

UNIVERSAL JOURNAL
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: VII | sayı: 1 | yıl: Haziran 2022
volume: VII | issue: 1 | year: June 2022

Universal journal of Theology,

(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)

Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları

*Universal journal of Theology'*ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

“Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez.”

Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: VII, sayı: 1, yıl: Haziran 2022

volume: VII, issue: 1, year: June 2022

e-ISSN: 2548-0952

Baş Editör/Editor in chief
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Editör/Editor
Doç. Dr. Harun ABACI
Editör Yardımcıları/Editorial Assistants
Dr. İsmail YILMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Dil Editörleri/Language Editors
Arş. Gör. Alim HATİP
Arş. Gör. Bilal DOĞAN
Arş. Gör. Murat ARSLAN
Arş. Gör. Sezgin ELMALI
Arş. Gör. Salih TUNA
Yazı Takip/Secretary
Doç. Dr. Harun ABACI
İç Tasarım/Design
MA. Furkan KAYA
Web Sayfası Sorumlusu
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Son Okuyucu
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Kapak Tasarım
Muzaffer KESKİN
Yazışma Adresi/Corresponding Adress
Universal Journal of Theology
<http://dergipark.gov.tr/ujte>
universalteoloji@gmail.com

Yayın Kurulu/Editorial Board
Doç. Dr. Kemal GÖZ (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim BİLİK (Trakya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU (Ondokuz Mayıs Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL (Pamukkale Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
MA. Furkan KAYA (Pamukkale Üniversitesi)
Danışma Kurulu/Advisory Board
Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt
Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA
Prof. Dr. Ahmet Koç – Marmara University/Turkey
Prof. Dr. Ali Yılmaz – Ankara University- Turkey
Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey
Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University/Turkey
Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel University/Turkey
Prof. Dr. İbrahim Taha – Al Baha University/KSA
Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey
Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey
Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey
Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey
Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey
Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey
Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey
Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey
Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey
Doç. Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq
Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey
Doç. Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University/Turkey
Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey
Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA
Dr. Abdülcebar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey
Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey
Dr. Ahmet Yarıkapov- Moskow State Ens./Russia
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey
Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt
Dr. Samagan Myrzaibrahimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan
Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler /Articles

Fildişi Sahili'nde Nikâh Merasimi / Wedding Ceremony in Ivory Coast

Souleymane COULIBALY

1-18

Fıtrat ve İçgüdü'nün Ahlaktaki Rolü -İslami Perspektiften Bir İnceleme- / The Role of instinct and instinct in morals -Analytical study from an İslamic point of view-

دور الفطرة والغريزة في الأخلاق دراسة تحليلية من وجهة نظر إسلامية

Dr. Öğr. Üyesi Abdunaser SALLAM

19-50

İbn Cinnî'nin el-Hasâis İsimli Eserinde Nahvî Hüküm / The Grammatical Judgment of Ibn-Jinni via his book Characteristics

الحكم النحوي عند ابن جني من خلال كتابه الخصائص

Eski Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KASAP

51-76

Kur'ân Sünnet Bütünlüğü ve Aralarındaki İlişki / The Integrity of the Qur'an and Sunnah and the Relationship Between them

وَخُدَةُ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا

Doç. Dr. Süleyman AYDIN

77-146

Ruh ve Kalp Sistemi ve Alkışlarla İlişkisi / The system of the soul and heart and its relationship to acclamation

منظومة النفس والروح في الكيان الإنساني وعلاقتها بالتركية

Bayan ALKAHWAHJI & Prof. Dr. Rıfat OKUDAN

147-168

Müsnedün İleyhin Tevâbi' Unsurlarla İfade Ettiği Anlamsal Yorumlar -Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'u Bağlamında- / Semantic Interpretations Expressed by Musnad Ilayh with Tawâbi' Elements -In the Context of Abû Ya'qûb al-Sakkâkî's Miftâh al-'ulûm-

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah HACİBEKİROĞLU

169-187

Damad Efendiye Göre Fıkhî ve Usûlî Kaidelerle Delillendirme / The Inference of Jurisprudence in Islamic Law and the Principles of Fundamentalist Rules According to Damad Efendi

الاستدلال بالقواعد الفقهية والاصولية عند داماد أفندي

Badran Thaeer Abdulqader QUMRI & Prof. Dr. Adnan KOŞUM

189-225

Nahiv İliminde İhtisar Geleneği: Teftâzânî'nin el-İrşâd Örneği / *Ikhtisar Tradition in Arabic Grammar (Nahw): The Case of Taftazani's al-Irshad*

Öğr. Gör. Dr. Necmettin ÖZTÜRK

227-248

Renê Guênon'un Gelenekselci Düşüncesinde Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri / *The Place of Holistic Human Understanding in Renê Guênon's Traditionalist Thought in the Modern World*

Zeynep AKGÜL & Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

249-263

İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî*'sinde Hâfız el-Ezdî'ye Tenkitleri -Tahlîlî bir çalışma- / *Comments of Al-Hafiz Ibn Hajar Al-Asqalani The On Al-Hafiz Al-Azdi in Fath Al-Bari -Critical Analysis Study-*

تعقبات الحافظ ابن حجر العسقلاني على الحافظ الأزدي في "فتح الباري"

دراسة تحليلية نقدية

Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALLİSSA

265-297

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Dr. Abdurragîb Salih Muhsin eş-Şâmî, *الكفتارات أحكام وضوابط*

Hüseyin MUSTAFA

299-307

Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*

Nurullah PAKAT

309-317

Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*

Soner KOCAOĞLU

319-322

Dr. Nurdan Menteş, *Siyer- Tefsir İlişkisi İbn Hişam Örneği*

Nurullah KURT

323-327

Yayın ve Yazım İlkeleri/Guidelines for Publication

329-337

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel arařtırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek, içeriđine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Arařtırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7,Sayı/Issue: 1,Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

FİLDİŞİ SAHİLİ'NDE NİKÂH MERASİMİ

Wedding Ceremony in Ivory Coast

Souleymane COULIBALY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Sakarya University, Social Sciences Institute, Sakarya/Turkey

souleycoul89@yahoo.fr

<http://orcid.org/0000-0002-4251-6502>

10.56108/ujte.1114852

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Coulibaly, Souleymane. "Fildişi Sahili'nde Nikâh Merasimi". *Universal Journal of Theology* 7/1 (2022): 1-18. <https://doi.org/10.56108/ujte.1114852>

Fildişi Sahili'nde Nikâh Merasimi

Öz

Geçmişten bugüne kadar her toplumda nikâh önemli bir yere sahip olmuştur. Aile kurumu, insanlığın en eski ve köklü kurumudur. Toplumların huzur ve istikrarı her şeyden önce aile kurumunun temellerinin sağlam atılmasına bağlıdır. Bu sebeple insanlık tarihindeki bütün toplumlar ilk dönemlerden itibaren aile kurumunu düzenleyen birtakım tedbirlere başvurmuşlardır. Ayrıca, nikâhın dini bir yönü de olması sebebiyle Müslüman toplumlarda bu daha da önem kazanmaktadır. Geleneksel nikâh geçmişten bugüne kadar önemli yere sahip olmuştur ve kabilelerin dini yapılarına göre farklılık arz etmektedir. Fildişi Sahili'nde farklı farklı kabileler ve dinler bulunmaktadır. Kabileler arasında nikâhlar kısılmaktadır. Fakat hangi dine mensup olursa olsun kabilelerin kendisine özgü adetleri bulunmakta ve pek çok alanda olduğu gibi nikâh konusunda da herkes kendi nikâh geleneğini uygulamaktadır. Müslümanlar da nikâh konusunda hem dine göre hareket etmekte hem de kendi kültürlerinde bulunan adetleri uygulamaktadırlar. Nikâh uygulamalarında adetlerin etkili olmasıyla bağlantılı olarak bazı Müslüman kabilelerin adetlerinde mehir olarak verilen mallar şarap gibi haram mallardan olabildiği gibi bazı gayrimüslim kabilelerin adetlerinde ise mehir olarak verilen mallar Müslümanlara göre helal sayılan mallardan olabilmektedir. Bunun yanında, Müslüman olan bazı kabilelerin kimi nikâh adetleri, İslam ile birlikte zaman içerisinde değişikliklere uğramıştır. Makalede Fildişi Sahili'ndeki genel yapı gösterilmiştir. Fildişi Sahili'nde altmıştan fazla kabile bulunmakta ve bu kabileler, dilleri ve adetleri birbirlerine yakın olan kabilelere nispetle dört ana kabilenin altında toplanmaktadır. Bu çalışmada; siyaset, ticaret ve sosyal hayat bakımından en önde gelen kabile olan Malinke kabilesinin nikâh merasimi konu edinilmiştir. Fildişi Sahili Medeni kanunu ve İslam Hukukuna göre nikâhın tanımı, şartları, günümüzdeki uygulama şekilleri ele alınmış ve tartışılmalı konulara yer verilerek günümüz meselelerine çözümler getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fildişi Sahili, Nikâh, Merasim, Mehir, Malinke Kabilesi.

Wedding Ceremony in Ivory Coast

Abstract

From the past to the present, marriage has had an important place in every society. The family institution is the oldest and most rooted institution of humanity. The peace and stability of societies depends, first of all, on the solid foundations of the family institution. For this reason, all societies in the history of humanity have applied to a number of measures regulating the institution of the family since the first periods. In addition, since marriage has a religious aspect, this becomes even more important in Muslim societies. Traditional marriage has an important place from the past to the present and differs according to the religious structures of the tribes. There are different tribes and religions in Ivory Coast. Marriages are held between tribes. However, no matter what religion they belong to, the tribes have their own customs and everyone practices their own wedding tradition during marriage as in many other fields. Muslims, on the other hand, both act according to their religion and apply their own traditions in their own culture. In addition, some marriage customs of some Muslim tribes have changed over time with Islam. In connection with the effectiveness of customs in marriage practices, the goods given as Mahr in the customs of some Muslim tribes may be from haram goods such as wine, while the goods given as Mahr in the customs of some non-Muslim tribes may be among the goods that are considered halal according to Muslims. In the article, the general structure on the ivory coast is shown. There are more than sixty tribes in Ivory and these tribes are grouped under four main tribes compared to the tribes whose languages and customs are close to each other. The wedding ceremony of the most prominent tribe (Malinke Tribe) in terms of politics, trade and social life was shown. After that, the marriage practices were examined according to the Islamic law and the Ivory Coast law..

Keywords: Ivory Coast, Marriage, Ceremony, Mahr, Malinke Tribe.

Giriş

Batı Afrika'da bir ülke olan Fildişi Sahili, Gine Körfezi'ndedir ve 5-10 derece Kuzey enlemleri arasında yer almaktadır. Yüzölçümü 322.463 km²'dir. Afrika kıtasında %1'lik bir alanı kaplamaktadır.¹ Adını bir zamanlar Avrupalıların aramaya geldiği fildişinden almıştır.² Fildişi Sahili; kuzeyde Mali ve Burkina Faso'ya, doğuda Gana'ya, batıda Liberya ve Gine'ye, güneyde ise Atlantik Okyanusu'na komşudur.³ Fildişi Sahili'nin 2021'deki son nüfus sayımı raporuna göre, nüfusunun 28 milyon kişi olduğu tahmin edilmektedir.⁴ Bu nüfus; ağırlıklı olarak gençtir ve ülke için güçlü ve önemli bir işgücüdür. Bugünkü Fildişi Sahili'nin ilk sakinleri, toplam nüfusun içinde azınlık bir grubu oluşturur. Fildişili araştırmacılara göre; ilk sakinler arasında Agoua, Ehotilé, Kotrowou, Zéhiri, Ega gibi gruplar bulunmaktadır.⁵ En eski etnik gruplar arasında: batıda ve güneybatıda Mandéler (Gouro, Gban ve Yacouba), güneybatıda Krous ve kuzeydoğuda Sénoufoslar yer almaktadır. Ülkenin kuzeyi, Sahel krallıklarının (Songhai, Gana) etkisi altındadır. Fildişi Sahili'nde İslam; tüccarlar, Dioula seyyar satıcılar ya da ordular tarafından gerçekleştirilen cihat yoluyla yayılmıştır.⁶ Bu ilk dönem yerlilerine ek olarak; 12. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar ticari ürünler ve yeni topraklar elde etmeye gelen insanlar, savaşlar vb. nedenlerle komşu bölgelerden gelen farklı etnik unsurlar, köle ticareti veya güvenlik, sığınma ve saklanma gibi nedenlerle bölgeye yerleşmişlerdir.⁷

Fildişi Sahili'ndeki grupların her biri dilsel ve kültürel bağlantılarına göre 4 farklı etnik unsuru barındırmaktadır:

- 1- Mandé (Malinké, Dan, Tura, Dioula, Gouro vb.)
- 2- Gur veya Voltaïque (Senoufo, Lobi, Koulango, vb.)
- 3- Akan (Baoulé, Agni, Attié, Abbey, Ebrié vb.)
- 4- Krou (Bété, Guéré, Bakwé, Grebo, vb.)

Çeşitli kaynaklara göre Fildişi topraklarına gelen ilk Avrupalılar, 1470 yılında Hindistan'a giden yolu arayan Portekizli denizcilerdi.⁸ Onların Fildişi

¹ Hubert Ducroquet vd., *L'agriculture de la Côte d'Ivoire à la loupe* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2017), 17.

² "L'histoire de la Côte d'Ivoire." (Erişim 07 Mayıs 2022).

³ Ducroquet vd., *L'agriculture de la Côte d'Ivoire à la loupe*, 17.

⁴ "RGPH 2021 : LES RESULTATS PRELIMINAIRES ESTIMENT A 28 MILLIONS L'EFFECTIF TOTAL DE LA POPULATION RESIDENTE PERMANENTE EN COTE D'IVOIRE" (Erişim 07 Mayıs 2022).

⁵ Manizan ALLOU, "Peuplement et evolution de la coted'ivoire", *Revue d'Histoire, d'Arts et d'Archéologie* (Abidjan: GODO GODO, 2014), 3.

⁶ "Histoire de la Côte d'Ivoire", *Wikipédia*, 25 Nisan 2022.

⁷ ALLOU, "Peuplement et evolution de la coted'ivoire", 4.

⁸ "Histoire de la Côte d'Ivoire".

Sahili'ndeki varlıklarının nedeni, önce barışçıl sonra ticariydi. Portekizlilerden sonra Hollandalılar ve İngilizler Fildişi Sahili'ne gelmişlerdir. Fransızlar ise bu sahile pek ilgi göstermemişler, sadece kıyıların Agni şefleriyle dostluk anlaşmaları imzalamışlardır. Ancak 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Fransızlar, yavaş yavaş bölgenin kontrolünü ele geçirmiştir. Fransızlar, varlıklarını genişletmek için Fildişi hükümdarları ve şefleriyle dostluk anlaşmaları imzalamışlardır.⁹ Bundan sonra halkın evanjelizasyonu ile ilgili misyonları başlatmıştır. Misyonerler, kıyı şeridinin orman bölgesinde yaşayan animistlerin önemli bir bölümünün inancını Katolik inancına dönüştürerek çabalarının meyvesini toplamaya başlamışlardır.¹⁰

Halkların evanjelizasyonu kuzey taraflarında olduğundan Fransızların egemenliği, güney taraflarında daha kolaydı. Çünkü kuzeyde iki büyük güçlü İslam devleti, Boundoukou ve Kong tarafından kurulmuştu. Ayrıca gücünü kuzey kesimde yoğunlaştıran ve Fransızların ilerlemesini engelleyen savaşçı şef Samory Touré¹¹ de vardı.

7 Ağustos 1960'ta Fildişi Sahili, bağımsızlığını kazanmıştır. Ayrıca 1960'tan itibaren Fildişi Sahili de dâhil olmak üzere Batı Afrika ülkelerinin çoğu bağımsız olmuştur; ancak Fransa ile tüm ilişkilerini keserek 1958 yılında bağımsızlığını kazanan Gine Conakry dışında Fransa'ya başka açılardan bağlı kalmaya devam etmiştir. Fildişi Sahili'nin ilk cumhurbaşkanı Felix Houphouet Boigny'dir. Aynı zamanda Cumhuriyetin kurucu babası olarak kabul edilmektedir. Fildişi Sahili hükümetinin anayasasında laiklik ilkesi

⁹ "Rezo-Ivoire .net | Histoire de la cote d'ivoire" (Erişim 07 Mayıs 2022).

¹⁰ "10 mars 1893 - Naissance de la Côte d'Ivoire - Herodote.net" (Erişim 07 Mayıs 2022).

¹¹ Nijer'in sağ yakasında 1830 civarında doğan Samory Touré, Lanfia Touré ve Sonka Camara'nın oğludur. O bir tüccardı, ardından Marabout Birama Sory'nin ordusunda annesini esir alınan bir askeri (ayrıca bir baskın sırasında çocukken yakalandığı ve ardından onu tüccar olarak kullanan Mora adlı bir marabuta satıldığı söylenir) Samory serbest bırakıldıktan sonra kendi hesabına savaşmaya başlar ve yavaş yavaş üniformalı askerlerden güçlü bir örgütünü hızla yayılan organize ve korku salan bir ordu kurar. 1870'ten 1875'e kadar dini, askeri ve siyasi otoritesini Yukarı Gine'den Mali'nin güneyine uzanan geniş bir bölge üzerinde genişletti. Aslında Samory, Gine, Mali, Fildişi Sahili, Yukarı Volta (Burkina Faso) ve Gana tarihiyle olduğu kadar Senegal tarihiyle de ilişkilidir. 1881'den itibaren Kıta'ya yapılan saldırılar, Fransızlarla çatışmalar arttı. Sömürge yetkilileri onu büyük bir köle tedarikçisi olarak görüyor ve büyük servetini onlardan aldığını biliyordu. 1887'de Fatako-Djingo savaşındaki yenilgisinin ardından, bir barış teminatı olarak oğlu Karamoko Diaoulé'yi "rehine" ve büyükelçi olarak Paris'e göndermeyi kabul etti. Dönüşünde, onu Fransız mevkilerine fazla elverişli bulduğu için, ölümüne kadar her türlü temastan ve tüm yiyeceklerden mahrum bırakarak hapse attı. 1891'den itibaren Samory'nin Fransızlarla mücadelesi oldukça şiddetliydi. Fransız sütunları tarafından geri çekilerek, hareketli ve stratejik bir direniş savaşı yürüttü ve rakipleri gibi ateşli bir dünya politikası yürüttü. Birkaç Gine kabilesinin düşmanlığını kazandı ve sonunda 1898'de Fildişi Sahili'ndeki Guélékou köyünde yakalandı, ardından Saint-Louis üzerinden Gabon'a gönderildi ve iki yıl sonra 1900'de öldü. Büyük bir direniş savaşçısı olmasına rağmen onun mücadelesi bitmedi ve onun 23 oğlu Fransa ile savaşmaya devam etti, 5 oğlu 1914-18 savaşında öldü.

vardır. Laiklik, tüm nüfusun din ve inanç özgürlüğüne izin verir ve ülkedeki herhangi bir dini faaliyeti veya inancı ulusal güvenliği tehlikeye atmadığı sürece engellemez.¹²

İslam alanında Afrika kıtasındaki en hızlı büyüme, Fildişi Sahili'nde yaşanmıştır. Kısa süre içinde Fildişi ülkesindeki Müslüman nüfus, azınlıktan çoğunluğa geçmiştir. Birbiriyle çelişse de istatistikleri dikkate almak gerekmektedir. Bununla birlikte tüm çalışmalar net bir eğilime işaret etmektedir. Bu eğilim Müslümanların, 1960'ta ülke nüfusunun %14-20'sini ve 1993'te resmi olarak %43'ünü oluşturduğu gerçeğidir.¹³ Son istatistiğe göre bugün İslam, nüfusun %47'sinde yaygın olup Fildişi Sahili'nin önde gelen dinidir. Ülkedeki Müslümanların çoğu Sünnî ve Malikî'dir. Ayrıca tasavvuf da popülerdir ve geleneksel yerli uygulamalarla bütünleşmiştir. Küçük bir nüfus, Ahmediyye tarikatına tabidir.¹⁴ Selefi veya Vehbi inançlarının etkisinde de kayda değer bir topluluk vardır.

Hristiyanlık, sömürgecilikle birlikte bölgeye yerleşmiştir. Bu bir misyonerlik hareketidir. Plan, Katolik mezhebi üzerinden işlemiş; hükümetin karar alma mekanizmalarında bu mezhebin etkisi görülmüştür. Bu şekilde Katolik Hristiyan düşüncesine etki alanı açılmış ve döneminde başarılı olunmuştur. Katolik Hristiyanlık, Abidjan ve Yamoussoukro gibi şehirlerde etkili olmuştur. Başarılı olduklarının kanıtı, şehirdeki dünyanın en büyük Bazilika kilisesinin varlığıdır.

Fildişi Sahili halkları arasında animizm inancı¹⁵ büyük bir yer tutmaktadır. Geleneksel inançların nitelikleri, etnik gruplar arasında farklılık arz eder. Genellikle yüce bir varlığa, atalardan kalma ruhlara ve onlarla dini figürler aracılığıyla konuşma yeteneğine dayanırlar. Atalara tapınma popülerlerdir. Bu anlamda ruhlara adanmış tapınaklar inşa edilmiştir. İyi ve kötü ruhlara olan inanç da dikkate değerdir ve iyi ruhların iradesini uyandırmak için ritüeller (ayinler) yapılır.¹⁶ 1990'lı yıllarda yapılan istatistik raporlarına göre, animistler nüfusun %18'ini teşkil etmektedir. 1997'deki son resmi istatistik animizmin %10'luk bir orana gerilediğini göstermektedir.¹⁷ Günümüzde ise bu inanç, Fildişi Sahili'nin toplam nüfusu içinde sadece %3,6'ya

¹² Lancina Coulibaly, *Medârisu'l-Arabiyye fi Sâhili'l-Âc* (Libya: Külliyyetü'ş-Şerîa, 2007), 23-24.

¹³ Marie Miran, *Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000), 14.

¹⁴ Jimmy Moran, "Croyances Religieuses En Côte D'Ivoire | 2022", *fr.ripleybelieves.com* (Erişim 07 Mayıs 2022).

¹⁵ Animizm hakkında bilgi için bk. David Chidester, "Animizm", çev. Tuğba Aydoğan, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/33 (15 Mart 2021), 427.

¹⁶ Moran, "Croyances Religieuses En Côte D'Ivoire | 2022".

¹⁷ Coulibaly, *Medârisu'l-Arabiyye fi Sâhili'l-Âc*, 23-24.

tekabül etmektedir.¹⁸ Ayrıca, dinsizler (ateistler) ülke nüfusunun %15 ile %10'u arasındadır.

Fransızlar, sömürgeci politikalarının başarıya ulaşmasını sağlamak için ekonomik olarak Fildişi halkını baskı altında tutmuşlar; kültür emperyalizmini de bu projeye destek vermek üzere yürürlüğe sokmuşlardır. Bu doğrultuda ülkenin sözde ilerlemesi ve medenileşmesi için kendi dil ve kültürlerini bölge halklarının bilinçaltı üzerinden dayatmışlardır. Fransız sömürge çarının dönmesi için Fransızca'yı resmi dil olarak bölge halkına zorla öğretmişlerdir. Bu plan çerçevesinde Fransız dili, Fildişi Sahili'nin resmi ve idari dili haline gelmiştir. Öte yandan, Fildişi Sahili'nde 60'tan fazla ana dil vardır; ama ticaret ortamında kullanıldığı için nüfusun %70'inden fazlasında en yaygın olarak konuşulan dil, Dioula (Mandinka) dilidir.

Dilsel, dini ve kültürel olarak bu denli farklılıkların olduğu Fildişi Sahilinde ülke toplumu için önemli bir yer tutan *Nikah* uygulamaları nasıl gerçekleşmektedir? Dini ve kültürel farklılıklar bölgeden bölgeye *Nikah* uygulamalarını etkilemekte midir? Çalışmamızda, bu farklılıklar içerisinde uygulanagelen nikah uygulamaları hakkında bilgi verilerek bunların İslam hukuğu ile mukayesesi üzerinde durulacaktır.

Fildişi Sahilinde Nikâh Uygulamaları

Evliliğin Fildişi toplumunda önemli bir yeri vardır. Kişisel ve toplumsal planda evli kişiler özel ilgi görürler. Evlilik, genç kız ve genç erkekler için sorumluluğun anahtarı olarak ortaya çıkmaktadır. Evlilik prosedürleri, bir etnik gruptan diğerine farklılık gösterir. Fildişi Sahili'nde üç (3) tür nikâh vardır:

- Resmi nikâh veya medeni nikâh
- Dini nikâh
- Geleneksel nikâh

1.1. Resmi/Medeni Nikâh

Fildişi Sahili kanununa göre resmi nikâh, evlenmeye ehil olan ve aralarında evlenmelerine hukuken engel bulunmayan kadın ile erkeğin birlikte müracaat etmeleri neticesinde, ayırt etme gücüne sahip ve ergin olan iki şahit huzurunda evlenme memuru tarafından yapılan akittir. Fildişi Sahili Medeni Kanununda evliliği gerçekleştirmek, birkaç şartadayanmaktadır. Bu şartlar tamamlanmadan herhangi bir nikâh kıyılmamaktadır. Bunlar: biyolojik, psikolojikve ahlakî unsurlarıdır.

¹⁸ "Religion en Côte d'Ivoire", *Wikipédia*, 23 Aralık 2021.

Biyolojik unsurlar: Fildişi kanununa göre, söz konusu biyolojik unsurlar iki kısımda ele alınır:¹⁹

Cins ayrımı: Erginlik yaşını dolduran bir erkek ve bir kadın arasında evlilik kıyılmaktadır. Dolayısıyla hemcinsler arası evlilik mümkün değildir.

Evlilik yaşı: Fildişi Sahili Medeni Kanununda evliliğin kabul edilmesi için erkeklerin 20 yaşına, kadınların ise 18 yaşına ulaşması gerekmektedir. Dolayısıyla bu yaşlara ulaşmayan bir erkek ve bir kadın evlenmek isterlerse istisnai olarak ve ciddi nedenlerle Cumhuriyet savcısı tarafından o evliliğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair bir hüküm verilebilmektedir.²⁰

Psikolojik unsur: Bu unsur, evlenecek erkek ve kadının rızasıdır. Rızanın varlığının tespiti için evlilik esnasında evlenme memuru tarafından her iki tarafa akde rızalarının olup olmadığı sorulur. Eğer iki taraftan birisi bu sorulara olumsuz cevap verirse evlenme memuru o nikâhı kıymaz ve onları geri gönderir. Dolayısıyla bu, bir kişinin zorla evlendirilmesine engel olmaktadır. Ek olarak, eğer evlenecek kadın ve erkek ergenlik çağına yahut evlilik yaşına ulaşmazsa icap ve kabul onların ailesinden gelmektedir.²¹ Ancak küçüklerin evlendirilmesi yukarıda da belirttiğimiz gibi istisnai bir uygulama olup Cumhuriyet savcısının vereceği hükme bağlıdır.

Ahlak unsurları: Burada ahlak denilen şey, cinsiyet ilişkisi konusunda insanın nefesine ilişkin şeylerdir. Mesela çok evlilik (*teaddüd-i zevcât*) ve öz kardeşiyle evlenme meşru değildir. Böyle nikâh türleri Fildişi Sahili kanunlarına göre yasaktır. Medeni Kanunda²² şöyle denilir: “Bir kimse, önceki evliliği sona ermeden yeni bir evlilik yapamaz”, “Henüz sona ermemiş bir ilk evlilik varsa, ikincisi geçersizdir.” Aksi halde çok eşle evlilik yapanlar kanunlar çerçevesinde cezalandırılır. Ceza hukukunda 390. Maddeye göre: ‘Çok evlilik yapan kişi, 6 aydan 3 seneye kadar hapis ve 50.000 Batı Afrika Fransı (CFA) ile 500.000 CFA arasında değişen nakit para cezasına çarptırılır.’²³

Medeni Hukukta Mehir ve Çeyize Dair Hükümler

Fransız kanun yapıcıları, çeyizi kadının satışı olarak gördüğü için çeyizin kaldırılması hususunda bir kararname çıkarmıştır. Böylece kadın bir nesne olarak kabul edilmeyecektir. Dolayısıyla; çeyiz, mehir ve onunla birlikte çeyizi içeren tüm hediyeler ve hizmetler yasaklanmıştır. Fildişi kanun yapıcıları da Fransız kanun yapıcıları ile aynı bakış açısıyla hareket ederek top-

¹⁹ LOI N° 2019-570, 26 Haziran 2019, Madde 1.

²⁰ LOI N° 2019-570, 26 Haziran 2019, Madde 2.

²¹ Anne-Marie H. Assi-Esso, *Précis de droit civil ivoirien: les personnes, la famille* (Abidjan: Librairie de droit ivoirien, 1997), 121.

²² Medeni Kanunun 2. ve 31. maddeleri (375-64).

²³ Code Civil 1 (Code Civil 1), *Droit des personnes et de la famille* (2020), 86-94.

lumsal bir gerçekliği göz ardı etmiş ve bunları yasaklamak için aynı kanunları uygulamıştır.

Fildişi Sahili'nde mehir ve çeyiz, şu kanun maddesi ile kaldırılmıştır: "Müstakbel eş üzerinde yetki sahibi olan kişinin yararına, müstakbel koca veya onun üzerinde yetki sahibi kişi tarafından geleneksel evliliğin gerçekleşmesini koşullandıran, maddi avantajların ödenmesinden oluşan çeyiz kurumu derhal kaldırılmaktadır."²⁴

Fildişili kanun koyucu, çeyizi aşağılayıcı bir anlam veren "maddi avantajlar" olarak değerlendirerek ilgili yasağa cezalar eklemiştir. Aynı kanun 21. maddesinde şöyle demektedir:

"Altı aydan iki yıla kadar hapis ve alınan veya istenen şeylerin değerinin iki katı para cezası ile söz konusu para cezasının elli bin (50.000F) franktan az olmaması gerekmektedir. Önceki maddeyi ihlal eden herkes, evlilik gerçekleşmiş olsun veya olmasın:

Çeyiz için talep edilen veya onaylanan teklifler veya vaatler, çeyiz talebinde bulunan veya alan kimse;

Çeyiz tekliflerini veya vaatlerini kullanmış olan veya çeyiz ödemeye yönelik taleplere yol açmış olanlar cezalandırılır".²⁵

Toplumsal uygulamaya bakıldığında ise Fildişi toplumunda çeyizin kaldırılması imkânsızdır. Kesin olan şu ki, bekârlar için çeyizsiz bir evlilik düşünülemez. Dumetz, Fildişi Sahili'nde 1964 yılında gerçekleştirilen reform sorununu ele alarak şu soruyu gündeme getirmiştir: "Bu yasak, geleneksel aile kurumlarını ezmiştir; ama halkın zihniyetlerini yeni politikalar altında yaşamak üzere oldukları noktaya dönüştürmeyi başarmış mıdır?"

Bu soruya net bir şekilde cevap veriyor: "En temel dürüstlük, bu soruya olumsuz yanıt vermemizi gerektirir; insanların çoğunluğu yeni uygulamaları kabul etmiyor ve geleneksel kurumlar hala oldukça baskındır.²⁶ Şimdiye kadar hiç kimse, kayınvalidesine bir meblağ ödediği veya hediye ettiği için mahkûm edilmemiştir. Kız ailesinin taleplerini karşılamaktan daha güzel ve normal bir şey var mı? Bunu yapanlar veya vesile olanlar hapse mi atılıyor yoksa para cezası mı veriliyor? Bu ifade için kusura bakmayın ama bunu çok kaba ve anlamsız buluyorum. Dolayısıyla, Fildişili yasa koyucularının bu konuyu gerçekten incelemesinin ve bu yasayı yeniden düşünmeye başlamasının zamanı gelmiştir."

²⁴ 7 Ekim 1964 tarihi ve 64-381 sayılı kanunun 20. maddesi

²⁵ Code Civil 1, 258.

²⁶ İsabele Akouhaba Anani, *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale Francophone cas du Benin, du Burkina faso, de la Cote d'ivoire et du Togo* (Copenhagen: Danish Institute for Human Rights, 2008), 24.

Dini Nikâh

İslam'da Nikâh

Nikâh kelimesi, fıkıh ıstılahında; bir yandan cinsel birlikteliği, diğer yandan ise aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, hayatlarını süreklilik arz edecek şekilde birleştirmelerini sağlayan bir akdi ifade eder.²⁷ Evlilik diğer ilahî dinlerde olduğu gibi İslam'da da kadın ve erkek arasında mahremiyet oluşmasını sağlayan ve neslin devamına katkı sağlamaya imkân veren yegâne meşru ilişki türü olarak görülmektedir.²⁸

Evlilik öncesinde tarafların birbirlerini görüp tanmaları ve bu arada evlilik için gerekli hazırlıkların yapılması yararlı görülmele birlikte bu aşama nikâh akdinin bir parçası kabul edilmez. Nikâh akdinin kurulması ve geçerli sayılması için birtakım rükün ve şartları taşınması gerekmektedir. Ayrıca, o rükün ve şartlar mezheplere göre farklılık göstermektedir.

Malikilere göre, nikâhın rükünleri dört tanedir. Bunlar koca, zevce, veli ve irade beyanıdır. Bazı Maliki müellifler mehri nikâhın rükününden saymaktadırlar. Mehrin varlığı zorunludur, ancak nikâh yapılırken mehir belirlenmesi şart değildir. Aynı şekilde veli de nikah akdinde olmazsa olmazdır. Bu rükünlerin eksikliği durumunda nikâh akdi kurulmuş sayılmaz.²⁹

Şafii mezhebinde nikâhın beş rükünü bulunmaktadır. Bunlar: koca, zevce, veli, iki adil şahit ve irade beyanıdır. İki şahit ve veli nikâhın rükününden sayılmış olup bunların yoklukları durumunda nikâh akdi batıl olur.³⁰

Hanefi mezhebinde ise evlenme akdinin tek rükünü vardır ki o da irade beyanıdır.³¹ Akdin tarafları olan karı-koca ise doğrudan rükün olarak ele alınmamış, akdin kuruluş şartları kapsamında bunların ehliyetlerinden bahsedilmiştir. Diğer akitlerde olduğu gibi kadında, erkek gibi akde taraf olabilir. Evlenme ehliyetine sahip olmayanlar ise belli şartlar altında velileri tarafından evlendirilebilirler. Akdin taraflarını rükün olarak kabul etmeyen

²⁷ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Mevşilî, *el-İḥtiyâr li ta'alilil-Muḥtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 5/3/81.

²⁸ Fahrettin Atar, "Nikâh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 07 Mayıs 2022).

²⁹ Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd, *el-Muḥaddimâtu'l-mumehhidât*, ed. Muḥammed Ḥacı (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988), 1/468, 472; Osman İbn Mekkî, *Tavdîhu'l-ahkâm Şerhu Tuhfeti'l-hukkâm* (Tunus: Matba'a Tunusiyye, 1920), 2/14-20.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn fi'l-fikh*, ed. Kâsım Aḥmed 'Avvaḍ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/204-210; Ömer İbn Raslân, *et-Tedrib fi'l-fikhi's-Şâfiî* (Riyad: Dâru'l-Kibleteyn, 2012), 3/42.

³¹ Ebû'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed - Kamil Muḥammed 'Avdiyye, *Muḥtaşaru'l-Ḳudûri* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/145; Mevşilî, *el-İḥtiyâr*, 5/3/82.

