركيب اللغوي في هذه المواطن، فهو في عرف الدراسة اللغوية يمثل انحرافا عن الاستعمال الشائع لتركيب الجملة الفعلية. فما هي مبرراته، وماذا يقدم للمعنى؟ ونحسب أن يكون من باب الإعجاز البياني والتركيب، إذ تمّ اختياره في هذه المواطن دون غيرها.

ورد ذكر لغة أكلوني البراغيث في كتاب سيبويه في معرض الحديث عن القاعدة النحوية التي تمنع وقوع فاعلين لفعل واحد، وعدّ الواو في قولهم: "أكلوني البراغيث" علامة للجمع كالتاء في "كتبت هند" (3) فرارا من مخالفة القاعدة النحوية. فالفعل جنس فإذا قلنا: زيد يضرب، استغرق جميع أنواع الضرب ولم يجوز أن يكون دالا على نوع واحد من الفعل، وإذا كان مستغرقا للجنس كان أمره واحدا جمعت الفاعل أو أفردته (4)، فالنحاة لا يقولون بجواز جمع الفعل أو تثنيته على اللغة المشهورة، التي تجرد الفعل من علامة التثنية والجمع عند تقديمه على ما هو مستند إليه، استغناء بما في المسند إليه من العلامات .

(1) سيبويه، الكتاب، ج2، ص40
(2) السيرافي، شرح أبيات سيبويه، يوسف (285 هـ) تحقيق د. محمد علي الريح هاشم
مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1974م، ص337-338
(3) سيبويه، الكتاب، ج2، ص40
(4) عبد القاهر الجرجاني، 1982، ص173

وذكر الخليل أن الواو إذا اتصلت بالفعل لا تكون إلا ضميراً وليست بعلامة،
يقول: (5) "قولهم

تخرجون ويقومون الواو إضمار جمع المذكر. فما كان في الأسماء هو واو الإعراب، وما كان
في الأفعال فهو واو الضمير". (1) إن التركيب الذي يجمع بين الضمير المتصل والفاعل
الظاهر في جملة واحدة مهما كان إعراب الواو فيه، هو التركيب المقصود بلغة أكلوني
البراغيث. وإن المحاولات التي سعى إليها النحاة لتفسير أوجه الإعراب المختلفة كانت
لتوصيف التركيب النحوي بما يوافق القاعدة النحوية التي ترفض أن يتعدد فيها الفاعل. فهم
يقرون أن نسبة الفعل إلى الفاعل تكون على جهة الإسناد، والإسناد لا يختلف، فلذلك لم
يتعدد الفاعل، ولم يجيء الفعل إلا بفاعل واحد (2) ولهذا كانت آراء النحاة تلتزم القاعدة
النحوية، وتستبعد أي إعراب يخالفها. فتعددت وجهات نظرهم، دون إبداء مبررات
واضحة أو مقنعة في كثير من الأحيان، ويرجحون بعضها منها أحياناً.

وقد أولى المفسرون هذا التركيب بعض عنايتهم، في محاولة الإشارة إلى خصوصية
المعنى الذي يصدر عن هذا التركيب، وترجيح بعض أوجه الإعراب، وفقاً لأفهامهم
وإحساسهم بدور يقوم به هذا التركيب على المستوى النحوي والدلالي، بمخالفته مشهور
كلامهم. وسنأتي على بعضٍ منها فيما يأتي.

فالأخفش الأوسط تلميذ سيبويه والمصدر الوحيد للكتاب وأعلم الناس به، يجعل
"الذين" في الآية السابقة كالبديل في تفصيل وتحديد وتفسير ما قبله، فالتوابع لا تأتي إلا
لغاية منهذه الغايات، وبهذا نجد أن النص القرآني يحرص على تحديد الدلالة، ويجعلها الموجّه

(5) ابن مالك، 1983، ص 191

(1) الخليل، 1985 ص 289

(2) ابن الحاجب، 1982، ج 1، ص 155

الرئيس لحركة عناصر الجملة تقديمًا وتأخيرًا، ويوظف قواعد النحو والتركيب في سبيل ذلك. فالعبارة القرآنية: "ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ" وكذلك " وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا " تشتمل على: فعل + فاعل + مفعول به + بدل بعض من كل. بحسب فهمنا لتفسير الأحفش. ونجده في موطن آخر يقول: "كأنه قال { وَأَسْرُوا } ثم فسره بعد فقال: "هم { الَّذِينَ ظَلَمُوا }". وهذا التقدير، على وجاهته، جعل النحاة يقدرون إعراب (الذين ظلموا) بأوجه مختلفة، مرة مبتدأ وأخرى خبر، وثالثة منصوب بـ "أعني" وغير ذلك من الاحتمالات الممكنة في تركيب الجملة الفعلية، ونحو ما ذكر الطبري في "جامع البيان: { وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا } [الأنبياء: 3] في الإعراب وجهان: الخفض على أنه تابع للناس في قوله: { اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ } [الأنبياء: 1] وَالرَّفْعُ عَلَى الرَّدِّ عَلَى الْأَسْمَاءِ الَّذِينَ فِي قَوْلِهِ: { وَأَسْرُوا النَّجْوَى } [طه: 62] من ذكر الناس، كما قيل: { ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ } [المائدة: 71] . وقد يُحتمل أن يكون رفعًا على الابتداء، ويكون معناه: وَأَسْرُوا النَّجْوَى، ثُمَّ قَالَ: هُمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا"⁽¹⁾

قال أبو عبيدة في مجاز القرآن: "خرج تقدير فعل الجميع هاهنا على غير المستعمل في المنطق لأنهم يقولون في الكلام وأسروا النجوى الذي ظلموا مجازه مجاز إضمار القوم فيه وإظهار كفايتهم فيه التي ظهرت في آخر الفعل ثم جعلوا "الذين" صفة الكناية المظهرة، فكان مجازه "وأسرّ القوم الذين ظلموا النجوى" فجاءت "الذين" صفة لهؤلاء المضمرين؛ لأنّ فعلوا ذلك، في موضع فعل القوم ذلك"⁽²⁾

(1) ابن الحاجب، 1982، ج 1، ص 155

(2) الطبري، أبو جعفر (المتوفى: 310هـ)، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 16، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، 2001 م، ج 16

يشير أبو عبيدة في مجاز القرآن إلى أن تقدير فعل الجملة جاء على غير المستعمل في المنطق، وقد أضمر فيها الفاعل، ثم أتبع الضمير بظاهر هو "الذين ظلموا"؛ لأنه يرى أن الفعل مع واو الجماعة في موضع الفاعل الظاهر. وهذا يمثل انحرافا عن طريقة العرب الشائعة التي لا تقدم المضمرة على الظاهر في الإسناد. إن وصف المضمرة، في تقديرنا، يقدم زحما دلاليا يناسب الفعل "أسر" بل ينسجم مع ما يتناوله من كشف لما أخفوا من مكر، البناء اللغوي في الجملة يكشف عن حالهم، على نحو يوافق هذه الحال ويفصح عنها، ويصورها أعظم تصوير. فجاء تركيب الجملة فيها على نحو غير متوقع، فجاء الفاعل مضمرا مرجعه تاليا له، مخالفا للمعتاد من أساليب خطاب العرب، موافقا للإخفاء كفعالهم في الإسرار والإخفاء، بما في الضمير من إبهام وغموض، ثم تُداهمهم الجملة بما يبههم مما لا يتوقعون من كشف لإسرارهم، بوصفهم بـ "الذين ظلموا" مفسراً للضمير ووصفاً له .

بينما نجد سيبويه والأخفش وغيرهما يرون أن "الذين ظلموا" تابع للواو في "أسروا" بدلاً منه، مقصودا بالحكم على نية تكرار العامل.⁽¹⁾ فالبدل والمبدل منه شيء واحد عند المتكلم، والمخاطب يعرف واحداً منهما ويريد المتكلم أن يبين للمخاطب أنهما شيء واحد، ولهذا سُمي الترجمة أو التبيين.⁽²⁾

ويلتقي مع الأخفش في فهمه هذا يحيى بن سلام في تفسيره، مبينا من هم الذين ظلموا بقوله: "الَّذِينَ أَشْرَكُوا، أَسْرُوا ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَهُمْ يَقُولُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: {هَلْ هَذَا} (3) يَعْنُونَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. {إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَةَ} [الأنبياء: 3] يَعْنُونَ الْقُرْآنَ". فالواو ضمير الجماعة مطلقا إن لم يُعَدَّ إلى اسم ظاهر قبله يحدد المقصود

(1) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ج 2، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بمصر، ص 34

(2) سيبويه، الكتاب، 150/1

(3) محمد حماسة، 1982، ص 251

به، احتاجت الجملة إلى تابع يؤدي الغاية، ويفسر الضمير المهم على وجه يختلف عن النحو والتركيب المعهود الذي يعود فيه إلى اسم سابق مُفسرٍ له. ولولا ذلك لما وجدنا القرآن يلجأ إلا إلى التركيب الشائع، والذي يتوحد فيه الفعل مع الفاعل المجموع أو المثني، لولا أن هناك غاية وراء هذا التركيب المقصود في تقديرنا؛ لأن الفعل لا يرفع فاعلين أحدهما مضمّر والآخر ظاهر، ولا يجوز تقديم المضمّر على المظهر،⁽⁴⁾ وفق قواعد النحو المعتد بها. ويبدو لنا أنّ هذا التوجه الذي بدأه سيويوه، عند حديثه عن هذه اللغة مما أشرنا إليه آنفاً، يجعل هذه اللغة تُفسَّر في إطار قواعد النحو ولا تخرج عنها. فالواو في "أسروا" ضمير، حتى لو كانت دلالة الواو أو الألف مرتبطة بمعنى عام واحد، نعدّ ذلك متطلباً وأساساً مهماً، يخدم بنية الجملة من جهة ويطور الدلالة من جهة أخرى. وهذا في حسابنا ما رمت إليه الآيات التي بُنيت هذا البناء، وقصدت تبيينها إليه.

لعل عدم الاحتكام للدلالة، وغياب بعض عناصر الموقف اللغوي، والنظر إلى الجملة على أنها وحدة مستقلة، كان السبب في هذا الاختلاف في وجهات النظر. ويعود كذلك لتعدد الوجوه التي تحتملها بنية الجملة، بحسب سعة قواعد النحو العربي. لكنّ معطيات النحو والبلاغة العربية، ومعطيات علم اللغة الحديث تشير إلى أمرين، الأول: أن التركيب النحوي للجملة يجب أن يحقق المعنى الذي أنشئ من أجله، وهذه وظيفة المنشئ، فإنه يحتكم إلى المعنى الذي يريد في اختيار التركيب المناسب؛ لذا يجب التنبيه إذا ما وجدنا تركيباً يخالف التراكيب الشائعة المعتادة في النحو، فهو إشارة إلى وجود معنى خاص مقصود غير ما اعتاد عليه المخاطب.

(4) يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، (المتوفى: 200هـ) تفسير يحيى بن سلام، تقديم وتحقيق: الدكتور هند شليبانناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م ص 56

أما الثاني: فهو خاص بالمخاطب، إذ إنّ التركيب هو الموجّه الرئيس للدلالة في غياب كثير من عناصر الموقف اللغوي، فإذا ما اختلف التركيب اختلفت الدلالة بالضرورة، أو أنّه يوجهها توجيهها ما، في حال اتخاذ الجملة نحوًا يخالف ما شاع استعماله، وما قدّ له النحاة، وبخاصة إذا ما كان النص مُحكِّمًا كالقرآن العظيم. يقول أبو الليث السمرقندي: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى، يعني: أخفوا تكذيبهم بمحمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والقرآن ويتناجون فيما بينهم، ثم بين أمرهم فقال: الَّذِينَ ظَلَمُوا، معناه: وَأَسْرُوا النَّجْوَى يعني: الذين ظلموا." (1)

أوعلى أنّ الذين مبتدأ وأسروا النجوى خبره، والمعنى: وهؤلاء أسروا النجوى فوضع المُظْهر موضع المضمّر تسجيلاً على فعلهم أنّه ظلم، أو على أنّه فاعل بفعل القول وحذف أي يقول الذين ظلموا. وقيل التقدير أسرها الذين ظلموا. وقيل: الذين خبر مبتدأ محذوف، أي هم الذين، والنصب على الذمّ قاله الزجاج، أو على إضمار أعني قالمبعضهم. والجرُّ على أنّ يكون نعتاً للناس أو بدلا في قوله اقترب للناس قالمالفرء وهو أبعد الأقوال. (2)

فالبناء اللغوي الذي يجمع بين الواو والفاعل الجمع يفيد التوكيد والتوضيح والتفسير، وهو انحراف عن بنية الجملة الفعلية الرئيسة في القياس النحوي، ويفيد مما يفيد أن هذا الفعل مُجمَعٌ عليه متفق عليه ليس مجرد موقلمبعضهم، فواو الجماعة بإهامها تفيد الإطلاق والعموم. بل التناجي على هذا يفيد التدارس واتخاذ موقف جماعي غير معلن، فالتناجي يثير معنى توافق المواقف والمصالح والاجتماع على هذا الموقف من الرسول صلى الله عليه وسلم، كأنه يجعلهم، في هذا السياق، متضامين متكافلين جميعاً بهذا التناجي

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص88

(2) أبو حيان محمد بن يوسف (المتوفى: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير (الجزء السابع)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت والطبعة: 1420 هـ، ص408

والفعل. فإن وضع المضممر موضع المظهر انحراف عن التركيب الشائع الذي صرح به النحاة، الذي يتطلب أن يكون معه الفعل فارغاً من الضمير إذا كان الفاعل ظاهراً.⁽¹⁾

فالنص القرآني لا يخرج عن سنن كلام العرب، ويستثمر كل إمكاناتها، وتنوعات أساليبها، ولهجاتها، على الرغم من استخدامه ما يخالف أساليب العرب الشائعة، وذلك باللجوء إلى مخالفتها إذا ما اقتضى المعنى غيرها، بالانحراف عن البنية التركيبية المعتادة إلى بنية تحقق المعنى وتتصل بأساليب العرب الفصحاء بسبب، فتنهل من مخزون لغاتها ولهجاتها الأصيلة؛ كي تصل إلى المعنى المراد، بهذه البلاغة الفائقة الروعة. وهذا ما أدركه وفهمه الزمخشري، بقوله: "إِشْعَارًا أَنَّهُمُ الْمُؤَسُّومُونَ بِالظُّلْمِ الْفَاحِشِ فِيمَا أَسْرُوا بِهِ"، وهو ما أبرزه وأوضحه التركيب المغاير للمعهود من كلام العرب. يقول شيخنا بشر: "القرآن نزل بلغة أدبية موحدة تتخللها بعض الظواهر اللهجية الخاصة لأهميتها أو شيوعها أو لسبب بياني أو بلاغي معين..."⁽²⁾ "فإن تعبير الزمخشري" إِشْعَارًا أَنَّهُمُ الْمُؤَسُّومُونَ بِالظُّلْمِ الْفَاحِشِ فِيمَا أَسْرُوا بِهِ" يدفع بالمعنى نحو إعراب يجمع ويوفق بين جميع وجوه الإعراب المتعددة التي أجازها النحاة في بوتقة واحدة، لخدمة الدلالة. فإنه بهذا يخصص ويوجه الدلالة، وهو الدور الحقيقي للتركيب، ويبدو لنا أنه يبرر بوضوح استخدام هذا التركيب، وفق فهم الزمخشري للآية الكريمة، وهو منهج علمي دقيق يفيد في توجيه الإعراب، وعلى نحو خاص إذا ما كان التركيب يحتمل غير وجه من وجوه الإعراب، مع إمكانية قبول وجوه الإعراب الأخرى، إذا كان لها سند ومبرر يسوغها، على الرغم من أن الزمخشري تابع سيبويه في إعرابه فجعل "الذين" بدلا من الواو.

(1) الهمع، ج2، ص256

(2) بشر، كمال محمد، علم اللغة الاجتماعي، دار غريب القاهرة، (دب)، ص88.

وقد كان أول خيار مما أجازته النحاة والمفسرون في إعرابهم لكلمة "الذين" في الآية السابقة أنهما بدل من الواو في "أسروا" فرارا من أن يجعلوا ذلك على لغة أكلوني البراغيث، والتي عدّها سيبويه حرفا على هذه اللغة، وهيلغة شاذة في رأي بعض النحاة⁽¹⁾. جاء في الكتاب: "وأما قوله جلّ ثناؤه: "وأسروا النجوى الذين ظلموا" فإنما يجيء على البدل، كأنه قال: انطلقوا، فقليل من؟ فقال: بنو فلان. فقوله جلّ وعزّ: "وأسروا النجوى الذين ظلموا" على هذا فيما زعم يونس⁽²⁾

والملاحظ في إعراب النحاة والمفسرين لهذا التركيب الذي يجمع بين الضمير والفاعل الظاهر تعدد أوجه الإعراب بتعدد الأفهام، وإنما لنرى ذلك بوضوح في قول أبي البقاء: في قوله تعالى: "وأسروا النجوى الذين ظلموا"، قال أبو البقاء: {الَّذِينَ ظَلَمُوا} في موضعه ثلاثة أوجه: ⁽³⁾أحدها: الرفع، وفيه أربعة أوجه:

1 - أن يكون بدلاً من {الواو} في {أسروا}.

2- أن يكون فاعلاً، و{الواو} حرف للجمع، لا اسم.

3 - أن يكون مبتدأ، والخبر قوله: {هَلْ هَذَا}، والتقدير: الذين ظلموا يقولون: {هَلْ هَذَا... الخ}.

4 - أن يكون خبر مبتدأ محذوف؛ أي: هم الذين ظلموا.

وثانيها: أن يكون منصوباً على إضمار أعني.

(1) ابن الصائغ محمد بن حسن ، اللحة في شرح الملحة (ج1)، ص313

(2) سيبويه، الكتاب ، ص40-41

(3) محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحانفي روايي علوم القرآن، تأليف هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت - لبنانالطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، 46/18.

وثالثها: أن يكون مجروراً صفة {لِلنَّاسِ}، والمعروف أن الفعل يجب أن يبقى مع الفاعل بصيغة الواحد، وإن كان مثني أو مجموعاً، قال ابن مالك: وَجَرَدَ الْفِعْلُ إِذَا مَا أُسْنِدًا... لِأَثْنَيْنِ أَوْ جَمْعٍ كَقَارِ الشُّهَدَا⁽¹⁾

جاء في معاني القرآن: فقد يكون رفع الكثير من جهتين إحداهما أن تكرر الفعل عليها تريد: عمي وَصَمَّ كَثِيرٍ مِنْهُمْ، وإن شئت جعلت عَمُوا وَصَمُّوا فعلاً للكثير... وإن شئت جعلت الكثير مصدرًا فقلت: أي ذَلِكَ كَثِيرٍ مِنْهُمْ، وهذا وجه ثالث. ولو نصبت عَلَى هَذَا الْمَعْنَى كَانَ صَوَابًا.⁽²⁾

وقد رجح صاحب التسهيل لعلوم التنزيل البدلية بقوله: "كَثِيرٌ مِنْهُمْ بدل من الضمير من عموا وضموا أو فاعل على لغة أكلوني البراغيث والبدل أرحح وأفصح" (58)

وَقَالَ الرَّخَّاشِيُّ: وَعُمُوا وَصَمُّوا بِالضَّمِّ عَلَى تَقْدِيرِ عَمَاهُمْ اللَّهُ وَصَمَّهُمْ أَي: رَمَاهُمْ بِالْعَمَى وَالضَّمِّ... وَارْتِفَاعُ كَثِيرٍ عَلَى الْبَدَلِ مِنَ الْمَضْمَرِ. وَجَوَزُوا أَنْ يَرْتَفَعَ عَلَى الْفَاعِلِ، وَالْوَاوُ عِلْمٌ لِلْجَمْعِ لَا ضَمِيرٌ عَلَى لُغَةِ أَكْلُونِي الْبِرَاغِيثِ، وَلَا يَنْبَغِي ذَلِكَ لِإِقْلَةِ هَذِهِ اللَّغَةِ. وَقِيلَ: حَبْرٌ مُبْتَدَأٌ مَحْدُوفٍ تَقْدِيرُهُ هُمُ أَي: الْعَمَى وَالضَّمُّ كَثِيرٌ مِنْهُمْ. وَقِيلَ: مُبْتَدَأٌ وَالْجُمْلَةُ قَبْلَهُ فِي مَوْضِعِ الْخَبَرِ. وَضَعْفٌ بِأَنَّ الْفِعْلَ قَدْ وَقَعَ مَوْقَعَهُ، فَلَا يُنَوَى بِهِ التَّأَخِيرُ. وَالْوَجْهُ هُوَ الْإِعْرَابُ الْأَوَّلُ. وَقَرَأَ ابْنُ أَبِي عَبَّالَةَ: كَثِيرًا مِنْهُمْ بِالضَّمِّ.⁽³⁾

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها .
(2) الفراء، أبو زكريا، (ت 207هـ) معاني القرآن، ج 1، ط 1، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف مصر ص 316.
(3) ابن جزي الكلبي، أبو القاسم، الغرناطي (ت: 741هـ) التسهيل لعلوم التنزيل، (ج 1) تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت الطبعة: الأولى 1416هـ، ص 239-

فالواو في هذا التركيب سواء أعدها النحاة حرفاً دالاً على الجمع أو ضميراً، فإنها تقوم بدور مهمّ في الجملة وتدفع بمعناها من الدلالة المعتادة بإسناد الفعل إلى اسم ظاهر أو ضمير إلى دلالة من نوع خاص يعمد إلى تطوير بنية الجملة إلى مستوى من الأداء يوافق حال المخاطبين والفعل المسند إلى الفاعل، وذلك يتحقق بأمرين متلازمين، الأول: إسناد الفعل إلى معرفة وهو الضمير، والثاني تفسير الإبهام الذي يكتنف الضمير أو وصفه أو توضيحه. فالضمير يحتاج إلى مرجع يوضحه ويزيل إبهامه. لكنّ تقدّم المضمّر على المظهر قصداً يُعدّ مدخلاً يعالج فيه التركيب فعل الإسناد بما يوافق طبيعة دلالة المسند (الفعل) الخاصة، وعناصر الحدث اللغوي. فإن هذا التركيب ينعقد على بناءٍ وأسلوبٍ من أساليب العرب يتيح النظام النحوي، ليفجّر طاقة دلالية جديدة في توظيف معنى الفعل (أسروا) يعكس عناصر الحدث الكلامي في بنية الجملة، على نحو فائق التأثير والروعة. هناك فرق بين النظام النحوي والحدث اللغوي، النظام النحوي يتطلب القدر الأقل من الكلام المفيد الذي يتمّ بعنصري الإسناد، وما سواها زيادة. أمّا الحدث اللغوي فإنه يهتمّ ببعض الفصّلات، بحيث تكون في بعض الأحيان هي الغاية والقصود.⁽¹⁾ وهو ما سعت إليه بنية الجملة في الآيات السابقة، فكان المقصود والغاية كامنة فيما تلا عنصري الإسناد الفعل والفاعل من بدل أو غيره، بحسب تقدير النحويين لإعرابها.

إنّ تبعية البدل من المقيدات للمعنى كذلك، "لأن البدل لا يخلو عن بيان أو إيضاح، وإن لم يكن المقصود منه بالذات ذلك" (2)

قَالَ عِيسَى بْنُ عَمَرَ: سَمِعْتُ طَلْحَةَ بْنَ مُصَرِّفٍ يَقْرَأُ قَدْ أَفْلَحُوا الْمُؤْمِنُونَ، فَقُلْتُ لَهُ: أَتَلَحَّنْ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَمَا لَحَّنَ أَصْحَابِي. يَعْنِي أَنَّ مَرْجُوعَهُ فِي الْقِرَاءَةِ إِلَى مَا رُويَ وَلَيْسَ

(1) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (ج7، ص35)
(2) عبد اللطيف، محمد حماسة، في بناء الجملة العربية، ط1، دار القلم الكويت 1982م، ص46

بَلْحَنٍ؛ لِأَنَّهُ عَلَى لُغَةِ أَكْلُونِي الْبَرَاغِيثُ. وَقَالَ الرَّخْشَرِيُّ: أَوْ عَلَى الْإِبْهَامِ وَالتَّفْسِيرِ. قَدْ تَقْتَضِيهِ لِمَا هِيَ تُثَبِّتُ الْمُتَوَقَّعَ وَلِمَا تَنْفِيهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ كَانُوا مُتَوَقِّعِينَ لِمِثْلِ هَذِهِ الْبِشَارَةِ وَهِيَ الْإِخْبَارُ بِثَبَاتِ الْفَلَاحِ هُمْ، فَخُوطِبُوا بِمَا دَلَّ عَلَى ثَبَاتِ مَا تَوَقَّعُوهُ. (3) ثُمَّ وَصَفَ هَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِينَ بِقَوْلِهِ: الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَمَا عَطَفَ عَلَيْهِ، فَالْوَاوُ تُعَدُّ الْمَرْجِعَ الْأَوَّلَ بِإِسْنَادِ الْفِعْلِ (أَفْلَحَ) إِلَيْهِ، ثُمَّ فُسِّرَتِ الْوَاوُ الضَّمِيرَ بِالْمُؤْمِنِينَ الْمُوصَفِينَ بِالْخَاشِعِينَ فِي الصَّلَاةِ وَمَا تَلَاهَا مِنْ صِفَاتٍ مَعْطُوفَةٍ عَلَيْهَا، تَأْكِيدًا عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ؛ لِأَنَّهَا هِيَ مَقْيَاسُ الْوَصْفِ الْإِيمَانِيِّ، فَالضَّمِيرُ (الْوَاوُ) الْفَاعِلُ مَقْصُودٌ لِعَلِمِيَّتِهِ وَإِبْهَامِهِ، الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى تَابِعٍ يَفْسِرُ إِبْهَامَهُ، بِالْبَدَلِ عَلَى أَرْجَحِ أَقْوَالِ النُّحَوِيِّينَ. وَالْبَدَلُ يَتَجَادَبُهُ شِبْهَانُ، شَبَهُ بِالنَّعْتِ، وَشَبَهُ بِالتَّأْكِيدِ، فَكَمَا أَنَّ الْمَضْمُرَاتِ تُوَكِّدُ، فَكَذَلِكَ يُبَدِّلُ مِنْهَا، وَهَذَا بَدَلُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ وَهِيَ لَعِينٌ وَاحِدَةٌ. وَالْبَدَلُ (1) يَكُونُ عَلَى نِيَّةِ تَكْرِيرِ الْفِعْلِ لِلتَّوَكِيدِ.