Hanefilerin dışındaki diğer mezhepler ise tarafları da akdin unsurlarından kabul ederler.³²

Evlenme akdi ile alakalı dört çeşit şart vardır. Akdin vücuda gelmesini temin eden şartlara kuruluş şartları, sahih ve muteber olmasını sağlayan şartlara sıhhat şartları, yapıldığı andan itibaren başka bir hususa muhtaç olmaksızın geçerli olmasını sağlayan şartlara nefâz şartları ve nikâhun devamını sağlayarak fesih davasına imkân vermeyen şartlara da lüzum şartları denilmektedir.³³

Kuruluş şartları, bir akdin varlığından söz edebilmek için aranan asgari şartlardır. Bunlardaki eksiklik akdin batıl olmasına yol açar. Kuruluş şartları arasında tarafların ehliyeti, meclis birliği, süresiz evlenme engelini bulunmaması ve irade beyanlarının şart içermemesi sayılabilir. Sıhhat şartları ise in'ikad eden akdin sahih bir şekilde doğabilmesi için gerekli şartlardır ve bunlardaki eksiklik akdin fesadına yol açar. Şahitler ve ilan, geçici evlenme engellerinin bulunmaması ve ikrahın bulunmaması bu şartlar arasında zikredilir. Tarafların veya velilerinin onaylarının alınması gereken durumlarda bunlardan izin alınmazsa akit mevkufl olur. Şayet böyle bir durum söz konusu değilse akit nâfiz olur ve hükümlerini doğurur. Akdin lüzumu ise bağlayıcılığını ifade eder ve kızın kendisine denk olmayan bir erkekle velisinin izni olmaksızın evlenmesi durumunda olduğu gibi akit lazım olmazsa velinin akdi bozma hakkı bulunur³⁴

Mehir'e geldiğimizde, Maliki mezhebinde mehirsiz bir nikâh kabul edilmemektedir. Diğer mezheplerde ise farklı görüşler bulunmaktadır. Mehir miktarı konusunda cumhur fıkıhçılar, bir sınır bulunmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Fakat en düşük miktar hakkında farklı farklı görüşler bulunmaktadır. Şafiler ve Hanbeliler dâhil olmak üzere bazı fıkıhçılar, mehirin alt sınırının olmadığı görüşündedirler. Malikiler ve Hanefiler ise bir miktar koymaktadırlar. Malikiler, çeyrek dinar kadar altın değeri veya 3 dirhem kadar gümüş değerini alt sınır kabul etmişlerdir. Hanefiler ise 10 dirhem kadar gümüş değerini alt sınır koymuşlar³⁵ (Fıkıh kitaplarındaki bilgi aktarılmış; ama uygulamaya temas edilmemiş)

³² Meryem Cangir Arı, *İslam Hukukuna Göre Nikâhta Aleniyyet ve İlan Şartı* (Atatürk Üniversitesi, 2011), 26-27.

³³ Cangir Arı, *İslam Hukukuna Göre Nikâhta Aleniyyet ve İlan Şartı*, 33.

³⁴ Nikah akdindeki şartlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Köse, "Aile Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 444-459.

³⁵ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1994), 3/37-57.

Hıristiyanlıkta Nikâh

Fildişi Sahili'nde Hıristiyanlığın da yaygın olması sebebiyle Hıristiyanlık-taki nikah uygulamasına da kısaca yer vermekte fayda olacaktır.

Hıristiyanlıkta iki insan Tanrı'nın huzurunda evlendiklerinde Tanrı'nın nazarında onların bir tek varlık oldukları kabul edilmektedir. Hz. İsa ve kilise arasındaki çözülmez ruhani münasebetin sembolü olarak kabul edilen nikâh, kutsal bir ayındır. Evlilik, Tanrı'nın meydana getirdiği bir kurum sayılması itibarıyla ilk çağlardan beri kutsal sayılmıştır.³⁶

Hıristiyanlıkta evlilik, kutsal bir eylem olarak görülmektedir. Evlilik, Tanrı'nın büyüklüğünü ve yüceliğini yaymak için emredilmiş ilahi bir olgudur. İncil'de evliliğin erkek ve kadın açısından erdemli bir davranış olduğu ifade edilirken aynı zamanda evlenmeyip tüm sevgi ve saygıyı Tanrı'ya hasretmenin, başka kimseyle paylaşmamanın, bekar yaşamamanın da üstünlüğünden bahsedilmektedir. Buna binaen Orta Çağ'da Hıristiyan din adamları, cinsel dürtü ve istekleri bir günah olarak algılamışlar ve bunun tehlikeli olduğunu düşünmüşler, bu sebeple de bekârlığı evli olmaktan daha üstün kabul etmişlerdir.

Katolik mezhebinde evlilikten geri dönüş yoktur ve boşanmak yasaktır. Boşandıktan sonra birleşme olursa taraflar zina yapmış kabul edilir. Ortodoks mezhebinde ise bazı durumlarda boşanmaya müsaade edilmiştir. Protestan mezhebinde ise evlilik sakrament özelliği taşımaz ve boşanmak serbest kabul edilir.³⁷

Fildişi Sahilindeki Hıristiyanlar, evliliklerini İncil'in tavsiyelerine göre yaparlar. Dini nikâh, yuva kurmak isteyen her Hıristiyan için bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bazı kiliselerde resmi nikâhlar kıyılmadan önce zorunlu olarak kilisede dini nikâh merasimi yapılmalıdır. Bazı kiliselerde ise mensupların önce resmi nikâhlarının kıyılmasında bir sakınca yoktur. Ama kesin olan bir şey var ki ne zaman olursa olsun her Hıristiyan, mukaddes ruhun nimetlerine sahip olmak için kilisede zorunlu olarak evlilik merasimi yapılmalıdır. Dolayısıyla kilisede yapılmayan nikâh sahih sayılmaz.

Mehir veya çeyiz konusunda Jeremie KANON gibi birtakım papazlara göre, mehir ya da çeyiz nikâhın şartlarından değildir; fakat onun bir aşamasıdır. Diğer gruplara göre ise dini nikâhta mehirin bir önemi bulunmamaktadır; sadece geleneksel nikâhlarda yer almaktadır.³⁸

³⁶ Ali Aslan Topçuoğlu, "Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 87.

³⁷ Nazan Alija, *Hıristiyanlıkta Evlilik Sakramenti* (Uludağ Üniversitesi, 2017), 26.

³⁸ "À Abidjan, l'Institut de théologie de la Compagnie de Jésus porte un regard africain sur la dissolution du mariage chrétien" (Erişim 07 Mayıs 2022).

Ayrıca, Hristiyanların çoğu dinler arası evlilikleri kabul ederler; ancak o nikâhlardan doğan çocukların Hristiyan yetiştirilmesi, Hristiyan olan eşin dinî vecibelerini yerine getirmekte serbest olması, evlenme töreninin Hristiyan din adamı tarafından yapılması, Hristiyan eşin Hristiyan olmayan eşine Hristiyanlığı sevdirmeye çalışması gibi şartları koymaktadırlar.³⁹

Geleneksel Nikâh

Fildişi Sahili'nde altmıştan fazla kabile bulunmakta ve bu kabileler, dilleri ve adetleri birbirlerine yakın olan kabilelere nispetle dört ana kabilenin altında toplanmaktadır:

Akan grubu (Baule, Agni, Abey, Akie, Abron vs.)

Kru grubu (Bete, Guere, Wobe, Dida vs...)

Manding grubu (Malinke, Diula, yakuba, koyaka, Djimini vs...)

Voltaik grubu (Senufo, Kulango, Tagana vs...)

Ayrıca, Fildişi Sahili'nde farklı farklı kabileler ve dinler bulunmaktadır. Kabileler arasında nikâhlar kıyılmaktadır. Fakat hangi dine mensup olursa olsun, kabilelerin kendisine özgü adetleri bulunmakta ve pek çok alanda olduğu gibi nikâh esnasında da herkes kendi nikâh geleneğini uygulamaktadır. Mesela Müslüman olan kabileler, nikâh esnasında İslam kuralları ile birlikte kendine ait gelenekleri uygulamaktadır. Müslüman olmayan kabileler ise İslam'a göre uygun olmayan uygulamaları yapmaktadırlar.

Fildişi Sahili'nin kabile, dil ve adet açısından en etkili kabilesi olan Malinke kabilesinde gerçekleşen nikâh törenini örnek alacak olursak, Malinké toplumunda evlilik törenlerinin genellikle çarşamba günleri öğleden sonra yapıldığı kolayca fark edilir.

Malinkédiula'da ise perşembe günü yapılır. Düğün tarihi belirlendiğinde pazartesi sabahından itibaren genç kız, yaşlı bayanlar tarafından odasına yerleştirilir. Buna "Lassigui" (odaya yerleşmek) ve " Djabila" (kına yakma) denir. Onun yanında ona iyi bakmak için zihinsel ve ahlaki olarak evliliğe onu hazırlamak için yaşlı bir kadın nöbet tutar. Bütün yiyecekleri ve içecekleri yaşlı bayan tarafından karşılanır. Kaldığı süre boyunca arkadaşları her gün yanına gelir ve saatlerce onun adına şarkı söylerler.

Düğünün yapılacağı güne kadar yani çarşamba gününe kadar evde kalır. Düğün günü erkekler bir camide veya düğün için düzenlenmiş bir mekânda toplanırlar. O gün, erkeğin ailesi 2 veya 3 kg kola⁴⁰ getirir, bir kısmı yaprak-

³⁹ Topçuoğlu, "Yahudilik-Hristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", 89.

⁴⁰ Kola, Afrika'da kıymetli bir meyvedir. Nikâhlar ve yeni doğan merasimlerinde kullanılmaktadır.

larla birlikte konur ve beyaz iplerle bağlanır ve geri kalanı mecliste bulunanlara paylaşılır. Düğün günü övgü günüdür. İki taraf da birbirini över, yani kocanın ailesi karısının ailesini över veya tam tersi.

Nikâh kıyıldıktan sonra erkekler arasında kadınlara yer açılır. Kadınlar gelinin onuruna bir dans töreni düzenler. Onu yıkarlar ve annelerden biri saçını örer. Sonra ona güzel bir elbise giydirebilirler ve başını sadece gelinlere mahsus yöresel bir kumaşla örterler. Yüzünü ise beyaz bir eşarp ile kapatırlar.

Gelinle şarkı söyleyip dans ederler. O şarkılar gelince şu şekilde öğüt verir:

Kocasına nasıl bakmalı?

Kocasının anne babasına nasıl davranmalı?

Kocasının akrabalarıyla ve komşulara nasıl davranmalı?

Akşam tören sona erince gelini kocasının ailesine teslim etmek üzere erkek ve kadınlardan oluşan bir grup yola çıkar. Oraya vardığında grubun en yaşlısı gelini, kocasının babasına veya amcasına verir ve ondan oğluna teslim etmesini ister. İki aile birbirlerine öğüt verir ve herkes kendi evine döner.

Düğünden dört gün sonra gelin kendi ailesini ziyaret eder; ama onunla birlikte kocasının ailesinden yaşlı bir adam kızın yanında gider. Yaşlı adam elinde bir horozla kız evine yola çıkar. Gelinin ailesinin evinin önüne vardıklarında yaşlı adam horozu keser, geline verir ve ardından evine döner. Gelin tek başına evine girer.

O gün annesi onun saçlarını örer, sonra tüm aile üyelerinin çamaşırlarını yıkar. Çünkü onlara göre gelin, ailesiyle son gününü geçirmektedir. Onun dışında artık kocasından habersiz onlara ziyarete gidemez.

Çamaşırları yıkadıktan sonra yaşlı adamın verdiği horozu hazırlar, horozu kendisi ve kocası dışında başka kimse yemez. Aynı gün öğleden sonra gelin, hazırlanan tavukla kocasının evine yalnız döner. Malinkelerde damat yılda en az bir kez kayınpederinin tarlasına gidip yardım etmek zorundadır. Bu, kayınpederine kızını kendisine verdiği için her zaman teşekkür etmenin bir yoludur. Ve eşinin ailesinde ölüm veya evlilik gibi mutlu veya mutsuz bir olay olduğunda, damat, maddi ve manevi olarak imkânları ölçüsünde kızın ailesine destek verir (Dao İbrahim⁴¹, "telefon görüşmesi" 16.10.2021).

⁴¹ Dao İbrahim fildişi sahili Abidjan merkezinde devlet lise öğretmenidir ve Malinke kabilesinden geliyor

Fildişi Kanununda Geleneksel Nikâh ve Dini Nikâh Hükümü

Bağımsızlıktan önce Fransız statüsüne sahip olmayan Fildişili vatandaşların evliliklerine (geleneksel, dini ve çok evlilik) izin verilirken, o statüye sahip olanlara verilmiyordu. Bağımsızlıktan sonra ve tam olarak 1964'te Fildişi yasa koyucuları, resmi nikâh dışındaki tüm evlilikleri ortadan kaldıran bir kararname çıkarmıştır. Buna göre; "Evlilik, sadece bir evlenme memuru tarafından kıyılır ve sadece bir evlenme memuru tarafından kıyılan bir evliliğin yasal etkileri vardır."⁴²

Diğer evliliklere rağmen resmi evliliğin Fildişi Sahili Devleti tarafından tanınan tek evlilik akdi olduğunu vurgulamak önemlidir. Hükümet; dini ve geleneksel nikâhla evlenen kişilerin yaşları, eş veya çocuk sayıları ne olursa olsun; resmi nikâh yapılmaması durumunda bu kişilerin medeni halini bekâr kabul etmektedir. Bütün bunlara rağmen Fildişi Sahili'nde bugüne kadar dini nikâh ve geleneksel evliliğin nüfusun çoğunluğu tarafından devam ettirildiği açıktır. Çünkü resmi evliliğin şartlarını Fransa kültürü belirlemiştir. Bu kültür ise Fildişi halkının kültür ve geleneklerine uygun değildir. Özellikle Müslümanlar, her zaman buna karşı durmuşlardır. Kamuda çalışanlar ve devlet memurları ise bazı avantajlardan (vefat durumunda ailelerin emeklilik maaşı ve tazminatlar) faydalanmak için resmi nikâh yapma eğilimindedirler.

Fildişi Sahili'nde Geleneksel ve Resmi Nikâhlar Hakkında Din Adamlarının Görüşleri

Genelde Batı Afrika'da ve özellikle Fildişi Sahili'nde Müslümanların çoğunluğu Maliki mezhebine mensuptur. Bunun yanında diğer mezheplerin müntesipleri de bulunmaktadır. Ayrıca COSIM (İmamlar Yüksek Konseyi), Fildişi hükümeti tarafından tanınan tek İslami kurumdur ve Maliki fıkına göre hükümler vermektedir. Resmi nikâh meselesi Fildişili imamlar ve alimler arasında tartışmalı bir meseledir.

Birtakım imam grupları, kategorik olarak resmi nikâha karşıdır. Onlara göre bu evlilik, İslam'ın gerektirdiği tüm şartları karşılamamaktadır. Mesele mehir ya da çeyiz meselesi, Müslüman ile gayrimüslim arasındaki evlilik ve miras gibi meseleler, bu gruptaki imamların problemleri gördüğü konular arasında sayılabilir. Çoğunluğu oluşturan bir diğer grup imam ise bu evliliği yapmak isteyenlere izin verirler; fakat onlardan bazı şartlar talep ederler. Örneğin evlenecek kişilerin medeni nikâh yapmadan dini nikâh yapmaları gerekmektedir. Bu gruptaki ulemanın resmi nikaha onay vermesinin altında maslahat düşüncesinin yattığı görülür. Nitekim bakanlıklarda, kamu hizmetlerinde, devlet kurumlarında, orduda vb. yerlerde çalışan

⁴² 7 Ekim 1964 tarih ve 64-381 sayılı kanununun 13 ve 14 maddeleri.

Müslüman memurların, bazı avantajlardan yararlanabilmeleri ve vefat ettikten sonra ailelerinin emekli maaşından yararlanabilmeleri için resmi nikâh yapmaları gerekmektedir.

COSIM başta olmak üzere imamlarımızın çoğunluğu, resmi evliliğe izin vermektedir; ancak resmi nikâh yapmak isteyenlere önce dini nikâh yapmalarını şart koşarlar. Bunun yanında, medeni nikâh yaparken mal ayrılığı rejimini seçmeleri gerekmektedir.⁴³ Geleneksel nikâh ile ilgili günümüzde Malinké ve Senoufo gibi Müslüman inancına sahip tüm etnik gruplar, evliliklerini İslam'ın şartlarına göre kıymaktadırlar. Müslüman etnik gruplar dışında Baoulé ve Bété gibi Hıristiyan veya animist olan etnik gruplar ve bazen bu etnik gruplardan olan kızlarla evlenen bazı Müslümanlar vardır. Âlimler, onlara Müslüman olanlarla evlenmelerini tavsiye ederler.⁴⁴

Evlenecek erkeğin velileri-büyükleri, çeyizleri için kızlarının ailesine haram olan şeyleri helal olanlarla değiştirmek için pazarlık yapmalıdırlar. Ayrıca Hristiyanlar ile evlilik konusunda âlimlerimiz tarafından aykırı görüşler görülmektedir. Aslında İslam hukukuna göre, Hristiyan kızlarla evlenilmesinde bir mâni yoktur. Fakat bizim toplumumuzda onlarla nikâh yapan Müslümanların %90'ının çocukları Hristiyan olmuştur. Dolayısıyla âlimlerimiz, mümkün oldukça Müslüman gençlerin Hristiyanlarla evlenmesini uygun görmemektedir. İmamlar ve âlimlerimiz her zaman Müslümanlara ve özellikle Müslüman gençlere Müslüman olan etnik gruplardan eşlerini seçmelerini tavsiye etmektedir. Buna rağmen Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında hala nikâhlar görülmektedir.

Biz de imamlarımız ve âlimlerimizle aynı doğrultuda hareket ederek resmi nikâhın ancak dini nikâhtan sonra yapılmasını uygun görüyoruz. Zira Fildişi Sahili halkının çoğunluğu Malikî mezhebine mensuptur ve Maliki mezhebinde nikahta velinin bulunması gerekmektedir. Medeni kanunda ise kadının velisine herhangi bir görev verilmemiş; kadını nikaha doğrudan taraf olacağı ifade edilmiştir. Buna ek olarak, sadece medeni nikâh yapılabilir; ancak İslam şartlarına uyması gerekmektedir. Mesela erkek, kızın mehri-ni ödemeli; mal ayrılığı rejimini seçmelidir.

⁴³ Düşünde kayıt memuru, gelin ve damattan seçtikleri rejimi alenen telaffuz etmelerini ister. Ya mal birliği rejimi ya da mal ayrılığı rejimi. İki eş arasında rejim konusunda bir anlaşmazlık çıkması durumunda, memur, ikisinin anlaşabilmesi için evliliği askıya alır. Mal birliği rejimi, birinin ölümünden sonra tüm mal varlığının diğerine ait olması anlamına gelir. Öte yandan, mal ayrılığı rejimi, eşlerin mallarının ayrılması anlamına gelir.

⁴⁴ Younouss Toure, *Droit civil, la famille :support de cours* (Abidjan: Université UMA, 2015), 16-24.

Sonuç

Geçmişten bugüne kadar her toplumda nikâh önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle dini bir yönü de olması sebebiyle Müslüman toplumlarda bu daha da önem kazanmaktadır. Fildişi Sahil’inde farklı farklı nikâh uygulamaları bulunmaktadır: resmi nikâh, dini nikâh ve geleneksel nikâh. Resmi nikâh, sömürgeci Fransa’nın koyduğu kanuna göre uygulanmaktadır. Dini nikâh, Müslümanlar için İslam hukukuna göre kıyılmakta ve Hristiyanlar için de kilise kanununa göre hareket edilmektedirler. Geleneksel nikâhta ise her kabile, kendi adetlerine göre hareket etmektedir. Halk, dini ve geleneksel nikâhları tercih etmesine rağmen devlet tarafından tek tanınan nikâh resmi nikâhtır. Zira insanların ne kadar çocukları olursa olsun, kaç yaşında olurlarsa olsunlar, resmi nikâh yapmazlarsa devlet tarafından bekâr olarak kabul edilmektedirler. Din adamları (Müslümanlar ve Hristiyanlar), kendi mensuplarına resmi nikâh yapmadan dini nikâh yapmalarını tavsiye etmektedirler.

Sonuç olarak tüm bilgilerden hareketle dilsel, dini ve kültürel olarak bu denli farklılıkların olduğu Fildişi Sahilinde ülke toplumu için önemli bir yer tutan nikahuygulamalarının dini ve geleneksel inanışlara göre gerçekleştiğini, hangi dine tabi olursa olsun resmi makamlarca zorunlu olan resmi nikahın kanuni bir zorunluluk olduğunu söyleyebiliriz. Dini ve kültürel farklılıkların bölgeden bölgeye nikahuygulamalarını etkilediği ve insanların geleneklerini yaşatmaya meyilli oldukları ve toplumsal aidiyetlerini kaybetmek adına kendilerine ataları tarafından bırakılan inanışlara bağlı oldukları tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Ahmed, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. -'Avdiyye, Kamil Muhammed. *Muhtaşaru'l-Kudûri*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Alija, Nazan. *Hristiyanlıkta Eolilik Sakramenti*. Uludağ Üniversitesi, 2017.
- ALLOU, Manizan. "Peuplement et evolution de la coted'ivoire". *Revue d'Histoire, d'Arts et d'Archéologie*. 95-104. Abidjan: GODO GODO, 2014.
- Anani, İsabele Akouhaba. *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale Francophone cas du Benin, du Burkina faso, de la Cote d'ivoire et du Togo*. Copenhagen: Danish Institute for Human Rights, 2008.
- Assi-Eso, Anne-Marie H. *Précis de droit civil ivoirien: les personnes, la famille*. Abidjan: Librairie de droit ivoirien, 1997.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nikah>
- Cangir Arı, Meryem. *İslam Hukukuna Göre Nikâhta Aleniyet ve İlan Şartı*. Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Chidester, David. "Animizm". çev. Tuğba Aydoğan. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/33 (15 Mart 2021), 427-433. <https://doi.org/10.12981/mahder.824193>

- Coulibaly, Lancina. *Medârisu'l-Arabiyye fî Sâhili'l-Âc*. Libya: Külliyyetü'ş-şerîa, 2007.
- Ducroquet, Hubert vd. *L'agriculture de la Côte d'Ivoire à la loupe*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2017.
- İbn Mekkî, Osman. *Tavdîhu'l-ahkâm Şerhu Tuhfeti'l-hukkâm*. Tunus: Matba'a Tunusiyeye, 1920.
- İbn Raslân, Ömer. *et-Tedrib fi'l-fikhi'ş-Şâfiî*. Riyad: Dâru'l-Kibleteyn, 2012.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid*. Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1994.
- Köse, Saffet. "Aile Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. 437-534. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Mevşilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maĥmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'alilî'l-Muĥtâr*. Beyrut: Matba'atü'l-Ĥalebî, 1937.
- Miran, Marie. *Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000.
- Moran, Jimmy. "Croyances Religieuses En Côte D'Ivoire | 2022". *fr.ripleybelieves.com*. Erişim 07 Mayıs 2022. //fr.ripleybelieves.com/religious-beliefs-in-ivory-coast-3357
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaĥîn fi'l-fikh*. ed. Kâsım Ahmed 'Avvađ. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Ruşd, Ebû'l-Velîd Muĥammed b. Aĥmed b. *el-Muĥaddimâtu'l-mumehhidât*. ed. Muĥammed Ĥaci. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.
- Topçuođlu, Ali Aslan. "Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 79-120.
- Toure, Younouss. *Droit civil, la famille :support de cours*. Abidjan: Université UMA, 2015.
- "10 mars 1893 - Naissance de la Côte d'Ivoire - Herodote.net". Erişim 07 Mayıs 2022. https://www.herodote.net/10_mars_1893-evenement-18930310.php
- "À Abidjan, l'Institut de théologie de la Compagnie de Jésus porte un regard africain sur la dissolution du mariage chrétien". Erişim 07 Mayıs 2022. <https://africa.la-croix.com/a-abidjan-linstitut-de-theologie-de-la-compagnie-de-jesus-porte-un-regard-africain-sur-la-dissolution-du-mariage-chretien/>
- Code Civil 1, Code Civil 1. *Droit des personnes et de la famille* (2020).
- "Histoire de la Côte d'Ivoire". *Wikipédia*, 25 Nisan 2022. https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Histoire_de_la_C%C3%B4te_d%27Ivoire&oldid=193160305
- "L'histoire de la Côte d'Ivoire." Erişim 07 Mayıs 2022. <https://www.cosmovisions.com/ChronoCoteIvoire.htm>
- "Religion en Côte d'Ivoire". *Wikipédia*, 23 Aralık 2021. https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Religion_en_C%C3%B4te_d%27Ivoire&oldid=189163943
- "Rezo-Ivoire .net | l'histoire de la cote divoire". Erişim 07 Mayıs 2022. <https://rezoivoire.net/ivoire/patrimoine/759/lhistoire-de-la-cote-divoire.html#.YnZIqehBxnI>
- "RGPH 2021: LES RESULTATS PRELIMINAIRES ESTIMENT A 28 MILLIONS L'EFFECTIF TOTAL DE LA POPULATION RESIDENTE PERMANENTE EN

COTE D'IVOIRE". Erişim 07 Mayıs 2022. https://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=13247

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Fıtrat ve İçgüdünün Ahlaktaki Rolü

-İslami Perspektiften Bir İnceleme-

دور الفطرة والغريزة في الأخلاق دراسة تحليلية من وجهة نظر إسلامية

The Role of instinct and instinct in morals

-Analytical study from an İslamic point of view-

Abdunaser SALLAM

Dr. Öğr. Üyesi Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of History of Religions, Yalova/Turkey

madhajy@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2061-2082>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/03/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Sallam, Abdunaser. "Fıtrat ve İçgüdünün Ahlaktaki Rolü -İslami Perspektiften Bir İnceleme-". Universal Journal of Theology 7/1 (2022): 19-50.
<https://doi.org/10.56108/ujte.1094756>

دور الفطرة والغريزة في الأخلاق دراسة تحليلية من وجهة نظر إسلامية

الملخص

إن موضوع الأخلاق من الموضوعات التي شغلت الإنسان في القديم والحديث، واهتم به الباحثون على أساس من العقل الإنساني الخالص، لشرح طبيعة الفعل الخلقي، وعناصره، ومصادره، وغاياته، ووجه الإلزام الخلقي، وغير ذلك من المفاهيم التي تتعلق بالأخلاق، لكن لم يتناول الباحثون بشكل دقيق دور الفطرة والغريزة في موضوع الأخلاق رغم أهميتها كمكونين أساسيين في الطبيعة الإنسانية والتي هي محور علم الأخلاق. وعليه تهدف هذه الدراسة البحث دور الفطرة والغريزة في تحديد ماهية الخلق، وعلاقتها بالنظام الأخلاقي في الإسلام، وذلك بدراسة تحليلية من وجهة نظر إسلامية تتناول ارتباط هذين المفهومين بتعريف الخلق وطبيعته ومصدره من خلال قضية الخير والشر، وتتناول ارتباطهما بأسس النظام الأخلاقي كدراسة إسلامية للإلزام الخلقي والمعياري الخلقي والغاية الخلقية والجزاء والمسؤولية. وتخلص هذه الدراسة إلى أنه لا يمكن فهم طبيعة الخلق وتأسيس نظام أخلاقي بمنأى عن الفطرة والغريزة، سواء من الناحية النظرية أو العملية، حيث إنهما مكونان أساسيان في الطبيعة الإنسانية يقومان بتكوين وتشكيل الخلق، وبهما يمكن الكشف أن الإنسان كائن خيّر، والأصل فيه الخير. وقد بينت هذه الدراسة خطأً نظرية الوسط الأخلاقية وذلك في التفرقة بين ماهية الفضيلة وماهية الخلق، وكشفت أن الفطرة والغريزة يشكل أحدهما أو كلاهما عنصراً أساسياً من أسس النظام الأخلاقي في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الخلق، الفطرة، الغريزة، قضية الخير والشر، أسس النظام الأخلاقي

Fitrat ve İçgüdü'nün Ahlaktaki Rolü -İslami Perspektiften Bir İnceleme-

Özet:

Ahlak konusu, eski ve modern zamanlarda insanı meşgul eden konulardan biridir ve araştırmacılar ahlaki eylemin doğasını, unsurlarını, kaynaklarını, hedeflerini, Ahlaki yükümlülük , bağlayıcılık yönünü ve ahlak ve etik ile ilgili diğer kavramların açıklamasını saf insan aklı temelinde almaya önem vermişlerdir. Ancak araştırmacılar, önemine rağmen, insan doğasının iki temel bileşeni ve ahlakın, etiğin odağı olan fitrat ve içgüdü'nün ahlak konusundaki kesin rolüne değinmemişlerdir. Bu çalışma, ahlak orta kuramının erdemini özü ile yaratılışın doğası arasında ayırım yapmadaki hatasını göstermiş ve Fitrat ve içgüdü'nün her birinin veya her ikisinin, İslam'daki ahlaki sistemin temellerinin asıl unsurunu oluşturduğunu ortaya koymuştur. Buna göre bu çalışma, fitrat ve içgüdü'nün, yaratılışın mahiyetini belirlemedeki rolünü ve bunların İslam'daki ahlaki sistemle ilişkisini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu Ahlaki yükümlülük, ahlaki standart, ahlaki amaç, ceza ve sorumluluk üzerine İslami bir çalışma olarak, iki kavramın yaratılışın tanımı, mahiyeti ve kaynağı ile ilişkisini hayır ve şer meselesi üzerinden İslami bakış açısıyla analitik bir çalışma eşliğinde ahlaki sistem esaslarıyla temelleriyle olan bağlantısını ele alması sebebiyledir. Bu çalışma, yaratılışın doğasını anlamının ve bir ahlaki sistem kurmanın teorik ya da pratik açıdan, fitrat ve içgüdüden bağımsız mümkün olamayacağı sonucuna varmaktadır. Çünkü fitrat ve içgüdü, Yaratılış oluşturan ve şekillendiren insan doğasının iki temel bileşenidir. Ancak onlar aracılığıyla insanın iyi bir varlık olduğu ve kökenin iyi olduğu ortaya çıkarılabilir.

Anahtar Kelimeler: Fitrat, içgüdü, hayır ve şer meselesi, ahlaki sistemin esasları

The Role of instinct and instinct in morals Analytical study from an Islamic point of view

Abstract

The issue of ethics is one of the topics that occupied man in ancient and modern times, and researchers have concerned in theory, to explain the nature of the moral act, its elements, sources, goals, the face of moral obligation, and other concepts related to morality, However, the researchers did not address accurately the role of Fitrah (Innate Character) and (Gharizah) instinct in the subject of ethics despite their importance as two basic components of human nature,

which is the core of ethics. Accordingly, this study aims to research the role of Fitrah and Ghari-zah in determining the essence of moral, and their relationship to the Islamic ethics, with an analytical study from an Islamic perspective that deals with the connection of these two concepts to the definition of moral, its nature and its source through the issue of good and evil, as well as it deals with their connection with the foundations of the ethics as an Islamic study of moral obligation, moral standard, moral purpose, penalty and responsibility. This study concludes that it is not possible to understand the nature of moral and establish a moral system that is apart from Fitrah and Gharizah, whether from a theoretical or practical point of view, as they are two basic components of human nature that form and model moral, and through them it can be revealed that man is a good being. This study showed the error of the moral Mean Theory in differentiating between the essence of virtue and the nature of character, and revealed that Fit-rah and Gharizah, one or both of them, constitute an essential element of the foundations of the Islamic ethics.

Keywords: Moral, Innate Character, Instinct, The Issue of Good and Evil, The Foundations of Ethics

مقدمة

إن مبحث الأخلاق من المباحث العلمية الهامة والعظيمة التي اهتم بها العلماء المسلمون على اختلاف تخصصاتهم العلمية وما يزال هذا البحث من أهم المباحث على المستوى الفكري الإسلامي خصوصاً في الحديث عن علاقته بالطبيعة البشرية، ولقد تميز الإسلام بمراعاته للطبيعة الإنسانية المركبة من روح وجسد وما يتعلق بهما من مفاهيم مثل الفطرة والغريزة، وبلا شك أن هذه المكونات لطبيعة الإنسان لها دور كبير في دراسة سلوك الإنسان وقيمه. هذا ولم يتناول الباحثون بشكل دقيق دور الفطرة والغريزة في موضوع الأخلاق رغم أهميتهما كمكونين أساسيين في الطبيعة الإنسانية والتي هي محور علم الأخلاق، لذا إن من أهم المطالب التي لا بد من دراستها في علم الأخلاق دراسة مفهوم الفطرة ومفهوم الغريزة وعلاقتها بالأخلاق، وتهدف هذه الدراسة الكشف عن دور الفطرة والغريزة في تحديد ماهية الخلق والنظام الخلقى عند الإنسان وكيف قدّم الإسلام نظريته الأخلاقية من خلالهما، وذلك بدراسة تحليلية من وجهة نظر إسلامية في حدود مفهوم الفطرة والغريزة ودورهما في الأخلاق وذلك من خلال ارتباط هذين المفهومين بتعريف الخلق وطبيعته ومصدره من خلال قضية الخير والشر، وتناول ارتباطهما بأسس النظام الأخلاقي كدراسة إسلامية للإلزام الخلقى والمعياري الخلقى والغاية الخلقية والجزاء والمسؤولية.

1. دور الفطرة والغريزة في ماهية الخلق

1.1 تعريف الخلق

وردت كلمة الخلق لغة بمعان متعددة من أهمها تعريفه ب: الطَّبَعِ والسَّجِيَّةِ.

أما تعريفه بالطَّبَعِ والسَّجِيَّةِ¹، فبالنظر الدقيق في دلالتهما، يظهر أن الطَّبَعِ يطلق على ما لا يمكن تغييره، وهو الخلق الفطري، وعلى ذلك لا يمكن وصف الخلق بأنه سيء من ناحية الطَّبَعِ أي الفطرة، وبالتالي القصد من تعريف الخلق بالطَّبَعِ هنا هيئة باطنية² وليس سلوك خارجي يمكن تغييره، أي أن الإنسان مطبوع على الخير.

أما السَّجِيَّةِ فهي تطلق على الفطري الحسن، والمكتسب حسناً أو سيئاً إذا أصبح عادة، وهو غالباً ما يظهر كسلوك، ويمكن فهمه كسلوك من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾³. وهكذا من خلال هذين التعريفين يمكن القول إن الخلق هيئة باطنية فطرية تطلق على الخلق الحسن، ويقصد به أيضاً خلق مكتسب أي يتأثر بمصدر خارجي، وهو إما أن يكون حسناً أو سيئاً.

أما التعريفات الاصطلاحية فلقد اعتنى بعض علماء المسلمين وفلاسفتهم الذين اهتموا بمجال علم الأخلاق بتعريف الخلق، من أبرز هؤلاء:

مِسْكُوتِيه: وجاء تعريفه للخلق: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رَوِيَّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب. ومنها ما يكون مُستفاداً بالعادة والتدرب. وربما كان مُبدؤه بالرَوِيَّة والفكر ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"⁴.

¹ أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، (بيروت، دار الصادر، 1956)، (د.ط)، 87/10.