هذا التركيب الذي يجمع بين الضمير والفاعل الظاهر هو نوع من الإحالة يخضع لقيود أساسية هو وجوب تطابق في الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه. (64) ويعدّ ذلك من وسائل اللغة في التماسك النصي في مثل إحالة الواو في (أسروا) على ما بعدها (الذين) وهي من نوع الإحالة البعدية، تعود على عنصر لاحق يفسّر الواو بالذين ظلموا؛ وذلك بإحداث شبكة من العلاقات الرابطة بين عناصر الجملة والنص، تضيف له أبعاداً دلالية خاصة. إن الواو ضمير، و«كثيراً» بدلٌ منه، والفرق بين هذا الوجه وغيره أن الضمير في الوجه الأول مفسّر بما قبله، وأمّا في هذا الوجه فهو مفسّر بما بعده، وهذا أحدُ المواضع التي يُفسّر فيها الضميرُ بما بعده، وهو أن يُبدلَ منه ما يفسّره. (65)

(3) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (7/ 546)

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص204

إذا ورد الضمير في تركيب الجملة دون أن يكون له مرجع سابق عليه ، يحدث خلل في التركيب ويضعفه ، حينها لا مناص من أن يتبع الضمير ما يوضحه ويبينه من عناصر النحو ، بدلاً كان أو غيره كما في رأي سيبويه السابق الذكر . فإذا قدرنا ما يأتي بعد الضمير مما يصلح أن يكون موضحاً للضمير سواء أكان مفرداً أو مقدرًا جزءاً من جملة ، كان فيها مبتدأ أو خبراً أو مفعولاً به ، كما بينا سابقاً . وهكذا يكون قد أعيد تركيب الجملة، على نحو جديد ، يقدم الدلالة بحلة مختلفة ، لتفسير الضمير . وهذه بدائل مختلفة تقدم مزيداً من الثراء في المعنى ، لكنها لا تخرج عن كونها وصفا للضمير السابق عليها

كما أنها تبقى متطلباً مهماً لضبط الدلالة ، حتى لو كانت الجملة قبلها مكتملة نحويًا، إلا أنها دلاليًا تبقى ناقصة ؛ لأنّ الفاعل (الضمير) مبهم ليس له مرجع .

يبدو واضحاً أنّ هذا التركيب يشتمل على عنصرين أساسيين هما الفعل والضمير ، إذا تجاوزنا مقولة سيبويه باعتبار الضمير حرفاً يدل على الجمع أو المثني ، واعتمدنا مقولة الخليل التي تقرر أنّ الواو والألف في هذا التركيب لا تكون إلا ضميراً، وهما بهذا مسندٌ إليهما الفعل . فالسامع والمخاطب المتبوع لحركة التركيب النحوي في النصوص السابقة مما جاء على هذه اللغة – يطرق أسماعه ما يثير انتباهه لتركيب على نحو مخالف للمتوقع ، إذ يتوقع بعد سماعه للمسند أن يتعرف المسند إليه ، وهو الفاعل في هذا التركيب ، فإذا به يقف على مسند إليه ، وهو الضمير ، دون مرجع سابق يفسره ، فيتشوّف لمرجعية تاليه للضمير ، إذ لم يجد ما يربطه بما سبقه ، فتتحقق الغاية ، فيأتي التفسير والتوضيح ، مع إدراك المخاطب أنّ هذا التفسير هو الفاعل الحقيقي . لكن التركيب يهدف إلى أن يرسم خريطة للمعنى بإسلوب جديد ، يرسل إشارة دلالية غامضة ، بقصد ، ثم يقوم بتوصيلها بعناصر دلالية جديدة لاحقة لها ؛ لإحداث أمرين : الأول : الأول الانتقال من الغموض

والإبهام إلى التفسير والإيضاح ، وهذا جانب نفسي مؤثر يزيد في بلاغة المعنى ، يتطلبه الموقف اللغوي ، ويعتق تأثيره في نفس المتلقي ، ويُحدث مفارقة مقصودة .

والثاني : مخالفة الأسلوب الشائع في التركيب في كلام العرب ؛ لإشعار السامع وتهيئته لخصوصية الدلالة ، وإيجاد حدث لغوي متعدد العناصر يُحاكي، على نحو مثير ومميز ، معطيات الخطاب اللغوي المبني على خصوصية السياق الوارد فيه . وهذا ما لا يمكن أن يتحقق باستخدام تركيب الجملة الفعلية المعهود في قواعد اللغة المرعية في كتب النحو .

● الخلاصة

لقد خلص البحث إلى نتائج مهمة مفادها أنّ لغة أكلوني البراغيث، لغة فصيحة بنقل أئمة اللغة والتفسير، وردت في القرآن المحكم في غير موطن. كما أنّها لغة لبعض العرب، الذين لا يُطعن بفصاحتهم. وقد كُثُر ورودها في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومما انتهت إليه هذه الدراسة أنّ هذا التركيب الخاص الذي خالف قواعد النحو ظاهرياً، هو مستوى من التركيب يحقق مجموعة من الأهداف، ويستجلي طاقة اللغة الدلالية في تقديم نص متماسك مترابط يشدّ بعضه بعضاً، فيجعل الإسناد بين الفعل والفاعل في إطار شبكة متنوعة من العلاقات الدلالية يَصْعُبُ تقديمها في إطار الإسناد الشائع في الجملة الفعلية، تتعمق فيه دلالة الحدث، وتتوافق معه، وتُجَلِّي جوانبه. وهو ما لا يمكن لتركيب الجملة الفعلية المعهود القيام به. وهذا يفصح عن بيان وبلاغة القرآن الكريم العالية، التي تفيد من التراكيب اللغوية المختلفة، التي لم تتوافق مع القواعد التي وضعها النحاة، وحاول اللغويون والمفسرون أن يتأولوها في تحليلاتهم النحوية واللغوية.

• الحواشي

1. سيويه، الكتاب، ج1، ص40
2. العوتي، أبو المنذر ، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة ، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط ،عمانالطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999، ص434
3. ابن السراج، الأصول في النحو، ج1، ص71
4. ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج2، ص580
5. حسن عون، اللغة والنحو، ص 61
6. الزعبلوي ، ص286
7. رمضان، بحوث ومقالات في اللغة، 1403، ص 252
8. ابن جني، الخصائص، ج2، ص20
9. الجندي، اللهجات العربية في الدارة، 1978، ص198
10. رمضان، بحوث ومقالات في اللغة، 1403، ص 229
11. الأنبياء/ 3
12. المائة/71
13. مريم 87
14. تفسير الفخر الرازي ص 31-32
15. ابن سيده ، إعراب القرآن ، ج6، ص184
16. ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، هامش ص88
17. مالك بن انس، الموطأ (ج 2) 2004، ص238

18. الإمام أحمد بن حنبل مسند الامام أحمد بن حنبل ، ، 2001 ص 460
19. العكبري، 1999، ج1، ص35-36
20. شرح المفصل، ج3، ص87-89
21. الهمع، ج1، ص255
22. السيوطي، 1992، ص255
23. ابن هشام، في شذور الذهب، ص176-179
24. ابن هشام، ص179
25. الكتاب، ج1/237
26. عمارة، آراء في الضمير العائد ولغة أكلوني البراغيث، دار البشر، عمان، ط1، 1989م
27. ص38-39
28. شرح المفصل، ص87
29. ابن الصائغ، الملححة في شرح الملححة، 2004، ص313
30. شرح ابن عقيل، 1997، ص82، 85
31. الملححة في شرح الملححة 1/311-312
32. عمارة، 1989، ص39
33. السيوطي، همع الهوامع، ج2، ص256
34. حجازي، علم اللغة العربية، 1973، ص233
35. (ابن يعيش، شرح المفصل ص204)
36. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج3، ص354
37. سيبويه، 1953م ص40
38. السيرافي، شرح أبيات سيبويه، ص337-338
39. سيبويه، 1983، ج2 ص40

40. عبد القاهر الجرجاني، 1982، ص173
41. ابن مالك، 1983، ص191
42. الخليل، 1985 ص 289
43. ابن الحاجب، 1982، ج1، ص155
44. الطبري، ج16 ص223
45. أبو عبيدة، ج2، ص34
46. سيبويه، 150/1
47. محمد حماسة، 1982، ص251
48. الأنبياء: 3
49. يحيى بن سلام، 2004، ص56
50. ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص88
51. أبوحيان، 1420، ج7، ص408
52. الهمع، ج2، ص256
53. كمال بشر، ص88
54. ابن الصائغ، ص313
55. سيبويه، 1983، ص40-41
56. محمد الأمين، 1421 هـ (18/46)
57. المرجع نفسه، ص(18/46)
58. الفراء، ج1، ص316
59. ابن جزى الكلبي 1416هـ، ج1، ص239
60. أبو حيان الأندلسي، 1420 هـ (ج7، ص35)
61. حماسة، 1982، ص46

62. حاشية الصبان، 3 / 123
63. أبو حيان، 1420 (7 / 546)
64. ابن يعيش، ج1، ص204
65. عفيفي، 2001، ص116-118

• المصادر والمراجع

- ابن الصائغ محمد بن حسن، اللّمة في شرح اللّمة (ج1)، ط1، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1424هـ/2004
- ابن جزى الكلبي، أبو القاسم، الغرناطي (ت: 741هـ) التسهيل لعلوم التنزيل، (ج1) تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت الطبعة: الأولى 1416هـ
- ابن جنّي، أبو الفتح، الخصائص، (ج2)، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت
- ابن سيّدة، اعراب القرآن، ج6، ص184
- ابن السراج، أبو بكر (المتوفى: 316هـ) الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.
- ابن هشام في شذور الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
- ابن يعيش، شرح المفصل.

- أبو حيان محمد بن يوسف (المتوفى: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير (الجزء السابع)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت الطبعة: 1420 هـ
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ج2، تحقيق محمد فؤاد سركين، مكتبة الخانجي بمصر
- أحمد ابن حنبل، مسند الامام أحمد بن حنبل ط 1، ج12، تحقيق: شعيب الارنؤوط واطاخرن، مؤسسة الزعبلوي، 2001
- بشر، كمال محمد، علم اللغة الاجتماعي، دار غريب القاهرة، (د.ت)
- الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في الدارة (القسم الاول) الدار العربية للكتاب ليبيا 1398هـ- تونس 1978م
- الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (المتوفى: 672هـ)، شرح الكافية الشافية، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي
- حجازي، محمود، علم اللغة العربية، وكالة المطبوعات الكويت، 1973.
- حسن عون، اللغة والنحو، ص 61 - يحتاج لتحقيق؟
- رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، ط1، دار الرفاعي بالرياض، 1403هـ
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (المتوفى: 373هـ) البحر المحيط في التفسير (ج 2)
- السمين الحلبي، أبو العباس (المتوفى: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط الناشر: دار القلم، دمشق عدد الأجزاء: 11 (ج3)
- سيويه، أبو بشر (المتوفى: 188هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون (ط3) علم الكتب بيروت 1953م

- السيرافي، شرح أبيات سيوييه (جزءان)، يوسف (285 هـ) تحقيق د. محمد علي
الريح هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1394-1974
- - السيوطي، جلال الدين (911 هـ) مع الهوامع، ج1، تحقيق عبد السلام هارون
وعبد العال سالم مكرم مؤسسة الرسالة، بيروت 1992
- - شرح ابن عقيل، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر 1997م
- - الطبراني، أبو القاسم (المتوفى: 360 هـ) المعجم الكبير للطبراني المجلد الثالث
عشر والرابع عشر، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله
الحميد
- - الطبري، أبو جعفر (المتوفى: 310 هـ)، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي
القرآن، ج16، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة
والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001م، عدد الأجزاء:
26
- - عبد اللطيف، محمد حماسة، في بناء الجملة العربية، ط1، دار القلم الكويت
1982م
- - عفيفي، أحمد، نحو النص، ط1، مكتبة الزهراء، القاهرة 2001م
- - عمارة، أراء في الضمير العائد ولغة أكلوني البراغيث، دار البشر، عمان، ط1
1989م،
- - العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله البغدادي (المتوفى: 616 هـ)،
إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د.
عبد الحميد هندراوي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر/ القاهرة، الطبعة:
الأولى، 1420 هـ - 1999م

- الفراء، أبو زكريا، (المتوفى: 207هـ) معاني القرآن، الطبعة: الأولى، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر.
- العوتي، أبو المنذر سلمة بن مسلم (المتوفى: 511 هـ)، الإبانة في اللغة العربية تحقيق: د. عبد الكريم خليفة، د. نصرت عبد الرحمن، د. صلاح جرار، د. محمد حسن عواد، د. جاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، عمان الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م
- مالك بن انس 179هـ، الموطأ، (الاجزاء 8) (ج 2) ط1، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان، ابو ظبي 2004 م).
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (المتوفى: 285هـ)، المقتضب، المحقق: محمد عبد الخالق عظيمة، ج4، عالم الكتب بيروت.
- محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي المرير الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، تأليف هاشم محمد علي بن حسين مهدي الناشر: دار طوق النجاة، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م عدد الأجزاء: 33
- مكّي بن أبي طالب، القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م عدد الأجزاء: 13
- مكّي، أبو محمد بن أبي طالب القرطبي (المتوفى: 437هـ)، مشكل إعراب القرآن، عدد الأجزاء: 2، الطبعة: الثانية، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، 1405

- النَّحَّاس، أبو جعفر، (المتوفى: 338هـ) إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، 1421 هـ
- النعماني، أبو حفص سراج الدين، اللباب في علوم الكتاب (المتوفى: 775هـ) تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998م عدد الأجزاء: 20.
- الوقاد، خالد بن عبد الله، شرح التصريح على التوضيح، (المتوفى: 905هـ) دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1421هـ - 2000م عدد الأجزاء: 2
- يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة تفسير يحيى بن سلام، البصري ثم الإفريقي القيرواني (المتوفى: 200هـ) تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلي الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KİTAP DEĞERLENDİRME

Şefik PARLAK*

Asırların İdrakine Kur'an Tarihi

Yazar: Prof. Dr. H. Mehmet Soysaldı

Yayınevi: Step Ajans Reklam ve Matbaacılık

Yayın yeri ve zamanı: İstanbul, 2015

Kur'an-ı Kerim, Allah Teâlâ'nın yeryüzüne indirdiği son ilahi kelimedir. Kendisine uyanları ebedî kurtuluşa eriştiren evrensel ilke ve değerler ihtiva etmektedir. Yüce Allah, *“Şüphesiz ki Kur'anı biz indirdik ve onu biz koruyacağız.”* (Hicr, 15/9) buyurarak Kur'an'ı tebdil ve tahriften / değişiklikten uzak tutacağını beyan eder. Nitekim bu yüce kitap bize kadar değişmeden geldiği gibi kıyamete kadar da aynı yoldan ve değiştirilmeden, orijinalliğini yitirmeden gidecektir.

Prof. Dr. Mehmet Soysaldı tarafından kaleme alınan *“Asırların İdrakine Kur'an Tarihi”* adlı kitabın Mayıs 2015'te İstanbul'da birinci baskısı yapılmıştır. Muhtelif İlahiyat Fakültelerinde, tefsir alanında kaynak kitap olarak istifade edilen *“Asırların İdrakine Kur'an Tarihi”* adlı kitap 224 sayfadan oluşmaktadır. Kapak tasarımında kullanılan renk, çizgi ve semboller biraz sönük kalsa da kitabın ismine ve içeriğine uygun düşünülmüştür. Özellikle sembolik bir manaya sahip “vav” harfinin dolgununun Kur'an harfleriyle süslenmiş olması ve aynı tonda çizgilerle uçan kuş figürlerinin modern şehir algısına doğru yakınlaşarak görüntülenmesi kitabın ismine uygun bir değer kazanmıştır. Kapağın açılmasıyla bizleri karşılayan, hat çizgileriyle estetikleşmiş “Besmele” figürü, yazarın beslendiği kaynak hakkında bize işaretler sunmaktadır. Araştırma ve İnceleme Eserleri Dizisi - No:18 sınıflandırmasıyla okuyucuya sunulan kitap, yazarın kısa ithaf ve biyografisiyle başlıyor. İçindekiler kısmının alt başlıklarıyla beraber verilmiş olması, inceleme

* ,Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı yüksek lisans öğrencisi

yaptığımızda, kitapta neler bulabileceğimizi bize kolay bir şekilde sunuyor. Üç ana bölümden oluşan kitap alt başlıklarıyla beraber yaklaşık 60 başlıktan oluşuyor. Kısaltma bilgilendirmesinin kitabın önsözünden önce verilmiş olması da kitap okurken geri dönmelerin önüne geçmiş oluyor. Kitap önsözle başlayıp Bibliyografya ile son buluyor.

Yazar Hakkında:

Prof. Dr. Mehmet Soysaldı, 1962 yılında Nevşehir’de doğmuştur. İlk orta ve lise öğrenimini burada tamamlamıştır. 1987 yılında Medine İslam Üniversitesi’nden mezun olmuştur. 1989 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesine öğretim görevlisi olarak atanmıştır. 1990 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalında doktora çalışmalarını tamamlayarak “*Doktor*” unvanını almıştır. 1995 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak atanmıştır. 1998 yılında Doçent ve Haziran 2005’te de Profesör olmuştur. 1995-1998 yılları arasında Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinde Dekan Yardımcılığı, 1999-2002 yılları arasında Dekan Vekilliği görevinde bulunmuştur. 2011 yılında YÖK tarafından kabul edilen araştırma projesine bağlı olarak Almanya, Fransa ve Hollanda gibi Batı ülkelerinde ilmi incelemelerde bulunmuştur. Halen Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir. İngilizce ve Arapça bilen Soysaldı, evli ve üç çocuk babasıdır. Tefsir ve diğer Kur’anî ilimler alanında birçok eseri bulunmaktadır.

Yazar kitabı, arka kapağında da belirttiği gibi şu temel üzere kaleme almıştır. “Kur’an-ı Kerim, Allah Teâlâ’nın yeryüzüne indirdiği son ilahî kelimedir. Kendisine uyanları ebedî kurtuluşa eriştiren evrensel ilke ve değerler ihtiva etmektedir. Yüce Allah, “*Şüphesiz ki Kur’anı biz indirdik ve onu biz koruyacağız.*” (Hicr, 15/9) buyurarak Kur’an’ı tebdil ve tahriften / değişiklikten uzak tutacağını beyan eder. Nitekim bu yüce kitap bize kadar değişmeden geldiği gibi kıyamete kadar da aynı yoldan ve değiştirilmeden, orijinalliğini yitirmeden gidecektir.”

Kur’an’ın günümüze kadar tek harfine bile dokunulmadan nasıl geldiği çoğu insanın ilgisini çeken bir husustur, işte bu mütevazı eserde

Kur'an tanıtılmakta ve nüzulünden günümüze kadarki seyri ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Kur'an'ı tanıyalım başlığıyla giriş yapan yazar, bu bölümde “Kur'an nedir”, “Kur'an Niçin İndirilmiştir”, “Kur'an İnsandan Neler İstiyor” ve “Kur'an'ın Belli Başlı Temel Özellikleri Nelerdir” soru başlıklarıyla tanımlamalar yapmaktadır. Bu bölümde ayet delillerinin öz arapça metinleriyle beraber verilmiş olması meallendirmede oluşabilecek hataları da bertaraf etmektedir. Kur'an insandan neler istiyor başlığı altında Kur'an'ın insandan istediklerini;

- 1- Okunmasını
- 2- Dikkatle dinlenilmesini
- 3- Ayetler üzerinde düşünülmesini
- 4- Anlaşılmasını
- 5- İhlasla açıklanmasını
- 6- İbret alınmasını
- 7- Hükümlerinin ve evrensel ilkelerinin hayatta tatbik edilmesini istemektedir.

Şeklinde sıralayarak her bir başlığı ayrı ayrı açıklayarak ve ayet delilleri sunarak “deyim yerindeyse” Kur'an'ı konuşturuyor.

Aynı bölümde Kur'an'ın temel özelliklerini sıralayan yazar, “Kur'an, Allah'ın kelimasıdır. Kur'an, hidayet kaynağıdır. Kur'an, müciz bir kitaptır. Kur'an, evrensel bir kitaptır. Kur'an, Arapça bir kitaptır. Kur'an, peyderpey indirilmiştir. Kur'an, tevatür yoluyla nakledilmiştir. Kur'an, anlaşılıp, öğüt alınması için kolaylaştırılmıştır. Kur'an, Allah'ın koruması altındadır.” diyerek açıklamalar yapmıştır.”

Bu bölümde Kur'an ve Vahiy üst başlığıyla “*Kur'an*” kelimesinin sözlük ve terim anlamıyla beraber Kur'an-ı Kerim'in isimleri de açıklanmıştır. Yazar, tanımlamalara “ayet” kelimesinin sözlük ve terim anlamı üzerinden devam ediyor. Ayetlerin Kur'an'daki tertibine, Kur'an'ın ilk ve son inen ayetlerine, Kur'an'ın diğer ilahî kitaplar gibi niçin bir defada inmediğine ışık tutmaktadır. Aynı bölümün temel taşlarını kapsayan diğer bir konuda surelerdir. “Sure” kelimesinin sözlük anlamı ve terim anlamı, surelerin Kur'an'daki tertibi, Kur'an surelerinin isimleri ve

tasnifinin nasıl ve neye göre yapıldığını deliller sunarak yapmaktadır. Kitabın önem arz eden diğer bir yönü ise metodolojisidir. Biraz okuduktan sonra dikkat çeken yöntem; tartışma oluşturabilecek konularda muhtelif görüşlerin zikredilmesi ve karşılaştırmasının yapılmasıdır.

Mekkî ve Medenî sureler ile ilgili net bilgilere yer veren yazar, konuya dair bilgileri sade bir üslupla veriyor. Hz. Peygamber'in peygamberlik süresi 23 yıl sürmüştür. Bu sürenin 13 yılı Mekke-i Mükerrerme'de, 10 yılı da Medine-i Münevvere'de geçmiştir. Bu süre içinde Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber (s.a.s)'e vahyedilmiştir. İslam âlimleri Kur'an ayet ve surelerini *mekkî* ve *medenî* olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Yazar, bu sınıflandırmanın üç ölçü ile ortaya konduğunu belirtmektedir. "Vahyin nazil olduğu yer esas alınarak belirleme, vahiydeki muhataplar esas alınarak yapılan belirleme ve hicret esas alınarak yapılan belirleme. Daha sonra "*Mekkî Surelerin Özellikleri ve Medenî Surelerin Özellikleri*" ni konu edinen yazar Mekkî ve Medenî sureleri ve özelliklerini bilmenin faydalarını şu şekilde açıklıyor:

"Kur'an ayet ve surelerinin hangisinin mekkî hangisinin medenî olduğunu bilmenin bir takım faydaları vardır. Bunlardan bazılarını şöyle zikredebiliriz: Mekkî ve Medenî'yi bilmek, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve tefsir edilmesine yardımcı olur. Zira Kur'an ayetlerinin nerede, ne zaman, kim ve hangi olay hakkında indiğini bilmek ayetin doğru anlaşılıp tefsir edilmesini sağlar. Kur'an'ın getirmiş olduğu hükümlerin tarihi hakkında bilgi sahibi olunur. Böylece hükümlerin tedrici olarak va'z edilmesinin hikmetleri anlaşılabilir olur. Aynı konuda iki veya daha fazla ayet zahiren çelişiyor gibi görünse, Mekkî ve Medenî'yi bilmek, nasih ve mensuh ayetleri ayırt etmemize yardımcı olacaktır." Yazar, bu kısmın devamında başka faydalar sıralamaktadır. Konuyla ilgili kitaba müracaat edilmesini tavsiye ederim. Bir kaçına değindiğimiz başlıklarla, surelere dair bilinmesi elzem bilgi tespitlerinde bulunan yazar, birinci bölüm ikinci başlığı olan "Vahiy" konusuna geçiyor.

"Vahiy Kelimesinin Sözlük Anlamı ve Vahiy Kelimesinin Terim Anlamı" konu başlıklarında, vahyi tanımlamakla beraber vahyeden Allah ile vahyi alan peygamber arasında ontolojik bakımdan tek bir benzerliğin dahi bulunmaması, aralarındaki vahyi iletişimi bizim için bir sır

oluşturmaktadır diyen yazar, Kirmanî'nin açıklamalarına yer vererek düşüncelerini desteklemektedir. “Vahyin Çeşitleri” konu başlığı altında ise vahyin çeşitleriyle konuyu daha da derinleştiren yazar, “Vahiy bir iletişim yöntemidir. Yüce Allah kullarına iletmek istediği emir ve buyruklarını dil kalıplarına dökerek vahiy meleği vasıtasıyla gizli bir yolla insanlar içerisinden seçtiği peygambere iletir. Vahiy kelimesi, gizli, gizemli, gizemli olduğu kadar da süratli bir ‘konuşma’ türünü ifade etmektedir. Bu yönüyle vahiy kelimesi, Kur’an’da Allah Teâlâ’nın “iradesini” arz’a, semâ’ya, arılara, Hz. Musa’nın annesine, Hz. İsa’nın Havarilerine, yani hem canlı hem de cansız varlıklara -bizim muttali olamayacağımız bir biçimde- bildirmesi manasında kullanılmıştır. Kur’an ayetlerinden anlaşıldığına göre vahiy, Allah’tan insana olan bir iletişim metodu olduğu gibi aynı zamanda insanlar ve cinler arasında da cereyan eden bir iletişim aracı olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımlara göre, vahiy olayını genel anlamda iki grupta toplayabiliriz. Yani vahiy kaynağı itibariyle iki kısımda mütalaa etmek mümkündür: “Allah’ın yaratıklarına yaptığı vahiy ve Yaratıkların kendi aralarındaki vahiy” şeklinde belirten yazar, bu kısımları örnekleriyle açıklamaktadır. “Kur’an Vahyinin Kaynağı, Kur’an Vahyinin Dili, Peygamberlere Vahyin Keyfiyeti, Vahiy Meleğinin İlahî Vahiy Alışı ve Peygambere İletmesi, Kur’an’ın Vahyedilmeye Başlanması, Hz. Peygamber’e Kur’an Vahyinin Geliş Şekilleri, Kur’an’ın Vahyedilmeye Başlanması” gibi muhtelif başlıklarda farklı bakış açıları yakalamak mümkündür. Kitabın hacmi küçük olduğu halde ele aldığı mevzular ve özdeyişleri okumaya değer bir eser olduğunu gözlemlememize yol açmıştır. Biraz içeriğinden ipucu vermek gerekirse; Vahiy Meleğinin İlahî Vahiy Alışı ve Peygambere İletmesi konusuna değinmek isterim.

Burada, geçmişte ve günümüzde tartışılmakta olan “Kur’an, yalnız mana olarak mı” yoksa “hem lafız hem de mana olarak mı indi” konusunu derinlemesine inceleyip, bu konuya açıklık getirmek istiyoruz.

İslam âlimleri, vahiy meleği Cibril’in Kur’an vahini nasıl aldığı ve Hz. Peygamber’e nasıl vahyettiği konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşleri şöyle ifade edebiliriz:

Birinci görüş; Cibril, Kur’an vahyini Levh-i Mahfuz’dan almıştır.

İkinci görüş; vahiy muhtevası Cibrîl'e mana olarak verilmiş, o manaları Arapça lafza Cibril kendisi dökmüştür. Şeklinde açıklamalarını sürdüren yazar bu konuya dair âlimlerin görüşlerine yer vererek konuya açıklık getiriyor.

“Hz. Peygamber'e Kur'an Vahyinin Geliş Şekilleri” başlığı altında; Hz. Peygamber'den nakledilen sahih rivayetlerde kendisine Kur'an'ın vahyediliş şekillerini anlatmıştır. Bu rivayetlere bağlı olarak vahyin geliş şekillerini şöyle sıralayabiliriz:

Sadık Rüyalar: Hz. Peygamber'e vahyin ilk geliş şekli sadık rüyalardır. Bu peygamberlik öncesine aittir. Peygamber Efendimiz kendisine peygamberlik verilmeden önce bazı rüyalar görüyor ve o gördüğü rüyalar gündüz aynen vuku buluyordu. Konun devamını elbette kitabın kendisinde bulmalısınız. Yazar, bu kısmın devamında “Vahiy Esnasında Hz. Peygamber'in Durumu, Vahiylere Ait Bazı Terimler, Vahiy Kâtipleri, Vahyin Yazıldığı Malzeme ve Kur'an Vahyinin Korunması” başlıklarıyla vahiy konusunu birçok perspektiften ele alıp doyurucu açıklamalarda bulunmuştur.