² لاحظ اللغويون - فيما ساقوه من معان لكلمة الخلق - ما بين كلمة الخلق (بفتح الخاء وسكون اللام) وبين كلمة الخُلُق (بضم الخاء واللام) من علاقة ترجع بهما إلى أصل لغوي واحد، ولكنهم خصصوا كل واحد منهما بجانب من جوانب المعنى الذي يدل عليه هذا الأصل، فقالوا: إن الخلق يتعلق بجانب الظاهر من الإنسان، أي جسمه، وهو الذي يُدرك بالبصر، أما الثاني فهو الجانب الباطني منه وهو الذي يُدرك بالبصيرة.

³ سورة الشعراء، الآية: 137.

⁴ ابن مسكويه، أبو على أحمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، (مكتبة الثقافة الدينية، 1998م)، ط1، 31.

الغزالي: تعريفه للخلق: "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكرة وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سُميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سُميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً"⁵.

ابن القيم: تعريفه للخلق الذي حصره في الخلق الحسن: "هيئة مركبة من علوم صادقة، وإرادات زاكية، وأعمال ظاهرة، موافقة للعدل والحكمة والمصلحة، وأقوال مطابقة للحق، تصدر تلك الأقوال والأعمال عن تلك العلوم والإرادات، فتكتسب النفس بها أخلاقاً، هي أزكى الأخلاق وأشرفها وأفضلها"⁶.

إن مجموع هذه التعريفات يشترط وجود بعض العناصر حتى يمكن تحديد الخلق، وهي: هيئة نفسية راسخة، أي خلق دائم وغير متكلف، فعل جميل أو قبيح، إرادة الفعل، وبحسب تعريف ابن القيم للخلق الحسن، فهو يشترط العلم المشروط بالإرادة أي أن الخلق مكتسب من العقل، وهذا إن كان مقبولاً في حالات، لكن ليس شرطاً لأنه تقييد للخلق، حيث هو ينطلق - من الأساس - من هيئة نفسية كما ذكر في تعريف الغزالي ومسكويه ولم يُشر إلى ذلك ابن القيم في تعريفه، وبحسب التعريف اللغوي أن الخلق هو هيئة باطنية يُشار إليها بأنها طبع أي فطري من ناحية الخلق الحسن، أو أنه عادة اعتادتها النفس بالاكْتساب.

وهكذا يمكن إجمال تعريف الخلق اصطلاحاً بأنه فعل إرادي نفسي جميل أو قبيح دائم وغير متكلف. ومن خلال التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي يتضح ارتباط الفطرة بالأخلاق. وبما أن الفطرة تعتبر مفهوماً أساسياً في طبيعة الإنسان في التصور الإسلامي، لذا يجب دراسة ماهية الفطرة وعلاقتها بالخلق، والبحث في مصدرها من خلال طبيعة الروح، كون الفطرة والروح يمثلان ناحية غيبية في الطبيعة الإنسانية.

2.1 مصدر الخلق بين الفطرة والغريزة

1.2.1 الفطرة وعلاقتها بالروح

منذ القدم عرفت الأديان وأغلب الفلاسفة أن هناك ذات ما في الكائن، قائمة بذاتها، مستقلة عن البدن، ذات طبيعية معنوية غير ملموسة، أي ليس لها ظهور جسدي، واعتبرها البعض مادة

⁵ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، (بيروت، دار المعرفة، د.ت)، (د.ط)، 53/3.

⁶ ابن القيم، محمد بن أبي الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تصحيح وتعليق طه يوسف شاهين، (القاهرة، مكتبة أنصار السنة المحمدية، 1388 هـ، 1968م)، (د.ط)، 135.

أثيرية أصلية من الخصائص الفريدة للكائنات الحية، واستناداً إلى المعتقدات الدينية أن هذه الروح مخلوقة من جنس لا نظير له في عالم الموجودات وهو أساس الحياة والإدراك والوحي والشعور، هذه الذات هي الروح. وفي الحقيقة إن هذا التصور الإنساني لم يأت إلا عبر الوحي والتجربة الإنسانية معاً.

إن الروح من حيث حقيقتها في الإسلام يصعب تحديدها وبيان طبيعتها، لكن معرفة مصدرها وخصائصها ممكنة في ضوء النص والواقع.

توصف الروح في القرآن بالتقديس والتشريف، وذلك لأن الله أضافها إلى ذاته سبحانه وأمره في قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁷، وقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾⁸، وأن إحدى عمليات أو مراحل خلق آدم والمسيح عليهما السلام والإنسان والمخلوقات هي "النفخ"⁹. وبمنأى عن معرفة طريقة النفخ، فالواضح أن مصدر النفخ من وجود سماوي، الأمر الذي يعني أن الروح جوهر شريف¹⁰، ومن هنا رأى الغزالي أنها من جنس الملائكة¹¹، ورأى أنها من الأمور الإلهية وأنها أجل وأرفع من الأجسام الخسيسة الأرضية¹²، لذا يذكر ابن القيم أن من الناس من تغلب

⁷ سورة ص، الآية:72، وسورة الحجر، الآية:31.

⁸ سورة الإسراء، الآية:85.

⁹ الآيات القرآنية الوارد فيها لفظ "النفخ": ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ سورة ص، الآية: 72 ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ سورة السجدة، الآية:9، ﴿وَمَرْوَمَ ابْنْتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَخَصَّنْتَ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ سورة الأنبياء، الآية:91، (التحریم: 12)، ﴿فَأنفخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ سورة آل عمران، الآية:49، ﴿فَتنفخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ سورة المائدة، الآية:110، والحديث: {إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون بعد ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك، فينفخ فيه الروح...} ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، (بيروت، دار المعرفة، 1973م)، (د.ط)، 484/11.

¹⁰ الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر، النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق محمد صغير المعصومي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1430 هـ، 2009م)، ط1، 64.

¹¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، كيمياء السعادة، (مصر: المكتبة المحمودية التجارية، د.ت)، (د.ط)، 6-8.

¹² الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، (مصر: المطبعة المصرية، 1432هـ)، (د.ط)، 18، 19.

عليه المادة السماوية على المادية الأرضية "البدن" فتصير روحه علوية شريفة تناسب الملائكة¹³، واصفاً إياها الرازي بقوله: "جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك"¹⁴.

وبناء على هذا التصور يمكن معرفة مصدر الروح الذي يتضح أنه من عالم علوي وقدس، فمصدر الروح من وجود فوق طبيعي لكنه ليس من الوجود الإلهي بالطبع لأن العالم السماوي مخلوق، ولعل معنى (الرجوع) و(الرد) الواردان في الآيات القرآنية يشي بالمصدر السماوي للروح، كقوله تعالى ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾¹⁵، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾¹⁶، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾¹⁷، حيث إن الرجوع والرد يعني العودة إلى المكان الأول وهو العالم السماوي، يشير إلى ذلك الغزالي بقوله: "إذا كان الروح من أمر الباري تعالى فيكون في البدن كالغريب ويكون وجهه إلى أصله ومرجه"¹⁸. والذي يؤكد هذا أن "هذه المادة السماوية والتي ليست من مرتبة الوجود الإلهي تجعلها قادرة على تلقي ما يرد إليها منه سبحانه وتعالى وعلى إدراك ما تتلقاه"¹⁹.

إن من خصائص هذه الروح السماوية أنها حمالة لطاقات عديدة يمكن القول إنها السبب في أن خصها الله عز وجل بالتشريف والتكريم، من هذه الطاقات طاقة الشعور والجمال والمعرفة والايحاء والاكساب والخير وغيرها. ويمكن القول إن الروح هي مصدر هذه الطاقات التي تظهر في الجسد من خلال تفاعلها معه. لذلك تميز الإنسان من خلال هذه الطاقات الكامنة في روحه عن باقي الكائنات التي لا تملك جميع هذه الطاقات أو التي تملك بعضها بمستوى أدنى، ومن خلال مصدر الروح العلوي وخصائصها التي تمثلت بالطاقات قد استحق الإنسان

¹³ ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، الروح، تحقيق وتعليق عادل عبد المنعم أبو العباس، (القاهرة:

مكتبة القرآن، د.ت)، (د.ط)، 170.

¹⁴ الرازي. النفس والروح وقواهما. 205، 206.

¹⁵ سورة السجدة، الآية: 11.

¹⁶ سورة الفجر، الآية: 24-28.

¹⁷ سورة الجمعة، الآية: 8.

¹⁸ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الرسالة اللدنية، (مصر: المكتبة المحمودية، د.ت)، (د.ط)، 10.

¹⁹ العطاس، سيد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد الطاهر الميساوي، (عمان، الأردن:

دار النفائس، 1430 هـ، 2009م)، ط2، 104.

لقب الخليفة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾²⁰، والتي لن تتحقق في الإنسان إلا عندما يعتني بروحه، ويوظف طاقاته الروحية، التي ستمكنه من تطوير ذاته ونموه الداخلي. تمثل طاقة الخير مصدر الأخلاق في الإنسان، حيث إن الفضائل الخلقية -كالصدق والأمانة والوفاء والإخلاص والعفاف والرحمة- هي قيمة روحية. وهذه القيمة الروحية تفرض نفسها على الوجدان البشري بطريقة أولية حدسية، فالإنسان يعرف بطريق مباشر وقبل القانون الأخلاقي، شأنه شأن القول بالزمان والمكان والعلية، فالإنسان لا يقرر الواجب تبعاً لتجربة تكشف عنه، ولا يدرك الحرية باستنباطها من معرفة سابقة،²¹ وهو يحب العمل الخَيْر، ويكره العمل الشرير، ويُميز بين الجيد والسيء، ويحب الفضيلة في ذاتها وفي غيرها. وإن الدليل على تلك القيمة الروحية للأخلاق قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾²²، ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾²³، وهكذا يتضح أن مصدر الأخلاق الأساسي هو الروح، وأن الخلق المتمثل بالقيم والفضائل فطري.

ومن هنا يتضح أهمية الروح في علم الأخلاق حيث يظهر أن الإنسان قد تلقى في تكوينه الأول الإحساس بالخير والشر من خلال طاقة الخير الروحية، فالإنسان يولد ميالاً لأن يكون مخلوقاً، ولديه نوازع داخلية المنشأ تدفعه إلى فعل الخير، وهذا يعني أن هذه الطاقة تمثل ما يسمى في الإسلام بـ "الفطرة"، وعليه عُرف الخلق الحسن بالفطرة لغوياً كما مر، لذلك يمكن تعريف الفطرة بأنها "عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته، ولا بد لشعور هذه حقيقته أن يكون تلقائياً لأن الإنسان مخلوق به، وأن يكون جمالياً لكمال هذا الخلق، وأن يكون عملياً لتعلقه بأفعاله"²⁴.

إن هذه الفطرة تقتضي معرفة ومحبة كل ما هو حق وكل ما هو خير، ولذا استدل بالفطرة السليمة على معرفة الله تعالى والإقرار بربوبيته، من حيث إن معرفته سبحانه هي رأس الخير كله.

²⁰ سورة البقرة، الآية:30.

²¹ كانط، ايمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، (بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1996م)، (د.ط)، 266.

²² سورة الشمس، الآية:7-8.

²³ سورة البلد، الآية:10.

²⁴ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ط4، ص 46.

- وهذا ما قرره القرآن بوضوح أن الإنسان مفطور على التدين أو التوحيد في استشهاد الله الإنسان على نفسه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...﴾²⁵، لذلك مهما بلغت درجة انحراف الإنسان في سلوكه فإنه يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بحب الخير وتقديس الفضيلة لذاتها، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ، وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٍ لَّشَهِيدٌ، وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾²⁶.

- وهذا يتوافق مع ما روي من أحاديث، فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال في الفطرة: {ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه}²⁷، وقوله: {الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا}²⁸. وروي عنه في اطمئنان النفس إلى الخير وعدم اطمئنانها إلى الشر: {استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأناً إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك}²⁹. وروي عنه في فطرية القيم مثل الأمانة: {أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم علموا من الكتاب، ثم علموا من السنة}³⁰، وقوله للمندر بن عازر {إن فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والأناة، فقال يا رسول الله كان بي أم حدثاً؟ قال: بل قديم، فقال الحمد لله الذي جبلني على خصلتين يحبهما}³¹، وهذا يعني أن الأصل في الإنسان أن يكون أميناً حليماً صبوراً.

وعليه إن النزعة الخلقية لدى الإنسان -من خلال هذه الفطرة- ملازمة له منذ وجوده في هذه الدنيا، ومهما اعترها من تأثيرات خارجية، تظل صعبة التبديل لقوله عز وجل ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ

²⁵ سورة الأعراف، الآية: 172.

²⁶ سورة العاديات، الآية: 6-8.

²⁷ رواه البخاري في الجنايز (1292)

²⁸ رواه مسلم في البر والصلة والآداب (2638)

²⁹ رواه الإمام أحمد (17454)

³⁰ رواه البخاري في الفتن (6675)، ومسلم في الإيمان (143)

³¹ رواه أبو داود في الأدب (5225)

³² سورة الروم، الآية: 30.

لكنها لا تتبدل ولا تتعدم أبداً. وهي بلا شك موجودة لدى كل الناس، ثم تفاوتت بينهم في مدى تحقيق الأخلاق الفاضلة، ومدى سلوكهم بمقتضاها.

وهذا يعني أن الإنسان قد خلقه الله تعالى وفيه النزعة الأخلاقية في ذاته في إطار ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وليس ثمة إنسان شريراً خالصاً، بل إن لديه نوازع إلى الخير كامنة في نفسه، قد تدفعه في لحظة ما إلى أن يكون فاضلاً وإن كان أكثر الناس شريرة³³، وقد أشار القرآن إلى أن الكافر أو المشرك لا يخلو من الخير، في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَفَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾³⁴، وقوله: ﴿وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى﴾³⁵، بل أن وصف الله عز وجل له بالكفر والشرك، دلالة على معرفته بالحق فالكفر هو التغطية والستر³⁶، والشرك هو إقراره بالله لكنه يعبد معه ما دونه. وبناء على ذلك فالإنسان طبيعته خيرة، أي أن الأصل في الإنسان الخير، أو بتعبير آخر الإنسان كائناً أخلاقياً، وهو تصور يتفق مع الآية التي تصف الإنسان بأنه مخلوق في أحسن تقويم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾³⁷، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾³⁸ أي طبيعة ذات كمال وبراءة من الآفات والعيوب.

والنفس على هذا مهياة للخير، وصالحة لفعله، مزودة بالإرادة لتحقيقه، لكن ما قد يعترضها من ظروف في البيئة أو في المجتمع قد ينحرف بها عن الصلاح، وعندئذ لا تحس سكينته ولا أمناً، لأن انحرافها عن الخير والإيمان مخالفاً لطبيعتها، ومضاد لفطرتها. ويمكن تشبيه النفس في أصل خلقتها "بأنها كالبذرة الصالحة التي أودع الله فيها مقومات النماء والإثمار، فهي مهية -في أصل وجودها- لذلك، ولكن هذا النماء والإثمار مشروط بتحقيق الظروف والشروط الملائمة له، فإذا تيسرت خرج إلى الوجود ما كان كامناً في باطنها، أما إذا تخلفت هذه الظروف، فإنها تدبّل وتضعف أو تموت"³⁹ أي أن الأخلاق لا يمكن أن تظهر في الإنسان بطريقة آلية، بل إنها محتاجة لنموها وتجسيدها إلى عوامل أخرى.

³³ عبد الناصر سلام، قضية الشر في الخلاص المسيحي، مجلة الثقافية، كوالاكنجسار، ماليزيا، ج5، العدد 2، 2015، ص 141.

³⁴ سورة البقرة، الآية: 88.

³⁵ سورة النجم، الآية: 34.

³⁶ ابن منظور، لسان العرب، 144/5.

³⁷ سورة التين، الآية: 4.

³⁸ سورة السجدة، الآية: 7.

³⁹ عبد الحميد مذكور، دراسات في علم الأخلاق، (القاهرة: دار الهاني، 1426 هـ، 2005م)، (د.ط)، 8.

ومن هنا تمثل الفطرة هي الجانب الخيّر في الطبيعة الإنسانية كقوة روحية في الإنسان، لكن ما الفرق بين الروح والنفس، وهل الفطرة هي الغريزة، وما مصدر الغريزة في الطبيعة الإنسانية.

2.2.1 الغريزة وعلاقتها بالنفس

إن هذه الروح ذات العنصر السماوي بجوهرها المقدس إذا فاضت على الجسد تحوّلت إلى النفس، وهي طبيعة مزدوجة متأثرة بأصلها السماوي ومحيطها المادي الجديد، لذلك يصف الغزالي النفس بأنها بين وجهين: "وجه إلى الجنة العالية وهي الملائم الأعلى، ووجه إلى الجنة السفلة وهي جهة تدبير بدنه"⁴⁰. ولقد أشار إلى ذلك ابن القيم في قوله: "إن أرواح بني آدم لم تقع تسميتها في القرآن إلا بالنفس"⁴¹.

لا تتسم النفس بتلك القداسة التي كانت لها قبل دخولها إلى الجسد، لذلك يسعى الإنسان جاهداً في حياته للوصول إلى هذا الجوهر المقدس في داخل كيانه من خلال تصفية نفسه وذلك عن طريق الاتصال بالله عز وجل ليصل إلى مرتبة الأولياء، أو تلك المرتبة التي اصطفى الله لها الأنبياء والرسل وخُتمت بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

ولقد عبر القرآن عن النفس بالعقل والقلب والفؤاد واللب، لأن هذه الأعضاء الحسية تمثل أدوات طاقات الروح المعنوية من حياة ومعرفة وشعور وخلق وتذوق الجمال، فعلى سبيل المثال يقول ابن القيم: "القلب يطلق على معنيين، أحدهما: أمر حسي وهو العضو اللحمي مجمع الدم، وأمر معنوي: وهو لطيفة ربانية رحمانية روحانية لها بهذا العضو تعلق واختصاص"⁴² وتارة يصف القرآن هذه النفس باللوامة أو الأمانة بالسوء أو المطمئنة وذلك تعبيراً عن أثر أو نتيجة هذه الطاقات في عملها في الجسد.

ولقد نمت في النفس الغريزة أو الغرائز بفعل الحاجة المُلِحّة لها، وذلك لبقاء النفس والحفاظ على مظهرها الخارجي، هذه الغريزة يمكن تعريفها بأنها "ميل طبيعي أو استعداد نفسي يدفع الكائن الحي إلى العمل في اتجاه معين تحت ضغط حاجاته الحيوية"⁴³ والنفس فيها غرائز متعددة، وهي تظهر عند اتقاء ضرر (مثل غريزة الخوف) أو لتحقيق مصلحة له (مثل غريزة

⁴⁰ ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، (بيروت، لبنان: 2000)، ط1، 826.

⁴¹ ينظر: ابن القيم الجوزية. الروح، 176.

⁴² ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، 263.

⁴³ ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين (صيدا: بيروت، المكتبة العصرية، 1431هـ،

2010م)، ط1، 1254/2 (بتصرف).

النوم والجوع والعطش) أو للحفاظ على نوعه عموماً (غريزة الجنس). ومن هذه الغرائز أيضاً: غريزة التملك والغضب والجرأة والعجل والعبودية والمعرفة والاستمتاع والأبوة والأمومة والصحة وغيرها. ولأن الغريزة ارتبطت بالحياة لذلك وُصفت بأنها الأصل والطبيعة، وفي حديث عمر رضي الله عنه: الجبن والجرأة غرائز.⁴⁴

لكن الإنسان يمتاز أنه لا يترك الحرية لغرائزه للبقاء حياً، فهناك في نفسه قوة روحية هي قوة الخير تضبط غرائزه وتهذبها وتروضها وتتحكم فيها، كالقيم المتأصلة فيه، والشعور بالواجبات، والحس الأخلاقي المتمثل بالضمير. وعليه يمكن القول إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يستبدل بالنظام الحيوي للحاجات (الغرائز) نظاماً خلقياً للقيم. وذلك من خلال تحقيق الموائمة والانسجام بين هذه الإثنين المتعارضة في الإنسان (غرائز/ قِيم)⁴⁵.

وهذا يعني أن الغرائز ليست من الثبات حتى تسيطر على الإنسان، بل يمكن للقيم الأخلاقية التحكم بها، فليس مجرد وجودها يجعلها مبرراً لإشباعها، باسم حقوق الإنسان كما يحدث في العالم الغربي، فكثيراً ما يرث الإنسان استعداداً خاصاً ثم يفقده، كالأوز والبط فقد ذُكر أنه إذا أُبعد عن الماء بعد الفقس بضعة أشهر يفقد ميله الغريزي إلى الماء بل يخاف منه، ويقول ابن خلدون في ضعف تأثير الغريزة والتي يسميها جبلةً ومزاج وطبيعة: "إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من الحضرة، وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة"⁴⁶.

وكما أن الغرائز قابلة للتوجيه الإيجابي، فهي قابلة أيضاً للانحراف السلبي عن منهج الفطرة في الأصل، فالغريزة إذا لم تقف عند حدودها وتجاوزت الحدود التي خلقت من أجلها، أصبحت خلقاً سيئاً يسيطر على سلوك الإنسان وشهوته. وهكذا فإن الشر أو الخلق السيء يرجع لفجور الغريزة على القيم أي انشقاقها، وهذا ما يمكن فهمه من قول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾⁴⁷، ويرجع إلى عدم الاتزان النفسي بين الغريزة والفطرة، ويمكن فهم ذلك من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ

⁴⁴ ابن منظور، لسان العرب، 387/5.

⁴⁵ ينظر: الشرقاوي، محمد الأخلاق بين الدين والفلسفة (حلب: سوريا، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، 1419 هـ، 1999م)، (د.ط.)، 20، وينظر: زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية (القاهرة: مكتبة القصر، 1996)، (د.ط.)، 26.

⁴⁶ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، (دار يعرب، ط1، 1425هـ، 2004م)، ط1، 121.

⁴⁷ سورة الشمس، الآية: 7-8.

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ⁴⁸، ويلحق بهذا المعنى كل الآيات التي وصفت الإنسان بالكنود والظلوم والجهول.

وقد حرص الإسلام على ضبط هذه الغرائز، ودعا إلى استخدامها في وجهتها الطبيعية التي خلقت من أجلها، أو تلك التي حددها الخالق لها، وتكفلت الشريعة بتوضيحها ورسم السبل لإشباعها، والإسلام إذ يحدد الحدود الخيرة لإشباع الغرائز يكون قد راعى الطبيعة البشرية وما فيها من رغبات، فلم يدع إلى قتل الغرائز أو كبتها، ولم يحرم التمتع بطبيات الحياة، بل حدد لها الوجوه المشروعة التي لا تخرجها عن القصد والاعتدال، قد حقق التعادل في الإنسان بين متطلبات الغريزة ومقتضيات الفطرة، وحمى كل منهما من طغيان الأخرى عليها.

ولقد راعى الإسلام الطبيعة الإنسانية التي أكد على إثنتها (خلق وغرائز)، أي أن الإنسان - كما تم ذكره- له غرائز وله في نفس الوقت قيم ومثل إنسانية، حيث إن الإسلام لم يأت بمصادمة الغريزة، أو يدعو إلى إلغائها وإزالتها، وهذا غير ممكن فضلاً عن أنه غير مطلوب، فلقد رفض الرسول ﷺ موقف ثلاثة من الصحابة أرادوا أن يقهروا غرائزهم لأجل النشاط في عبادة الله عز وجل والمشاركة إلى رضاه، وقد تكون الموازنة بين الغريزة والخلق هي التي وصفت في القرآن بلفظ أحسن تقويم في قوله عز وجل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾⁴⁹، وهكذا فإن الخلق في الإسلام لا يعادي الغريزة بل يتوافق معها، بل ينظر إلى أنها مأمور بها في مواطنها الصحيحة، لذا سعى في تهذيبها وتوجيهها الوجهة الصحيحة بالصورة التي تتلاءم مع الخلق، وعلى قدر نجاح الإنسان في تحقيق إنسانيته على حساب ضبط غرائزه والتحكم فيها يكون أخلاقياً. ومن خلال هذه النظرة فالإسلام يؤكد أن هناك ملائمة وانسجام بين القيم المثالية والقيم الواقعية أو المادية.

ومما يؤكد أن الإسلام يوجه الغرائز بما يوافقها من أخلاق، حيث لا يوجد تصادم بين الغريزة والخلق، تلك الشواهد:

لم يمنع الإسلام غريزة الغضب وما يتعلق بها من غلظة وشدة، بل وجهها إلى خلق حسن وهو الغضب لله ولرسوله على سبيل المثال، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: {ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قط بيده، ولا امرأة، ولا خادماً، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نبيل منه شيء فقط

⁴⁸ سورة تبارك، الآية: 22.

⁴⁹ سورة التين، الآية: 4.

فينتقم من صاحبه، إلا أن يُنتَهك شيء من محارم الله تعالى، فينتقم لله عز وجل⁵⁰ ولقد أمر الإسلام بالشدة على الكفار الأعداء، وذلك في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾⁵¹.

لم يقض الإسلام على غريزة الجنس ولم يعتبرها عيباً أو بهيمية أو محرمة، ولم يتصورها أنها في صراع مع العقل كما يرى بعض علماء النفس الغربيين أو أنها تتصادم مع الفطرة والخلق في التعبير الإسلامي، بل أكد أن غريزة الجنس حق إنساني، وأنها يمكن لها أن تتوافق مع الفطرة من خلال خلق العفة التي تتحكم وتسيطر على النفس، وتدعو إلى خلق الطهارة في إباء النفس أن تتمرغ في القاذورات، وتدعو إلى احترام الإنسان بعدم تعرّضه للمهانة وعدم انتهاك شرفه وعرضه. ولا تصطدم هذه الغريزة مع خلق الإخاء والولاية، حيث جعل الإسلام علاقة الذكر والأنثى قائمة على ولاية بعضهم لبعض وهو أرقى القيم الأخلاقية، ولم يجعلها قائمة على غريزة الجنس ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁵²، فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصره الحربية والسياسية⁵³. ولقد تحولت الغريزة الجنسية في الإسلام إلى خلق ديني بين الزوجين، باعتبارها نوع من العبادة كالتصدّق، كما وصف ذلك الرسول ﷺ بقوله: {إن في بضع أحدكم صدقة، فقالوا: أيأتي أحدا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر}⁵⁴.

لم يحرم الإسلام غريزة التجمّل على الرجل والمرأة، ولا يُلام منها أحد، بل إن ذلك مطلوب شرعاً من خلال خلق الحِشمة والوقار، حيث تتوافق هذه الغريزة مع الفطرة في دعوتها إلى خلق حُب الزينة والظهور اللائق في المجتمع والتعبير الذاتي عن صاحبه، لذا دعا الله عز وجل بني

⁵⁰ رواه مسلم في الفضائل (2328)

⁵¹ سورة الفتح، الآية: 29.

⁵² سورة التوبة: الآية: 71.

⁵³ محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، تحقيق: محمد ناصر

الدين الألباني، (المكتب الإسلامي، 1404هـ، 1984م)، (د.ط)، 11، 12.

⁵⁴ رواه مسلم كتاب الزكاة رقم (1006)

آدم -رجالهم ونساءهم- أن يأخذوا زينتهم عند كل مسجد، وأنكر على من حرم الزينة وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلذَّيْنِ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁵⁵، ولقد قال رجل للرسول ﷺ: {يا رسول الله إني أحب أن يكون ثوبي حسناً ونعلي حسناً أفذلك من الكبر؟ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: إن الله جميل يحب الجمال}⁵⁶.

ولقد وجه الإسلام غريزة التملك فيما يلائمها من خلق الاعتدال في الإسراف والتقتير، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾⁵⁷.

ولقد وجه الإسلام غريزة الخوف واستخدمها في خلق التقوى أي الخوف من الله، وخلق التريث وعدم إلقاء بالنفس إلى التهلكة ﴿...وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾⁵⁸. وهكذا تبين في دراسة الطبيعة الإنسانية من خلال الفطرة كمكون روحي والغريزة كمكون نفسي دور كلا الفطرة والغريزة في تكوين وتشكل الخلق، أي أن الفطرة والغريزة عنصران أساسيان في فهم الخلق الإنساني، ولا يمكن فهم هذا الخلق بمنأى عنهما.

3.2.1 طبيعة الخلق بين قضيتي الخير والشر

وبما أن الخير مصدره الروح في الإنسان، لذا فالخير هو الأصل كما سبق القول عند الحديث حول الفطرة، أما الشر فهو عارض واستثناء، لذا عرّف ابن سينا "الشر بالعرض" أنه هو الذي يطرأ على الأشياء بسبب المادة التي يلحقها⁵⁹، ويمكن قياس الخير بالحلال والإباحة التي هي أصل الأشياء، أم الشر أو الحرام والخبيث فهو عارض. وهذا يعني أن الشر "هو الحابس المانع

⁵⁵ سورة الأعراف، الآية: 31-32.

⁵⁶ رواه مسلم في كتاب الإيمان (131)

⁵⁷ سورة الإسراء، الآية: 29.

⁵⁸ سورة البقرة، الآية: 159.

⁵⁹ ابن سينا، حسين عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، (قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1418هـ)، ط 2، 414/2.

للخير أو المضاذ المنافي لكمال يقابله وخير يضاده"⁶⁰. ومن هنا عُرف الشر بأنه "فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه"⁶¹. وبعبارة أخرى إن الخير والشر هما قطبان يتجاذبان طرفي السلوك الإنساني في الحياة الأخلاقية، لذا فهذه العلاقة الثنائية تقابل الوجود والعدم، لأن الخير والشر لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، وإنما يرتفع أحدهما ويبقى الآخر. أي أن الخير هو عدم وجود الشر، والشر هو عدم وجود الخير، أي أن الشر هو المعنى السلبي للخير، فالخيانة فقدان للوفاء، والبخل فقدان للكرم، والظلم فقدان للعدل، والكذب فقدان للصدق، وهكذا الخير هو المعنى السلبي للشر.

وإنه لا غرو أن معظم الشرور الخلقية نابعة أولاً وقبل كل شيء مما في الطبيعة البشرية ذاتها من متناقضات، أي أن الشر في الحقيقة هو نتيجة انقسام الإنسان وتوزعه وتفككه في صراعه بين الفطرة والغريزة، ولعل هذا يكشف أيضاً أن منشأ الشعور الخلقي بالإثم هو مخالفة الغريزة للفطرة أو تلك القوة الروحية في الإنسان وهي قوة الخير.

لقد كانت أول خطيئة للإنسان على الأرض بسبب القصد الأساسي للغريزة وهو البقاء والحفاظ على النفس، وذلك لقوله تعالى: ﴿...مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾⁶². وهذه الخطيئة لم تكن لخبث في طبيعة آدم، أو سوء في إرادته، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾⁶³، لكن خطيئته "كانت أثراً من آثار ضعف عارض، وجهد قاصر في مراعاة الواجب. ومن هنا لم تفسد فطرة الإنسان الأول، بحيث تستلزم تدخُّل "مخلص" غير نفسه، إذ كان يكفيه أن يعترف بخطيئته، ويظهر ندمه"⁶⁴.

وهذا يؤكد أن الإنسان كائن خيرٍ، والأصل فيه الخير، يصف ابن خلدون ذلك بقوله: "الإنسان أقرب إلى خِلال (صفات) الخير من خِلال (صفات) الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاء من قبل الحيوانية التي هي فيه، وأما من حيث هو إنسان، فهو إلى

⁶⁰ محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني، علم الأخلاق النظرية والتطبيق (دار ومكتبة الهلال، 1987م)، ط2،

الخير وخلاله أقرب"⁶⁵، وهذا ما أكده ابن القيم في صدد شرحه لآيتي الشمس السابقتين: "فعبير عن خلق النفس بالتسوية والدلالة على الاعتدال والتمام، ثم أخبر عن قبولها للفجور والتقوى"⁶⁶. فالإنسان في الإسلام تكتنف حياته قوة وضعفاً، كمالاً ونقصاً، ومهما كانت الدرجة التي قد يصل إليها الإنسان من التردي الأخلاقي في وقت من الأوقات فإنه سيظل على الرغم من ذلك كائناً أخلاقياً يمزج في سلوكه بين مرتبة الحاجات الغريزية ومرتبة السمو الروحي، فليس ثمة إنسان -مهما بلغت درجة شريته- يخلو من بعض السمات الأخلاقية.

وبناء على تقابل الخير والشر في ماهية الخلق، لا يمكن قبول نظرية الوسط الأرسطية التي أخذ بها بعض العلماء والفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في الأخلاق من أمثال مسكويه⁶⁷ والغزالي⁶⁸ إذا تم التفرقة بين الخلق من جهة الفطرة، والفضيلة من جهة الغريزة. إن نظرية الوسط تقوم على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين هما إفراط وتفريط، أي أن الرذيلة أحد طرفي الفضيلة هما طرف إفراط وطرف تفريط كطرفي شكل مثلث (كما حدده أرسطو)، وهذا يناسب التعريف اللغوي للفضيلة أي الزيادة⁶⁹ وأن عكسها هو نقيصة أي قيمة متدنية، ولكن هذا القول صحيح إذا فهم أن الفضيلة صفة غريزية ولها قيمة متدنية من ناحية الإفراط والتفريط، لكن الخلق (كما مر) نقيضه عدمي وهو الشر وليس حدّين (إفراط وتفريط) للخير، فضيلة الشجاعة مثلاً هي فضيلة كما ذهب أرسطو لأنها وسط بين الجبن إفراط والتهور تفريط، وفضيلة العفة وسط بين الخمود إفراط والفجور تفريط، لكنهما ليستا خلقين بل فضيلتين لغريزتي الغضب والجنس والذي يؤكد ذلك أن أرسطو يرى أن الشجاعة والعفة قوتان من قوى النفس، وأن جميع الفضائل التي استند إليها المؤيدون لنظرية الوسط هي صفات غريزية في الأساس كفضيلة العفة صفة لغريزة الجنس وفضيلة الشجاعة صفة لغريزة الغضب وفضيلة السخاء صفة لغريزة العطاء وفضيلة التودد هي صفة لغريزة الصّحة. أما خلق الصدق لا يمكن اعتباره وسط بين رذيلتين، حيث لا يعدّ الإفراط في الصدق رذيلة ولكنه خلاف الحكمة، ولا يمكن القول إن الإفراط في الأمانة والرحمة والعدالة والإخلاص وغيرها رذيلة! وإن كان الإفراط يوصف

⁶⁵ ابن خلدون، المقدمة، 93.

⁶⁶ ابن القيم، محمد ابن أبي بكر الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: ناصر بن سليمان السعوي وغيره (دار الصمعي للنشر والتوزيع، 1432هـ، 2011م)، (د.ط.)، 381/2.

⁶⁷ ينظر: ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، 25، 24.

⁶⁸ ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، 65-76. الإحياء، 54/3.

⁶⁹ ابن منظور، لسان العرب، 11/194.

بالخطأ وعدم الاعتدال، وهكذا في جميع الصفات التي تمثل الخلق الحسن كالصبر والشكر والعفو والرضا والاعتدال والإيثار والتعاون والعفو والمروءة والكرم والمودة والودّ وسلامة الصدر والألفة والوقار والتواضع والعزّة وغيرها من الأخلاق. وقد تنبه أرسطو أن من الأمور لا توسط فيها، فهناك انفعالات لا يمكن وصفها إلا بأنها شرّ ورذيلة مثل الحسد، والتلذذ بمصائب الغير، والرغبة في إيقاع الأذى بهم، ولذلك لا يصح البحث عن الوسط بالنسبة لها⁷⁰، أي تلك الانفعالات التي هي نقيض الأخلاق العدمية للخلق الحسن (الفطري). وهكذا لا بد من التفرقة بين الخلق وهو من جهة الفطرة وبين الفضيلة وهي من جهة الغريزة.