Yazar, “Asr-ı Saadette Kur'an” başlıklı ikinci bölümde ise, önce “Hz. Peygamber Döneminde Kur'an” ana başlığı altında peygambere inen ayetlerin nasıl muhafaza edildiği konu edinerek başlamaktadır. Ayetler iki şekilde muhafaza altına alındığını bunlar ise, 1.“Ezberleme yoluyla muhafaza edilmesi” ve 2.“Yazıyla muhafaza edilmesi.” Şeklinde dir.

Vahyedilen ayetler belirlenen kimi sahabelerce hıfzedilirdi. Ezberleme yoluyla muhafaza edilmesi Kur'an'ın korunması açısından önem arz etmekteydi. Diğer bir tedbir ise Kur'an'ın yazıyla muhafaza edilmesiydi. Ancak Kur'an peygamber döneminde kitap haline getirilmemiştir. Peki, Kur'an, “Hz. Peygamber Döneminde Niçin Kitap Haline Getirilmemiştir?” sorusu belki zihinlerimizde yankılanmakta olan önemli bir sorudur. İşte yazar, bu soru başlığı altında konuya açıklık getirmiştir. Daha sonra Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur'an cem edilmiştir. Tabi bu çalışma yapılırken hassas davranılmıştır. Getirilen nüshalarda şartlar aranmıştır. Zeyd b. Sabit, getirilen ayet ve sureleri kabul edip Mushaf'a yazmak için şu şartları koşmuştur:

“Getirilen nüshaların Resulallah’ın huzurunda yazılmış olması. Getirilen ayetlerin Müslümanlar tarafından ezbere biliniyor olması. Getirilen nüshanın Resulallah’ın huzurunda yazıldığına dair iki şahidin şahadet etmesi. Ezberlenen ayetin bizzat Hz. Peygamber’in ağızından ezberlenmiş olması.”

İşte bu şartlar Zeyd b. Sabit’in, Kur’an’ı toplarken çok ihtiyatlı davranmış olduğunu bizlere göstermektedir. Bu mükemmel ve titiz araştırma sonunda Kur’an’ın üzerine yazılı olduğu hurma dallarından, taş parçalarından, kürek kemiklerinden, deri üzerinden ve hafız sahabelerin ezberlerinden toplayarak iki kapak arasında bir cilt haline getirip toplamıştır. Kur’an’ı toplarken sadece hâfızların ezberinde bulunanlarla yetinmeyip, bizzat Hz. Peygamber’in huzurunda yazılmış olan nüshaları da araştırmıştır. Bu nüshaları kabul etmek için de en az iki şahit bulunmasını şart koşmuştur. Bütün bu şartlar hiç kimsenin kalbinde “acaba Mushaf’a konulmayan bir ayet kalmış mıdır?” gibi bir şüphe kalmaması içindir.

Kur’an’ı Cem Etme Görevi Niçin Zeyd b. Sabit’e Verilmiştir? Sorusuyla konu başlıklarına devam eden yazar, “Hz. Ebû Bekir Döneminde Toplanan Nüshanın Özellikleri” başlığıyla devam ediyor. “Hz. Ebû Bekir devrinde toplanarak bir cilt haline getirilen bu Kur’an nüshasında şu özellikler bulunmaktaydı: Bu nüsha en ince ilmî tespit usulleriyle toplanmıştır. Bu nüshaya, ancak tilaveti mensuh olmayan ayetler alınmıştır. Bu nüsha “Yedi harfi” içine almaktaydı. Bu nüshanın doğruluğu hem ümmetin icmâsı ve hem de tevatür yoluyla sabit olmuştur.

Toplanan ve “*el-Mushaf*” ismi verilen bu nüsha, Hz. Ebû Bekir’e teslim edilmiş, hayatı boyunca onun yanında kalmış daha sonra ikinci halife Hz. Ömer’in yanında kalmış, onun şehit edilmesi sonucunda Hz. Ömer’in kızı ve Hz. Peygamber’in hanımı Hz. Hafsa’ya teslim edilmiştir.” Kur’an hakkında bu konu başlıklarıyla bilgilendirmede bulunan yazar, devamında bu tarihi süreci aktararak kitabın adında bulunan “Kur’an Tarihi” vurgusunu doğrulamış oluyor. “Hz. Osman Döneminde Kur’an, Kur’an’ın Çoğaltılma Sebebi, Çoğaltma İşini Yapan Komisyon, Çoğaltma İş Ne Zaman ve Nasıl Yapılmıştır? Çoğaltılan Nüshaların Sayısı, Hz. Osman’ın Diğer Sahifeleri ve Hz. Osman’ın Mushafları Yaktırma Emri, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman’ın Kur’an’a Yaptıkları Arasındaki Farklar,

Kur'an-ı Kerim'e Hareke ve Nokta Konulması" konu başlıklarıyla tarihi süreci ele alıyor.

“Günümüzde Kur'an” başlığı altındaki kitabın üçüncü bölümünde Kur'an'ın tarihi süreci bilgilendirmelerinden sonra bu asırda nasıl okunması gerektiği ve anlaşılması gerektiği konusunu ele almıştır. Bu bölümde yazar, insanların günümüzdeki Kur'an'a bakış açılarından yakınmaktadır. Nitekim bu bölümde toplumdaki Kur'an algısını şöyle dillendirmektedir: “Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın koruması alanda günümüze kadar hiçbir değişikliğe maruz kalmadan gelen tek ilahî kitaptır. Kur'an, akla, ilme ve insan fitratına uygun prensiplere sahip olup, insanı en doğru yola ulaştırmak için indirilmiştir. Ancak günümüz insanı Kur'an'ın bu hidayet rehberliğinden yeterli ölçüde faydalanamamaktadır. Çünkü ilk emri “oku” olan bu yüce kitabı, Müslümanların çoğu anlayarak okumamaktadırlar. Kur'an, düşünerek ve anlayarak ayet ve surelerinin okunmasını istemesine rağmen, bir kısım Müslümanlar onu düşünmeden ve anlamadan okumaktadırlar. Günümüz Müslümanları Kur'an'ı âdeta sırf ibadet, dua ve ölü kitabı haline dönüştürmüşlerdir. Günümüz Müslümanı Kur'an'ı ya dua ve ibadet yapmak maksadıyla okumakta yahut da ölen yakanının arkasından Yasin ve Mülk gibi bazı sureleri okuyup dua etmekle yetinmektedir. Yani kısacası Kur'an indiriliş maksadının dışına çıkartılmış dua ve ölü kitabı haline getirilmiştir.” “Kur'an'ın Yaşanması” başlığıyla günümüzde Kur'an'a bakış açımızın nasıl olması gerektiğini değerlendiren yazar, bazı deliller sunarak öğütler veriyor. “Kur'an, Allah'ın katından bir öğüt, bir şifa kaynağı olarak gelmiştir. İnsanlara hitap eden ve hayatın her alanını kapsayan ilahî bir mesajdır. İnsanlık onu, böyle algılamalı, çok okuyarak anlamalı ve asıl önemlisi evrensel mesajlarını hayata taşımalıdır. Nitekim Yüce Allah, Kur'an'a uymaya ve onun prensiplerini hayatımızda tatbik etmeye bizleri şöyle çağırılmaktadır: *“İşte bu Kur'an, Bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin.”* (Enam, 6/155)

Peygamber Efendimiz ise, Kur'an'la amel edilmesi gerektiğini şöyle açıklamaktadır: “Kur'an, emir, nehiy, helal, haram, muhkem, müteşabih ve meseller olarak indi. Siz onun helalini helal, haramını haram kabul ediniz. Oadaki emrolduğunuz şeyleri yerine getirin,

yasaklandığınız şeylerden uzak durun. Onun muhkemiyle amel edin, Müteşabihine “ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.” diyerek iman edin.”

Son bölümle beraber bu mütevazı kitaba “*Asırların idrakine Kur’an Tarihi*” isminin başlık olarak verilmesinin yerinde olduğunu görmekteyiz. Bu kitabın okuyuculara, ilim talebelerine ve araştırmacılara tavsiye edebileceğimiz faydalı bir eser olduğu kanaatindeyiz.

KİTAP DEĞERLENDİRME

Hacı ÇİÇEK*

عِلْمُ اللُّغَةِ - İlmü'l-Luga (Dilbilim)

Yazar: Hâtim Salih ed-Dâmin

Yayınevi: Vizâretü't-Ta'lim el-'Alî ve Bahsu'l-'İlmi, Matba'atu't-Ta'limi'l-'Alî

Yayın Yeri ve Zaman: Musul, 1989

Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Hâtim Salih ed-Dâmin (ö.2013),¹ “İlmü'l-Luga” adlı eserinde dilbilimle ilgili oldukça faydalı bilgiler vermiş ama ele aldığı konuları, öteden beri aşına olduğumuz formatta bölümlere ayırmamıştır.

Müellif, eserine bir “mukaddime” ile başlamış, orada, eserini kaleme alma nedenini açıklamıştır (s.3). Mukaddime'den sonra daha önce Arap dili ve edebiyatı hakkında eser yazmış ve eserleri günümüze ulaşmış yüz seksen dört dilbilimcinin üç yüz yetmiş eserinin adını kaydetmiştir (s.5-26). Daha sonra ise elli oryantalist dilbilimci ve eserlerini, eserden yararlanacak kimselerin istifade etmesi için kayıt altına almıştır (s.27-29). Onun bu listesi, eseri okuyan kimse için oldukça derli toplu hazır bir döküman durumundadır.

* Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü.
E-mail:hcicek02@hotmail.com

¹ Hatim Salih'i 1980'den itibaren tanıyan Dr. Mervan adlı bir dostu, onun hakkında şunları söylemektedir: “Hatim Salih, Bağdatlı oldukça değerli bir ailenin çocuğudur. Kendisi, herkesin sorularına ve taleplerine anında cevap veren birisiydi. Iraktaki ihtilaldan dolayı Dubai'ye göç etmek zorunda kaldı. Allah'ın yardımı ve lütfü olmasaydı, suikasta kurban gidecekti.” Hatim'in hayatı, eserleri, şerhleri, danışmanlık yaptığı master ve doktora tezlerine dair geniş bilgi için bkz. www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=138398 Multeka Ehli'l-Hadîs (Erişim tarihi: 15.10.2017).

Yazar, yüzlerce yazar ve eserin dökümünü verdikten sonra “Genel Dilbilim/General Linguistics” diye bir başlık açmış, orada dilbilimle ilgili bazı bilgiler vermiştir. Mesela el-esvât/sesler/fonetik; sarf/kelime yapısı/morfoloji; nahiv/cümle yapısı/sentaks ve müfredat/anlambilim/semantik gibi bazı kavramlara değinmiştir (s.30-31). Adı geçen kavramların ardından dilbilim çalışmaları bağlamında meşhur olan dil/language; lehçe/dialect; fıkhu'l-luga/filoloji ve dilbilim/linguistic benzeri terimler hakkında bilgi vermiştir (s.31-34).

Yazar, bu kavramların yanı sıra toplum dilbilim/sociolinguistics; psikoloji dilbilim/psycholinguistics ve coğrafya dilbilim konularına da değinmiştir (s.36-46). “el-Esvât/fonetik” başlığı altında ise dudaklar, dişler, damak tavanı, dil, boğaz, hançere/gırtlak ve ciğerler gibi harflerin mahreçleri/çıkış yerleri hakkında bilgi vermiştir (s.47-53). Ardından fasih Arapçanın kullandığı dudaklar, dudak ve dişler, dişler, dişler ve diş etleri, diş etleri, boğaz ve gırtlak gibi mahreç yerlerini saymıştır Hemen ardından hangi harflerin, hangi uzuvlarca seslendirildiğini tasnif etmiştir (s.53-56).

Yazar, yukarıda verdiği bilgilerden sonra Arapçanın temelini oluşturan sarf (kelime yapısı) ve nahiv (cümle yapısı) konularına değinmiştir. Kelime, manaya delalet etmesi açısından bu konunun esasını teşkil etmektedir. bu nedenle Yazar, bu konuda kelime ve türevleri hakkında geniş bilgi vermiştir. Kelimenin cümle içinde fail/özne; meful/nesne-tümleç; sıfat/niteleyen; mevsuf/nitelenen; muzaf/tamlanan ve muzafun ileyh/tamlayan olma durumunu açıklamıştır. Cümle yapısı başlığında ise cümle ile kelime yapısı arasındaki farkı izah etmiş, cümleyi oluşturan unsurların irabı hakkında bilgi vermiştir. Peşinden nahivciler/dilciler ile Arap belagatçilerine göre cümlenin yapısını irdelemiştir (s.57-71).

Anlambilim/semantics başlığında ise onun önemini vurgulayarak, konuya dair yazılmış şu eserleri zikretmiştir:

-*el-Hasâis*, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö.392/1002).

-*Mekâyîsi'l-Luğa*, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fârîs (ö.395/1004).

- *Esâsu'l-Belâğa*, ez-Zemahşerî (ö.538/1143), (s.72-74).

Yazar, “Mu‘cem Türleri” başlığında günümüze kadar gelen ve risale formatında olan çalışmaları ele almıştır. Ki bu çalışmalar, sözlüklerin temelini oluşturmuştur.

-*el-Eyyâm ve 'l-Leyâlî ve 'ş-Şuhûr*. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullâh el-Absî el-Ferrâ' (ö.207/822).

-*Kitabu'l-Ezmine, Kitabu'l-Fark, Kitabu'l-Matar*. Ebû Ali Kutrub Muhammed b. el-Mustenîr b. Ahmed (ö.210/825).