2 دور الفطرة والغريزة في النظام الأخلاقي في الإسلام

بما أن الفطرة والغريزة عنصران أساسيان في ماهية الخلق، فلا بد أن لهذين العنصرين دورهما في النظام الأخلاقي في الإسلام، وذلك في تحديد مصادر الإلزام الأخلاقي، والكشف عن المعيار الخلقي، وتوضيح الغاية الأخلاقية، ومن ثم المسؤولية والجزاء الأخلاقي، وهي الأسس التي يقام عليها أي نظام أخلاقي.

1.2 الإلزام الخُلقي

إن الإلزام يعني الإيجاب، واللازم هو الواجب⁷¹. واللازم أو الواجب هو الدافع الذي يحرك الإنسان بالرغبة أو الرهبة، فهو كقوة أو سلطة موجهة أمره -على نحو مباشر أو غير مباشر- تلزم الإنسان بعمل الواجب، فيستجيب لها، ويلتزم بفعل الخير وتجنب الشر.

إنه يمكن القول أن الإلزام في الإسلام له مصادر متعددة كما سيتضح بعد قليل، فهو يتنوع بين إلزام داخلي الضمير أو الفطرة والعقل والترغيب والترهيب أو الغريزة وإلزام خارجي الكفارة المالية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحدود والتعزير. وهذا التنوع مبني على مراعاة اختلاف البشرية وتباين الاستعدادات الإنسانية، لذا لم يجعل الإسلام مصدر الإلزام مصدراً واحداً

⁷⁰ ينظر: أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، (مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، (د.ط.)، 1/ 246، 247.

⁷¹ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، (دار الفضيلة، د.ت.)، (د.ط.)، 241، 242.

كما فعلت المذاهب الفلسفية التي تأخذ بالإلزام، وإنما جعل الإسلام للإلزام مصادراً متعددة ليتلاءم ذلك مع طبائع الناس. وفي هذه الدراسة يتم تناول المصدر الإلزامي الفطري والمصدر الإلزامي الغريزي لتوضيح دورهما وأهميتها في النظام الأخلاقي في الإسلام.

إن طاقة الخير الروحية التي تمثل القيم الأخلاقية المركوزة في طبيعة الإنسان، تصبح من خلال مستويات نقائها قوة داخلية وسلطة ملزمة وصوت داخلي في أعماق الإنسان، تدفع بصاحبها إلى فعل الخير دون انتظار منفعة أو خشية عقوبة، وتحول بينه وبين المعصية، وتأمرة بعمل الواجب، وتحذره من المخالفة، وتجعله يميّز بين الخير والشر، وبين الحلال والحرام. وهي في هذه الحالة تُسمى الضمير أو النفس اللوامة، وقد قال الله تعالى فيها: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾⁷²، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁷³.

ويُعدّ الضمير كرقابة داخلية أجدى من أي رقابة أخرى يفرضها القانون، ذلك أن في إمكان الإنسان أن يخدع القانون، أو يستغله لصالحه أو يحتال عليه أو يفلت من العقاب الذي ينصّ عليه، وفي إمكانه أيضاً أن يتخفى عن أعين الرقباء. ولكنه لا يستطيع أن يفلت من مراقبة ضميره، لأنه بمثابة محكمة داخلية لا يمكن خداعها ولا الإفلات منها، ولا يجدي معها المعاذير، لأنها لوامة دائمة، تسارع إلى توجيه اللوم والتأنيب إلى صاحبها حتى يقلع عن الشر ويرتد إلى الخير، وقد تدفعه إلى التوبة والندم والاستغفار.

لن يتأتى لهذا الوازع الخلقي المتمثل بالنفس اللوامة أن يكون سلطة ملزمة لصاحبها، إلا إذا خلا من المؤثرات الخارجية، أو تربي على الإيمان أو العقيدة وتكوّن تكوّنًا سليماً. لذلك يعدّ الضمير سلطة ملزمة لطائفة من البشر قد ارتقت نفوسهم لمرتبة الضمير اليقظ والقلب السليم والنفس اللوامة لتصبح مصدر الإلزام الأخلاقي لهم⁷⁴.

لكن هناك من البشر لم يصلوا إلى هذه المرتبة، أو أن لديهم حاسة داخلية ضعيفة، فينتقل بهم المصدر الإلزامي من هذا المصدر الروحي إلى مصدر عقلي. لقد أكد الإسلام أن العقل قوة مؤثرة قادرة على الإدراك والتمييز.⁷⁵ ذلك من خلال تكريم الله للإنسان وتفضيله على غيره

⁷² سورة الشمس، الآية: 7-8.

⁷³ سورة ق، الآية: 37.

⁷⁴ ينظر: مقداد بالجن، علم الأخلاق الإسلامية، (الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، 1992م)، ط2، 235.

⁷⁵ ينظر: السابق، 234.

من المخلوقات لتمييزه بالعقل، وقد خاطب الله الناس بالتدبر والتفكير والاعتبار، يعقب الله عز وجل بعد ذكر نعمه وما سخره للإنسان في شكل أدلة بقوله: ﴿... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾⁷⁶، فهذه الآيات تخاطب في الإنسان جانبه العقلي، وتشحذه ليؤدي دوره المنوط به، وذلك لأن الله منح العقل الفهم والوصف والاستنباط والتحليل والتركيب والنقد، لخدمة الحق والخير ومكارم الأخلاق⁷⁷، وكان من أشرف ثمرة العقل معرفة الله تعالى، وحسن طاعته، والكف عن معصيته.

هذا يعني أن العقل كفيل - إذا لم يتم تعطيله - بأن يتوصل إلى سُبل الخير والرشاد، وأن يتجنب أنواع الشر والفساد، أما إذا انحرف العقل وضعف، ولم يستطع أن يوجه صاحبه إلى ما فيه سعادته، فإنه يكون بذلك قاصراً عن أداء وظيفته. ولهذا يقول أهل النار الذين لم تستطع عقولهم أن تدفعهم إلى الخير والسعادة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁷⁸.

إن العقل لا يمكن أن يصبح مصدراً للإلزام الخلقي إلا للذين يُعملون عقولهم، ويطيعون أوامره، أما الذين لا يستفيدون مما منحهم الله هذه الملكة ينتقل بهم المصدر الإلزامي من المصدر العقلي المعرفي إلى المصدر الحسي.

وهنا تأتي دور الغريزة حيث يعتبر الترغيب والترهيب وزعاً قوياً يتلائم معه أكثر الناس، وذلك لأن النفس الإنسانية - بسبب غرائزها المتعددة كغريزة البقاء والتملك والمعرفة والاستمتاع والجنس - قد جُبلت على الرغبة فيما ينفعها ويحقق لها السعادة واللذة، وعلى الرهبة مما يضرها ويجلب لها الشقاء والألم، ولهذا فإنها تتحرك بدافع الرغبة والرهبة وتسارع إلى فعل ما يحقق رغبتها، وإلى ترك ما يعرضها للرهبة.

وعليه فإن الإسلام بناءً على إدراكه للطبيعة البشرية قد اعتمد على الترغيب والترهيب كمصدر من مصادر الإلزام الخلقي، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾⁷⁹.

⁷⁶ سورة النحل، الآية: 11-13.

⁷⁷ ينظر: نديم الجسر، القرآن في التربية الإسلامية، (مجلة الأزهر، 1432هـ، 2011م)، (د.ط)، 102.

⁷⁸ سورة الملك، الآية: 10.

⁷⁹ سورة الزلزلة، الآية 7-8.

وقد تنوعت أساليب القرآن من حيث الترغيب والترهيب وذلك لتنمية الوسائل التي تثير النفوس وتحركها نحو الفعل الأخلاقي:

ففي جانب الترغيب وعد الله بخير الدنيا وزيادته لمن يشكر، وحفظ النعمة لمن يحافظون على سلوك طريق الاستقامة، ووعد بالاستخلاف في الأرض، وبشر بالجنة في الآخرة بما فيها من نعيم دائم، ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾⁸⁰ وقوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾⁸¹، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾⁸²، وإمعاناً في الترغيب فإن القرآن الكريم يصور أنواع النعيم الذي تحفل به الجنة، من ذلك قوله ﴿مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾⁸³.

وفي جانب الترهيب حذر الله العاصي والفاجر من عقابه في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الْعُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ، يُصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ﴾⁸⁴ وقال: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾⁸⁵ وإمعاناً في الترهيب فإن القرآن يصور أنواع الشقاء الذي في النار، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾⁸⁶.

ووصف نعيم الجنة وشقاء النار ووصف أعترض عليه بعض المشككين، "وفي هذا تجاهل لطبيعة النفس البشرية في شدة حبه للخير والنعيم، ونقمتها من الحرمان، وأن سعيها في الدنيا لغاية حسية أكثر من كونها معنوية"⁸⁷، غير أن هذا الإلزام الحسي يأتي في المرتبة الثالثة من مصادر الإلزام الخلقي في الإسلام وليس في المرتبة الأولى، حيث إنه كمصدر خلقي ليس له

⁸⁰ سورة الحج، الآية: 50.

⁸¹ سورة النور، الآية: 55.

⁸² سورة الكهف، الآية: 107.

⁸³ سورة محمد، الآية: 15.

⁸⁴ سورة البقرة، الآية: 80.

⁸⁵ سورة المطففين، الآية: 1.

⁸⁶ سورة الكهف: 29.

⁸⁷ السابق، 105.

قيمة المصدرين السابقين من الناحية الأخلاقية في الإسلام، ولكن الإسلام حرص عليه باعتباره مناسباً لطبائع أغلبية البشر الذين لا يُجدي معهم إلا أسلوب الترغيب والترهيب.

وهكذا فإن الإسلام قد جمع الوازعات التي تضمن التزام الناس على اختلاف طبائعهم وفروقهم النفسية (السيكولوجية)، ولم يكتف بوازع واحد أو اثنين كما اكتفت الفلسفات والقوانين الأخرى، بل إنه أخذ في نظامه بوازعات متعددة ليكون كل منها مصدراً للإلزام الخلفي عند طائفة معينة، وقد راعى في ذلك اختلاف الفروق الفردية بين الناس، إذ أنهم ليسوا جميعاً على درجة واحدة في التأثر بهذا الدافع أو ذلك، بل إن "العبد يقرع بالعصان والحر تكفيه الإشارة"، و"الناس معادن"، ومرعاة هذا الاختلاف والفروق بين الناس تحتم الأخذ بمصادر الزامية مختلفة. ولا شك أن هذا يكشف عن جانب من الجوانب التي يتميز بها الإسلام ويسمو على المذاهب الفلسفية التي اقتصر كل منها على مصدر واحد للإلزام الأخلاقي، في حين أن الإسلام قد استوعب مصادر الإلزام الأخلاقي التي قامت بها المذاهب الفلسفية المختلفة، بل إنه زاد عليها.

2.2 المعيار الخُلقي

لقد سعى علماء الأخلاق منذ سقراط حتى اليوم إلى البحث عن معيار أو مقياس نظري يكون مبدأ عاماً تقاس به الأعمال، ويحكم به عليها بالخيرية أو الشرية. وقد وضعوا لذلك المعيار عدة نظريات تبين مدى اختلافهم فيه، حتى تعددت المعايير في علم الأخلاق منها على سبيل المثال معيار اللذة أو المنفعة، والمعيار الذاتي أو التجريبي أو الوجودي، والمعيار العقلي أو الحدسي، ومعيار المجتمع.

إن النظام الأخلاقي في الإسلام وضع معيارين للأخلاق هما: معيار عملي خارجي وهو من جهة الدين فيما يحدده الله تعالى أمراً ونهياً وخبراً، ومعيار نظري داخلي وهو من جهة النفس فيما تحدده الفطرة والعقل معاً.

1.2.2 المعيار الفطري

إن طاقة الخير الروحية منحت الإنسان محبة الفضيلة والنعمة، وكراهية الرذيلة والأذى. لذا يمكن أن تُسمى هذه الطاقة من هذه الجهة بـ "الفطرة" أو الحاسة الأخلاقية، والتي تمثل هنا معياراً فطرياً، حيث تقوم بالتمييز بين الخير والشر، عن طريق ما يحققه الخير من راحة أو اطمئنان أو لذة روحية، أو عن طريق ما يسببه الشر من ألم أو حزن أو عذاب النفس، بتعبير آخر من حيث كونهما ملائمين للفطرة الإنسانية أو غير ملائمين.

وعليه فإن الفطرة هي معيار خلقي، ولقد عرفها ابن القيم من هذه الجهة بأنها "قوة مقتضية لمعرفة الحق وإرادة الخير"⁸⁸، لذا اعتبرها رسول الله ﷺ مرجعاً أو حكماً أساسياً ينبغي أن يرجع إليه الإنسان ويأخذ برأيه إذا ما اشتبهت عليه الأمور واختلطت، وذلك في قوله عليه الصلاة والسلام -متمثلاً الفطرة هنا بالقلب {اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ... الْبِرُّ مَا اطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ}⁸⁹، وقوله ﷺ {الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهَتْ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ}⁹⁰، وهناك شواهد من القرآن تؤكد أن القلب أو النفس معيار خلقي، منها قول الله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾⁹¹، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾⁹².

وهذا المعيار عام بين كل الناس، حتى وصفه ابن تيمية باللوازم الإنسانية بقوله: "إن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية"⁹³، لأن الناس لا يختلفون على محبة النافع وكرهية الضار، ويميلون إلى من يتصف بالصفات الجميلة وينفرون عن من يتصف بالقبائح، وقد علموا أن العدل حسن والظلم قبيح بالحس والعقل والتجربة⁹⁴.

2.2.2 المعيار الديني

إن المعيار الأساسي الذي صدرت عنه الشريعة الإسلامية كلها ينطلق من التمييز بين الخير والشر، والذي هو من أهم العناصر التي تبرز الناحية الأخلاقية في الإسلام، وذلك يتمثل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁹⁵، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾⁹⁶.

⁸⁸ ابن القيم، ابن أبي بكر الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، (مكتبة دار التراث، القاهرة)، (د.ط)، 592، 593.

⁸⁹ رواه الإمام أحمد (17454)

⁹⁰ رواه مسلم في باب تفسير البر والإثم (2553)

⁹¹ سورة القيامة، الآية: 14.

⁹² سورة الشمس، الآية: 7-8.

⁹³ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، (باكستان، دار ترجمان السنة، 1976م)، (د.ط)، 430.

⁹⁴ من الأمثلة على ذلك: قول هند بنت عتبة وهي تباع رسول الله عليه الصلاة والسلام في تحريم الزنا: هل تزني الحرة يا رسول الله! وقول الصحابي: تركت الكذب أنفة.

⁹⁵ سورة النحل، الآية: 90.

⁹⁶ سورة الأعراف، الآية: 28.

هذا وتتسم الأحكام الشرعية في الإسلام من الناحية الأخلاقية بسماوات كثيرة تؤكد صلاحيتها لأن تكون "مقياساً خلقياً عاماً إذا فهمت أحكامها وأسرارها فهماً سليماً"⁹⁷. من هذه السماوات: اعتماد باطن الإنسان وظاهره في الحكم على الفعل كونه فاضلاً أو غير فاضل، فالحكم على الأعمال في الإسلام لا يتعلق بعمل الجوارح فحسب، أي لا يكفي أن يكون السلوك أو الفعل مطابقاً للنظام الأخلاقي كما جاء به الشرع من ناحية المظهر أو الصورة الخارجية، بل يجب أن تتوفر لدى الفاعل الأعمال الناحية الباطنية مثل: النية والإرادة الحرة والطاقة والوسع والعلم، ومثال على ذلك: النية في الأعمال: في قوله ﷺ: {إنما الأعمال بالنيات}،⁹⁸ والكفر كزهاً وليس اعتقاداً في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ..﴾⁹⁹.

تنوع الأحكام بناء على تنوع حاجة النفس، فقد يكون الاشتغال بتصفية النفس من الأمراض النفسية كالحسد والكبر وغير ذلك من الرذائل أو جب من التعليم الشرعي، وقد يكون الجهاد أفضل من سقاية الحاج، وقد وردت أحاديث متنوعة حول أفضل العبادات، وكان ذلك التنوع لتنوع الحاجة النفسية للسائلين، لذلك تنوعت بين بقيام الليل وبر الوالدين والجهاد وغير ذلك. إن المعيار الخلقي في النظام الأخلاقي في الإسلام يتكامل فيه المعيار الفطري مع المعيار الديني تكاملاً يتسم بأنه يعكس الارتباط بين الدين كنظام والخلق كسلوك صادر من النفس، ويكشف بالرغم أن المعيار الفطري ضروري للترقية بين الفضائل والرذائل لكنه غير كامل، لأن هذا المعيار يتوقف على الطبيعة الإنسانية السليمة التي فطر عليها البشر الأسوياء نفسياً وفكرياً، ولم تسيطر الغرائز أو أحكام العقل على الفطرة. لذا لا بد من معيار آخر يتكامل مع المعيار الفطري للوصول إلى الكمال الخلقي، وهو المعيار الديني الذي ينسجم مع المعيار الفطري في علاقة روحية بالله سبحانه وتعالى.

وبناء على هذا التكامل بين المعيارين تنكشف النظرة الجزئية أو غير الدقيقة للأشاعر في قولهم بالتحسين والتقيح الشرعيين وذلك بجعل الدين هو المصدر الوحيد للقيم والتقويم، وأن ليس في الأفعال ولا في الأشياء في ذاتها صفة تقويمية، وإنما الذي يعطيها هذه الصفة هو الشرع

⁹⁷ محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، (مصر: دار العالم العربي، 2020م)، (د.ط)، 162.

⁹⁸ رواه البخاري باب بدء الوحي (1).

⁹⁹ سورة النحل، الآية: 106.

الإلهي،¹⁰⁰ أي أن هناك معيار وحيد للأخلاق وهو المعيار الديني، الأمر الذي يصبح فيه الدين عند الأشاعرة الأخلاق ذاتها، انطلاقاً من رد جدلي للمعيار العقلي عند المعتزلة، دون التمييز بين الفطرة والعقل.

وبناء على هذا التكامل بين المعيارين أيضاً يتميز النظام الأخلاقي في الإسلام عن دونه من المذاهب الأخلاقية الأخرى التي لم تحقق هذا التكامل، حيث كان التركيز على وجه واحد من حقيقة الإنسان المركبة، واتخاذ معياراً خلقياً لتحقيق غاية ما، الأمر الذي أدى إلى اختلاف نظرياتهم وتضاربها.

3.2 الغاية الأخلاقية

إن كل سلوك إنساني لابد له من غاية يكتسب به قيمته على ما سواه من أنواع السلوك الأخرى، وبناء عليه يتم تصنيفه إلى سلوك أو فعل أخلاقي قيم وفاضل، وما عداه ليس كذلك، لذا تعد الغاية هي "المؤثر في فاعلية الفاعل للشيء"¹⁰¹.

وهذه الغاية تعبر عن الوجه الخفي لأعمال الإنسان مقابل السلوك الذي يعكس الوجه الظاهري لها، "فالفاعل أو السلوك تتكون بنيته الأولى في ضمير الشخص الفاعل من حيث الخيرية والشريفة"¹⁰².

إن هذه الغاية في الإسلام هي "النية" التي تعني قصد الشيء وعزم القلب عليه، وهي تلعب دوراً جوهرياً في تقرير الحكم الخلقي على السلوك، حيث يعول عليها الرسول ﷺ في الحكم على العمل بقوله: {إنما الأعمال بالنيات}¹⁰³. فالحكم على الأعمال في الإسلام - كما سبق القول - لا يكفي فيه أن يكون السلوك أو الفعل مطابقاً للنظام الأخلاقي كما جاء به الشرع من ناحية المظهر، بل يجب أن تتوفر لدى الفاعل البواعث، والغايات الخيرة وغيرها. وهكذا يتوقف الحكم على الفعل بالنية في الإسلام، فالقتل يكون جريمة إذا كان الباعث عليه العدوان، ويكون

¹⁰⁰ ينظر: أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (القاهرة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، 2010م)، ط1، ص72-74.

¹⁰¹ منصور على رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1961م)، ط3، ص195.

¹⁰² محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2011م)، (د.ط.)، ص196.

¹⁰³ رواه البخاري باب بدء الوحي (1)

فضيلة إذا كان الباعث عليه الدفاع عن الوطن. وقد أباح الإسلام الكذب في بعض المواقف منها ما أشار إليه الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: {الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال: رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب في الحرب، فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين المسلمين ليصلح بينهما}¹⁰⁴. ويؤكد الله عز وجل على أن المؤاخذة لا تكون على شكل الفعل، بل على النوايا والدوافع بقوله سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾¹⁰⁵، ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾¹⁰⁶.

والنية الأولى لكل عمل في الإسلام هي أن يكون خالصاً لوجه الله، أي أن يكون باعث الفرد وغايته في أداء واجباته هو الله، وليس رياء أو نفاقاً ولحظوظ النفس المختلفة، فالقيم من الأفعال أو الفاضل منها هو ما كانت النية خالصة فيه لله، يقول الله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى، الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى، وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى، إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾¹⁰⁷، ويقول: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾¹⁰⁸. والنية الأولى في علم الأخلاق هي المثل الأعلى الذي يتجه إليه فعل الفاعل، وهي أيضاً "تعبير روحي عن معنى أداء الواجب لذاته، وهو معنى نجده في القرآن في أكثر من ألف موضع كلها تحث على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها"¹⁰⁹، وبلا شك أن هذه النية أسمى من فكرة الواجب الغارقة في التجريدية عند المثاليين.

إن هذه "النية المثالية" الصادرة عن فطرة سليمة والتي تمثل غاية عظمى وباعث أعلى للناس لا تستبعد "النية الطبيعية" الصادرة عن الغرائز والمشاعر الإنسانية لأنها جزء من كيان الإنسان. فالطبيعة الإنسانية جُبلت على عمل الشيء لتحصيل الفائدة المرجوة من وارئه، لذا تنطوي تحت تلك الغاية باعث يتجه من خلالها أغلب المؤمنين في أعمالهم بدافع الثواب والعقاب، أي رجاء الجنة والخوف من النار، لذا قد جمع الله غاية الإخلاص لله، والباعث الغريزي للثواب والعقاب

¹⁰⁴ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، جامع الأصول من أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر أرناؤوط، (مكتبة دار البيان، د.ت)، (د.ط)، 239/11.

¹⁰⁵ سورة البقرة، الآية: 255.

¹⁰⁶ سورة الأحزاب، الآية: 5.

¹⁰⁷ سورة الأعلى، الآية: 17-20.

¹⁰⁸ سورة الإنسان، رقم الآية: 9.

¹⁰⁹ ينظر: زفروق، محمود حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، (مصر، دار الفكر العربي، 1993م)، (د.ط)، 74.

في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾¹¹⁰.

وهكذا فإن النية هي مناط العمل الأخلاقي في الإسلام، وإن مفهوم النية الخالصة لله عز وجل كوسيلة للفعل الأخلاقي تميز النظام الأخلاقي في الإسلام دون سواه.

4.2 المسؤولية الأخلاقية

إن المسؤولية تعني شعور المرء بأنه سوف يُسأل عن أعماله، ويتحمل ما يترتب عليها من نتائج وآثار.

وقد أكد الإسلام مسؤولية الإنسان على أفعاله في الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث، مثل قوله تعالى: ﴿وَلْتَسألنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾¹¹¹، ﴿قُلْ لَا تُسألُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسألُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾¹¹²، ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا﴾¹¹³، ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾¹¹⁴، ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾¹¹⁵، ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾¹¹⁶، ﴿لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا﴾¹¹⁷، ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَنْ يُترَكَ سُدًى﴾¹¹⁸.

وقد ورد في الحديث المشهور قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه"¹¹⁹، وقوله "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن

¹¹⁰ سورة الإسراء، رقم الآية: 57.

¹¹¹ سورة النحل، رقم: 93.

¹¹² سورة سبأ، رقم: 25.

¹¹³ سورة الأحقاف، رقم: 19.

¹¹⁴ سورة النجم، رقم: 39.

¹¹⁵ سورة البقرة، رقم: 286.

¹¹⁶ سورة النساء، رقم: 111.

¹¹⁷ سورة لقمان، رقم: 33.

¹¹⁸ سورة القيامة، رقم: 36.

¹¹⁹ رواه الترمذي (2417)

رعيتيه، والرجل في أهله راع ومسؤول عن رعيتيه، والمرأة في بيت زوجها راعية ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيتيه، وكلكم راع ومسؤول عن رعيتيه"120.

إن الشعور بالمسؤولية لا يخلو منه إنسان، فهو شعور فطري أي أنها صفة يستمدها الإنسان من طاقة الخير الروحية أي الفطرة قبل أن يكتسبها من الخارج، لذا لا يمكن القول "أن هذه الصفة غائبة عن البعض أو كما يقال إن هناك من لا مسئولية له، فقد تتغير حيوية هذا الشعور من شخص لآخر، أو أن يكون هناك هروب من المسئولية، لكن لا تختفي هذه الصفة من الإنسان"121.

5.2 الجزء الأخلاقي

إن الجزء هو النتيجة المترتبة على المسئولية، وهو بالتالي من مقتضيات النظام الأخلاقي، ولقد دل العقل والفطرة فضلاً عن الدين على أن لكل عمل نتيجة، وأن كل مسئولية يلزم عنها جزء. ف"الجزء الأخلاقي إنما هو نتيجة لازمة عن سلوك ما أو مجموعة من السلوكيات التي فعلها الإنسان بمحض اختياره، خيراً كانت أم شراً"122.

إن الجزء يحقق العدل، فلا بد أن يجد الخير أو المحسن جزاءه ثواباً، وأن ينال الشرير أو المسيء جزاءه عقاباً، فمن الظلم أن يتساوى الأختيار والأشرار في الحياة دون أن يجد هؤلاء ثوابهم، وينال أولئك عقابهم. وهكذا فالجزاء والعدل يجعلان للأخلاق قيمة ومعنى، وبدونهما تفقد الأخلاق كثيراً من قيمتها وقوتها ومضمونها، ولهذا فإن الإسلام ربط الأفعال بالجزاء ربطاً تاماً من حيث اعتباره نتيجة لها.

إن من أهم السمات التي يتسم بها الجزء الأخلاقي في الإسلام، أن له شكلان: شكل مادي، وشكل معنوي:

- إن الشكل المادي يناسب غريزة الإنسان، وهي الثواب للأختيار للمطيعين المحسنين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفُردُوسِ نُزُلًا، خَالِدِينَ فِيهَا لَا

120 رواه مسلم في كتاب الإمارة (1829)

121 ينظر: زفروق، مقدمة في علم الأخلاق، 38.

122 محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، 420.

يَبْعُونَ عَنْهَا جَوْلًا¹²³، والعقاب للأشرار للعاصيين المسيئين، قال تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾¹²⁴، وقال ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾¹²⁵. حيث يتمتع المطيعون الصالحون بما في الجنة من نعيم، وبما قد يفتحه الله عليهم من أبواب الرزق والخير في الدنيا، بينما يلاقي العصاة المفسدون أهوال النار في الآخرة، ويعانون ألوان الشقاء والعذاب والهلاك التي قد تحلّ بهم في الدنيا عقوبة من الله تعالى على شرورهم ومفاسدهم.

- أما الشكل المعنوي للجزاء وهي تناسب الجانب الروحي الفطري عند الإنسان، فإن "أعظم الأجزية القرآنية يتمثل في نعمة الرضا والارتياح لإداء الواجب"¹²⁶، أي أنه يتمثل فيما ينتابهم من الشعور، فالمحسنون الأبرار يشعرون بالفرح والراحة والسعادة النفسية الغامرة، ويحسون براحة البال ورضا الضمير بما وفقوا إليه من الطاعة والعمل الصالح ومكارم الأخلاق، وهذا الرضا يرجع إلى إحساسهم بأنهم أرضوا الله تعالى. يقول الله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاعِمَةً، لِسَعْيِهَا رَاضِيَةً﴾¹²⁷، ويقول: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾¹²⁸، ويقول: وقال: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾¹²⁹، وفي الحديث: {من سرتة حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن}¹³⁰. بينما يشعر المسيئون أو الأشرار بالضيق والألم واللوم والتأنيب للتقصير في أداء الواجب وفعل الخير، ويحسون بالذنب الذي يطاردهم ليل نهار، ولهذا فإن المجرم قد يقلت من عقاب القانون، ولكنه لا يستطيع أن يهرب من هذا العقاب، لأن الرقيب عليه مقيم في داخله لا يفارقه وهو الضمير، وخاصة إذا كان ضميراً حياً يقظاً لوماً.

¹²³ سورة الكهف، رقم: 107-108.

¹²⁴ سورة البقرة، رقم: 81.

¹²⁵ سورة التوبة، رقم: 35.

¹²⁶ زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، 74.

¹²⁷ سورة الغاشية، رقم الآية: 8-9.

¹²⁸ سورة التوبة، الآية: 72.

¹²⁹ سورة الفتح، الآية: 18.

¹³⁰ رواه الطبراني، وخرجه النسائي في الكبرى، وقال الحافظ العراقي في أماليه، صحيح على شرط الشيخين، وأخرجه الإمام أحمد في المسند.

الخاتمة

وهكذا اتضح في هذه الدراسة دور الفطرة والغريزة في تشكيل الأخلاق وخصوصا النظام الأخلاقي في الإسلام، وأنه لا يمكن فهم طبيعة الخلق وتأسيس نظام أخلاقي بمنأى عنهما، سواء من الناحية النظرية أو العملية، وظهر هذا في ارتباط تعريف الخلق بالفطرة عند العلماء المسلمين، وفي النتائج الآتية أن الفطرة هي الجانب الخير في الطبيعة الإنسانية كقوة روحية في الإنسان، وأن الفطرة والغريزة مكونان أساسيان في الطبيعة الإنسانية يقومان بتكوين وتشكيل الخلق، وعليه فهما عنصران أساسيان لا يمكن فهم الخلق الإنساني بمنأى عنهما، وكشفت دراسة طبيعة الخلق سواء من جهة الفطرة أو الغريزة أو من ناحية الخيرية والشرية أن الإنسان كائن خيّر، والأصل فيه الخير، وبيّنت خطأ فهم الخلق (الصفات الفطرية) ضمن نظرية الوسط الأخلاقية كما هي عند أرسطو وأنه يمكن تطبيق هذه النظرية على الفضيلة (الصفات الغريزية) مثل الشجاعة والعفة وغيرهما وخطأ، وأنه لا بد من التفرقة بين الخلق وهو من جهة الفطرة وبين الفضيلة وهي من جهة الغريزة. ومن نتائج هذه الدراسة أن أسس النظام الأخلاقي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفطرة والغريزة حيث شكلا أحدهما أو كلاهما عنصراً أساسياً من مصادر الإلزام الخلقي أو كمعيار خلقي أو في الغاية الأخلاقية أو ارتباط الفطرة بالمسؤولية أو تعلقهما بأنواع الجزاء.

وأخيراً إن نجاح علم الأخلاق يتوقف إلى حد كبير على مدى انسجامه مع طبيعة الإنسان التي خلقه الله عليها، وبالتالي لا يمكن أن يستغني هذا العلم عن دراسة هذه الإثنية الغريزة والفطرة حيث يشكلان محوراً مهما لفهم الخلق، ويتسم النظام الأخلاقي في الإسلامي أن حقق التوازن بين المثالية والواقعية من خلال هذه الدراسة فلم يذهب مذهب النظم المتطرفة في المثالية والسمو الروحي التي تخيلت الإنسان ملاكاً أو شبه ملاك، فوضعت له من القيم والمثل ما لا يستطيع تحقيقه إلا بمشقة بالغة. ولم يذهب مذهب النظم التي تطرفت في الواقعية والتي نظرت إلى الإنسان على أنه كالبهيمة، فوضعت له من السلوك ما لا يليق به، ولهذا فالنظام الأخلاقي في الإسلام هو النظام المعبر عن النفس الإنسانية وتوازنها بين الفطرة والغريزة.

المصادر والمراجع

- أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، (د.ط).
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، جامع الأصول من أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر أرناؤوط (مكتبة دار البيان، د.ت)، (د.ط).
- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (القاهرة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، 2010م)، ط1.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، (باكستان، دار ترجمان السنة، 1976م)، (د.ط).
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي (دار الفضيلة، د.ت)، (د.ط).
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب (بيروت، دار المعرفة، 1379)، (د.ط).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون (دار يعرب، 1425هـ، 2004م)، ط1.
- دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق عبد الصبور شاهين (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1418هـ، 1998م)، ط10.
- الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر، النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق محمد صغير المعصومي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1430 هـ، 2009م)، ط1.
- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي (بيروت، لبنان: 2000)، ط1.
- زفروق، محمود حمدي، مقدمة في علم الأخلاق (مصر، دار الفكر العربي، 1993م)، (د.ط).
- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية (القاهرة: مكتبة القصر، 1996)، (د.ط).
- ابن سينا، حسين عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي (قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1418هـ)، ط1.
- الشرقاوي، محمد الأخلاق بين الدين والفلسفة (حلب: سوريا، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، 1419 هـ، 1999م)، (د.ط).
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ط4.
- عبد الحميد مذكور، دراسات في علم الأخلاق (القاهرة: دار الهاني، 1426 هـ، 2005م)، (د.ط).
- عبد الناصر سلام، قضية الشر في الخلاص المسيحي، مجلة الثقافية، كوالاكنجسار، ماليزيا، ج5، العدد 2، 2015.
- العطاس، سيد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد الطاهر الميساوي (عمان، الأردن: دار النفائس، 1430 هـ، 2009م)، ط1.

- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت، دار المعرفة، د.ت)، (د.ط).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الرسالة اللدنية (مصر: المكتبة المحمودية، د.ت)، (د.ط).
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، كيمياء السعادة (مصر: المكتبة المحمودية التجارية، د.ت)، (د.ط).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل (مصر: المطبعة المصرية، 1432هـ)، ط2.
- أبو الفضل، جمال الدين بن منظور، لسان العرب (بيروت، دار الصادر، 1956م)، (د.ط).
- ابن القيم، محمد بن أبي الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تصحيح وتعليق طه يوسف شاهين (القاهرة، مكتبة أنصار السنة المحمدية، 1388 هـ، 1968م)، (د.ط).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، الروح، تحقيق وتعليق عادل عبد المنعم أبو العباس (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت)، (د.ط).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت)، (د.ط).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: ناصر بن سليمان السعوي وغيره، (دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1432هـ، 2011م)، (د.ط).
- كانط، ايمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني (بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1996م)، (د.ط).
- محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2011م)، (د.ط).
- محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (المكتب الإسلامي، 1404هـ، 1984م)، (د.ط).
- محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني، علم الأخلاق النظرية والتطبيق (دار ومكتبة الهلال، 1987م)، ط1.
- محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، (مصر: دار العالم العربي، 2020م)، (د.ط).
- محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق (مصر، دار الفكر العربي، 1993م)، (د.ط).
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق ابن الخطيب (مكتبة الثقافة الدينية، 1998م)، ط1.
- مقداد يالجن، علم الأخلاق الإسلامية (الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، 1992م)، ط2.
- منصور على رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1961م)، ط3.
- الموسوعة العربية النبوية، <https://hadeethenc.com/ar/home>، مجموعة من العلماء والباحثين (صيدا: بيروت، المكتبة العصرية، 1431هـ، 2010م)، ط1.
- نديم الجسر، القرآن في التربية الإسلامية، (مجلة الأزهر، 1432هـ، 2011م)، (د.ط).

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

İbn Cinnî'nin el-Hasâis İsimli Eserinde Nahvî Hüküm

الحكم النحوي عند ابن جني من خلال كتابه الخصائص

The Grammatical Judgment of Ibn-Jinni via his book Characteristics

Ahmet KASAP

Eski Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Former Assistant Dr., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department
of Arabic Language and Eloquence, Isparta/Turkey

Ahmetkasap799@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7743-1931>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/04/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Kasap, Ahmet. "İbn Cinnî'nin el-Hasâis İsimli Eserinde Nahvî Hüküm".
Universal Journal of Theology 7/1 (2022): 51-76. <https://doi.org/10.56108/ujte.1100679>

الحكم النحوي عند ابن جني من خلال كتابه الخصائص

الملخص

إنَّ علم النحو من العلوم العربية والتي نشأت لخدمة القرآن الكريم من خلال فهم اللغة العربية وقواعدها وقد مرَّ علم النحو في نشأته بأربعة أطوار، كان أولها طور الوضع والتكوين ثم طور النشأة والنمو، والنضج والكمال، وطور الترجيح والبسط في التصنيف، وكانت هذه المراحل متداخلة رغم تمايزها وتطور كل مرحلة عن سابقتها، وفي كل طور من الأطوار كانت المصطلحات النحوية تتطور، فهذا البحث يدرس الحكم النحوي وأنواعه من خلال كتاب ابن جني (322 هـ) الخصائص، الذي كان من أوائل كتب اللغة، والحكم النحوي هو الإسناد وهو الحكم بشيء على شيء، كالحكم على زيد بالنشاط في جملة (زيد مجتهد)، والمحكوم به يسمى مسنداً، والمحكوم عليه يسمى مسنداً إليه، فالمسند ما حكمت به على شيء والمسند إليه ما حكمت عليه بشيء، فالحكم النحوي ينقسم إلى الحكم النحوي الرئيسي وهو الإعراب والبناء والفروع وهو الرفع والنصب والجر والجزم. ويوجد للحكم النحوي وظيف مثل الواجب، والممنوع، والحسن، والقبيح، وخلاف الأولى، وجاءت على السواء. وهذا البحث يتناول أقسام الحكم النحوي المذكورة آنفاً عند ابن جني.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، ابن جني، كتاب الخصائص، الحكم النحوي، الإعراب والبناء.

İbn Cinnî'nin el-Hasâis İsimli Eserinde Nahvî Hüküm

Özet:

İlmi nahiv, Arap dili ve kurallarını anlama aracılığıyla Kur'ân'a hizmet için ortaya konulan Arap bilimlerinden. İlmi nahv'in gelişiminde; vazı ve oluşum, gelişim, olgunluk, tercih ve tasnif olmak üzere dört aşama vardır. Sözü geçen aşamaların her birinin diğerinden farklı özellikleri ve kendisine özel nahiv terimleri bulunmasına rağmen bunlar birbiri içine girmiş şekilde ortaya çıkmışlardır. Bu çalışmada, İbn Cinnî'nin Arap gramerine ait ilk kitaplardan olan el-Hasâis isimli eseri aracılığıyla nahvî hüküm ve kısımları incelenmektedir. Nahvî hüküm, bir şey hakkında hüküm vermek anlamına gelen isnâd'dır. Örneğin (زَيْدٌ مُّجْتَهِدٌ) cümlesinde Zeyd'e çalışandır diye hüküm vermek gibi. Mahkûmün bih'e müsned, mahkûmün alyh'e müsnedün ileyh denilir. Yine Mahkûmün bih; kendisi ile bir şeye hüküm verilen, mahkûmün aleyh; kendisine bir şey hüküm edilen, asıl olarak nahvî hüküm; ir'âb ve binâ, fer'î olarak nahvî hüküm; raf, nasb, cer ve cezimdir. Nahvî hükümün vasfı ise vacib, mümteni, hasen, kabîh, hilâfü'l-ülâ ve câiz ale's-sevâ gibi vasıflardır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İbn Cinnî, Kitâbü'l-Hasâis, Nahvî Hüküm, İr'âb ve Bina.

The Grammatical Judgment of Ibn-Jinni via his book Characteristics

Abstract

Grammar is one of the Arabic language sciences that arose to serve the Holy Qur'an through understanding the Arabic language and its rules. Grammar passed through four phases in its inception, the stage of placement and formation, the stage of emergence and growth, the stage of maturity and perfection, the stage of weighting and numeracy in classification. These stages were overlapping despite the differentiation and development of each stage from its predecessors, in each of the stages were grammatical terms. This research studies the grammatical judgment and its types through the book of Ibn Jinni "Al-Khasais", which was one of the first books of the Arabic language. The grammatical judgment is attribution and ruling by something over something/someone, like ruling on Zayd by hard-working in the sentence (Zayd mujtahid). The (Musnad) is what is ruled by, the (Musnad Elayh) is what is ruled on. The main grammatical ruling is syntax and construction, the sub-grammatical ruling is the nominative, accusative, genitive and assertive and the description of the grammatical ruling is the obligatory, the forbidden, the good, the ugly, the difference of the first and equally permissible.

Keywords: Arabic language, Ibn-Jinni, the book of "Al-Khasais", grammatical judgment, syntax and construction

المقدمة:

نشأ علم النحو في بداية الأمر بسيطاً شأنه شأن العلوم الأخرى، فأقبل الناس على دراسته والاستفادة منه لتجنب آفة اللحن التي أصابت ألسنتهم، حتى نبغ منهم الكثير من العلماء الذين عكفوا على دراسة اللغة والتدوين والتأليف، إلى الحد الذي أُطلق عليه في فترة من الزمن علم الموالي ثم أصبح علماً مستقلاً يُدرّس على نطاق واسع في مدينتي البصرة والكوفة، وسبب وضع علم النحو أنه قد نتج عن اختلاط العرب والمسلمين بالأُمم والشعوب الأعجمية تفسّي اللحن على ألسنة الناس، ولم يقتصر الأمر على انتشاره في لغة التخاطب بل تعداه إلى اللحن في قراءة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولمعالجة ذلك وضع علم لضبط الألسنة سُمّي فيما بعد بعلم النحو، أول من أسس علم النحو هو أبو الأسود الدؤلي ومرّ علم النحو في نشأته بأربعة أطوار، كان أولها طور الوضع والتكوين ثم طور النشأة والنمو، والنضج والكمال، وطور الترجيح والبسط في التصنيف، وكانت هذه المراحل متداخلة رغم تمايزها وتطور كل مرحلة عن سابقتها. ومن هذه التصنيفات النحوية هو كتاب الخصائص لابن جني¹ الذي كان من أوائل كتب اللغة والتي تضمنت الكثير من مسائل اللغة وفلسفتها، ومن ضمن هذه المسائل الحكم النحوي وأقسامه حيث يعتبر كالقاعدة في تحديد ماهية المسألة النحوي وضبط معيار النحو، فبين الحكم النحوي أنّ هذه المسألة واجبة أي لا يمكن ولا يجوز عكسها عند العرب كرفع الفاعل ونصب المفعول أو يحكم بالجواز على المسألة أي للمسألة أكثر من وجه جائز عند العرب أو قد يبيّن الحكم النحوي أنّ هذه المسألة ممتنعة أو مستحيلة بحسب قواعد اللغة العربية مثل كون المبتدأ نكرة مجردة عن أي إضافة.

فموضوع هذا البحث يدور حول الحكم النحوي وأقسامه من خلال كتاب الخصائص لابن جني، وسبب اختيار كتاب الخصائص لابن جني كونه من أفضل كتب اللغة العربية اذ يقول ابن

¹ هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي المشهور، ولد قبل الثلاثين والثلاثمائة بالموصل كان إماماً في علم العربية، قرأ الأدب على الشيخ أبي علي الفارسي وفارقه وقعد للإقراء بالموصل، وبرع بالعربية والقراءات وفي علومها وأتقنها غاية الإتقان، ثم انتقل إلى دمشق ودرس بجامعة في زاوية المالكية، وكتب الخلق على الاشتغال عليه، والتزم لهم الدروس وتبحر في الفنون، وكان الأغلب عليه علم العربية، ومن مؤلفاته في النحو: كتاب الخصائص وسر الصناعة والمنصف في شرح تصنيف أبي عثمان المازني والتلقين في النحو والتعاقب والكافي في شرح القوافي للأخفش، والمذكر والمؤنث والمقصود والممدود وغيرها من المؤلفات، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة ببغداد. ينظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفیات الأعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس (لبنان: دار الثقافة، 1994)، 246/3؛ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 15، 204/4؛ القفطي، جمال الدين علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1982)، 338/2.

جني عن كتابه "اعتقادي فيه أنه من أشرف ما صنف في علم العرب، وأذهب في طريق القياس والنظر وأجمعه للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة." ² والهدف من هذا البحث هو بيان أقسام الحكم النحوي وأوصافه لمعرفة الفرق بين المنصوب الواجب والمنصوب الجائز مثلا.

1. تعريف الحكم النحوي

1.1. تعريف الحكم لغة واصطلاحاً

الحكم لغة: في اللغة من مادة (ح ك م) فالحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم. وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها، يقال حكمت الدابة وأحكمتها. ويقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه. قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضباً.³

والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل. وتقول: حكمت فلانا تحكيما منعه عما يريد. وحكم فلان في كذا، إذا جعل أمره إليه. والمحكم: المجرب المنسوب إلى الحكمة. قال طرفة: ليت المحكم والموعوظ صوتكما ... تحت التراب إذا ما الباطل انكشفا.

أراد بالمحكم الشيخ المنسوب إلى الحكمة.⁴ وكذلك الحكم هو القضاء وقد حُكم بينهم يحكم بالضم حكما وحكم له وحكم عليه. والحكم: أيضا الحكمة من العلم. والحكيم) العالم وصاحب الحكمة. والحكيم أيضا المتقن للأمر، وقد (حكّم) من باب ظرف أي صار حكيمًا و (أحكّمه فاستحكّم) أي صار (محكّما). والحكّم بفتح الحاء. وحكمه في ماله تحكيما إذا جعل إليه الحكم فيه فاحتكم عليه في ذلك، واحتكموا إلى الحاكم وتحاكموا والمحكمة المخاصمة إلى الحاكم.⁵

² ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952)، 1/1.

³ ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، 1/246.

⁴ ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 2/91.

⁵ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. ت)، 3/66؛ أبو بكر الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 78.

الحكم اصطلاحاً: "إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً".⁶ فهذا تعريف للحكم في الاصطلاح بشكل عام إذا في كل العلوم لا بد من وجود مسألة وهذه المسألة تتألف من موضوع ومحمول أو من مبتدأ أو خبر أو من محكوم عليه أو به وحينئذ يكون اسناد أمر لآخر وهذا الإسناد وطبيعة المسند والمسند إليه تختلف من علم إلى آخر حيث إن الحكم في الاصطلاح يختلف بحسب الاصطلاح.⁷

والذي يهمنا في هذا البحث هو الحكم في اصطلاح أهل اللغة بشكل عام وفي علم النحو بشكل خاص فالحكم عند أهل اللغة: "أن يقضى في شيء بأنه كذا أو ليس بكذا، سواء أُلزم ذلك غيره أم لا."⁸

1.2. تعريف الحكم النحوي وأنواعه

لا بد قبل تعريف الحكم النحوي بيان تعريف لعلم النحو ثم بعد ذلك يعرف الحكم النحوي.

1.2.1. تعريف علم النحو وموضوعه وغايته

تعريف علم النحو: مرّ تعريف النّحو في اصطلاح اللّغة بمراحل عدّة منذ نشأته، فقد كان في بداية ظهوره مجرد أفكار، إذ لم يكن علماً ناضجاً وقائماً بذاته، وكان ذلك تحديداً في زمن أبي الأسود الدؤلي، إلا أنّ النحو لم يستمر كذلك طويلاً، حيث استقلّ كعلم منفصل، وحظي بتعريف خاصّ به، وكان أقدم هذه التعريفات ما قدّمه ابن السّراج (316هـ) في كتاب (الأصول) حين عرّفه: "النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلمه كلام العرب، وهو علم استخراج المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب، حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة، فباستقراء كلام العرب فاعلم: أن الفاعل رفع، والمفعول به نصب، وأن فعل مما عينه: ياء أو واو تقلب عينه من قولهم: قام وباع."⁹

⁶ الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين، *التعريفات* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 92؛ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، *معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم*، تحقيق: محمد إبراهيم (القاهرة: عبادة مكتبة الآداب، 2004)، 117.

⁷ ينظر: الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، أبو البقاء الحنفي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 381.

⁸ ينظر زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، *التوقيف على مهمات التعاريف* (القاهرة: عالم الكتب مصر، 1990)، 145.

⁹ ينظر: ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل، *الأصول في النحو*، تحقيق: عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 35/1.

ونلاحظ بأن تعريف ابن السرج قد أدخل بعض مسائل علم الصرف في تعريف النحو ولذلك قد استقر تعريف علم النحو عند المتأخرين بأنه: "هو علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما." ¹⁰

موضوع علم النحو: "موضوعه هو الكلمة العربية من حيث الإعراب والبناء." ¹¹
 "غاية علم النحو: غايته عصمة اللسان عن الخطأ في المقال أي في الكلام." ¹² أو الغرض به أي النحو أن يتحرى الإنسان في كلامه إعراباً وبناءً بطريقة العرب في ذلك. ¹³
 وأرى بأن الحكم النحوي مرتبط ومحصور في الكلمة العربية من حيث الإعراب والبناء وما يتعلق بهما، ففي الإعراب ككون الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب والمضاف إليه مجرور وفي البناء ككون الفعل الماضي مبني على الفتح أو مبني على السكون مثل ضمير واو الجماعة المتصل.

1.2.2 الحكم النحوي:

قد ورد مصطلح الحكم النحوي أو الأحكام النحوية في بعض كتب اللغة و النحو فترى مثلاً ورود هذا المصطلح عن ابي حيان (745هـ) في شرحه لكتاب التسهيل فقال: "فإن كتاب (تسهيل الفوائد) في النحو لابن مالك أبدع كتاب في فنه ألف، وأجمع موضوع في الأحكام النحوية، ونقل أبو حيان عن ابن مالك أنه قال: لما كان كثير من الأحكام النحوية تُبتنى على معرفة النكرة والمعرفة، وكانا كثيري الدور في أبواب العربية، شرع المصنف في الكلام عليهما وقال في موضع آخر: بينا العلة التي من أجلها لم يستدل النحاة على تقرير الأحكام النحوية بما ورد في الحديث." ¹⁴

¹⁰ ينظر: الشريف الجرجاني، *التعريفات*، 240؛ نكري، القاضي احمد عبد النبي بن عبد الرسول، *جامع العلوم في اصطلاحات الفنون* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 3/ 273

¹¹ ينظر: الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد، *فتح رب البرية في شرح نظم الأجرومية لمحمد بن أب القلاوي* (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2010)، 21

¹² ينظر: الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، *رسالة الحدود*، تحقيق: إبراهيم السامرائي (عمان: دار الفكر، د.ت)، 67.

¹³ ينظر: العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله البغدادي محب الدين، *اللباب في علل البناء والإعراب*، تحقيق: عبد الإله النبهان (دمشق: دار الفكر، 1995)، 1/ 45.

¹⁴ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، *التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل*، تحقيق: حسن هنداوي (دمشق: دار القلم)، 6/1، 102/2، 244/2.

وجاء في همع الهوامع في "موضوع إهمال متى: (ولا) تهمل (متى) وقيل نعم حملاً على إذا كحديث البخاري: (وإنه متى يقوم مقامك لا يسمع الناس) قال ابن مالك قال أبو حيان وهذا شيء غريب ثم تكلم في استدلاله بما أثر في الحديث على إثبات الأحكام النحوية.¹⁵

وقد ورد في حاشية الصبان "بأن أبا حيان أسقط الاستدلال على الأحكام النحوية بالأحاديث النبوية باحتمال رواية من لا يوثق بعربيته إياها بالمعنى وكثيراً ما يعترض بذلك على الإمام بن مالك في استدلاله بها.¹⁶" فالحكم النحوي هو "الإسناد وهو الحكم بشيء، كالحكم على زهير بالاجتهاد في قولك (زهير مجتهد) والمحكوم به يسمى مسنداً. والمحكوم عليه يسمى مسنداً إليه، فالمسند ما حكمت به على شيء والمسند إليه ما حكمت عليه بشيء.¹⁷"

1.2.3 أنواع الحكم النحوي

بالرجوع إلى كتاب سيبويه (180 هـ) في النحو نراه يتكلم عن الحكم النحوي بالشكل التالي:

هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة: فمنه مستقيم حسنٌ، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أميس وسأتيك غداً، وسأتيك أمس. وأما المستقيم الكذب فقولك: حَمَلْتُ الجبلَ، وشربت ماء البحر ونحوه.

وأما "المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيداً رأيت، وكى زيداً يأتيتك، وأشابه هذا وأما المحال الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أميس".¹⁸ ولكن نرى بأن سيبويه ادخل وخلط الحكم النحوي بالمعنى وهذا شيء متوقع إذ أن مصطلحات وعلم النحو في زمن سيبويه لم تستقر بشكل كامل، ونلاحظ بأن السيوطي (911 هـ) لخص أنواع

¹⁵ ينظر: عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، 145.

¹⁶ الصبان، أبو العرفان محمد بن علي الشافعي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 317/1.

¹⁷ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (مصر: المكتبة التوفيقية)، 549 / 2.

¹⁸ سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 26/1.

الحكم النحوي بعد استقرار علم النحو ومصطلحاته وكثرة التأليف فيه فبيّن بأنّ الحكم النحوي ينقسم إلى¹⁹:

واجب²⁰، وممنوع²¹، وحسن، وقبيح²²، وخلاف الأولى²³، وجائز على السواء²⁴.

فالواجب: كرفع الفاعل، وتأخره عن الفعل، ونصب المفعول، وجر المضاف إليه، وتنكير الحال والتمييز، وغير ذلك.

والممنوع كأضداد ذلك.

والحسن: كرفع المضارع الواقع جزاء بعد شرط ماض.

والقبيح: كرفعه بعد شرط مضارع.

وخلاف الأولى: كتقديم الفاعل في نحو: ضرب غلامه زيدا.

والجائز على السواء: كحذف المبتدأ، أو الخبر، أو إثباته حيث لا مانع من الحذف، ولا مقتضى²⁵

2. الحكم النحوي عند ابن جني

2.1. مفهوم النحو عند ابن جني

لمعرفة الحكم النحوي عند ابن جني لا بد من معرفة تعريف علم النحو عند ابن جني ليكون كالطريق في معرفة الحكم النحوي عند ابن جني.

¹⁹ جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق: محمود فجال، (مشق: دار القلم، 1989)، 48.

²⁰ السّراج، محمد علي، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، تحقيق: خير الدين شمسى باشا (دمشق: دار الفكر، 1983)، 34.

²¹ المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمه (بيروت: عالم الكتب)، 90/1، 211/3.

²² المبرد، المقتضب، 90/1، 211/3.

²³ المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان (مصر: دار الفكر العربي، 2008)، 1076/2.

²⁴ ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي، شرح تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرون (القاهرة: دار السلام، 1428)، 3795/8.

²⁵ جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، 49.

فعرف النحو في باب القول على النحو: "بأنه انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقيق والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها."²⁶

ثم يبيّن ابن جني العلاقة بين المعنى اللغوي لكلمة النحو وبين وضع هذا الكلمة اسم لعلم النحو فيبيّن "بأن كلمة النحو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحوًا كقولك: قصدت قصدًا ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم كما أن الفقه في الأصل مصدر فقّهت الشيء أي عرفته ثم خص به علم الشريعة من التحليل والتحريم وكما أن بيت الله خص به الكعبة وإن كانت البيوت كلها لله. وله نظائر في قصر ما كان شائعًا في جنسه على أحد أنواعه."²⁷

فيتبين بأن النحو عند ابن جني هو تلك المسائل المتعلقة بعلم النحو والتي ترجع بالنهاية إلى فرعين أساسيين وهما الإعراب والبناء وهما من خصائص الكلمة والكلام العربي فابن جني إذا يعتبر بأن النحو يدور حول إثبات احكام اعرابية أو بنائية للكلمة ما لقول بأن المضاف اليه مجرور فالمضاف اليه هو كلمة عربية وحكمها هو الجر والجر يرجع إلى القسم الرئيسي وهو الإعراب ومثلا الفعل الماضي هم كلمة عربية وحكمها هو البناء على الفتح والبناء على الفتح يرجع إلى القسم الرئيسي وهو البناء.

وأرى لأن النحو عند ابن جني علم يبحث فيه عن الكلمة العربية من حيث كونها معربة أو مبنية وهو الحكم النحوي الرئيسي ثم يأتي الحكم النحوي الفرعي لكل كلمة هل هي مرفوعة أو منصوبة.

2.2. أنواع الحكم النحوي عند ابن جني

من خلال استقراء كتاب الخصائص لابن جني تبين بأن الحكم النحوي عند ابن جني يتنوع ضمن أنواع مختلفة وكما يلي:

2.2.1. الحكم النحوي الرئيسي الإعراب والبناء

إن الإعراب والبناء من الاحكام النحوية الرئيسة التي أوردها ابن جني في كتابه الخصائص وهذان الحكمان الرئيسيان إنما يتعلقان بالكلمة العربية فعلم النحو عند ابن جني كما ورد سابقاً

²⁶ ابن جني، الخصائص، 1/ 35.

²⁷ ابن جني، الخصائص، 1/ 36.

هو دراسة الكلمة العربية من جهة الإعراب والبناء ولأجل ذلك وضح ابن جني ما هو الإعراب وما هو البناء بشكل مفصل في كتابه الخصائص.

الحكم النحوي الإعراب:

عرف ابن جني الإعراب: "هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيداً أبوه علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ولو كان الكلام شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه."²⁸

وبعد أن عرف ابن جني الإعراب قام باستعمال هذا الحكم النحوي للحكم على بعض المسائل النحوية مستعملاً صيغة (يُعرب، مُعرب، أعربه) كلها صيغ مختلفة للحكم النحوي الرئيسي وهو الإعراب.

فتراه يستعمل صيغة يعرب للتعبير عن الحكم النحوي الإعراب فَيَبِّنُ "بأن المنادى المفرد المعرفة قد كان أصله أن يعرب، فلما دخله شبه الحرف لوقوعه موقع المضمر بني ولم يمنع من بنائه جريه معرباً قبل حال البناء."²⁹

واستعمل صيغة معرب للتعبير عن الحكم النحوي الإعراب فَيَبِّنُ بأن خطأ قول الذي يقول: إن الاسم إذا منعه السببان الصرف فإن اجتماع الثلاثة فيه ترفع عنه الإعراب، ميبناً بأن في لغة العرب من الاسماء مما يجتمع فيه خمسة أسباب من موانع الصرف وهو مع ذلك الحكم النحوي له بأنه معرب غير مبني. ثم يأتي بمثال لإثبات ذلك في امرأة اسمها أذريجان فهو اسم قد اجتمعت فيه خمسة موانع: وهي التعريف والتأنيث، والعجمة، والتركيب، والألف والنون وكذلك أذريجان اسم البلدة والمدينة لأن البلد فيه الأسباب الخمسة وهو مع ذلك معرب. فإذا كانت الأسباب الخمسة لا ترفع الإعراب فالثلاثة أولى بالألا ترفعه.³⁰ واستعمل صيغة أعرب ويعرب لبيان الحكم النحوي وهو الإعراب فَيَبِّنُ وقد أعرب بهذه الصور أنفسها، كما يعرب بالحركات التي هي أبعاضها، وذلك في باب أخوك وأبوك، وهناك وفاك، وحميك وهنيك، والزيدان والزيدون والزيدون. وأجريت هذه الحروف مجرى الحركات في زيدٌ وزيداً وزيد، ومعلوم أن الحركات لا تحمل لضعفها، فأقرب أحكام هذه الحروف إن لم تمنع من احتمالها الحركات.³¹

²⁸ ابن جني، الخصائص، 1/ 37.

²⁹ ابن جني، الخصائص، 1/ 181.

³⁰ ابن جني، الخصائص، 1/ 182.

³¹ ابن جني، الخصائص، 2/ 296.

الحكم النحوي البناء:

البناء: عند ابن جني هو " لزوم آخر الكلمة ضرباً واحداً من السكون أو الحركة لا لشيء أحدث ذلك من العوامل ثم يَبَيَّن وجه تسمية البناء لأنه لما لزم ضرباً واحداً فلم يتغير تغير الإعراب سمي بناء من حيث كان البناء لازماً موضعه لا يزول من مكان إلى غيره.³²"

وَيَبَيَّن ابن جني أنَّ البناء هو من الاحكام النحوي فَيَبَيَّن بأنَّ المضمير المتصل وإن كان أضعف من الضمير المنفصل، فإنه أكثر وأسير في الاستعمال منه، فمثلاً نقول: إذا قدرت على المتَّصل لم تأت بالمنفصل. فهذا يدل على أن المتَّصل أخف عليهم وآثر في أنفسهم. فلما كان كذلك وهو مع ذلك أضعف من المنفصل، وسرى فيه لضعفه حكم، لزم المنفصل، أعني: البناء؛ لأنه مضمير مثله، ولا حق في سعة الاستعمال به.³³ واستعمل ابن جني صيغ عدة لبيان الحكم النحوي وهو البناء فاستعمل صيغة البناء، مبني، يبنى وكما يلي:

وفي استعماله صيغة البناء والمبني بين "بأنَّ العامل غير مؤثر في المبني نحو: (من أين أقبلت) و(إلى أين تذهب) فإذا كان حرف الجر على قوته لا يؤثر في حركة البناء فحدث التركيب على تقصيره عن حدث الجار أولى بالأثر في حركة البناء."³⁴ واستعمل صيغة يبنى للدلالة على الحكم النحوي فَيَبَيَّن "بأنَّ العرب جعلت التاء التي هي ضمير الفاعل في نحو ضربتك وإن لم تكن من نفس حروف الفعل - مثل نون التوكيد التي يبنى الفعل عليها ويضم إليها في نحو لأضربك."³⁵

2.2.2. الحكم النحوي الفرعي

ويقصد بالحكم النحوي الفرعي الذي يتفرع عن الإعراب وهو الرفع والنصب والجر والجزم والذي يتفرع عن البناء من بنائه على السكون أو الفتح أو الضم أو الكسر.

فمثلاً الحكم النحوي الرئيسي للمبتدأ هو الإعراب والحكم النحوي الفرعي هو الرفع، والحكم النحوي الرئيسي للفعل الماضي هو البناء والحكم النحوي الفرعي هو البناء على الفتح وهكذا. ولذلك نرى ابن جني يصف بشكل واضح فيقول: "فلما كان المضمير لا يوصف، ولحق هذا المضمير من التفسير ما يضارع الوصف، خرج بذلك عن حكم الضمير. وهذا واضح.

32 ابن جني، الخصائص، 1 / 38.

33 ابن جني، الخصائص، 2 / 194.

34 ابن جني، الخصائص، 1 / 133.

35 ابن جني، الخصائص، 1 / 102.

نعم، ولو قلت: أضمر رجلاً من قولك: رُبُّ رجلٍ مرتت به لم يحز لأنك تصير إلى أن تقول: رُبُّه مرتت به، فتعمل رُبُّ في المعرفة رُبُّه مرتت به، لوصفت المضمر، والمضمر لا يوصف. وأيضاً فإنك كنت تصفه بالجملة، وهي نكرة، والمعرفة لا توصف بالنكرة.³⁶

فترى كيف قرن ابن جنى الحكم بالضمير وبَيَّنَّ بعض الحكم النحوي للضمير. ونرى بأنَّ ابن جنى في الخصائص قد بيَّنَّ النوعين:

فبيَّنَّ بأنَّ "رفع الخبر ورفع الفاعل، ورفع ما أقيم مقامه ورفع خبر إن وأخواتها. وكذلك نصب ما انتصب وجر ما انجر وجزم ما انجزم مما يتجاذب الخلاف في علله. فكل واحد من هذه الأشياء له حكم واحد تتنازعه العلل." ³⁷ ومما يلحق بالحكم النحوي الفرعي هو حكم الأسماء والافعال والحروف بشكل عام

فقد بيَّنَّ ابن جنى الاحكام النحوية الفرعية لأسماء فأوضح "ان حكم جميع الأسماء في الأصل ان تكون منصرفة إلا أن نوعاً منها شابه الفعل من وجهين فمنع ما لا يدخل الفعل من التنوين والجر"³⁸ وأوضح أنَّ حكم الأفعال أن تأتي كلها بلفظ واحد؛ لأنها لمعنى واحد، غير أنه لما كان الغرض منها أن تفيد أزممتها، جاءت بصيغ متعددة، ليكون ذلك دليلاً على المراد فيها.

وبيَّنَّ بأنَّ الحكم النحوي للحروف في العربية أنها مبنية. وهذه علة غير متعدية، وذلك أنه كان يجب على هذا العلة أن يبنى ما كان من الأسماء أيضاً على حرفين نحو يد، وأخ، وأب، ودم، وفم، وجر، وهن، ونحو ذلك ولكن هذه الأسماء غير مبنية فبيَّنَّ أنَّ الحكم النحوي للحروف أنها مبنية وعلته بناء الحروف لا تتعداها إلى غيرها.³⁹ ولا بد من الإشارة إلى أن ابن جنى أوضح في كتاب الخصائص بأنَّ هذا الكتاب ليس الغرض منه بيان الاحكام النحوية من الرفع والنصب والجر والجزم لأن هذا أمر قد فرغ في أكثر الكتب المصنفة فيه منه وإنما بيان ما وراء ذلك من العلل والمعاني. وتقرير حال الأوضاع والمبادي وكيف سرت أحكامها في متون النحو وشروحها وحواشيتها.

36 ابن جنى، الخصائص ، 2 / 23

37 ابن جنى، الخصائص، 1 / 167.

38 ابن جنى، الخصائص ، 1 / 150.

³⁹ ابن جنى، الخصائص، 1 / 170.

وأرى بأن هذا النص يدل على وضوح اعتبار ابن جني أن الرفع والنصب والجر والجزم من الاحكام النحوية الفرعية.⁴⁰

2.2.3 وصف الحكم النحوي

بعد أن تبيّن مما سبق هناك نوعان رئيسيان من الحكم النحوي وهما الإعراب والبناء وكل واحد منها ينقسم إلى اقسام فالمعرب الذي يتفرع عنه الرفع والنصب والجر والجزم البناء يتفرع عنه السكون أو الفتح أو الضم أو الكسر.

ففي هذا المبحث نبحت عن وصف الاحكام النحوية هل هي واجبة ام جائزة ام مستحيلة أم قبيحة ومن هي الجهة التي تحكم بوجود أو جواز أو استحالة الحكم النحوي.

وقبل أن ندخل في بيان أوصاف الحكم النحوي وهي الوجوب والجواز والاستحالة لابد من بيان الجهة التي تحكم على الشيء بالوجوب والجواز والاستحالة ففي احكام العقل فان العقل هو الذي يحكم بالوجوب كالجمع بين الضدين وغيره وفي احكام الشرع الشارع هو الذي يحكم بالوجوب كوجوب الصلاة وغيره فكل مجال له حاكمه الخاص به.

وفي اللغة العربية والنحو العربي فان الذي يحكم بوجود الحكم النحوي أو جوازه أو استحالته هي اللغة العربية وقواعدها المأخوذة من العرب، فالعرب أو اللغة العربية هي الجهة التي تحكم بوجود المسألة النحوي أو جوازها أو استحالتها. وقد أشار ابن جني إلى ذلك إشارة خفية من خلال استعمال عبارة: أوجبوا

فبيّن بأن يجوز أن يكونوا عند التواضع قدّموا الاسم قبل الفعل، ويجوز أن يكونوا قدّموا الفعل في الوضع قبل الاسم، وكذلك الحرف، وذلك أنهم وزنوا حيثنذ أحوالهم وعرفوا غايات أمورهم، فعلموا أنهم محتاجون إلى العبارات عن المعاني، وأنها لا بُدَّ لها من الأسماء والأفعال والحروف، فلم يهتموا سواء بدأوا بالاسم أم بالفعل أم بالحرف؛ لأنهم قد أوجبوا على أنفسهم أن يأتوا بهنَّ جُمع، إذ المعاني لا تستغني عن واحد منهن.⁴¹

وأرى من خلال هذا النص استعمل ابن جني عبارة التواضع، والوضع، واستعمل الضمير الجمع واو وهذا الضمير يدل على العرب الذين وضعوا اللغة إذا أن الوضع متعلق بالعرب الذين وضعوا اللغة فاستعمال ابن جني لكلمة أوجبوا يشير إلى أن الجهة التي توجب الحكم النحوي هم العرب.

⁴⁰ ابن جني، الخصائص ، 1/ 33.

⁴¹ ابن جني، الخصائص، 2/ 32.

وكذلك بيّن ابن جنّي بأنّ العرب هي الحاكم في جعل الحكم جائز فقال: "فإنه جائز للعرب؛ لأنّ العرب قد حملت عليه فيما لا يشك فيه، فإذا أنت أجزته هنا فلم تجز إلاّ جائزاً مثله، ولم تأت إلا ما أتوا بنحوه".⁴²

وبالرجوع إلى كتاب ابن جنّي سر صناعة الإعراب نراه يوضح بأنّ العرب هم الحاكمون في الجواز وفي اثبات أنّ الحكم جائز، حيث بيّن "بأنّ العرب قد نصبت ما عطفته على الجار والمجرور جميعاً، منصوباً، لأنهما جميعاً منصوباً الموضوع، وذلك قولهم: مررت بزيد وعمراً، ونظرت إلى محمد وخالداً وعلى ذلك أجازوا مررت بزيد الظريف، بنصب الظريف على موضع بزيد وهو ما يعرف في النحو بالاتباع على المحل".⁴³

وأرى أنّ عبارة أجازوا التي استعملها ابن جنّي والتي أتت في النص بعد كلمة العرب فيه إشارة واضحة بأنّ جهة الحكم في الحكم النحوي هم العرب.