-*Kitâbu'l-İbil, Kitâbu Halki'l-İnsân, Kitâbu'l-Hayl, Kitâbu'n-Nebât, Kitâbu'l-Fark, Kitâbu'd-Dârât, Kitâbu's-Silâh, Kitâbu'ş-Şâ'*. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (ö.216/831).

-*Kitâbu Halki'l-İnsân*, İbn Habîb (ö.245/860).

-*Kitâbu Halki'l-İnsân, Kitâbu'l-Fark*, Ebu Muhammed Sâbit b. Ebî Sâbit (ö.250/865).²

- *Kitâbu'l-Fark, Kitâbu'n-Nahle*, Ebu Hâtım es-Sicistânî (ö.255/870) (s.76-77).

Yazar, adı geçen eserleri verdikten sonra Ezdad (zıt anlamlı) ve müteradif/eşanlamlı sözcükleri ele alan eserleri kaydetmiştir. Meselâ الجَلَلُ sözcüğü, azamet ve yücelik anlamına geldiği gibi ehvenlik ve kolaylık anlamına da gelmektedir. Ezdâd konulu eserleri yazanlardan Kutrub, el-Asmaî, et-Tûzî (ö.233/848), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît (ö.244/858), Ebu Hâtım es-Sicistânî, Ebubekr el-Enbârî, Ebu Tayyib el-Lugavî (ö.351/963), İbnu'd-Dehhân (ö.569/1174), es-Sağânî (ö.650/1253) ve el-Munşî (ö.1001/1593) adlı dilcileri saymak mümkündür (s.78). Müteradif için ise örneğin الحنطة - البرّ - القمح kelimeleri buğday anlamına gelmektedir. Aynı şekilde الشرف - الذروة - اليهودية sözcükleri ise yüce, doruk ve onur anlamlarına gelmektedir. Bu konulara dair önceki dilbilimciler çeşitli eserler kaleme almıştır. Onlardan el-Asmaî'nin *Kitâbu'l-Müterâdif*; İbnu's-Sikkît'in *el-Elfâz*; Abdurrahman el-Hemezânî'nin (ö.320/933) *el-Elfâzu'l-Kitâbiye*; Kudâme b. Ca'fer'in (ö.337/949) *Cevâhiru'l-Elfâz* ve Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî

² Hayruddin Zirikî, *el-A'lâm, Dâru'l-Kalem*, Beyrût, 1980, II/97.

el-Bağdâdî'nin (ö. 384/994) *el-Elfâzu'l-Muterâdifetu'l-Mutekâribetu'l-Ma'nâ* adlı eserlerini söyleyebiliriz (s.77-78).

Hâtim Salih ed-Dâmin, "Arapça Sözlük Ekolleri" adıyla bir başlık açmış, adı geçen başlıkta Arapça Mu'cemleri/Sözlükleri Ekollerini beş kısımda ele almıştır:

Birincisi: el-'Ayn Ekolü: Bu sözlük ekolünün öncüsü, Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî(ö.173/789)'dir. el-'Ayn ekolünden etkilenen eserler şunlardır:

- *el-Bârî*, Ebû Alî el-Kâlî (ö.356/967).

- *Tehzibu'l-Luğa*, Ebû Mansûr el-Ezherî (ö.370/ 980).

-*el-Muhît*, Sâhib b. Abbâd (ö.385/996).

- *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî (ö.458/1066) (s.80-83).

İkincisi: el-Cemhere Ekolü: Bu sözlük ekolünün öncüsü, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Dureyd (ö.321/931)'dir. el-Cemhere'ye göre kelimeler sunâî/muzaaf/ikili, sülâsî/üçlü, rubâî/dörtlü, humâsî/beşli vb. bâblara ayrılmış, bu bâblardaki kelimeler ise hemze'den yâ harfine kadar alfabetik sıraya göre tanzim edilmiştir. Bu eserin metodolojisini takip eden pek kimse olmamıştır (s.83-84).

Üçüncüsü: el-Mekâyis Ekolü: Bu sözlük ekolünün öncüsü, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fârîs'tir. İbn Fârîs'in *el-Mucmel fi'l-Luğa* adlı başka bir eseri daha vardır ki o, daha kısa bir formatta yazılmıştır. Yazar, bu eserde de el-Mekâyis'in metoduna bağlı kalmıştır. Bu eserin metodu da, pek taklit edilmemiştir (s.84-85).

Dördüncüsü: es-Sihâh Ekolü: Bu ekolün kurucusu, İsmail b. Ahmed el-Cevherî (ö.393/1001)'dir. es-Sihâh formatında yazılan eserler şunlardır:

-*el-'Ubâbu'z-Zâhir ve'l-Lubâbu'l-Fâhir*, Ebu'l-Fezâil Radiyyuddîn Hasen es-Sâgânî (ö.650/1252).

-*Lisânu'l-'Arab*, İbn Manzûr (ö.711/1311).

-*el-Kâmûsu'l-Muhît*, Fîrûzâbâdî (ö.817/1414).

-*Tâcu'l-'Arûs*, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö.1205/1790) (s.85-86).

Beşincisi: Esâs Ekolü: Bu ekolün öncüsü ise Esâsu'l-Belâğa sahibi Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî(ö. 538/1143)'dir. Zemahşerî, eserinde kelimenin ilk asli harfini esas almıştır. Daha sonra ise kelimenin ikinci ve üçüncü harflerini dikkate alarak alfabetik kaydetmiştir.³ ez-Zemahşerî'nin *Esâsu'l-Belâğa*'sını takip eden sözlükler ise şunlardır:

-*el-Misbâhu'l-Munîr*, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (ö.770/1369).

- *Muhîtu'l-Muhît*, Butros el-Bustânî (ö.1300/1883).

-*Akrebu'l-Mevârid fî Fushi'l-'Arabiyye ve's-Şevârid*, Sa'îd el-Hûrî (ö.1913).

- *el-Bustân*, Abdullah el-Bustânî (ö.1930).

-*el-Muncid*, Luis Ma'lûf (ö.1365/1947).

-*Metnu'l-Luga*, Ahmed Rızâ (ö.1953).

- *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Kahire Arap Dil Kurumu Yayını, (s.86-88).

Yazar "Diller Arasındaki Mücadele: Nedenleri ve Sonuçları" başlığı altında, çeşitli şekillerde diller arasında iletişimin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Bu konuda ekonominin etkisini kabul etmekle beraber, komşu diller arasındaki ilişkinin de göz ardı edilmemesinden yanadır. Çünkü coğrafi anlamda birbirine yakın diller, uzak dillere oranla daha fazla birbirini etkiler. Öyle ki başka bir dilden etkilenmeden, bir başına ilerlemiş ya da gelişmiş bir dil düşünülemez. Bir dilin, başka bir dili aynı oranda etkilemesi mümkün değildir. Ekonomik güç, dillerin egemen olmasında oldukça etkilidir. Mesela Almanca ve Fransızca birbirine yakın ve aynı oranda güçlü iki komşu dildirler. Şayet komşu İsviçre köylüleri, ya Almanca ya da Fransızca konuşmada bir tercihle karşı karşıya kalacak olurlar ise onlar, doğal olarak ekonomik çıkarlarına ve günlük rutin

³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnusûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.

ihtiyaçlarına cevap veren komşu milletin dilini tercih edeceklerdir. Kimi zaman ise dilin korunması, duygusal eğilimlerden oluşur. Örneğın Latince, egemenlerin dili olmasına rağmen, köklü kültürlerin dili olan Yunancaya galip gelememiştir. Daha sonra Türkçe, siyaset ve savaş alanında “evlad-ı fatihan”ın dili olmasına rağmen o da, Yunancaya karşı aynı başarıyı kazanamadı. Batıda durum böyleyken Türkçe, Doğuda da yüzyıllar boyunca Arapçaya üstünlük sağlayamadı. Bunun nedeni ise Türkçenin, Yunanca ve Arapçanın aksine, büyük medeniyetlerin dili olmamasından ileri gelmektedir (s.118-119).⁴

Hâtim Salih ed-Dâmin, dillerin birbirini etkileme noktasında birkaç aşamanın olduğunu vurgulamıştır:

Birinci Aşama: Galip güçlerin sözcük, deyim ve literatürü baskın gelir; zamanla mağlup olanların dili zayıflar, geriler, sahneden çekilir. Köklü güçlü dillerin zayıflaması, zaman almasına karşın, zayıf dillerin asimilasyon süreci daha hızlı olur. Bazen de mağlup milletlerin dili güçlü olur, birçok sözcüğünü muhafaza eder. Hatta birçok sözcükleri, egemen güçlerin diline girer. Mesela Normandiya’da galip gelen İngilizler, birçok sözcüklerini yitirmiş, onların yerine mağlup Normandiyalıların sözcüklerini kullanır olmuşlardır (s.121).

İkinci Aşama: Fonetik alanda değişimler meydana gelir. Mağlup milletlerin bireyleri zamanla galiplerin harf mahreçlerine, vurgu ve ses tonlarına göre hareket etmeye çalışırlar. Bir süre sonra galiplerin fonetiğı, mağlupların fonetiğı olur. Bu aşama, dillerin çöküşünde en çok ivme kazandıran süreçtir (s.121).

Üçüncü Aşama: Bu aşamada egemen güçler, kendi dil gramerini mağluplara dayatırlar. Bununla mağlupların dil özelliklerini ve sembollerini yok ederler. Böylece mağlup dil, zamanla tarih sahnesinden çekilir, yok olup gider (s.122)

⁴ Osmanlılar, hiçbir zaman fethettikleri yerlerde yaşayan milletlerin dilini asimile etme noktasında hareket etmemiştir. Hele Arapça söz konusu olunca, bırakın onu asimile etmeyi, aksine saraylarında Arapça konuşanları taltif etmiş, asırlarca en muğlak ve çözümlenmesi zor eserleri medreselerinde okutmuşlardır.

Yazar, galip milletlerin, mağlup milletlerin dillerine egemen olabilmeleri için, birkaç şartın gerçekleşmesine bağlamıştır:

-Egemen dilin, uygar halkların dili; nüfuz alanının geniş; medeniyet ve kültürü hususunda mağlup milletin dilinden daha güçlü ve ileride olmasıdır.

-Egemen dilin, zaman açısından yeterli derecede mağlup dile tahakküm etmesidir.

-Egemen güçlere taraftar kimselerin, kendi dünyalarına çekilip münzevi hayat yaşamamaları, aksine mağlup insanlara karışarak, onlar ile kültür alış verişinde bulunmalarıdır.

-Dillerden birinin, galip milletin; diğerinin de mağlup milletin dili olması; dillerin ya aynı dil grubuna veya yakın dil grubuna ait olması gerekir. Bu faktörler, bir dilin, diğer dile hâkim olmasının şartları arasında yer almaktadır (s.123-124).

Yazar, dilsel araştırma metotlarına ilişkin birkaç metottan söz etmiştir. Onları karşılaştırmalı dilbilim/comparative linguistics; tarihsel dilbilim/historical linguistics ve tanımlayıcı dilbilim/descriptive linguistics metotları olduğunu belirtmiştir (s.125-128).

Yazar, eserinde kelim, lügat ve lisan kelimelerinin birbiriyle ilişkisini vurguladıktan sonra kelim ile lügat sözcüklerinin, çoğu kez aynı anlamda kullanıldığını belirtmiştir (s.129). Dilin görevlerini izah ederken de, onun sosyal/toplumsal, psikolojik ve fikrî/düşünsel bağlamda büyük bir fonksiyona sahip olduğuna dikkat çekmiştir (s.132-134). Bu izahın ardından dilin, kişinin kendini ifade etmesine, meram ve maksadını ikinci ve üçüncü şahıslara iletmesine bir araç olduğunu eklemiştir (s.135-138).

Hâtim Salih ed-Dâmin, bir canlı varlık gibi olan dilin, düşüncenin gelişimiyle at başı geliştiği görüşündedir. Çünkü düşünce, dilin kabı hükmündedir. Düşünce geliştikçe, onun anlatılması ve ifade edilmesi adına yeni kavramların oluşması, oluşturulması da gerekecektir. Bunu, “beyan” olarak da nitelemek mümkündür. Allah’ın, Kur’an’da “Allah,

insanı yarattı, ona beyanı öğretti”⁵ diye buyurması, bu gayeye matuftur. Malum olduğu üzere dil, hep bir hal üzere kalmaz. Onun değişmesi ve gelişmesi, kimi zaman yavaş, kimi zaman ise hızlı olur. Değişime ivme kazandıran faktörler ise coğrafi durum, çevre, başka komşu diller ile iletişimidir. Düşüncenin donması ya da gerilemesiyle doğru orantılı olarak dil de donacak, gerileyecektir. Fonetik bağlamda da gelişim söz konusudur (s.145-150).

Yazar eserinde, öteden beri bazı nahivcilerin fasih Arapça yerine, halk Arapçasını yerleştirme konusuna da temas etmiş; Arapçanın, Kur’an sayesinde on dört asır boyunca fesahatini koruduğunu söylemiştir. Kur’an, bu noktada Arapçaya bir ayrıcalık kazandırmıştır, denebilir. Çünkü İslam-Arap kültürünün birçok belirtisinin kaynağı ve odak noktası, Kur’an olmuştur. Kur’an, var oldukça; Arapçanın fesahati de aynı oranda devam edecektir. Zira Allah, “*Hiç şüphe yok ki, Kur’an’ı biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız*” buyurmak suretiyle Kur’an’ın korunmasını kendi garantörlüğüne almıştır.⁶ Şayet Allah, Kur’an ile Arapçayı şerefleştirmemiş, onun sabah akşam okunmasını dilememiş ve asırlar boyunca garantisine almamış olsaydı, Arapçanın akıbeti aynen Latince ve Sanskritçe’ye benzerdi; dolayısıyla farklı Arapça lehçeler, fasih Arapçaya galebe çalar ve zamanla fasih Arapça tamamen aslı yürüngesinden sapardı (s.150).⁷

⁵ Rahmân, 55/3-4.