وفي البحث عن الحكم النحوي وهو الممتنع أو المستحيل والجهة التي تمنع ويبيدها الحكم على المسألة النحوية ذكر كلمة المنع مع ضمير الجماعة ويقصد بهم العرب فقال: "فما بالهم منعوا هذين الفعلين التصرف البتة، ولم يمنعوها علم التأنيث البتة ألا تراك أيضاً قد تقول: نعمت المرأة وبئست الجارية وأنت لا تصرف واحداً منهما على وجه؟".⁴⁴

وذكر ذلك في كتاب سر صناعة الإعراب بصيغ متعددة فبيّن بأنّ العرب قد أجزت هاء التأنيث مجرى لام الفعل في أماكن فكما أنّ هاء التأنيث لا تدخل عليها هاء أخرى كذلك منعوا الباء في عقرب ونحوها أن يقولوا: عقيرة، وفيما يلي بيان أوصاف الحكم النحوي وكما يلي: الواجب: اعتبر ابن جنّي أنّ الواجب هو وصف لحكم من الاحكام النحوي ويتضح ذلك من خلال قوله، حيث قال: "تفضيت من الفضة، وتسريت من السرية، ليس شيء من إعلال ذلك ونحوه بواجب، بل جميعه لو شئت لصححته، وليس كذلك حديث الياء والواو والألف في الاعتلال، بل ذلك فيها في عام أحوالها التي اعتلت فيها أمر واجب أو مستحسن في حكم الواجب".⁴⁵

تعريف الواجب: لم يعرف ابن جنّي الواجب من ناحية اصطلاحية ولكنه اكتفى بذكر بأنّ الواجب لا بد منه أو أنّ هذا الشيء واجب لامحالة وكذلك الواجب هو: لا جائز فمن خلال

⁴² ابن جنّي، الخصائص ، 2 / 492.

⁴³ ابن جنّي، سر صناعة الإعراب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 1 / 142.

⁴⁴ ابن جنّي، الخصائص، 3 / 247.

⁴⁵ ابن جنّي، الخصائص، 2 / 56.

كلام ابن جني يتبين بأن مفهوم الواجب كحكم نحوي هو الذي لا يجوز غيره أو هو غيره يكون خطأ ومخالف لقواعد اللغة العربية
الواجب ومسائله:

-العلل الواجبة بين بأن علل النحويين على ضربين: أحدهما واجب لا بد منه؛ لأن النفس لا تطيق في معناه غيره. والآخر ما يمكن تحمله إلا أنه على تجشم.

فابن جني من خلال الأمثلة أوضح بان "قلب الألف واوا للضمه قبلها، كما في سائر: سويث وفي ضارب: ضويرب، أو قلب ياء للكسرة قبلها كما في تحقير قرطاس وتكسيره: قريطيس وقرطيس. فهذا ونحوه مما لا بد منه؛ فقلب الألف على هذا الحد علته الكسرة والضمه قبلها. فهذه علة برهانية ولا لبس فيها ولا توقف للنفس عنها." ⁴⁶ فابن جني لفت الانتباه إلى أن في باب العلل النحوية فالحكم الواجب الذي لا بد منه ولا يجوز غيره يجب أن ينتج عن طريق علة برهانية قطعية ليس فيها أي شك أو لبس ومن المعلوم بأن البرهان هو الشيء اليقيني الذي لا شك فيه.

ووضع ابن جني بابا كاملا بعنوان باب ذكر الفرق بين العلة الموجبة، وبين العلة المجوزة ويبيّن أن أكثر العلل مبناها على الإيجاب بها ويبيّن بعض الأمثلة عن العلل الموجبة مثل نصب الفضلة أو ما شابه في اللفظ الفضلة، ورفع المبتدأ، والخبر، والفاعل، وجر المضاف إليه، وغير ذلك. فعلل هذه الاحكام النحوية الواجبة التي ذكرها واجبة غير جائزة ولذلك كانت هذه الاحكام النحوية واجبة وعلى هذا يكون كلام العرب. ⁴⁷

وفرق ابن جني بين العلة الموجبة والسبب بأن السبب في الحقيقة يجوز ولايوجب. ⁴⁸
- وجوب تأخير المبتدأ إذا كان نكرة وكان الخبر عنه ظرفاً: نحو "عندك مال وعليك دين وتحنتك بساطان ومعك ألفان. فهذه الأسماء كلها مرفوعة بالابتداء ومواضعها التقديم على الظروف قبلها التي هي أخبار عنها إلا أن مانعاً منع من ذلك حتى لا تقدمها1 عليها." ⁴⁹

⁴⁶ ابن جني، الخصائص، 1/ 89.

⁴⁷ ابن جني، الخصائص، 1/ 156.

⁴⁸ فظهر بهذا الفرق بين العلة والسبب، وأن ما كان موجبا يسمى علة، وما كان مجوزا يسمى سببا وما كان موجبا للحكم يسمى علة؛ لأن ذلك شأنها: أنه يجب مطولها عند وجودها إن لم يوجد مانع. وما كان مجوزا يسمى سببا؛ لأن المسبب قد يتخلف عن السبب لفقد سبب عند تعدد الأسباب أو لوجود مانع. ينظر: ابن علان، محمد علي بن محمد، داعي الفلاح لمخبات الاقتراح، تحقيق: احمد حسن كحيل (القاهرة: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، 303

⁴⁹ ابن جني، الخصائص، 1/ 299.

-وجوب تقدم الأسماء المستفهم بها والأسماء المشروط بها: بيّن ابن جنّي الحكم النحوي في تقديم المفعول به لأسماء الاستفهام والشرط بالوجوب حيث "لا يمكن أن يكون اسم الاستفهام أو الشرط بعد الفعل والفاعل لأن أسماء الاستفهام والشرط لها الصدارة في الكلام، وبيّن ابن جنّي بأن الأصل في العربية أن يأتي المعمول بعد العامل فالفعل هو العامل والمفعول به هو المعمول ورتبة المعمول بعد رتبة عامله ولكن في أسماء الاستفهام والشرط لما فإنهما يجيئان مقدمين على الفعلين الناصبين لهما."⁵⁰

وأرى وإن كان الأصل في قواعد اللغة العربية أن تكون رتبة المفعول به بعد رتبة الفعل ويجوز التقديم لأغراض بلاغية فتقديم المفعول به على فعله الناصب يجوز ولا يجب ولكن ابن جنّي أشار إلى وجوب تقديم المفعول به إن كان المفعول به اسم من أسماء الاستفهام أو الشرط.

وجوب رفع الفاعل وجر المضاف إليه: قال ابن جنّي فالناطق بذلك بصورة من جرّ الفاعل أو رفع المضاف إليه، في أنه لا أصل يسوّغه، ولا قياس يحتمله، ولا سماع ورد به، وما كانت هذه سبيله وجب اطرحه والتوقف عن لغة من أورده.

وأرى بأن ابن جنّي بيّن أن الحكم النحوي لرفع الفاعل وجر المضاف إليه هو الوجوب وبيّن بأن عكس ذلك يكون من الخطأ ونلاحظ من كلام ابن جنّي أن الذي يجعل الحكم النحوي واجب ولا يجوز عكس هو القواعد الواردة عن العرب أو قياس على هذه القواعد أو السماع الذي ورد عن العرب وبيّن ابن جنّي في حال ورد شيء عن أحد علماء اللغة من كسر الفاعل أو رفع المضاف أو نصب المبتدأ وهذا يخالف الحكم النحوي الواجب فيجب رد هذه المخالفة وعدم الأخذ بها.

الجائز: اعتبر ابن جنّي أن الجواز هو "حكم وله علة ولذلك بيّن إذا كانت العلة جائزة فالحكم جائز وإذا كانت العلة واجبة فالحكم واجب ويبحث ذلك في باب الفرق بين علة الجواز وعلّة الوجوب، وبيّن بأن الحكم الجائز تكون علته جائزة ثم جاء بمثال يوضح فيه مفهوم العلة الجائزة والحكم الجائز فبيّن بأن من علل الجواز أن تقع النكرة بعد المعرفة التي يتم الكلام بها وتلك النكرة هي المعرفة في المعنى فتكون حينئذ تلك النكرة إما حالا أو بدلا؛ فتقول على هذا: مررت بزيد رجل صالح على البديل أو: مررت بزيد رجلا صالحا على الحال.⁵¹ فوقع النكرة عقيب المعرفة على هذا الوصف علة لجواز كل واحد من الأمرين لا علة لوجوبه، فبيّن

⁵⁰ ابن جنّي، الخصائص، 2 / 56.

⁵¹ ابن جنّي، الخصائص، 1 / 325.

بأن كل المسائل الجوابان أو الثلاثة أو أكثر من ذلك فيكون ذلك علة لجواز ما جاز منه لا علة لوجوبه، فابن جني وضح بأن الجائز الذي فيه أكثر من وجه في اللغة وكلهم صحيح.⁵²

تعريف الجائز: لم يعرف ابن جني الجائز بتعريف اصطلاحي واضح وكل الذي بينه ابن جني لمفهوم الحكم الجائز "هو الذي لا يكون واجبا ولا ممتنعا."⁵³ فبين بأن الجائز هو حكم وسط بين الواجب والممتنع أو المستحيل وتجوز في الأوجه المتعدد وهذا الذي بينه ابن جني قبل قليل بأن الجائز فيه أكثر من وجه في اللغة أو يمكن ان يكون على وجه وعكس مثل جواز تقديم الخبر فيمكن تقديم الخير على المبتدأ ويجوز عدم تقديمه.⁵⁴

الجائز ومسائله:

- جواز الضرورة الشعرية للعرب ولمن بعدهم في العدول عن الحكم النحوي: بيّن ابن جني ذلك في " (باب في هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أولا؟) فبين جواز ذلك وان الذي جاء بعد العرب كما جاز له أن يقيس مثوره على مثورهم فكذلك يجوز لمن جاء بعد العرب أن يقيس شعره على شعرهم. فما أجازته الضرورة للعرب أجازته لمن بعدهم."⁵⁵

- جواز الوجهين: بيّن ابن جني أن من بين المسائل التي يحكم عليها بالحكم النحوي الجائز هي جواز الوجهين ونعني به أن اعراب كلمة في جملة معينة قد يكون لها وجهان في الإعراب ومن الأمثلة على ذلك قول الشاعر:

حتى إذا اصطفوا له جدارا

فكلمة جدارا في البيت الشعري قد تعرب حالا أي مثل الجدار، أو أن تكون كلمة جدارا أيضًا منصوبا على فعل آخر، أي صاروا جدارا، أي مثل جدار، فنصبها في هذا الموضع على أنها خبر صاروا.⁵⁶

ويتفرع عن الجائز فرعين:

جائز حسن: بيّن ابن جني هذا الحكم ولكنه أتى بمثال من علم الصرف.⁵⁷ ومن الأمثلة النحوية على الحكم النحوي جائز حسن هو: رفع المضارع الواقع جزاء بعد شرط ماضٍ،

⁵² ابن جني، الخصائص ، 1 / 166.

⁵³ ابن جني، الخصائص، 1 / 82، 2 / 496.

⁵⁴ ابن جني، للمع في العربية، تحقيق: فائز فارس (الكويت: دار الكتب الثقافية، 1972)، 30.

⁵⁵ ابن جني، الخصائص، 1 / 3520.

⁵⁶ ابن جني، الخصائص ، 3 / 327.

⁵⁷ ابن جني، الخصائص، 3 / 19

فالأصل أن يكون المضارع في الجواب مجزوماً، ولكن يصح جزمه ورفعته إن كان فعل الشرط ماضياً لفظاً ومعنى، أو معنى فقط؛ كالمضارع المجزوم بلم، فكلا الضبطين حسن، ولكن الجزم أحسن مثل: من لم يتعود الصبر تودي به العوادي. أي تذهب وتهلكه.⁵⁸

جائز قبيح: بينه ابن جني في باب في الحمل على أحسن الأقبحين: "فَبَيِّنَ بَأْنَ هَذَا مِنْ مَوَاضِعِ الضَّرُورَةِ وَتَصْوِيرِ الْمَسْأَلَةِ بَأْنَ يَكُونُ عِنْدَكَ ضَرُورَتَيْنِ لِأَبْدِ مِنْ اخْتِيَارِ أَحَدِهِمَا فَيَنْبَغِي اخْتِيَارِ أَقْلِ الضَّرُورَتَيْنِ وَأَتَى بِمِثَالِ تَوْضِيحِهَا لِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِيهَا قَائِمًا رَجُلٌ هُنَاكَ خِيَارَانِ بَيْنَ رَفْعِ قَائِمًا فَتَقْدِمُ الصِّفَةَ عَلَى الْمَوْصُوفِ وَهَذَا لَا يَكُونُ وَبَيْنَ نَسْبِ الْحَالِ مِنَ النِّكَرَةِ وَهَذَا عَلَى قَلْتِهِ جَائِزٌ وَلِذَلِكَ حَمَلْتُ الْمَسْأَلَةَ عَلَى الْحَالِ فَنَصَبْتُ."⁵⁹

وجوب الجائز: وضع ابن جني لهذا الحكم باباً باسمه باب في وجوب الجائز وبيّن "بأنّه على نوعين الأول: أن توجه القواعد العربية فلا بد إذاً منه، والثاني: أن توجه العرب وإن كان القياس يبيح غيره وأتى بمثال فَبَيِّنَ بَأْنَ جملة ما قام إلا زِيدًا أحدٌ يجب النصب إذا تقدم المستثنى، إلا في لغة ضعيفة. ويجوز: ما قام أحد إلا زِيدًا، فلما تقدم المستثنى لم يوجد قبله ما يتبدل منه، فالواجب له النصب وقد كان جائزاً فيه."⁶⁰

الممتنع أو المستحيل: بيّن ابن جني الممتنع بعدة صيغ منها المستحيل والمحال والممتنع والحظر وما يشتق من هذه الصيغ وقد أشار إلى الجهة التي تمنع أو الحاكم الذي يجعل الحكم ممتنعاً أو مستحيلاً حيث قال: "فإن قلت: فما بالهم منعوا هذين الفعلين التصرف البتة، ولم يمنعوها علم التأنيث البتة قيل: إنما حظروا عليهما ما هو أخص الأوصاف بهما - أعني التصرف ليكون حظره عليهما أدل شيء على حدوث عائق لهما، وليست كذلك علامة التأنيث فالواو في منعوا، حظروا، تعود إلى العرب لانهم هم أهل اللغة وهو الحاكم في جعل الحكم النحوي ممتنعاً أو مستحيلاً."⁶¹

تعريف الممتنع: أوضح ابن جني الممتنع "بأنه غير جائز."⁶² وهذا يدل على أنّ الممتنع هو الذي لا يمكن أن تقبله اللغة وقواعدها ويكون خطأ بحسب قواعد اللغة

⁵⁸ عباس حسن، النحو الوافي (القاهرة: دار المعارف، 2018)، 4/ 474

⁵⁹ ابن جني، الخصائص، 1/ 114، 2/ 384؛ اللمع، 68.

⁶⁰ ابن جني، الخصائص، 3/ 78؛ سر صناعة الإعراب، 1/ 25

⁶¹ ابن جني، الخصائص، 3/ 247.

⁶² ابن جني، الخصائص، 2/ 497@496؛ المنصف، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني (بيروت: دار

إحياء التراث القديم، 1954)، 154.

الممتنع ومسائله:

- أنواع من الكلام يمتنع تقديمها: يَبَيِّنُ ابن جني الممتنع في باب التقديم والتأخير فَيَبَيِّنُ "بأنه يمتنع تقديم الصلة والصفة وتقديم المعطوف وتقديم جواب الشرط."⁶³

- يمتنع أن يُنْقَضَ أول الكلام بآخره: يَبَيِّنُ ابن جني أن من المسائل التي تدخل في حكم الممتنع هي نقض أول الكلام بآخره وأعطى على ذلك أمثلة عدة منها: قمتُ غدا، وسأقوم أمس، ونحو هذا. فتأتى بلفظ الماضي ومعناه الاستقبال أو بالعكس.⁶⁴

- من المحال قولك: زيد أفضل إخوته: يَبَيِّنُ ابن جني أنه "يمتنع بحسب قواعد اللغة العربية أن تستعمل الجملة المذكورة لأن أفضل: أفعل، وأفعل معناها المبالغة والمفاضلة، واذ أضيفت إلى شيء فهي بعضه؛ كقولك: زيد أفضل الناس، فهذا جائز؛ لأنه منهم، والياقوت أنفس الأحجار؛ لأنه بعضها، وممتنع أن نقول: زيد أفضل الحمير، والياقوت أنفس الطعام؛ لأنهما ليسا منهما. فيمتنع القول: زيد أفضل إخوته؛ لأنه ليس واحد من إخوته، وإنما هو واحد من بنى أبيه؛ وأيضا فإن الإخوة مضافون إلى ضمير زيد، وهي الهاء في إخوته، فلو كان واحدا منهم وهم مضافون إلى ضميره لوجب أيضا أن يكون داخلا معهم في إضافته إلى ضميره، وضمير الشيء هو الشيء البتة، والشيء لا يضاف إلى نفسه."⁶⁵

ثم يورد ابن جني اعتراضا ويجب عنه حيث يَبَيِّنُ بأن "قوله" {وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ} "⁶⁶ الحق هنا غير اليقين، وإنما هو خالصة و واضحه فهو من إضافة البعض إلى الكل؛ وهو مثل هذا ثوب خز. والواحد بعض العشرة. ولا يلزم من حيث كان الواحد بعض العشرة أن يكون بعض نفسه؛ لأنه لم يضاف إلى نفسه، وإنما أضيف إلى جماعة نفسه بعضها وهذا يختلف عن زيد أفضل إخوته؛ لأن الإخوة مضافة إلى نفس زيد، وهي الهاء التي هي ضميره. ولو كان زيد بعضهم وهم مضافون إلى ضميره لكان هو أيضا مضافا إلى ضميره الذي هو نفسه، وهذا محال."⁶⁷

⁶³ ابن جني، الخصائص، 2/ 509، 390؛ سر صناعة الإعراب، 1/ 149.

⁶⁴ ابن جني، الخصائص، 3/ 333؛ سر صناعة الإعراب، 1/ 25.

⁶⁵ ابن جني، الخصائص، 3/ 372؛ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (القاهرة: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999)، 1/ 227.

⁶⁶ سورة الحاقة، الآية، 51.

⁶⁷ ابن جني، الخصائص، 3/ 373؛ سر صناعة الإعراب، 1/ 25.

القيح: لم يعرف أو يوضح ابن جني مفهوم القبيح وإنما اكتفى بذكر أنّ هذه المسألة مثلاً حكمها قبيح وبيّن ابن جني أنّ القبيح ليس على مستوى واحد من القبح وإنما على درجات وكما سيأتي.

القيح ومثاله:

-الفصل بين قد والفعل: بيّن ابن جني "أنّ الفصل بين قد والفعل قبيح لقوة اتصال قد بما تدخل عليه من الأفعال، وتكون كالجزم مع الفعل كالجزم منه."⁶⁸ مثل: (قد لا أفعل) وهذا حصل فيه خلاف بين العلماء لامجال لذكره في هذا البحث

قبيح الضرورة: بيّن ابن جني "أنّ من أنواع حكم القبيح هو القبيح الذي جاء للضرورة ومن ذلك تأنيث المذكر لأنه خروج عن أصل إلى فرع، وإنما الجائز رد التأنيث إلى التذكير، لأن التذكير هو الأصل، بدلالة أن الشيء مذكر، وهو يقع على المذكر والمؤنث."⁶⁹ واستدل بقول الشاعر:

يأيها الراكب المزجي مطيته سائل بني أسد ما هذه الصوت.

فابن جني "قبح هذا الشاهد الذي يتم فيه تأنيث المذكر؛ وهو الصوت حيث استعمل لفظ الإشارة هذه؛ لأنه خروج عن أصل إلى فرع، وأجاز العكس أي رد التأنيث إلى التذكير لأن التذكير هو الأصل والصوت: هو مذكر، وإنما أنه الشاعر هنا لأنه أراد به الضوضاء والجلبة أو الاستعانة وهي مؤنث."⁷⁰

القيح الكثير: بيّن ابن جني أن من الاحكام النحوية القبيح الكثير وبيّن "أنّ من هذا النوع هو الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف وحرف الجر وأقل قبحاً هو الفصل بين الفعل والفاعل بالأجنبي، والمقصود بالأجنبي ما لم يعمل فيه العامل فلا يجوز أن يفصل مثلاً بين المصدر ومعموله، أو بين الصلة وموصولها أو بين الفعل وما يعمل فيه، واستدل ابن جني على الفرق في كثرة القبح في الفصل بين المضاف والمضاف إليه وقلة القبح في الفصل بين الفعل والفاعل بأجنبي فكلما ازداد الجزء ان اتصالاً قوي فُجِح الفصل بينهما."⁷¹

⁶⁸ ابن جني، الخصائص، 2/ 393؛ المنصف، 154.

⁶⁹ ابن جني، الخصائص، 2/ 418؛ سر صناعة الإعراب، 1/ 25

⁷⁰ ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1/ 25

⁷¹ ابن جني، الخصائص، 2/ 64؛ سر صناعة الإعراب، 1/ 142

الخاتمة وأبرز النتائج

بعد الانتهاء من هذا البحث تم التوصل إلى النتائج التالية

1- إن ابن جني أوائل كبار علماء النحو وكتاب الخصائص ليس الغرض منه بيان المسائل النحوية وإنما بيان ما وراء ذلك من العلل والمعاني وتقرير حال الأوضاع والقواعد النحوية وكيف تفرعت هذه القواعد وأصبحت في ضمن المسائل النحوية.

2- علم النحو عند ابن جني هو ذلك العلم الذي يدرس الكلمة والكلام العربي ومسائله ترجع بالنهاية إلى فرعين أساسيين وهما الإعراب والبناء وهما من خصائص الكلمة والكلام العربي.

3- مفهوم الحكم النحوي عند ابن جني هو الإسناد، فإسناد النشاط إلى زيد في جملة (زيد نشيط) يعني الحكم على زيد بالنشاط فيكون زيداً مسنداً إليه (محكوم عليه) والنشاط مسنداً (محكوم به)، وبالتالي ينشأ من هذا الإسناد حكماً نحوياً هو الإعراب والرفع والوجوب الرفع وهكذا.

4- أنواع الحكم النحوي تتمثل في الحكميين الرئيسين وهما الإعراب والبناء والاحكام الفرعية والتي تتفرع عن الإعراب والبناء من الرفع والنصب والجر والجزم والبناء على السكون وعلى الفتح وهذه الأنواع الرئيسية والفرعية هي نفسها عند جميع النحويين من سيبويه وابن جني وغيرهما إلى يومنا هذا.

5- إن أوصاف الحكم النحوي من كونه واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً هذه الأوصاف تنوع التعبير عنها وتعددت أقسامها عند النحاة فسيبويه عبر عنها: مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. ثم تطورت إلى أن تم التعبير عنها بالواجب، وممنوع، وحسن، وقبيح، وخلاف الأولى، وجائز على السواء.

6- إن الأوصاف النحوية المذكورة عبر عنها ابن جني بالواجب، الجائز، جائز حسن، جائز قبيح، الممتنع أو المستحيل، القبيح للضرورة، القبيح الكثير.

7- أوضح ابن جني مفاهيم الأوصاف النحوية فالواجب هو الذي يمتنع غيره، كوجوب رفع الفاعل فهذا لا يتغير أبداً والممتنع أو المستحيل معناها لا يوجد في اللغة أبداً مثل وجوب المفعول به مرفوع، والجائز ما يمكن على الوجهين مثل تقديم إذا الخبر جوازا إذا كان الخبر شبه جملة والمبتدأ معرفة، وجائز حسن وهو أن يجوز الوجهين ولكن هناك وجه يتوافق مع قواعد اللغة أكثر من الوجه الآخر، كرفع المضارع الواقع جزاء بعد شرط ماض، وجائز قبيح

وهو الحمل على أحسن الأقبحين فكلا الوجهين قبيح في اللغة ويوجد وجه أقل قبحاً وغبابة في اللغة العربية، وهذا بسبب الضرورة الشعرية، كتقدم الصفة على الموصوف، والقبيح للضرورة وهو الذي يكون بحسب اللغة مستغرب ولكن للضرورة الشعرية، كالفصل بين قد والفعل، والقبيح الكثير وهو ما يكون القبح فيها كبير، وما يكون بعيداً عن اللغة العربية ولكن الضرورة الشعرية هي السبب في فعله، كالفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف وحرف العجر وأقل قبحاً هو الفصل بين الفعل والفاعل.

Kaynakça

- Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 2018.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî, Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-teknîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî eş-Şâfiî. *Hâşiyetü's-Sibân alê şerhi'l-eşmûnî li elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Halîl b. Ahmed, Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrâhîm es-Sâmiâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâzimî, Ahmed b. Amr b. Mûsâid el-Hâzimî, *Fethu Rabbi'l-beriyye fî şerh nazmi'l-Âcu'rrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî. 2010.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâ'îş*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryye el-Âmm, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâr'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1972.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fî tebyîni vü-cûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Münşif*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Kadîm, 1954.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru şimâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luğa*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müesse-setü'r-Risâle, 1986.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Hallkân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân minmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân'*. thk. Hasan Abbâs. Lübnan: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- İbnü'l-Kıfî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıfî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât'*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- İbnü's-Serrâc, Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl*, thk. Abdülhuseyn el-Fetelî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kefevî. Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Karîmî Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş & Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Muhammed b. Ebü Bekir er-Râzî. *Muhtârü'ş-Şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Murâdî, Ebü Muhammed (Ebü Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî. *Tavzîhu'l-makâşid ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muhtedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûridîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârif*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed, Muhibiddîn el-Halebî. *Şerhu temhîdi'l-kavâid bi şerhi teshîli'l-fevâid.*, Alî Muhammed Fâhir vd. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428.
- [Nekerî, el-Kâdî Ahmed Abdünnebi b. Abdürrasûl, Câmîu'l-'ul'um fi istilâhâti'l-fünûn, \(Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.](#)
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî. *Risâle fi'l-Hudûd*, thk. İbrâhîm es-Sâmîrâî. Amman: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr (Ebü Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Mu'cemü mekâlidü'l-'ulûm*. thk. Muhammed İbrâhîm İbâde. Kahire: Mektebetü'l-Adab, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cemi'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Mısır: el-Mketebetü't-Tevfikayye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İktirâh fi usûli'n-naḥv ve cedeliḥ*. thk. Mahmûd Feccâl. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. [et-Ta'rîfât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.](#)
- Ziriklî, Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Extended Abstract

The Grammatical Judgment of Ibn-Jinni via his book *Characteristics*

In its beginning, the grammar arose as simple as other sciences, so people began to study it and benefit from it to avoid the linguistic impurity that had started to emerge. Then many scholars emerged who specialized in language and linguistics, to the extent that it was called in a period of time the science of the Mawali (converted non-Arab Muslims). Then it became an independent science that was widely taught in the main cities such as Basra and Kufa. In other words, the reason for the development of grammar resulted from the mixing of Arabs and Muslims with non-Arab nations and peoples, which led to the spread of language impurity among people, not only in the spoken language but also in reading the Holy Qur'an and the Hadith of the Prophet. In order to solve this problem, Arabic language sciences were established, and later it was called the science of grammar (an-Nahw). Abu al-Aswad al-Du'ali was the first to establish the science of grammar. The science of Arabic grammar passed through four phases in its inception, the first of which was the stage of creation and formation, then the stage of emergence and growth, third, maturity and perfection, and the fourth stage is the pread of composing and authorship. These stages were overlapping despite their differences, and each stage evolved from its predecessors. The Book *Al-Khasais* by Ibn Jinni is an essential book among these grammatical books. *Al-Khasais* was one of the first books of language and linguistics, which included many issues of language and its philosophy, one of which is the grammatical ruling (Grammatical Judgment) and its divisions, which is considered as the rule to determine what the grammatical judgment is. The grammatical judgment shows that an issue could be as the following: (1) an obligation judgment; i. e. it cannot be changed according to Arabic grammar, such as the subject must be nominative (marfū') and the object must be accusative (manşūb). (2)

A permissibility judgment, i.e. an issue has more than one case ending ('I rāb) according to Arabic grammar. (3) An impossible judgment i.e. an issue cannot occur; for example, in the nominal sentence, the subject is indefinite. The purpose of Ibn Jani's book is not to explain these grammatical issues, but rather to show what lies behind the causes, meanings, and grammatical rules in addition to how these rules branched out and became among the grammatical issues. According to Ibn Jinni, the concept of grammatical judgment is Subject-Predicate structure. For example, the sentence Zayd is hardworking means that Zayd is a subject and we judged that he is a hardworking person, so hardworking is a predicate for Zayd. Thus based on this Subject-Predicate structure, a grammatical rule ('I rāb) arises, which is obligatory nominative, and so on. The types of grammatical judgment are represented in two main rulings, in which case endings could be changed according to the position of the word (syntax), there are two cases: Mu`rab (case ending could be changed according to the syntax) or Mabni (case ending never changes regardless the syntax); moreover, there are cases results from the syntax which are nominative, accusative, genitive, assertive, short vowels of /a/, /o/, /i/ and zero vowel. All of these case endings are used by all linguists, such as Sibawayh and Ibn Jinni, etc. up to date. On the other hand, the other terms mentioned above, such as obligation, permissibility, and impossible were not the same used by all linguists; for example, Sibawayh uses good straight, impossible, lying, ugly, etc. Then these terms were developed until it was expressed as duty, forbidden, good, ugly, contrary to the priority, and permissible. The mentioned grammatical descriptions were expressed by Ibn Jinni with duty, permissible, permissible good, permissible ugly, abstaining or impossible, ugly for necessity, and ugly a lot.

Ibn Jinni explained the concepts of these grammatical descriptions, so the obligatory Wajib is the one that refrains from others, such as the obligation of being nominative for the subject never

changes, and the impossible Mumtani` or Mustahil meaning is not found in the Arabic language at all, such as the object cannot be nominative, the permissible Ja`iz is what is possible on both sides, such as the predicate can come first if the it is semi-sentence and the subject definite, good permissible Ja`iz Hasan, which means that both options are permissible, but there is an option more conforms to the grammar, such as the present verb is nominative (marfu`) if it is after a past condition, ugly permissible Jaziz Qabih, which means choosing better from two bad options, both options are ugly in the language and there is an option is less ugly and strange in the Arabic language, and this because of poetic necessity, such as the adjective comes before the described noun, the ugly of necessity Qabih lil-Darurah, which is strange, but it could be used because of the poetic necessity, such as.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Kur'ân Sünnet Bütünlüğü ve Aralarındaki İlişki

وَحُدَّةُ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا

The Integrity of the Qur'an and Sunnah and the Relationship Between them

Süleyman AYDIN

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Tafsir, Yalova/Turkey

slaydinn@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8958-9437>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/04/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Aydın, Süleyman. "Kur'ân Sünnet Bütünlüğü ve Aralarındaki İlişki". Universal Journal of Theology 7/1 (2022): 77-146. <https://doi.org/10.56108/ujte.1101569>

وَحْدَةُ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا

الملخص

إن القرآن والسنة هما ركنا التشريع الإسلامي، وهذا يعني أنه لا بد من وجود وحدة بين القرآن والسنة ووجود علاقة قوية وصلة وثيقة بينهما، ولهذا فلا يمكن أن يقع الخلاف بينهما أو أن يستغني أحدهما عن الآخر، وتهدف هذه الدراسة إلى تأكيد الانسجام والاتساق في العلاقة بين القرآن والسنة، والتمكّن من الرد على الشبهات الفكرية التي تريد إقصاء السنة عن القرآن.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، السنة، العلاقة، الاستنباط

Kur'ân Sünnet Bütünlüğü ve Aralarındaki İlişki

Özet:

Şüphe yok ki Kur'an ve Sünnet İslam Dininin en temel iki rüknüdür. Söz konusu durum Kur'an ve Sünnet arasında bir bütünlüğün ve alakanın olmasını zaruri kılmaktadır. Buradan yola çıkarak Kur'an ve Sünnet arasında herhangi bir ihtilafın olması veya birinin diğerinden müstağni kalması mümkün olmadığı söylenebilir. Bu çalışma Kur'an ve Sünnet arasındaki söz konusu bütünlüğü ortaya koymakta ve ikisi arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını net bir şekilde ifade etme amacına matuf olarak kaleme alınmıştır. Ayrıca bu çalışma ile, Sünneti Kur'andan ayıran fikri ekollere de bir cevap verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sünnet, İstinbat, Alaka.

The Integrity of the Qur'an and Sunnah and the Relationship Between them

Abstract

The Qur'an and Sunnah are the pillars of Sharia, and this means that there must be unity between the Qur'an and the Sunnah and there is a relationship between them and a percentage of coherence and consistency. Thus, neither there can be a disagreement between them nor they can be dispensed with each other. This study aims to emphasize harmony and consistency in the relationship between the Qur'an and Sunnah and hence it is possible to respond to intellectual suspicions that want to exclude Sunnah from the Qur'an.

Keywords: AL-Tafsir Qur'an, Sunnah, Unity, Relationship, inference.

التقديم:

الحمد لله الذي أنزل كتاباً أحكمت آياته ثم فضّلت وبيّنت من لدن حكيم خبير، وممكننا من أن نستزيد من بيانه فهدانا إلى سبل التفسير وأصوله وقواعده، والصلاة والسلام على من أسند إليه التبيان ففسر القرآن بمقدار ما يحتاج إليه، ووضع أصولاً وقواعد يسير عليها الأنام، وعلى آله وصحبه الأخيار الذين فسروا القرآن على الأصول والقواعد التي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي استنبطوها وعلى من اهتدى بهديهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين.

الملخص:

هذا البحث يمكن القارئ من معرفة وحدة القرآن والسنة وما بينهما من علاقة ويعرّف له أسباب سقوط من لم يرزق إدراك ذلك في الدرك الأسفل من القول والفعل، ويبين له أيضاً أن

إنكار السنة يؤدي إلى إنكار القرآن حقيقة أو حكماً، ويحصّنه من خبث شياطين الإنس والجن ومكائدهم. ويؤكد له أن مبدأ وحدة القرآن والسنة ميزان توزن به الأشخاص والأقوال والأفعال.

أما بعد فهذا بحث في علوم القرآن وأصول التفسير يحتوي على بعض القواعد الحديثة والأصولية التي يُحتاج إليها في التفسير، أردت أن أكتب فيه على منهج البحث العلمي الأصل الموصول في بحث لا يخلو من إضافة جديد أو جمع متفرق من صحيح وتحقيق ما كتب فيه الأولون من علمائنا الكرام والباحثين، أو شرح مغلق، أو تصحيح قول أخطأ فيه قائله أو ناقله، أو اختصار طويل، أو إتمام ناقص، أو ترتيب مختلط، فكتبته رجاء أن أنتفع به أنا ومن بلغ، فرتبته على تقديم ومقدمة ومبحث وخاتمة.

أما التقديم: فقد جعلته على خطبة الكتاب ومحتوياته.

وأما المقدمة: ففيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: بيان معنى القرآن والسنة لغةً واصطلاحاً.

المسألة الثانية: بيان فضل القرآن والسنة وعلومهما.

المسألة الثالثة: ذكر النصوص الواردة في بيان وحدة القرآن والسنة والعلاقة والنسبة بينهما.

وأما المبحث: ففي بيان وحدة القرآن والسنة وبيان العلاقة بينهما، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بيان العلاقة بين القرآن والسنة، وفيه مسائل.

المطلب الثاني: بيان وحدة القرآن والسنة وفيه مسائل.

وأما الخاتمة: ففيها أهم النتائج والتوصيات.

المقدمة:

وفيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: بيان معنى القرآن والسنة لغةً واصطلاحاً

القاعدة:

القرآن لغةً: التلاوة والجمع والبيان، واصطلاحاً: هو كلام عربي مبين منزل قولاً وحديثاً من رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلب النبي صلى الله عليه وسلم الذي أمر بتبليغه

وتبينانه، معجزٌ بوجوه لا تُحد، محفوظٌ ومجموعٌ بحفظ خير الحافظين جلّ جلاله في أماكن مكنونة مرفوعة. والسنة لغةً: الطريقة، واصطلاحاً: هي ما أُضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول وفعل وتقرير.