⁶ Hicr, 15/9.

⁷ Bazı dilbilimciler ihya, ıslah, teshil, tecdid ve teysir kavramlarından hareketle dili kolaylaştırma, sadeleştirme ve yenilemeye çalışmış; bu konuda eserler kaleme almış, görüşlerini sunmuştur. Onlardan birçoğunun niyeti, iyi olmasına rağmen kimi dilbilimci ise Batı kültüründen etkilenecek fasih Arapçadan uzak durulmasını, tamamen halk Arapçasına dönülmesini seslendirmiştir. Mesela Mısır’da Kıbtî bir aileye mensup olan Selâme Musa (ö.1958), onlardan biridir. Kendisi, fasih Arapçanın terk edilip halk Arapçasına dönülmesini ve gramerin de tamamen devreden çıkarılmasını tavsiye etmiştir. O, “*el-Belâgatü'l-Asriyye ve'l-Lugatu'l-Arabiyye*” adlı eserinde ilgilileri, yeni fasih bir halk diline çağırmıştır. Ona göre bir toplumun iki dili olmaz: biri konuşulan dil; diğeri ise apaçık konuşulmayan dilsizlerin dili; yani kâhin ve falcıların... Selâme Musa’ya göre birinci neden, fasih Arapçanın zor olması; ikinci neden ise onun edebî ve ilmî amaçları gerçekleştirmekten uzak oluşudur. Buna rağmen o, günümüzdeki halk dilinin fasih Arapçanın yerini almasının getirdiği sorunları da itiraf etmekten de geri durmamıştır. Bkz. Selâme Musa, *el-Belâgatü'l-Asriyye ve'l-Lugatu'l-Arabiyye*, nşr. Muessesetu Handâvî li't-Ta'lim ve's-Sakâfe, Kâhire, 2012, s. 37-38.

Yazar Hâtim Salih ed-Dâmin, eserinin sonunda verdiği kaynakçada yararlandığı kırk altı eseri kaydetmiştir (s.161-163).

Yazar, sözlükleri ele alırken, onları şu şekilde tasnif etmiştir:

- Harflerin mahreçleri esas alınan sözlükler.
- Kelimelerin son harfi esas alınan sözlükler.
- Kelimenin ilk harfi esas alınan sözlükler .
- Kelimenin okunduğu gibi tertip edilen sözlükler.

Harflerin mahreçleri esas alınan sözlüklerin başlıcaları şunlardır:

Kitâbu'l- 'Ayn, el-Bâri' fî Garîbi'l-Luğati'l- 'Arabiyye, Tehzîbu'l-Luga el-Muhît fî'l-Luğa, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l- 'A'zam.

Kelimelerin son harfleri esas alınan sözlükler şunlardır:

Dîvânu'l-Edeb fî Beyâni Luğati'l- 'Arab, Tâcu'l-Luğa ve Sîhâhu'l- 'Arabiyye, Lisânu'l- 'Arab, el-Kâmûsu'l-Muhît, Tâcu'l- 'Arûs.

Kelimenin ilk harfi esas alınan sözlükler: Bu metot, günümüzde en yaygın olan metottur. Onlar *Kitâbu'l-Cîm, el-Cemhere, Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa, el-Mucmel fî'l-Luğa, Esâsu'l-Belâğa, Muhtâru's-Sîhâh, el-Mu'cemu'l-Vasît* gibi sözlüklerdir.

Kelimenin okunduğu gibi tertip edilen sözlüklerin başlıcaları şunlardır:

el-Merca', er-Râid, el-Muncidu'l-Ebcedî ve Larous (s.79-89).

Sonuç ve Değerlendirme

Onlarca eseri kaleme alan, yüzlercesini de tahkik ve şerh eden merhum Hâtim Salih ed-Dâmin'in değerlendirmesini yaptığımız bu eseri, ilgili kimseler için oldukça faydalı bir çalışmadır.

Müellif'in, Arap dili ve edebiyatına dair yazılmış yüzlerce eser ve yazarlarını bir liste halinde tanzim etmesi, bu alanda ilmî çalışma yapacak kimseler için yararı göz ardı edilemez. Hâtim Salih, bununla yetinmemiş,

elli dilbilimci oryantalist ve onların eserlerini de kayda geçirmiştir. Onun bu listesi, eseri okuyan kimseler için oldukça derli toplu ve hazır bir döküman durumundadır.

Yazarın, yüzlerce yazar ve eserin dökümünü verdikten sonra “Genel Dilbilim/General Linguistics” anabaşlık altında el-esvât/sesler/fonetik; sarf/kelime yapısı/morfoloji; nahiv/cümle yapısı/sentaks; müfredat/anlambilim/semantik; dil/language; lehçe/dialect; fikhu'l-luga/filoloji ve dilbilim/linguistic benzeri terimler hakkında bilgi vermesi, oldukça yararlı olmuştur. Bununla yetinmeyen Yazar, söz konusu terimlerle ilişkili psikoloji dilbilim/psycholinguistics ve coğrafya dilbilim konularına da değinmiştir. Bu nokta, genelde dilbilim ile özelden ise Arapça dili ve edebiyat ile ilgilenenler için ufuk açıcı bir önemi haizdir.

Yazarın, galip ve mağlup milletlerin dillerine dair verdiği bilgiler de, durum tespiti bağlamında dikkate değerdir. Politik ve idarî planda egemen dilin, zamanla mağlupların diline tahakküm etmesi tespiti de yadsınamaz bir durumdur. Yazarın bu konuya ilişkin görüşlerinin, dikkatle okunması ve analiz edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Yazar, mantalite ve bakış açısı noktasında fasih Arapçadan yana ve onun korunması taraftarıdır. Kendisi, Allah'ın, Kur'an ile Arapçayı şerefliendirdiğini, Kur'an sayesinde Arapçanın, Latince ve Sanskritçe'nin akibetine düşmekten kurtulduğunu vurgulamıştır. Yazar, buna ek olarak “şayet Kur'an olmasaydı, Arapça lehçeler, fasih Arapçaya galip gelir ve zamanla fasih Arapça tamamen aslî yörüngesinden sapardı” yorumunu yapmıştır. Yazarın bu görüş ve yorumlarına katılıyoruz. Zira Kur'an, Arabistan Yarımadası'nda lokal/bölgesel durumdaki Arapçayı, evrensel bir dil haline getirmiştir, dememiz mümkündür. Bu yönüyle Arapça, diller arasında çok şanslı bir dildir. Zira Kur'an, Arapçanın diğer dillerin etkisinde kalarak erozyona uğraması ve aşınması konusunda ona bir paratonerlik görevi yapmaktadır.

Şayet eser, konuları bağlamında bölümler halinde tasnif edilmiş olsaydı, eserden yararlanma daha kolay ve verimli olurdu diye düşünüyoruz. Yukarıda gündeme getirdiğimiz görüşlerimiz ışığında eserin, ilgilenen bilim adamlarına katkı sağlayan bir niteliğe sahip olduğunu

söyleyebiliriz. Ek olarak bu eserin, Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça Öğretmenliği Programı'nda ders kitabı olarak okutulduğunu da ekleyebiliriz.

Kaynakça

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

ed-Dâmin, Hâtim Salih (ö.2013), *Vizâretu't-Ta'lim el-'Alî ve Bahsu'l-'İlmi*, Matba'atu't-Ta'lîmi'l-'Alî, Musul, 1989.

Musa, Selâme (ö.1958), *el-Belâgatu'l-'Asriyye ve'l-Lugatu'l-'Arabiyye*, nşr. Muessesetu Handâvî li't-Ta'lim ve's-Sakâfe, Kâhire, 2012.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1143), *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnusûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.

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

www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=138398 *Multeka Ehli'l-Hadîs* (Erişim tarihi: 15.10.2017).

KİTAP DEĞERLENDİRME

Gülsüm GÜRBÜZ*

Hangi Din? Tarih, İtikat, İbadet

Yazar: Ömer Uluçay

Yayınevi: Gözde Kitap

Basım Yeri Ve Zamanı: Adana, 2015.

Bilginin her çeşidine kolaylıkla ulaşılabilen günümüzde serbest kalan enformasyon zamanla bir yığın meydana getirmektedir. Bu yığında doğru bilgiler olduğu kadar, yanlış ve eksik bilgiler de bulunur. Enformasyon yığını içinden doğru olanı ayırt edebilmek için belli bir yetkinliğe ermiş olmak gerekmektedir. Belli bir yetkinliğe ermemiş olanlar ilk eriştikleri bilginin doğru olduğu yanılgısına düşmekte ve bunların sözcülüğünü yaparken kendilerinden gayet emin bir tavır sergilemektedirler.

Siyaset, tıp ve din; hakkında en çok ahkam kesilen alanlardandır. Herhangi bir dine müntesip olmak din konusunda çoğu kişi için söz söyleme hakkına sahip olunabileceğini düşündürmektedir. Bir konuda ihtisas sahibi olmadan konuşmak kişiyi bir aktarıcı olmaktan öteye götürmemektedir. Tabi bu aktarıcılığın ne kadar doğru olduğu aktarım yaptığı şeylerin doğruluğuna bağlıdır. Değerlendirmesini yapacağımız bu kitap da aslında, sadece bir aktarıcılığın ürünüdür.

1948 Adıyaman Kahta doğumlu olan Uluçay, Adana’ da cerrahlık yapmaktadır. Herhangi bir alanda lisansüstü eğitimi almamıştır. Bununla birlikte birçok kitap kaleme alan Uluçay’ın Kitapyurdu adlı sitede 28 tane kitabı yer almaktadır. Bunların on beşi Alevilik, Nusayrilik ve Bektaşilik gibi mezhep konularını içeren dini kitaplardır. Diğer kitapları edebi türdedir. Bir cerrahın bu kadar kitap yazmış olması; özellikle ihtisas gerektiren konularda bu kadar kitabının bulunması insanı şaşırtmaktadır.

* Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: mucadile@hotmail.com

İnsanın yaşadığı ortam kişinin ilgi alanlarını etkilemektedir. Uluçay'da görülen de budur. Kendisi Alevi ve Nusayrilerin çok yoğun yaşadığı bir bölgede doğmuş ve yaşamını sürdürmüştür. Dini çeşitliliğin yoğun olduğu bu bölge onu bu gruplar hakkında araştırmaya sevk etmiş, hatta kitaplar yazdırmıştır. Tüm bunlar Uluçay'ın 'Hangi Din?' sorusunu sormasına sebep olmuştur.

Elimizdeki kitap ile hakikatin hangi dinde olduğu sorusunun cevaplanması amaçlanmıştır. Kitabın 'Önsöz'ünde Uluçay kendisine "*Hangi din?*" sorusunu yönelmiş ve "*Evet, görülüyor ki 'her din!'*" (s. 6) cevabını vermiştir. Kitap gerçekten bu sonuca ulaştırıyor mu? diye bir soru sorduğumuzda cevabımız kesinlikle hayır olacaktır. Uluçay kitabın son bölümü olan 'Dinlerin Birliği'nde İbn Arabi ve Gelenekselci Ekol'un temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'a atıfta bulunarak kendi düşüncelerini desteklemeye çalışmaktadır. Fakat bu alıntılar da bizzat bu kişilerin kendi eserlerinden değil, Dilaver Gürer'in *İbn Arabi'de Din ve İbadet* adlı kitabından alınmıştır. Ne İbn Arabi'nin ne de Nasr'ın aktarılan sözlerinden 'her din!' cevabını almak mümkün gözükmemektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'dan aktarılan; "*İster Müslüman ister Yahudi ister Hıristiyan veya Zerdüşt olsun, ilahi bir vahyi kabul eden her insan, kelimenin evrensel anlamında bir 'müslüman'dır.'*" (s. 341) ve İbn Arabi'den aktarılan; "*Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır*" (s. 344) sözlerinden hakiki dinin her din değil, ilahi vahiy sahibi dinler olduğunu görmekteyiz. Uluçay'ın kendi tezini kanıtlamak için ikincil değil, birincil kaynaklara gitmesi doğru bilgiye ulaşmak için daha iyi bir yol olacaktır. Özellikle şunu belirtmeliyiz ki İbn Arabi'yi okumak ciddi bir felsefi-tasavvufi altyapı ile konunun uzmanlarıyla birlikte çalışmayı gerektirmektedir.

Kitabın 'Önsöz' ve 'Dinlerin Birliği' kısımları haricindeki bölümlerde Uluçay'ın kendi ifadelerini görmek mümkün değildir. "*İşte bu çalışma; telif, özetleme, alıntı ve aktarmalarla, bir tecrübe ve gayretin ürünüdür.*" (s. 6) diyen Uluçay telif ve özetleme adına eserine hiçbir şey katmamıştır. Eser doğrudan alıntılardan oluşmaktadır. Belki 'Alevi Nusayrilik ve Anadolu'da Alevilik' bölümlerinde bağımsız eserler yazması sebebiyle kendi ifadelerinin bulunması söz konusu olabilir.