إن هذه القاعدة تتطلب منا أن نذكر ما يلي:

أولاً: القرآن لغةً: هو مشتق من مادة (ق ر أ) بمعنى التلاوة والجمع والبيان⁽¹⁾. يُقال: قرأه وبه كَنَصْرُهُ وَمَنْعُهُ قُرْءاً وقراءةً وقُرْآنًا فهو قارئٌ من قِرَاءَةٍ وقُرْءٍ وقَارِئِينَ: تَلَاَهُ كَأَقْرَأَهُ وَأَقْرَأْتُهُ أَنَا. وَصَحِيفَةٌ مَقْرُوءَةٌ وَمَقْرُوءَةٌ وَمَقْرِيَةٌ. وَقَارَأَهُ مُقَارَأَةً وَقِرَاءً: دَارَسَهُ⁽²⁾.

وسُمِّيَ الكتاب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم قرآنًا لأنه جَمَعَ الْقَصَصَ وَالْأَمْرَ وَالنَّهْيَ وَالْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ وَالْآيَاتِ وَالسُّورَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ، وهو مُضَدَّرٌ كَالْعُفْرَانِ⁽³⁾، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الصَّلَاةِ، لِأَنَّ فِيهَا قِرَاءَةً، مِنْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِبَعْضِهِ، وَعَلَى الْقِرَاءَةِ نَفْسِهَا، يُقَالُ قَرَأَ يَقْرَأُ قِرَاءَةً وَقُرْآنًا. ولأنه المقروء والمتلو بحق، من باب تسمية المفعول بالمصدر. فكأن غيره لا يقرأ بحق ولا يتلى.

واصطلاحاً: هو كلام عربي مبين منزل قولاً وحديثاً نظماً ومعنى من رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلب النبي صلى الله عليه وسلم الذي أمر بتبليغه وتبينه؛ حجة لنا أو علينا، معجزٌ بوجوه لا تُحد، محفوظٌ بحفظ خير الحافظين جلّ جلاله في أماكن مكنونة مرفوعة.

شرح التعريف: (قولاً وحديثاً) والسر في كونه تعالى أصدق قولاً وحديثاً هو الإشارة إلى أن القول: هو اللفظ أو ما يقوم مقامه. والحديث: هو التعبير والنقل عن المرام والمقصود ولا أحد أصدق من الله سبحانه قولاً وحديثاً، فكم من أديب يصدق قولاً يقع في الكذب حين

(1) انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، (دار صادر - بيروت) الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، مادة (قرأ).

(2) انظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة،

بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م، مادة (قرأ).

(3) انظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م، ثم صوّرته دار المعرفة، (بيروت، لبنان) - وبنفس ترقيم الصفحات، ج1/

يشرح ما قاله أو قيل أو ينقل ويتحدث عن مضمون ما قيل. وكذلك كم من أديب يصدق وينجح حديثاً ولا يفيد ما قاله أو قيل حديثه. أو للإشارة إلى أن شأن ما أخبره الله أن يكون عن أمر حدث ووجد حقيقة أو حكماً أي عن أمر حدث ووجد فعلاً أو سيوجد حتماً. هذا وإنه لا مانع من استخدام كل واحد منهما في مكان الآخر لأمر بلاغي.⁽⁴⁾ والمراد من كون القرآن الكريم حديثاً كونه كلاماً محدثاً به لا كونه مقابلاً للقديم كما قالت المعتزلة. وإن كنا لا ننازعهم في حدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت (معجز بوجوه لا تحد) ومن أظهرها بلاغته وفصاحته، بحيث عجز فحول البلغاء والشعراء عن الإتيان بمثله. (في أماكن مكنونة مرفوعة): أي في اللوح المحفوظ، كقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]، وهذا ما عدا كونه محفوظاً في الصدور والسطور.

ثانياً: السنة لغةً: الطريقة المتبعة مُطلقاً⁽⁵⁾، سواء كانت حسنة أم سيئة. وهي مأخوذة من السنن وهو الطريق، وتستعمل السنن في كل شيء يراد به القصد⁽⁶⁾.

واصطلاحاً: هي الوحي غير المتلو الذي أوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقام بتبليغه بأقواله وأفعاله وتقريراته وصفاته الخلقية. أو هي: ما أُضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول وفعل وتقرير وصفة خلقية وصفة خلقية حقيقة أو حكماً بعصمة وحفظ خير العاصمين والحافظين جلَّ جلاله على يد الحفاظ.

شرح التعريف: (من قول وفعل وتقرير): مثال القول: قوله صلى الله عليه وسلم: ((من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه))⁽⁷⁾.

⁽⁴⁾ انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م ص 68.

⁽⁵⁾ انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، مادة (سنن).

⁽⁶⁾ انظر: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت: 328هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1992 (2/284).

⁽⁷⁾ انظر: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ)، سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 2@1)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 5@4)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، أبواب الزهد. ج 4، ص 148، ح 2317.

ومثال الفعل: (شرب لبناً فمضمض، وقال: إن له دسماً⁽⁸⁾)، ومثال الإقرار: إقراره ﷺ لعمر بن العاص صلواته بالناس جنباً بلا غسل، بل بالتيتم لشدة البرد⁽⁹⁾. (حقيقةً أو حكماً) أما حقيقة فهو الذي أضيف صراحة للنبي ﷺ، وأما حكماً فهو الموقوف الذي له حكم المرفوع، كقول الصحابي أمرنا بكذا ونهينا عن كذا⁽¹⁰⁾.

المسألة الثانية: شرح القاعدة في بيان فضل القرآن والسنة وعلومهما

القاعدة: القرآن شريف مشرف، والسنة شريفة مشرفة، وحازا الشرف من وجوه شتى والقرآن والسنة وعلومهما فضل، وأهلها فاضلون يرفع الله بهما أقواماً ويضع بهما آخرين. وإن هذه القاعدة أيضاً تتطلب منا أن نعلق عليها ما يلي:

شرف العلم بشرف موضوعه ولما كان القرآن كلام الله والسنة هدي خير خلق الله كان الانشغال بهما من أعظم القربات وأرفع المنازل والطاعات فمن شغل وقته بهما حاز السبق من كل وجه ونال الفضل والخير كله، قال تعالى مينا رفعة المنشغلين بعلوم الوحيين: {يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} [المجادلة: 11] فهم من رفعة لرفعة ومن درجة عالية لدرجة عالية، وقد حرص النبي صلى الله عليه وسلم على بيان تلك المنزلة ورفعة شأن مكان العلم وأهله فقال: ((من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً من طرق

(8) انظر: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311 هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام 1422 هـ لدى دار طوق النجاة - بيروت، مع إثراء الهوامش بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي، والإحالة لبعض المراجع المهمة، كتاب الوضوء، باب هل يمضمض من اللبن؟ ج1، ص52، ح211. وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206-261 هـ) صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: 1374هـ - 1955 م، كتاب الحيض، باب نسخ الوضوء مما مست النار، ج1، ص188، ح358.

(9) انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت275هـ)، سنن أبي داود السجستاني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، كتاب الطاهرة، باب إذا خاف الجنب البرد أتيتم؟ ج1، ص132، ح334.

(10) انظر: علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت1014هـ)، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، المحقق: قدم له: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم - لبنان / بيروت، الطبعة: بدون، بدون، ص557.

الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات والأرض والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر⁽¹¹⁾.

المسألة الثالثة: النصوص في بيان وحدة القرآن والسنة والعلاقة بينهما.

القاعدة: هناك نصوص وأقوال كثيرة تدل على وحدة القرآن والسنة ووجود علاقة ونسبة بينهما، منها ما جاء في القرآن، ومنها ما جاء في السنة، ومنها ما جاء في الأقوال المعترف بها شرعاً وعقلاً وعرفاً.

هذا وإن هناك نصوصاً وأقوالاً كثيرة دل على وحدة القرآن والسنة. نذكر منها :

أولاً: الآيات القرآنية الدالة على ذلك.

قال الله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل: 44]. {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [النور: 56]. {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} [آل عمران: 31]. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: 59]. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عُنْدَهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ} [الأنفال: 20]. {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرُّسُولَ} [آل عمران: 32]. {مَنْ يُطِيعِ الرُّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء: 80]. {فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرُّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} [النساء: 59]. {يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ} [الأعراف: 157]. {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم: 3، 4]. {لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرُّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آدَا فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: 63]. {وَمَا آتَاكُمُ الرُّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: 7]. {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [آل عمران: 164]. {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [الجمعة: 2]. {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 36]. {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرُّسُولِ رَأَيْتَ

(11) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب في فضل العلم، ج3، ص354، ح3641.

الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا} [النساء: 61]. {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: 65]. {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ} [النساء: 64]. {إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ - فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا} [الشعراء: 107، 108]. {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ} [الأحزاب: 21]. {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا - أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا} [النساء: 150-151]. {قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ} [الأنعام: 33].

ثانياً: الأحاديث النبوية الدالة على ذلك.

لقد تعددت نصوص السنة وتنوعت ألفاظها التي تدل على وحدة القرآن والسنة، وهي بمجموعها تدل دلالة قطعية على أن السنة النبوية المطهرة شقيقة القرآن في المصدرية والحجية ووجوب الطاعة والاتباع، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم:

((من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله))⁽¹²⁾.

((كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَأْبَى؟ قَالَ: ((مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى))⁽¹³⁾.

((يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِنًا عَلَىٰ أَرِيكَتِهِ، يُحَدِّثُ بِحَدِيثِ مَنْ حَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ))⁽¹⁴⁾.

((ألا إني أوتيت الكتاب، ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم

⁽¹²⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام باب قول الله تعالى: (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول)، ج 9، ص 61، ح 7137.

⁽¹³⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج 9، ص 92، ح 7280.

⁽¹⁴⁾ انظر: الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، مؤسسة الرسالة، ح: 8802، ج 14/ 401.

لحم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السبع، ولا لقطعة معاهد، إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقرؤه فإن لم يقرؤه فله أن يعقبهم بمثل قراه»⁽¹⁵⁾.

ثالثاً: الآثار الواردة عن السلف الدالة على ذلك أيضاً.

قال ابن مسعود رضي الله عنه قال: "لو تركتم سنة نبيكم لضللتم"⁽¹⁶⁾.

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: "من يعذرني من معاوية، أحدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني برأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها"⁽¹⁷⁾.

قال ابن عبد البر: "إن السنة تفسر الكتاب وتبينه"⁽¹⁸⁾.

قال الإمام الشافعي: "السنة لا تكون أبداً إلا تبعاً للقرآن بمثل معناه ولا تخالفه، فإذا كان القرآن نصاً فهي مثله، وإذا كان جملةً أبانت ما أريد بالجملة، ثم لا تكون إلا والقرآن محتمل ما أبانت السنة منه"⁽¹⁹⁾.

المبحث: في بيان وحدة القرآن والسنة وبيان العلاقة بينهما وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بيان العلاقة بين القرآن والسنة وفيه مسائل:

المسألة الأولى: القرآن حجة لنا أو علينا؛ كذلك السنة.

القاعدة: القرآن حجة لنا أو علينا كذلك السنة فهما حجة لمن آمن بهما وعمل بما فيهما من الأوامر واجتنب ما فيهما من النواهي، وحجة على من دون ذلك، فمن لم يرزق إدراك هذا أو معرفته فقد ضل وأضل بل جعل محروماً أو ملعوناً عند الله والملائكة والناس أجمعين.

⁽¹⁵⁾ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج 4، ص 328، ح 4604.

⁽¹⁶⁾ مسلم، صحيح مسلم، ج: 654، 1/453.

⁽¹⁷⁾ انظر: الإمام محمد بن إدريس الشافعي (150-204 هـ) السنن المأثورة رواية: أبي جعفر الطحاوي الحنفي عن خاله: إسماعيل بن يحيى المزني (تلميذ الشافعي)، تحقيق: د عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م، دار المعرفة - بيروت، ح: 233، ص 266.

⁽¹⁸⁾ انظر: أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت 463 هـ)، جامع بيان العلم وفضله، المحقق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ح: 2352، ج 2/1194.

⁽¹⁹⁾ انظر: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204 هـ)، اختلاف الحديث (مطبوع ملحقاً بالألم للشافعي)، دار المعرفة - بيروت، سنة النشر: 1410 هـ/1990 م، (623/8).

إن هذه القاعدة تتطلب منا أن نشرحها بما يلي:

"إن القرآن والسنة حجة للعبد تدلّانه على النجاة إن عمل بهما، أو حجة عليه إن أعرض عنهما فدل ذلك على سوء عاقبته ونكال مصيره وجزائه، فالحجة هي البرهان الشاهد بصحة الدعوى"⁽²⁰⁾، فمن زعم حب الملك سبحانه وحب نبيه صلى الله عليه وسلم كان القرآن والسنة شاهدين على دعواه بالصدق أو عدمه، فكل واحد من القرآن والسنة حجة وشافعا لمن يؤمن بهما ويصدق ويمسك بهما ويمثل بما فيهما من الأوامر ويجتنب ما فيهما من النواهي. ويكون كل واحد منهما حجة على من كفر وكذب بهما ويهجرهما ولا يمثل بما فيهما من الأوامر ولا يجتنب ما فيهما من النواهي. يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم كما جاء على لسان نبي الله إبراهيم، قال الله تعالى: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ} [الشعراء: 88-89] ولذلك جاء توجيه النبي صلى الله عليه وسلم واضحاً وصريحاً يوم أكد ذلك فقال: ((والقرآن حجة لك أو عليك))⁽²¹⁾، وقد سبق بيان أن النبي صلى الله عليه وسلم أنزل عليه القرآن ومثله معه.

المسألة الثانية: إنكار القرآن والاستهزاء بآياته كفر كذلك إنكار السنة والاستهزاء بها

القاعدة: إنكار القرآن والاستهزاء بآياته كفر، كذلك السنة، فإنكارها والاستهزاء بما جاء فيها كفر، كما أن إنكار الله ورسوله والاستهزاء بهما كفر.

"هذا وإنه لما كان مصدر القرآن والسنة واحدا هو الوحي، كانا متلازمين مرتبطين ببعضهما ببعض. فالذي ينكر شيئاً منهما هو منكر للوحي، ومنكر الوحي كافر وخارج من الملة، ولكن لهذا الأمر تفصيل في كتب العقيدة، أما منكر أي شيء من القرآن فهو كافر بالإجماع لأنه ثبت بأعلى أنواع التواتر لكن هناك فرق بين كون الكفر كفر تأويل وكفر جحود، وأما منكر السنة ففيه تفصيل بين كون السنة متواترة وغير متواترة صحيحة وغير صحيحة وبين كون الكفر كفر تأويل وكفر جحود"⁽²²⁾.

(20) انظر: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، 1356، (4/290).

(21) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، ج 1، ص 140، ح 223.

(22) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (133-138).

"وَأَنَّ الاستهزاء بالدين كفر صريح لا يَنَازِعُ فيه أحد من أهل الإسلام ولذلك صور منها: الانتقاص من الذات الإلهية أو الاستخفاف بالقرآن أو لمز النبي صلى الله عليه وسلم أو الطعن في سنته المطهرة" وقد نقل الشافعي⁽²³⁾ والقاضي عياض⁽²⁴⁾ إجماع الأمة على ذلك.

وقد بين سبحانه وتعالى عاقبة ومآل ذلك الفعل الشنيع فقال تعالى: {وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ * لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} [التوبة: 65-66] والاستهزاء برسوله يشمل المصطفى صلى الله عليه وسلم وما جاء به صلى الله عليه وسلم من هدي وتعاليم وقيم ومثل رفيعة.

المسألة الثالثة: التفریق بين الله ورسوله كفر، وكذلك الأمر في التفریق بين القرآن والسنة القاعدة: هناك تلازم بين القرآن والسنة، فالذين حرموا من إدراك هذا يفرقون بين ما أحلَّ الله ورسوله، وبين ما حرّم الله ورسوله، وبين طاعة الله ورسوله ومعصيتهما، فأولئك ليسوا من الذين يدينون دين الحق بل هم الكافرون حقاً.

ولنا هنا أن نكتفى بذكر ما قاله القرطبي حيث قال: "نص - سبحانه - على أن التفریق بين الإيمان بالله والإيمان برسوله كفر، وإنما كان كفراً لأن الله سبحانه - فرض على الناس أن يعبدوه بما شرع لهم على السنة الرسل، فإذا جحدوا رسالة الرسل فقد ردوا عليهم شرائعهم ولم يقبلوها منهم، فكانوا ممتنعين من التزام العبودية التي أمروا بالتزامها، فكان كجحد الصانع - سبحانه - وجحد الصانع كفر لما فيه من ترك التزام الطاعة والعبودية. وكذلك التفریق بين رسله في الإيمان بهم كفر"⁽²⁵⁾.

التلازم قائم بين القرآن والسنة، ولا يمكن الانفكاك بينهما، إذ لولا القرآن لما ثبتت السنة لأن القرآن المعجزة الكبرى الدالة على من صدق من نطق بالسنة، ولولا السنة لما فهمنا

(23) انظر: أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي (ت 294هـ)، اختلاف الفقهاء، المحقق: الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ طَاهِر حَكِيم، الأستاذ المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الطبعة الأولى الكاملة، 1420هـ - 2000م، (3/505).

(24) انظر: أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمني (ت 873هـ)، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1409هـ - 1988م، (2/306).

(25) انظر: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م، ج 5/6.

القرآن، فأين لنا بفهم الصلاة ومعرفة عدد ركعاتها وأوقاتها، إذ كل ذلك لم يفصله القرآن الكريم بل فصلته السنة النبوية الشريفة.

ومن علم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم مرسل بالحق من ربه أدرك أن سنته وهدية صلى الله عليه وسلم موافق لمراد الله سبحانه ومطابق لما جاء في كتاب الله ولذلك كان من المستحيل عقلا وشرعا التفريق بينهما فما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلا بأمر من الله وما نطق إلا بما يرضي الله، ولأجل ذلك كان التفريق بين الله ورسوله وبين كلام الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم هو الكفر بعينه قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا} [النساء: 150-151] وإنما كان التفريق بين الله سبحانه وبين رسوله صلى الله عليه وسلم كُفْرًا؛ لأنّ الله سبحانه فرض على الناس أن يعبدوه بما شرع لهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فإذا جحدوا الرسول فهم بذلك قد ردّوا عليه شرعه ولم يقبلوا منه، وشابهوا بفعلهم هذا من سبقهم من اليهود والنصارى، قال القرطبي بعد حديثه عن فرق بين النبي صلى الله عليه وسلم وسنته المطهرة وبين الوحي المنزل إليه: "فكانوا بذلك ممتنعين من التزام العبودية التي أمر الله بالتزامها، فكان كجحد الصانع سبحانه، وجحد الصانع كفر لما فيه من ترك التزام الطاعة والعبودية، وكذلك التفريق بين رسوله في الإيمان بهم كفر"⁽²⁶⁾.

المسألة الرابعة: بيان المقصد الأصلي لمن يكذب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستخف بسنته

القاعدة: هناك تلازم بين تكذيب الله ورسوله وبين إنكار حجية القرآن والسنة، فما من أحد يكذب رسول الله ويستخف بسنته وينكر حجيتها إلا هو يكذب الله ويستهزئ بآياته، بل هذا هو مقصده الأصلي الذي يبطنه.

إن هذه القاعدة قيلت في ظل نصوص منها قوله تعالى: {قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ} [الأنعام: 33]. وهي بمثابة التأكيد للقاعدة السابقة، لأنها تؤكد مضمونها في عدم جواز التفريق بين القرآن والسنة، فإن كذب هؤلاء الذين يفرقون بينهما في الإيمان والعمل بهما ظاهر ومقصدهم واضح وإن كانوا يبطنونوه وهو الطعن في الدين ونسفه، إذ الدين جزء واحد متكامل لا يتجزأ قائم على القرآن

⁽²⁶⁾ انظر: القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن، (5/6).

والسنة، ومن الحكمة أن نذكر ما لهؤلاء القوم من الشبه لنرى الذين يفتنون بأقوالهم المزخرفة أنها شبه واهية سخيفة ساقطة.

فمنها: أنهم استدلوا بقوله سبحانه: {وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [يوسف: 111] على أن القرآن جاء بكل شيء وفصل كل شيء فلا نحتاج إلى السنة.

والتحقيق: إن سبب خطأ استدلال هؤلاء الضالين المضلين هو شذوذهم عن أهل السنة والجماعة وعقيدتهم المبنية على القرآن والسنة والإجماع وجهلهم بالواقع واللغة العربية لاسيما لغة القرآن. أما شذوذهم فظاهر وأما جهلهم بالواقع فمشاهد وأما جهلهم باللغة فنكتفي بما قاله ابن الكمال رحمه الله: إن {كُلِّ} هنا للتكثير والتفخيم لا للإحاطة والتعميم كما في قوله تعالى: {وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} [النمل: 23]. أي المراد بـ {كل شيء} الأشياء الكثيرة مما يرجع إلى الاعتبار بالقصص. كما أطلق الكل على الكثرة في قوله تعالى {وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها} [الأعراف: 146]. ومن الناس من حمل {كُلِّ} على الاستغراق من غير تخصيص ذاهباً إلى أن في القرآن تبين كل شيء من أمور الدين والدنيا وغير ذلك مما شاء الله تعالى ولكن مراتب التبيين متفاوتة حسب تفاوت ذوي العلم وليس ذلك بالبعيد عند من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. "ومن لم يتنبه لهذا احتاج إلى تخصيص الشيء بالذي يتعلق بالدين ثم تكلف في بيانه فقال: إذ ما من أمر ديني إلا وهو يستند إلى القرآن بالذات أو بوسط. أو احتاج إلى القول بأن المراد تفصيل كل شيء واقع ليوسف وأبيه وإخوته عليهم السلام مما يهتم به وهو مبني على أن الضمير في {كَانَ} لقصصهم" (27).

(27) انظر: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (ت 1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى، 1415 هـ دار الكتب العلمية - بيروت ج 70 / 77. (ابن كمال) هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين (ت 940 هـ / 1534 م). قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. عاش زمن السلطان سليم الأول والسلطان سليمان القانوني، حيث نصبه السلطان سليمان قاضي الدولة العثمانية. وقلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه. تعلم في أدرنة، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالأستانة إلى أن مات. له تصانيف كثيرة، منها (طبقات الفقهاء - خ) و (طبقات المجتهدين - خ) و (مجموعة رسائل - ط) تشمل على 36 رسالة، ورسالة في (الكلمات العربية - ط) نشرت في المجلد السابع من مجلة المقتبس، و (رسالة في الجبر والقدر - خ) و (إيضاح الإصلاح - خ) في فقه الحنفية، و (تاريخ آل عثمان) و (تغيير التنقيح - ط) في أصول الفقه. موسوعة الأعلام، خير الدين الزركلي.

ومنها: أنهم استدلوا بقوله تعالى: {إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ} [يوسف: 40]، على أن الحكم هو حكم الله وحكم القرآن وأن الأخذ بالسنة وحكمها يكون إرشاكا بالله في الحكم.

والتحقيق: إن سبب خطأ استدلال هؤلاء الخوارج والشوارد إضافة إلى ما قدمنا هو جهلهم بأصل من أصول التفسير. وهو أن كل تفسير لا ينبغي على أساس الوحدة الموضوعية في التفسير هو دخیلٌ فلو أنهم علموا ذلك أو اعتبروه لما استدلوا بهذا الاستدلال السخيف. لأن هناك آيات كثيرة تمنعهم من هذا الاستدلال منها قوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: 65] {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأْتَهُوا} [الحشر: 7].

ومنها: أنهم استدلوا بكثرة وجود الوضع في الحديث على أن السنة غير محفوظة وغير مأمونة فلا يصح أن نعتبرها ونأخذها ونجعلها مصدرا للشرع.

والتحقيق: إن سبب خطأ استدلال هؤلاء الواضعين من أنفسهم وجهلهم وجحودهم بمنهج العلماء في حفظ السنة حيث إنهم وضعوا أصولا وضوابط وشروطا في قبول الحديث وتدوين السنة النبوية الشريفة، فتركوا لنا المحجة البيضاء يلها كنهارها نميز فيها الخبيث من الطيب نسير فيها ليالي وأياما آمينين. فالسنة محفوظة بحفظ خير الحافظين جل جلاله فليس لمن استحوز عليهم الشيطان فأنساهم أنفسهم وجعلهم إئمة للغاوين، أن يدركوا هذه الحقيقة.

المسألة الخامسة: بيان أن السنة كتبها وشروطها وأصولها والمتخصصين فيها

القاعدة: للسنة كتبها وشروطها وأصولها والمتخصصون فيها فليس من الدقة أن تأخذ جزئية من غير أصولها، فالظالمون الذين ينكرون السنة وحجيتها يحتجون عليها بما لم تتوافر فيه شروط القبول وبما يخالف قواعدها الأصولية بل بما ليس من السنة في شيء.

إن شرح هذه القاعدة يتطلب منا أن نذكر بعض الحقائق التي اتفقت عليها كلمة العلماء.

فمنها: أن السنة قد مرت مراحل كثيرة منها ما هو قبل التدوين ومنها ما هو بعده، وبعبارة أخرى أنه اتفقت كلمتهم على أن السنة خطوات، وفي كل خطوة مراحل مرت بها السنة.

ومنها: أن السنة لم تدون في دواوين خاصة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الصحابة وكبار التابعين، وإنما بدأ التدوين بمعناه الصحيح في عهد الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز الذي أمر بجمع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلف بذلك أهل العلم والثقة والإتقان كالإمام الزُّهري وغيره.

ومنها: أن تدوين الصحابة رضوان الله عليهم للسنة وكتابتهم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، مر بمرحلتين مهمتين: مرحلة النهي عن الكتابة، ومرحلة نسخ النهي والسماح بها. أما مرحلة النهي عن الكتابة فكانت في بداية الأمر؛ حيث نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة الأحاديث خشية الخلط بين السنة والقرآن، ولأمر واعتبارات أخرى، وعمدة هذا النهي ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه"⁽²⁸⁾، وهو أصح ما ورد في هذا الباب. وعن أبي سعيد قال: "جهدنا بالنبي صلى الله عليه وسلم أن يأذن لنا في الكتابة فأبى"، وفي رواية عنه قال: "استأذنا النبي صلى الله عليه وسلم في الكتابة فلم يأذن لنا"⁽²⁹⁾.

وأما مرحلة نسخ النهي والسماح بالكتابة فجاءت بعد أن استقرت الدعوة، وارتفعت المحاذير المتوقعة من كتابة السنة في أول الأمر، فعند ذلك أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكتابة، وقد ذكر أهل العلم أحاديث الإباحة وجواز الكتابة، وبؤب الإمام البخاري باباً في صحيحه قال: "باب كتابة العلم" وذكر أحاديث عدة تدل على جواز الكتابة⁽³⁰⁾. وروى الإمام أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش عن ذلك، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا؟ فأمسكتُ عن الكتابة حتى ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأوماً بإصبعه إلى فيه (أي فمه) فقال: (أكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق)⁽³¹⁾.

(28) انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري الجامع الصحيح «صحيح مسلم/ المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي- أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي الناشر: دار الطباعة العامرة - تركيا، عام النشر: 1334هـ، رقم الحديث: 3004، ج 8/ 229.

(29) انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، الطبعة: الأولى، 1996م، دار الغرب الإسلامي - بيروت، رقم الحديث: 2665، ج 4/ 400.

(30) انظر: البخاري، صحيح البخاري، باب كتابة العلم، ح: 113، ج 1/ 34.

(31) انظر: ابن حنبل مسند الإمام أحمد، ح: 6802، ج 11/ 406، أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني (ت 275) سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود، (والشرح «عون المعبود» لشرف الحق العظيم آبادي ت 1329)، ضبط نص السنن لأبي داود: على 11 نسخة، كلها من رواية اللؤلؤي إلا واحدة من رواية ابن دراسة غير تامة، وعند الاختلاف يُرجع إلى تحفة الأشراف للمزي و مختصر المنذري

ومنها: أن أولى الأقوال في الأمر بكتابة الأحاديث والنهي عنها، هو القول بالنسخ حيث كان النهي في بداية الأمر ثم نسخ بعد ذلك، لزوال المحذور من الكتابة .

والخلاصة: إن السنة دونت في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لكن ليس بالصورة التي آلت إليها في عصور التدوين بل كانت محفوظة في الصدور، وفي بعض الصحائف والسطور في عصرهم، وتلقاها عنهم التابعون، ثم بدأ التدوين في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عن الجميع .

ومنها: أن للسنة كتبها فينبغي للباحث أن يقرأها ويرجع إليها منها صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن الترمذي، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، (الكتب الستة)، وسنن الدارمي، والموطأ لمالك، ومسند أحمد وشروحا. فهذه الكتب وأمثالها من كتب علم الحديث بالرواية عدداً المحدثون دواوين الإسلام، وعنوا بها وبروايتها وتدقيقها. ويستحسن للباحث أن يحفظ كتاب الجمع بين الصحيحين، ثم زوائد السنن الأربع.. ذلك إن كان قادراً عليها وإلا له أن يكتفي بحفظ " الأربعة حديثاً للنووي. وعمدة الأحكام للمقدسي. وبلوغ المرام لابن حجر ورياض الصالحين للنووي".

ومنها: أن للسنة أصولها وقواعدها فينبغي للباحث أن يقرأ كتب مصطلح الحديث وأصوله ويرجع إليها منها: البيهقي مع بعض شروحا واختصار علوم الحديث ونخبة الفكر مع شرحها نزهة النظر وتدريب الراوي للسيوطي والنكت على كتاب مقدمة ابن الصلاح لابن حجر. وفتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي وشرح مشكل الآثار للطحاوي (15) مجلداً وغريب الحديث وتأويل مختلف الحديث ومشكل الحديث لابن قتيبة. والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني والتلخيص الحبير لابن حجر والجرح والتعديل وعلل الحديث لابن أبي حاتم (6 مجلدات). كتاب تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ المزي (35 مجلداً)، وتقريب التهذيب للحافظ ابن حجر (12 مجلداً).

ومنها: أن للسنة شروطها قد وضعها العلماء ليميز الضعيف والموضوع من الحسن والصحيح وليميز المردود من المقبول وصنفوا مصنفات علمية دقيقة وكتبا كثيرة قيمة منها ما هو مظنة للحديث الصحيح ومنها ما هو مظنة للحديث الحسن ومنها ما هو مظنة للحديث الضعيف أو الموضوع. ومنها ما ألف على طريق الجمع ومنها ما ألف على طريق التجريد وهكذا. فالذين لم يركزوا الاطلاع على هذه الحقائق أو إدراكها احتجوا بروايات لم تثبت

وشرح الخطابي وجامع الأصول وغير ذلك، على المطبوع حواش: كتبها الشيخ تاليف حسين الدهلوي (ت 1334 هـ) الناشر: المطبعة الأنصارية بدلهي - الهند عام النشر: 1323هـ رقم الحديث: .، 3346، ج3/356.

أصلاً أو لم تتوافر فيها شروط القبول أو توافر بخفة في بعضها أو توافر بعضها وهناك ما هو أصح منها توافرت فيه الشروط كلها أو نقلوا من كتب لم تكن مظنة للروايات التي يحتج بها من الصحيح والحسن إلى غير ذلك.

والخلاصة: إن علوم الحديث رواية ودراية من أعز العلوم فالذين حججوا عن معرفتها وحرّموا من إدراك حكم وأسرار ما فيها من القيم والأحكام والفضائل والأخبار ضلوا وأضلوا وقالوا شططا وفعلوا الشر وأسأوا الأدب مع الله ووحيه ومع الرسول صلى الله عليه وسلم وستته.

المسألة السادسة: بيان كون السنة محفوظة كالقرآن

القاعدة: السنة محفوظة كالقرآن منها ما هو مرفوع حكماً أو حقيقةً، ومنها ما هو مقبول أو مردود ولها حفاظ قاموا بإثبات ما هو مقبول مما لا يحتاج إلى تعديل أو يحتاج وينفي ما هو مردود مما لا يحتاج إلى جرح أو يحتاج.

هذا وإن الشرع والعقل والعرف كل ذلك يدل على أن السنة محفوظة والقرآن محفوظ وأن بينهما تلازماً. أي أنه يلزم من حفظ السنة حفظ القرآن الكريم وبالعكس وأنها خير ما يفسر به القرآن فيلزم من حفظها حفظ التفسير الأصيل والصحيح للقرآن الكريم. وأنه تعالى وعد حفظ الذكر وهو الوحي متلوا كان أو غير متلو فيلزم من حفظ كل واحد منهما حفظ الوحي والدين وحفظ المجتمع الإنساني من الغي والفساد والضلال. كما قيص الله للقرآن رجلاً أجلاء وأعزاء صدقوا ما عاهدوا الله عليه وحفظوه في الصدور وفي السطور قيص تعالى للسنّة رجلاً أجلاء وأعزاء صدقوا ما عاهدوا الله عليه وحفظوها في الصدور وفي السطور. أما الذين ينكرون الوحي وحجّيته متلوا كان أم غير متلو فقيض الله سبحانه لهم قرناء سوء من الجن والإنس فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وأوحوا لهم زخرف القول غرورا فضلوا وأضلوا وخسروا فلن يهتدوا أبداً. (32).

قال ابن حزم الظاهري: "والذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم من قرآن أو سنة، فصحّ بذلك أن كلامه صلى الله عليه وسلم كلّه محفوظ بحفظ الله عز

(32) انظر: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، مقدمة ابن الصلاح، المحقق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م، ص 104.

وجل، مضموناً لنا أنه لا يضيع منه شيء، إذ ما حفظ الله تعالى فهو باليقين لا سبيل إلى أن يضيع منه شيء، فهو منقول إلينا كله⁽³³⁾.

المسألة السابعة: لا بيان في ثابت السنة لجميع القرآن ولا لأكثره

القاعدة: هناك خلاف بين الناس فمنهم من قال إن النبي صلى الله عليه وسلم فسّر جميع القرآن، ومنهم من قال إنه فسّر أكثره ومعظمه، ومنهم من قال إنه فسّر نصفه، ومنهم من قال إنه فسّر أقل القليل منه، فالقول الأخير هو الأصيل الذي يؤيده العقل والشرع والواقع وما عداه هو دخيل يُكذبه الواقع بل من أعظم أسباب الدخيل في التفسير.

هذا وقد اختلف العلماء في مقدار ما بيته السنة للقرآن الكريم فمنهم من قال كله، ومنهم من قال جله ومعظمه، ومنهم من قال نصفه، ومنهم من قال أقل القليل منه، فالصحيح من هذه الآراء هو الأخير أي أن القول ببيان السنة للقرآن بمعنى تفسيرها له وأنه لم يستوف إلا أقل القليل منه هو الأصيل الذي يؤيده العقل والشرع والواقع وأن ما عداه من الآراء هو الدخيل الذي يكذبه الواقع بل هو من أعظم أسباب الدخيل في التفسير.

والتحقيق: إن النبي ﷺ لم يبيّن للناس كل معاني القرآن بل فسّر بعضه القليل صراحة وفسّر ما عداه ضمناً، لأنه ﷺ وضع أصولاً وأساساً تمكن الناس من فهم ما لم يفهمه بسهولة ويسر. ذلك بدلالة الآتي:

إن واقع أمر القرآن وأمر من أنزل بلسانهم، هو أن فيه ما هو بدهي البيان بنفسه بالنسبة لهم لا يسع المنطق السليم في مثله مزيد بيان من قبله ﷺ.