Uluçay bu eseri, bize birçok çeşidiyle intihale örneklik teşkil etmektedir. Doğrudan alıntılarının tırnak işareti içerisinde gösterilmemesi, dipnotlarda kaynağın açık bir şekilde verilmemesi, alıntı yapıldığı halde dipnot verilmemesi, dipnotlarda verilen kaynaklara ulaşılmaması bu eserde yer alan intihal türleridir. Alıntılarının neredeyse tamamı internet adreslerinden alınmıştır. En çok yararlanılan internet adresi Wikipedia'dır. Fakat sorun şu ki genellikle alıntının hangi Wikipedia maddesinden yapıldığı belirtilmemekte sadece dipnotta “*Vikipedi, özgür ansiklopedi*” ifadeleri yer almaktadır. Dipnotlar ya başlıklara ya da konu içerisinde geçen kelime ya da kelime gruplarına verilmektedir. Alıntılar dipnotun verilmesinden sonraki kısımlarda yer almaktadır. Alıntılar konu içerisindeki kimi cümle ve paragrafların atlanıp istenilen kısımların noktası virgülüne kadar aynen kopyalanıp yapıştırılması şeklinde oluşturulmuştur. Doğrudan yapılmış bu alıntılarının neredeyse tamamı tırnak işareti içerisine alınmamaktadır. “Mısır Tanrıları” (s. 52-59) ve “Marduk” (s. 29-31) kısımları Wikipedia'nın ilgili maddelerinden neredeyse aynen alınmış ve tırnak işareti ile de belirtilmemiştir. Yine ‘Hinduizm’ (s. 77-81) ve ‘Bahailik’ (s. 301-308) bölümleri dipnotta verilen internet adreslerinden aynı şekilde alıntılanmıştır. En üzücü olanı da ‘Tarihte Türklerde Din ve İnançlar’ (s. 153-157) adlı kısmın Erman Artun'a ait ‘Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretiler-Dinler’ adlı makalesi internet kaynak gösterilerek içerisindeki dipnotları ve kaynakçaları ile birlikte aynen alınmış olmasıdır. “Enki-Ea” (s. 27), “Baal'ın Simgeleri” (s. 33) ve “Olimpos'ta 12 Tanrı” (s. 39) kısımları Wikipedia'nın ilgili maddelerinden alıntılanmış olduğu halde dipnot gösterilmemiştir. Kimi dipnotlarda verilen internet adreslerine de ulaşılmamaktadır. Dipnot; 32, 35, 62 gibi.

Kopyala yapıştır yaparken öyle titiz olunmuş ki (!) sayfa 51 de “...Çift cinsiyetlidir yani ki iki cinsi de etkisi altında tutabilecek.” görüldüğü gibi cümle yarım olarak alınmıştır. Alıntı yapılan Wikipedia'nın ilgili maddesine gittiğimizde cümlenin şöyle olduğunu görmekteyiz: “...Çift cinsiyetlidir yani ki iki cinsi de etkisi altında tutabilecek kadar cazibelidir.” Kitap oradan buradan toplanarak oluşturulmuştur. Hatta eserde yer alan harita ve resimler bile alıntı yapılan internet adreslerinden aynen alınmıştır. Kitapta dinler tarihi ile ilgili kaynak eserlerini

gördüğünüzde sevinmeyin. Çünkü bunlar ya alıntı yapılan yerlerden kopyalanan kaynakçalar (s. 131) ya da yine bu sitelerden alınan okuma önerileri (s. 157) dir. Kitabın sonunda verilen genel kaynakçada geçen yazar ve eserleri ise dipnotlarda görmek mümkün değildir.

Kitabın başlıklandırılmasında da sorunlar bulunmaktadır. ‘Mutezile’ bölümü ‘İslam’ başlığı altında değil de sanki ayrı bir inançmış gibi bağımsız bir başlıkla ifade edilmiştir. ‘Şiilik-Şia’ başlığının alt başlıklarından “Alevi Nusayrilik” isimlendirilmesi de hatalıdır. Nusayrilik, Arap Aleviliği olarak da bilinmektedir. Bununla birlikte Nusayrilik için hiçbir yerde Alevi Nusayriligi isimlendirilmesi geçmemektedir. Bir diğer hata ise Yezidiliğin anlatıldığı ‘Ezdiyatı’ başlığıdır. Ezdiyatı Yezidiliğin Kürtçe karşılığıdır. Uluçay bu konuyu Kürtçe kaynaklardan alıntılacağı için olsa gerek başlığı Türkçeye çevirmemiş, alıntılmalarda yaptığı gibi kopyala yapıştır yapmıştır. ‘Kadıyanilik’ başlığı ise Uzakdoğu dinlerinin arasına yerleştirilmiştir. İçeriğinde de fazla bir şey bulunmayan bu bölümü Uluçay’ın kitabına neden aldığı ve niçin bu kısma yerleştirdiği merak konusudur.

Neredeyse hiçbir bilgi değeri olmayan, ne olduğu bilinmeyen ve güvenilirliği sorunlu kaynaklardan kopyala yapıştır tarzında oluşturulan bu kitap Uluçay’ın ifadelerinde geçen telifden de neredeyse hiçbir iz taşımamaktadır. Kitap okuyuculara doğru bilgi vermekten uzak olduğu gibi Uluçay’ın “*Hangi Din?*” sorusuna “*Evet, görülüyor ki, her din!*” cevabını verebilecek nitelikte de değildir. Bu çalışma bize birkez daha göstermektedir ki; ihtisas sahibi olmadıkları hususlarda söz söylemek isteyenlerin o alanlarda aktarıcıdan başka bir şey olamadıkları ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bu aktarıcılık kişiyi büyük hatalara düşürebilmektedir. Uluçay, o değerli mesailerini bu gibi konulara harcamak yerine kendi alanı ile ilgili çalışmalara yoğunlaştırsaydı insanlık adına daha yararlı işler çıkartabilirdi.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

GENEL İLKELER

- İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.
- İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makalelerinin yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımlarını ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dilleri Türkçe, Arapça ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanan yazılar iade edilmez.

YAYIN İLKELERİ

- İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı sağlama özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- İslami İlimler Araştırmaları Dergisine gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu yönde görüş belirtmesi gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Gelecek sayıdan itibaren İSNAD atf sistemi kullanılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

1. Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak iiadeditor@adiyaman.edu.tr adresine isimsiz olarak (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
2. Arapça makaleler Microsoft Word Traditional Arabic yazı stili ile, ana metin: 16 punto, dipnot: 12 punto, paragraf aralığı: Önce 0 nk - Sonra 0 nk şeklinde hazırlanmalıdır.
3. Türkçe ve İngilizce makaleler, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:
Kâğıt Boyutu A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk 4 cm
Alt Kenar Boşluk 3 cm
Sol Kenar Boşluk 3 cm
Sağ Kenar Boşluk 3 cm
Yazı Tipi/ Yazı Stili Times New Roman
Yazı Boyutu (ana metin) 12
Yazı Boyutu (dipnot metni) 10
Özet Boyutu 10
Paragraf Aralığı Önce 0 nk - Sonra 6 nk
Paragraf Girintisi 1,25 cm
Satır Aralığı 1.15 Aralık
4. Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 100-150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi verilmelidir. Türkçe, Arapça ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
5. Makale başlıkları Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
6. İlahiyat çalışmalarında yaygın olarak kullanılan “Geleneksel Kıta Avrupası Sistemi” kaynakça sistemi kullanılmalıdır.
7. Makalelerde yapılan atıf sistemlerinde sadece tek bir formata bağlı kalınmalıdır. Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.
8. Eser künyeleri kaynakçada ve ilk geçtikleri dipnotta tam olarak verilmeli, ikinci ve sonrasında ise kısaltılarak verilmelidir.

THE PRINCIPLES OF PUBLISHING AND WRITING

GENERAL PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Sciences Researches is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in May and November.
2. The Journal of Islamic Sciences Researches, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. The journal welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
3. All submitted works are published by the approval of editorial board.

4. All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
5. The languages of the journal are Turkish, Arabic and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Published manuscripts will not be returned.

PUBLISHING PRINCIPLES

1. Articles submitted for the consideration of publication in The Journal of Islamic Sciences Researches must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the concerned area. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date have to be stated as a footnote.
2. Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
3. Upon the decision of the referees, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
4. The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
5. If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
6. If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
7. If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
8. If the referees want to see the corrected article again, it is sent back to them.
9. ISNAD citation system will be used from the next issue.

WRITING PRINCIPLES

1. Manuscripts must be submitted to the editor via the e-mail iiadeditor@adiyaman.edu.tr (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word. The article paper must not contain the writer(s) name.
2. The Arabic articles should be prepared in Microsoft Word Traditional Arabic: Main text: 16; footnote: 12; paragraph space: before: 0 nk-after 0 nk.
3. The Turkish and English articles should be prepared in Microsoft Word and page structure must be like the following measures:

FORMAT

- A4 Vertical
- Top margin 4 cm
- Bottom margin 3 cm
- Left margin 3 cm
- Right margin 3cm
- Font Times New Roman
- Font style Normal
- Writing size (main text) 12

Writing size (footnote text) 10
 Writing size (abstract text) 10
 Paragraph spacing First 0 nk-then 6 nk
 Paragraph indent 1,25 cm
 Line spacing 1.15 space

4. Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 100-150 words. Turkish, Arabic and English keywords (five pieces) also should be submitted.
5. The title of the articles should be given in Turkish, Arabic and English.
6. The sources should be given according to the "Traditional European Continent System" which is common in the religious studies.
7. Just one style should be followed for references throughout the article and each article should include a "bibliography" at the end.
8. The titles of the sources used should be full in the first footnote and in the bibliography but they should be abbreviated in the second and the following footnotes.

شروط الكتابة والنشر

أولاً - المبادئ العامة:

- 1- مجلة بحوث العلوم الإسلامية، مجلة علمية أكاديمية محكمة في مجال الدراسات الدينية، وهي مجلة نصف سنوية، تصدر في شهري أيار وتشيرين الثاني.
- 2- تستقبل مجلة بحوث العلوم الإسلامية، بمقالات الباحثين من داخل تركيا وخارجها في مجال الدراسات الدينية التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية، فضلاً عن ترحيبها بالتقارير العلمية، والأبحاث المترجمة، ومراجعات الكتب، وملخصات عن المؤتمرات، أو الندوات العلمية، في مجال الثقافة الإسلامية، وتقدم المجلة دعوة مفتوحة لكل الباحثين المهتمين بهذا المجال، ويمكن لهيئة التحرير أن تقر ما يمكن نشره في مجالات أخرى.
- 3- تصدر كافة الأبحاث في المجلة وفقاً لقرار هيئة التحرير.
- 4- الآراء والأبحاث المنشورة في المجلة تعود مسؤوليتها القانونية والعلمية واللغوية للباحث ذاته، ولا تعبر الأبحاث بالضرورة عن رأي المجلة.
- 5- تُصدر المجلة أبحاثها باللغات التركية والعربية والإنجليزية، كما تقر هيئة التحرير النشر في الدراسات التي تُقدّم باللغات الأخرى، ولا تعاد الأبحاث التي تنشر إلى أصحابها.

ثانياً- مبادئ النشر:

- 1- مجلة بحوث العلوم الإسلامية، تنشد الأبحاث التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية التي تسهم في مجالها، ويجب ألا تكون الأبحاث منشورة سابقاً في مجلات أخرى، وألا يكون البحث مرسلأ لأي مجلة أخرى، كما يجب ألا يكون البحث تكراراً لأبحاث أخرى. يجب ذكر اسم المؤتمر ومكانه، وتاريخه في الهامش في حال كان البحث يتعلق بإصدارات الندوات العلمية ونتائجها.

- 2- يجب أن تحقّق الأبحاث المرسلّة لمجلة **بحوث العلوم الإسلامية** الشروط المحدّدة شكلاً ومضموناً من قبل هيئة التحرير، كما تُرسل البحوث إلى محكّمين مختصين، ثم تصل التقارير العلمية إلى الباحثين بخصوص أبحاثهم.
- 3- نتيجة التحكيم ستكون إما قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً لبعض العناصر التي يحددها المحكّمون.
- 4- لإصدار البحث في المجلة يجب أن يكون رأي المحكّمين فيه إيجابياً.
- 5- لا تصدر الأبحاث في المجلة إذا جاء رأي المحكّمين سلبياً.
- 6- إذا كان رأي أحد المحكّمين إيجابياً والآخر سلبياً، يُرسل البحث إلى محكّم ثالث.
- 7- بعد إجراء الباحث للتعديلات التي تم طلبها من قبل المحكّمين، يُرسل البحث مرة أخرى إلى هيئة التحرير للبت فيه.
- 8- بعد إجراء التعديلات للبحث يُرسل مرة أخرى للمحكّمين لتدقيق البحث بصورته النهائية، إذا أرادوا ذلك.

ثالثاً - شروط الكتابة:

- 1- يرسل البحث مكتوباً بـ **Microsoft word** على البريد الإلكتروني iiadeditor@adiyaman.edu.tr، بدون اسم الكاتب، (أما بالنسبة للترجمة يجب أن يرسل النص الأصلي مع الترجمة، أو كل ما يتعلق بالبحث من صور أو مخططات) إلى المحرر.
- 2- يجب أن يكون بالبحث بـ **Microsoft word**، وبخط **Traditional Arabic**، النص الأصلي يكون البونت 16، أما الهامش 12، مع وجود فراغ 1.25 سم في بداية كل فقرة.
- 3- ويجب أن تكون قياسات الصفحة وفق الآتي:
قياس الصفحة A4
من الأعلى 4 سم
من الأسفل 3 سم
من اليمين 3 سم
من اليسار 3 سم
حجم نص الملخص 12
المسافة بين السطور 1
المسافة بين الفقرات قبل 0 nk - بعد 6 nk
- 4- يجب أن يكون الملخص باللغتين التركية والإنكليزية بين 100 - 150 كلمة، كما يجب وضع كلمات مفتاحية وتكون على الأقل خمس كلمات.
- 5- يجب أن يكون عنوان البحث باللغات التركية والإنكليزية، فضلاً عن اللغة العربية.
- 6- يجب أن ترتب المصادر والمراجع هجائياً بقائمة خاصة في نهاية البحث.

7- يجب أن تكون طريقة كتابة الهوامش واحدة في كل البحث، ثم تذكر كل المصادر والمراجع في نهاية البحث.

عندما يرد المصدر أو المرجع أول مرة يجب أن تذكر معلومات التوثيق كاملة، أما إذا ذكر مرة أخرى يُذكر اسم المؤلف واسم الكتاب بإختصار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