"ولو فسّر النبي القرآن كله لنقله الصحابة إلينا ولم يقصروا في ذلك كما فعلوا في نقل سنته ﷺ، ولو كان ذلك كذلك، لم يحدث اختلاف بين المفسرين وأولهم الصحابة في تفسير آيات الكتاب، وقال الله عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44] وهذا مما يدل على وجود مجالات واسعة في القرآن للتفكير بخلاف ما بيته النبي ﷺ من القرآن. والله أعلم⁽³⁴⁾.

⁽³³⁾ انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام قوبلت على الطبعة التي حققها: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج1/122.

⁽³⁴⁾ انظر: خليفة، الدخيل في التفسير، ص 386.

أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44] على أن كلمة "ما" فيه نفي العموم فجهد ووهم. فأما أنه جهل فلأن أساس الوحدة الموضوعية في التفسير يقتضي تفسير الآية بما يتعلق بها من الآيات كالأية التي بعدها: {وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ} [النحل: 64]. لأنها تدل على أنه لا يراد بكلمة "ما" العموم فإن الآية الأولى ليست على عمومها. ولأن الواقع يدل على عدم بيان السنة لكل القرآن قال الإمام السيوطي: "الذي صح من ذلك قليل جداً، بل أصل المرفوع منه في غاية القلة" (35).

وأما الوهم فلأن الذين قالوا بتبيين السنة لجميع القرآن توهموا ما ليس بثابت من الروايات ثابتاً أو توهموا ما ليس بصحيح صحيحاً وأدخلوا كثيراً من الآثار والروايات الضعيفة، بل الموضوعية في التفسير. قال الزركشي: "الطالب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: وهذا هو الطراز الأول لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع فإنه كثير، وإن سواد الأوراق سواد في القلب، قال الميموني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ثلاثة كتب ليس لها أصول المغازي والملاحم والتفسير، قال المحققون من أصحابه: ومراده أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة وإلا فقد صح من ذلك كثير" (36).

والخلاصة: إنه تترتب على القول بتبيين السنة لجميع القرآن محظورات كثيرة منها: تحصيل الحاصل لأن الواقع يدلنا على أن هناك آيات تعرفها العرب من كلامها فلا يحتاج إلى تفسير. وهكذا.

المسألة الثامنة: المسلمات التي تُذكر في كون السنة حجة ومصدراً ثانياً:

القاعدة: هناك مسلمات كل واحدة منها تدل على أن السنة حجة ومصدر ثان في الشرع وعلومه لاسيما في التفسير فمنها: أن صاحبها رسول وأنه لا ينطق عن الهوى ومنها: أن

(35) انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ/ 1974 م ج4/208.

(36) انظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م، ثم صورته دار المعرفة، (بيروت، لبنان - وبنفس ترقيم الصفحات)، ج2/156.

المعلوم من الدين بالضرورة أنها الأصل الثاني، ومنها: أن مقتضى كثير من الأوامر لإلهية يوجب طاعته صلى الله عليه وسلم، ومنها: أن مقتضى كثير من الآيات ينص على أن من أهم وظائف صاحبها صلى الله عليه وسلم هو تبليغ القرآن وتبيينه.

إنه يجب علينا هنا أن نذكر أموراً أربعة كلها من المسلمات والبديهيات وكل واحد منها يدل على أنه يطلب تفسير القرآن ثانياً من السنة الصالحة للحجية فلأنها بينت القرآن بطرق منها تقييد مطلقه وتخصيص عامه بها وهكذا.

أحدها: أن خير من يمكن أن يفسر القرآن ومن يطلب منه تفسيره بعد الله في محكم كتابه هو رسوله الذي لا ينطق عن الهوى كما قال تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ} [النجم: 3]، فهو إذاً بمقتضى كونه رسولا أولاً ثم بمقتضى شهادة هذا النص وأمثاله ثانياً لا يمكن أن يُقر على خطأ أبداً⁽³⁷⁾.

ثانيها: أن من المعلوم من الدين بالضرورة أن السنة هي الأصل الثاني والدعامة الرئيسية الثانية التي يقوم عليها ببيان شريعة الإسلام.

ثالثها: أن ذلك من جملة مقتضى الأوامر الإلهية الموجبة لطاعته صلى الله عليه وسلم فيما تنازعنا فيه فضلاً عما اتفقنا عليه، والامتناع عن مخالفته في كل ما نأتي ونذر من أمثال قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59]. {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: 65]. {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ

⁽³⁷⁾ هذا النص مبني على مسألة أصولية، وهي اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، وقد فصل الزركشي المسألة، وملخص كلامه: أن العلماء أجمعوا على أنه كان يجوز للأنبياء أن يجتهدوا فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها، فأما اجتهادهم في أمر الشرع فاختلفوا أنه هل كان لهم أن يجتهدوا فيما لا نص فيه؟ على مذاهب: الأول: ليس لهم ذلك، حكى عن أهل الرأي وهو اختيار ابن حزم، الثاني: يجوز لهم ذلك وهو رأي الجمهور، الثالث: التفريق بين ما يشاركه فيه الأمة كتحرим الكلام في الصلاة فلا يجتهد فيه، وبين ما لا يشاركهم فيه كحد الشارب فيجوز الاجتهاد فيه، ومن قال بالاجتهاد فاختلفوا هل يخطئ في اجتهاده أم لا؟ فاختار الزركشي عدم تطرق الخطأ لاجتهاده ونقله عن الشافعي وابن فورك وغيرهما، وقيل يجوز بشرط أن لا يقر عليه وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي وابن الحاجب. يُراجع: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، (254/8).

فَأَنْتَهُمَا} [الحشر: 7]. {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: 63].

رابعها: "أَنَّ خَيْرَ مَنْ يُمْكِنُ أَنْ يُفَسِّرَ الشَّيْءَ مَنْ تَكُونُ أَهْمُهُ وَظَانِفُهُ بَيَانِ ذَلِكَ الشَّيْءِ". قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: 44]⁽³⁸⁾.

المسألة التاسعة: وجوه العلاقة والبيان في القرآن والسنة ووجوه العلاقة والبيان فيما بين السنة والقرآن

القاعدة: هناك وجوه في بيان بعض القرآن والسنة لبعض والعلاقة بينهما، وهناك وجوه في بيان بعض السنة لبعض والعلاقة بينهما، وهناك وجوه كثيرة في بيان بعض السنة لبعض القرآن والعلاقة بينهما، منها أنها مؤيدة، مؤكدة، مبيّنة، مفسرة، على صور شتى من تخصيص وتعميم وتقييد وإطلاق ومشرة باستقلالها في التحريم والتحليل ووضع أحكام جديدة.

هذا وإنه قد أجمعت الأمة على أن للسنة مكانة عالية في التشريع وموقفاً سامياً من القرآن، وجعل العلماء السنة بهذا الاعتبار تنوع إلى ثلاثة أنواع، إلا أن بعض العلماء ذكروها تحت عنوان منزلة السنة ومكانتها في التشريع على حين ذكروها بعضهم تحت عنوان موقف السنة من القرآن.

النوع الأول: أن تأتي السنة مؤكدة لآيات من القرآن ومقررة لأحكامه كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، فجاءت السنة فأكدت كل ذلك، قال الله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} [آل عمران: 97]، وجاءت السنة مؤيدة لهذا الأمر، قال النبي ﷺ: ((أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحجوا))⁽³⁹⁾.

النوع الثاني: أن تأتي مبيّنة لكتاب الله تعالى، كما يدلّ عليه قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: 44]، فجاءت السنة فيبيّن ما أجمله القرآن وخصصت عامه، وقيدت مُطلقه، ووضحت مُشكله.

وفيما يأتي ما بيّنته السنة من مجمل القرآن: قال الله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} [البقرة: 43]، فالصلاة والزكاة لفظان مجملان، جاءت السنة فيبيّنتهما،

⁽³⁸⁾ انظر: إبراهيم عبد الرحمن خليفة، أستاذ ورئيس قسم التفسير في كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف، دراسات في مناهج المفسرين القاهرة، ص 13. والدخيل في التفسير لإبراهيم خليفة ص 26.

⁽³⁹⁾ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ج 4، ص 102، ج 1337.

قال النبي ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))⁽⁴⁰⁾، وقال النبي ﷺ في معرض تبيين أحكام الزكاة: ((ليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود صدقة، وليس فيما دون خمس أوسق صدقة))⁽⁴¹⁾.

ومثال ما جاء في القرآن عاماً وخصصته السنة الشريفة: قوله سبحانه: {وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ} [النساء: 24]، فلفظ (ما) عام يفيد أن كل من لم يذكر في المحرمات فجائز نكاحها، ولكن جاءت السنة وخصت هذا العموم وأخرجت منه بعض الحالات، وذلك في قول النبي ﷺ: ((لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها))⁽⁴²⁾.

ومثال ما قيده السنة من مطلق القرآن: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة: 38]، فلفظ اليد مطلق يشمل اليد ابتداء من الأصابع وحتى الإبط فجاءت، وهي غير مقيدة باليمنى أو اليسرى فقيده السنة بالرسغ واليمنى، فعن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، "أَنَّهُمَا لَمْ يَزِيدَا فِي الْقَطْعِ عَلَى الْقَطْعِ الْيُمْنَى، أَوْ الرَّجْلِ الْيُسْرَى، فَإِنْ أُتِيَ بِهِ بَعْدَ ذَلِكَ لَمْ يَقْطَعَاهُ وَضَمَّنَاهُ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ"⁽⁴³⁾.

ومثال ما أوضحت السنة من مشكل القرآن: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: لما نزلت هذه الآية: {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم} [الأنعام: 82] شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أينما لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال رسول الله

⁽⁴⁰⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، ج1، ص128، ح631.

⁽⁴¹⁾ متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ما أدى زكاته فليس بكنز، ج2، ص107، ح1405. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، ج3، ص66، ح979.

⁽⁴²⁾ متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ج7، ص12، ح5109. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ج4، ص153، ح1408.

⁽⁴³⁾ انظر: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف الطبعة: الثانية، مزيّدة منقحة، تاريخ: بلا، المكتبة العلمية، ح/689، ص239.

صلى الله عليه وسلم: "إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: {إن الشرك لظلم عظيم} [لقمان: 13]"⁽⁴⁴⁾.

النوع الثالث: أن تأتي السنة بأحكام زائدة على ما في القرآن، فتوجب أمراً سكت القرآن عنه، أو تحرم أمراً سكت القرآن عنه، ومن أمثلة ذلك الأحاديث التي تحرم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها⁽⁴⁵⁾، وتحريم الحُمُر الأهلية⁽⁴⁶⁾، وكل ذي ناب من السباع⁽⁴⁷⁾، ورجم الزاني المُحصن⁽⁴⁸⁾، والمسح على الخُفين⁽⁴⁹⁾، والشفعة⁽⁵⁰⁾، واللقطة⁽⁵¹⁾، وغير ذلك مما هو تشريع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أوجب الله تعالى طاعته⁽⁵²⁾.

قال الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة رحمه الله تعالى: "كما أن بيان بعض القرآن لبعض كان على وجوه متعددة، فإن بيان السنة للقرآن قد جاء هو الآخر على وجوه متعددة كذلك. وإليك البيان:

1- بيانه صلى الله عليه وسلم لبعض مجملات القرآن. ومن أمثال ما جاء في القرآن من فرض الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما إلى ذلك بتفصيل أمرها بأقواله أو أفعاله، أو كليهما تفصيلاً ما كنا نستطيع بدونه أن نتفهم المقصود ولا أن نأتي به على وجه المفروض، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (صلوا كما رأيتموني أصلي)⁽⁵³⁾، وروى ابن المبارك عن

⁽⁴⁴⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب (لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم)، ج 6، ص 56، ح 4629.

⁽⁴⁵⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ج 7، ص 12، ح 5109.

⁽⁴⁶⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ج 5، ص 136، ح 4226.

⁽⁴⁷⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع، ج 7، ص 96، ح 553.

⁽⁴⁸⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب رجم المحصن، ج 8، ص 164، ح 6812.

⁽⁴⁹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، ج 1، ص 52، ح 204.

⁽⁵⁰⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، ج 3، ص 87، ح 2257.

⁽⁵¹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللقطة، باب إذا أخبره رب اللقطة بالعلامة دفع إليه، ج 3، ص 124، ح 2426.

⁽⁵²⁾ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (62/3).

⁽⁵³⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ج 8، ص 9، ح 6008.

عمران بن حصين أنه قال لرجل: إنك رجل أحمق، أتجد الظهر في كتاب الله أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة، ثم عدد عليه الصلاة والزكاة ونحو هذا، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسراً، إن كتاب الله تعالى أبهم هذا وإن السنة تفسر هذا⁽⁵⁴⁾،⁽⁵⁵⁾.

2- ومن ذلك تخصيصه صلى الله عليه وسلم لبعض علوم القرآن، من أمثال تخصيص آية الزانية والزاني بقوله صلى الله عليه وسلم وفعله بغير المحصن وتخصيصه الظلم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82] بالشرك⁽⁵⁶⁾.

3- ومن ذلك تقييده صلى الله عليه وسلم لبعض مطلقات القرآن كتقييده الحساب اليسير بالعرض وتقييده الأيدي في آية السرقة بالإيمان⁽⁵⁷⁾ ونحو ذلك.

4- ومن ذلك إيضاحه صلى الله عليه وسلم لبعض مبهمات القرآن كتفسيره صلى الله عليه وسلم للعبد الصالح صاحب موسى بالخضر⁽⁵⁸⁾. وتفسيره صلى الله عليه وسلم لتبديل الذين ظلموا من بني إسرائيل قولاً غير الذي قيل لهم بأنهم دخلوا يرحفون على أستاذهم وقالوا حبة في شعيرة أي بدلاً من أن يدخلوا الباب سجداً ويقولوا حطة⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁴⁾ انظر: تفسير القرطبي ج 1 ص 39، وقوله رضي الله عنه (إن كتاب الله أبهم هذا) يعني بالإبهام هنا الإجمال كما هو واضح.

⁽⁵⁵⁾ انظر: شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى: 786هـ)، تحقيق: محمد عثمان، بيروت - دار الكتب العلمية، (22/1).

⁽⁵⁶⁾ الحديث في البخاري وغيره واللفظ للبخاري عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الآية: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا أننا لم يلبس إيمانهم بظلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه إن الشرك لظلم عظيم، صحصح البخاري، ج 6، ص 56، ح 4629. أه البخاري بحاشية السندي كتاب التفسير ج 3 ص 172 وتفسير ابن كثير ج 2 ص 153.

⁽⁵⁷⁾ أي بفعله في قطع يد السارق، صحيح البخاري، كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب قوله تعالى: "و السرق والسارقة فاقطعوا أيديهما"، ج 8، ص 160، ح 6789.

⁽⁵⁸⁾ أي كما في حديث البخاري الطويل المشهور في كتاب تفسير القرآن - تفسير سورة الكهف، باب و إذ قال موسى لفتاه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين و امضي حقبا زمانا و جمعه أحقاب، ج 6، ص 88، ح 4725.

⁽⁵⁹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير - سورة البقرة، باب و اذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا، ج 6، ص 18، ح 4479.

- 5- ومن ذلك تفسيره صلى الله عليه وسلم للفظ غمض على البعض وأشكل عليه فهمه لكونه مستعملاً في معنى مجازي مثلاً ففهم منه ذلك البعض معناه الحقيقي المتروك كتفسيره الخيط الأبيض والخيط الأسود لعدي بن حاتم بياض النهار وسواد الليل⁽⁶⁰⁾.
- 6- ومن ذلك دفعه صلى الله عليه وسلم لبعض إشكالات وردت على القرآن كدفعه ما استشكل به نصارى نجران على أخوة مريم لهارون يعنون أبا موسى عليهما السلام مع أن بينها عليها السلام وبينه كذا وكذا، دفعه ذلك بأن ليس المقصود هارون النبي بل هو آخر في عهدهما سمي باسمه⁽⁶¹⁾.
- 7- ومن ذلك بيان النسخ بأن يذكر لنا الصحابة رضوان الله عليهم أن آية كذا نسخت تلاوة وحكماً أو تلاوة فقط أو حكماً فقط دون أن يكون في القرآن نفسه ما يدل على هذا النسخ فتعلم بذلك أنهم ما قالوه إلا تلقياً من بيانه صلى الله عليه وسلم لهم.
- 8- ومن ذلك بيانه صلى الله عليه وسلم لمجيء غاية انتهاء عمل بحكم قد نص عليها في القرآن الكريم كبيانه مجيء غاية إمساك اللاتي يأتين الفاحشة في البيوت حتى يتوفاهن الموت المنصوص عليها في قوله جل ذكره: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15] بيانه أن ذلك هو الحكم الآتي بعد ذلك في قوله سبحانه من سورة النور: ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]⁽⁶²⁾.

⁽⁶⁰⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ج3، ص28، ح1916.

⁽⁶¹⁾ انظر: صحيح مسلم، كتاب الآداب- باب النهي عن التكني بابي القاسم، ج6، ص171، ح2135، عن المغيرة ابن شعبة قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى نجران فقالوا أرأيت ما تقرؤون «يا أخت هارون» وموسى قبل عيسى بكذا وكذا؟ قال فرجعت فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (ألا أخبرتهم أنهم كانوا يسمون بالأنبياء والصالحين قبلهم) أهد انظر تفسير بن كثير ج3 ص119.

⁽⁶²⁾ حديثه صلى الله عليه وسلم رواه مسلم عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة))، كتاب الحدود- باب حد الزنى، ج50، ص115، ح1690. انظر تفسير بن كثير ج3 ص261، ثم لا يخفى عليك بعد هذا أن القول بأن انتهاء العمل بحكم مغير بآية نص عليها في القرآن ليس نسخاً لذلك الحكم في الحقيقة وإنما هو بيان فحسب لمجيء الغاية نقول لا يخفى عليك أن ذلك هو ما ذهب إليه المحققون الذين لا يتوسعون في باب النسخ بإدخال الغاية والتخصيص وما إليهما في هذا الباب، فأما غيرهم فيسمى هذا كله نسخاً ويدخله بالتالي تحت الوجه السابق ولكن هذا خلاف التحقيق كما سمعت.

9- ومن ذلك بيانه صلى الله عليه وسلم لكون النص القرآني شاهداً لما يقول أو يفعل كقوله لأبي سعيد بن المعلى وقد دعاه وهو يصلي فلم يجبه أبو سعيد حتى أتم صلاته: «ما منعك أن تأتيني» قال أي أبو سعيد: قلت يا رسول الله إني كنت أصلي قال - أي رسول الله صلى الله عليه وسلم - ألم يقل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: 24].. الحديث⁽⁶³⁾. وكقوله صلى الله عليه وسلم: «(إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراج، ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: 44]⁽⁶⁴⁾. وكقوله صلى الله عليه وسلم: «(إن الله خلق الخلق حتى إذا فرغ من خلقه قالت الرحم: هذا مقام العائذ من القطيعة، قال نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك؟ قالت بلى يا رب. قال: فهو لك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فافروا إن شئتم: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطُّوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: 22]⁽⁶⁵⁾.

10- ومنها بيانه صلى الله عليه وسلم أن المنطوق لا مفهوم له أي لكونه قيداً خرج مخرج الغالب عند نزول الآية لا قيداً قصد به الاحتراز كحديث يعلى بن أمية قال: "سألت عمر بن الخطاب قلت له قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 101] وقد أمن الناس، فقال لي عمر رضي الله عنه: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ((صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته))⁽⁶⁶⁾، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله قبل سوق هذا الحديث في تفسير الآية الكريمة: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 101] فقد يكون هذا خرج مخرج الغالب حال

⁽⁶³⁾ انظر: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، مسند الشاميين، حديث أبي سعد بن المعلى رضي الله عنه، ج7، ص4027، ح18131، وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2-1999م، ج1، ص9.

⁽⁶⁴⁾ الحديث عند أحمد بن عتبة بن عامر رضي الله عنه، مسند الشاميين، ج7، ص3856، ح17584، وانظر تفسير ابن كثير ج2 ص132 فما بعدها.

⁽⁶⁵⁾ الحديث عند البخاري عن أبي هريرة من كتاب الأدب باب من وصل وصله الله ج8، ص5، ح5987.

⁽⁶⁶⁾ أخرجه مسلم في صحيحه باب صلاة المسافرين وقصرها، (478/1)، حديث رقم: (686).

نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الإسلام بعد الهجرة كان غالب أسفارهم مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الأحياء حرب للإسلام وأهله، والمنطوق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: 33] وكقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 23] الآية⁽⁶⁷⁾.

11- ومن ذلك بيان التأكيد كأن يقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم نصاً قرآنياً ثم يقول على إثر ذلك ما هو جلي الاستفادة من النص على وجه التأكيد لذلك ومزيد الترسخ له في قلب السامع كالذي رواه الشيخان وغيرهما واللفظ للبخاري⁽⁶⁸⁾ عن عائشة قالت: ((تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7] قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم))⁽⁶⁹⁾.

12- ومن ذلك مطلق شرحه صلى الله عليه وسلم لبيان معنى شيء من مفردات القرآن أو تراكيبه كحديث أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((ويل واد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره))⁽⁷⁰⁾. وكالذي أخرجه أحمد بعين سند هذا الحديث أيضاً عن أبي سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((كل حرف من القرآن يذكر فيه القنوت فهو الطاعة))⁽⁷¹⁾ وكالذي أخرجه البخاري وغيرهما عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((يدعى نوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد فيقال لنوح

⁽⁶⁷⁾ انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م، دار طيبة للنشر والتوزيع، (394/2).

⁽⁶⁸⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب {منه آيات محكمات}، (33/6)، حديث رقم (4547). ومسلم في صحيحه، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، (2053/4)، (2665).

⁽⁶⁹⁾ انظر: البخاري كتاب التفسير سورة آل عمران، كتاب تفسير القرآن، باب {منه آيات محكمات}، (33/6)، حديث رقم (4547).

⁽⁷⁰⁾ انظر: مسند احمد، مسند أبي سعيد الخدري، ج5، ص2459، ح11891

⁽⁷¹⁾ المصدر السابق، ج5، ص2359، ح11890

من يشهد لك فيقول محمد وأمه قال: فذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً قال: والوسط العدل فتدعون فتشهدون له بالبلاغ وأشهد عليكم»⁽⁷²⁾.

13- ومن ذلك البيان الذي يكشف عنه سبب النزول والذي لا يظهر دخول بعضه في شيء مما تقدم وذلك أن سبب النزول سواء منه ما يمكن دخوله تحت قوله صلى الله عليه وسلم أو فعله، أو تقريره وما لا يمكن فيه ذلك، هو كله من قبيل السنة: إما المرفوعة بالفعل كما في الأول، وإما لها حكم المرفوع قطعاً كما في الثاني، أما الأول وهو ما يمكن دخوله تحت قوله صلى الله عليه وسلم الخ فظاهر، وأما الآخر وهو ما لا يمكن فيه مثل ذلك الدخول فإنما كان من السنة الآخذة حكم المرفوع إليه صلى الله عليه وسلم لكونه فيما لا مجال للرأي فيه، ولا هو من المسائل التي يمكن أخذها عن بني إسرائيل حتى وإن عرف راويه من الصحابة بالأخذ عنهم⁽⁷³⁾ وما هذا شأنه من مرويات الصحابة أو التابعين فإن له حكم المرفوع إليه صلى الله عليه وسلم⁽⁷⁴⁾ ولذا فقد نظمه علماء السنة في كتبهم ومسانيدهم في تلك المرفوعات، ونبه مع ذلك على أن له هذه الصفة غير واحد منهم الحاكم في معرفة علوم الحديث وابن الصلاح في مقدمته والسيوطي في تدربيه.... والذي يعيننا هنا على كل حال هو أن ذكر سبب النزول يثمر ألواناً شتى من البيان للمنزل على أثره، منها ما يمكن أن نضمه في سلك ما تقدم، ومنها ما يضيف جديداً، وعلى الجملة فإن كل فائدة لمعرفة سبب النزول تثمر لوناً خاصاً من البيان لما نزل عليه.... وبهذا الوجه الأخير من وجوه بيان السنة

⁽⁷²⁾ انظر: صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، ج6، ص21، ح4487.

⁽⁷³⁾ الذي وقفت عليه في كتب علوم الحديث أن ثاني الشرطين لإعطاء المروي حكم المرفوع هو عند أهل هذا الشأن أن يكون الراوي من الصحابة أو التابعين غير معروف بالأخذ من الإسرائيليات مطلقاً ودون أن يستثنوا من اشتراط هذا الشرط أن يكون المروي مما لا يمكن دخوله تحت نطاق الإسرائيليات أصلاً. بيد أن مما لا يخفى أمره على الفطين أن النظرة المنصفة تقتضي لا محالة مثل هذا الاستثناء بأن نقول: إن المروي الذي لا مجال للرأي فيه إذا لم يكن له بما عند بني إسرائيل صلة البتة كأن يقول الراوي وقع كذا فأنزل الله كذا مثلاً كما هنا، وجب قبوله إذا استوفى شرط القبول طبعاً وإعطاء حكم المرفوع حتى وإن عرف رواية من الصحابة أو التابعين بالأخذ عنهم، بل حتى وإن كان راويه من هؤلاء هو في الأصل من بني إسرائيل أنفسهم كما هو ظاهر لا شبهة فيه لمشبهه إن شاء الله فمن أجل هذا قد قلنا نحن ما قلناه في هذا المقام والله ولي الهدى.

⁽⁷⁴⁾ أي مع إعطاء مرويات التابعين من ذلك صفة المرسل وحكمه كما هو مبين.

للقرآن ينتهي ما وقفنا عليه من ذلك وقصدنا إلى إيرادها في هذا المقام والله أعلم" (75) انتهى كلامه.

وقال الدكتور إبراهيم خليفة تحت عنوان: الحاجة الملحة إلى بيان السنة للقرآن:

"مما تقدم لك من هذه الوجوه المختلفة من بيان السنة لما بينت من القرآن تبين كيف أن الحاجة إلى هذا البيان كانت ملحة بالفعل، وأن كون الصحابة رضوان الله عليهم عرباً خالصاً لم يقتض بحال من الأحوال أن يفهموا من قبل أنفسهم جميع القرآن، ويستغنوا بذلك عن بيانه صلى الله عليه وسلم وذلك أن في القرآن كما أسلفنا لك القول في فائدة تفسيره وكما تبين لك من هذه الوجوه بعض المعامل التي يفتقر إلى بيان، والعام الذي يحتاج إلى تخصيص والمطلق الذي يحتاج إلى تقييد، والمشكل الذي يحتاج إلى دفع ما فيه من الإشكال إلى آخر هذه الأمور التي لا بد لها من بيان يفتح مغلقها ويكشف إبهامها.

ومن البين أنه ليس في القرآن نفسه بيان جميع ذلك وإنما الذي فيه بيان قدر يسير من ذلك فحسب، كما أن من البين كذلك أن فيما بقي في القرآن من ذلك القدر المفتقر إلى البيان والذي لم يتناوله بيان القرآن نفسه ما لا يمكن أن تفي اللغة، ولا العقل ببيانه البتة وإلا فأى لغة أو عقل يمكن أن يدرك مثلاً تفصيل الإجمال الذي جاء في فرض الصلاة والزكاة والحج وما إليها على الوجه الذي أراه الله منها من غير أن يتلقى ذلك من الوحي عن طريق المعصوم صلى الله عليه وسلم إلى ذلك من الأمور العديدة التي لا يمكن أن تأتي اللغة ولا العقل فيها بشيء فضلاً عن أن يستقل به، فمن ثم كان لا بد من الرجوع إلى البيان منه صلى الله عليه وسلم لأمثال هذه الأمور كما رجع إليه الصحابة رضوان الله عليهم أحياناً على سبيل الاستفصال والاستشراح، وأخرى على سبيل التبرع منه صلى الله عليه وسلم بالبيان لأتمته من أول الأمر حسبما أمره به الله تعالى " انتهى كلامه (76).

وقال الأستاذ الدكتور عبد الغفور محمود مصطفى جعفر في كتابه التفسير والمفسرون في

ثوبه الجديد تحت العنوان: تأملات في التفسير النبوي:

(1) تفسير القرآن بالقرآن والاستنباط منه:

(75) انظر: إبراهيم عبد الرحمن خليفة، أستاذ ورئيس قسم التفسير في كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف،

دراسات في مناهج المفسرين القاهرة، ص: (237) وما بعدها.

(76) المصدر السابق، ص 213 وما بعدها.

أخرج أحمد والشيخان وغيرهم عن ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]، "شق ذلك على الناس، وقالوا: يا رسول الله، فأينا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13] إنما هو الشرك" (77)(78).

وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ﴾ [البقرة: 33] استدل به ﷺ على أن آدم مكلّم، إذ روى أحمد وغيره (79) عن أبي أمامة أن أبا ذر قال: يا نبي الله، أي الأنبياء كان أول؟ قال: آدم. قال: أو نبياً كان آدم؟ قال: نعم. نبي مكلّم، خلقه الله بيده، ثم نفخ فيه روحه، ثم قال له: يا آدم قبلًا (80).

"وأخرج أحمد وغيره عن أبي رزين الأسدي قال: جاء رجل، فقال: يا رسول الله أسمع الله يقول: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: 229] فأين الثالثة؟ قال: التسريح بإحسان. وأخرج ابن مردويه عن أنس: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ذكر الله الطلاق مرتين، فأين الثالث؟ قال: ﴿فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 229] (81)(82)، فحيث اشترك موضعان في إفادة المعنى كاملاً، فذلك من تفسير القرآن بالقرآن.

ويفترق عن التفسير الموضوعي بأن المعنى الكامل فيه هو في الحقيقة عدة معان، والاستنباط هو الاستخراج.

وأخرج أحمد عن خريم بن فاتك الأسدي عن النبي ﷺ قال: عدلت شهادة الزور الإشراف بالله عز وجل، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * خُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرٍ مُّشْرِكِينَ بِهِ﴾ [الحج: 30-31] (83)(84)، فكونها تعدله يعد معنى من معاني القرآنية استنباطاً من اقترانها.

(77) أخرجه أحمد في "مسنده" (834/2) (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه) (بهذا اللفظ).

(78) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 794.

(79) أي: ابن المنذر، والطبراني، وابن مردويه، كما في الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، (126/1).

(80) أخرجه أحمد في "مسنده" (5238/10) (مسند الأنصار رضي الله عنهم) (بهذا اللفظ).

(81) انظر: ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت 643 هـ)، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهب، دار خضرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420 هـ - 2000 م، (105/7) (مسند أنس بن مالك رضي الله عنه). وأبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي، المصنف، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات - دار التأسيس (هذه الطبعة الثانية أُعيد تحقيقها على 7 نسخ خطية)، دار التأسيس، الطبعة: الثانية، 1437 هـ - 2013 م، كتاب الطلاق، باب الطلاق مرتان، ج 6، ص 337، ح 11091.

(82) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 791.

(83) أخرجه أحمد في "مسنده" (4306/8) ح 19200 (أول مسند الكوفيين رضي الله عنه).

وأخرج أحمد وأصحاب السنن والحاكم وابن حبان عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله ﷺ إن الدعاء هو العبادة، ثم قرأ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60] (85) (86)، فمن هذا الاقتران، أو من هذا السياق استنبط النبي ﷺ هذا التأويل، وقدمه بهذا الأسلوب غير المباشر، أو غير الصريح، وإن كان واضحاً.

(2) التفسير الإشاري:

ومن ذلك أنه ﷺ أخذ من سورة النصر إشارة إلى قرب وفاته، حيث قال: "نعت إلى نفسي" (87).

(3) أحكام الاعتقاد والفقه والأخلاق:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26]، قال ﷺ: "الحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الله تعالى" (88)، ورؤيته ثابتة بالقطع" (89). وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَّبِعُ اللَّهُ مَنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: 27] استدل به ﷺ على عدم الاغترار بالأعمال" (90)، وهذا من خلق النفس المؤمنة، والتقوى جامعة الأخلاق.

(84) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 806.

(85) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مع تضمینات: الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمناوي في فيض القدير وغيرهم، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990 (490/1) ح 1808 (كتاب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر).

(86) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 809.

(87) انظر: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 م (67/10) ح 9970 (باب العين، من اسمه عبد الله).

(88) انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، المحقق: (17) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ (720/14) (كتاب التفسير، سورة يونس) (بهذا اللفظ).

(89) قال السيوطي: "أخرجه مسلم من حديث صهيب، وأخرج ابن جرير مثله من حديث أبي موسى الأشعري وكعب بن عجرة وأبي كعب مرفوعاً، وأخرج ابن مردويه مثله من حديث ابن عمر وأنس مرفوعاً، وأخرج أبو الشيخ مثله من حديث أبي هريرة مرفوعاً، وأخرج ابن مردويه موقوفاً على أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وحذيفة وابن عباس، وأخرجه ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري وخلق من التابعين. فالنفسير بذلك متواتر، وفيه الرد على من أنكر الرؤية". يُنظر: الإكليل في استنباط التأويل، ص 147.

و"قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِسَطِّتَ إِلَيَّ يَدُكَ﴾ [المائدة: 28] استدل به ﷺ على استحباب استسلام المقصود للقتل كما في حديث مسلم وغيره⁽⁹¹⁾⁽⁹²⁾.

وفي حديث مرسل أخرجه عبد الرزاق "إن ابني آدم ضرباً مثلاً لهذه الأمة فخذوا بالخير منهما"⁽⁹³⁾. وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97] "فسر النبي ﷺ استطاعة السبيل بالزاد والراحلة. أخرجه الحاكم والترمذي وابن ماجه"⁽⁹⁴⁾⁽⁹⁵⁾.

وقوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: 24] "استدل به ﷺ على وجوب إجابته إذا نادى أحداً وهو في الصلاة وأنها لا تبطل بذلك، أخرجه البخاري"⁽⁹⁶⁾⁽⁹⁷⁾، وفي هذا تعميم بطريقة عجيبة، طريقة حذف الجار⁽⁹⁸⁾.

(4) تبين غريب القرآن:

ومنه تفسير قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، روى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: "يجيء نوح وأمه. فيقول الله تعالى: هل بلغت؟ فيقول: نعم أي رب، فيقول لأمه: هل بلغكم. فيقولون: لا ما جاءنا من نبي فيقول لنوح من يشهد لك فيقول محمد ﷺ وأمه

⁽⁹⁰⁾ انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، 1401 هـ - 1981 م، دار الكتب العلمية - بيروت، ص 110.

⁽⁹¹⁾ المصدر السابق، ص 110.

⁽⁹²⁾ يُراجع الحديث لدى أبي داود في "سننه" (4/161) ح 4251، (كتاب الفتن والملاحم، باب النهي عن السعي في الفتنة) وغيره.

⁽⁹³⁾ انظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، تفسير عبد الرزاق، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، الطبعة: الأولى، سنة 1419هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ص (14/2).

⁽⁹⁴⁾ يُراجع الحديث لدى الحاكم في "مستدرکه" (1/441)، ح 1615 (كتاب المناسك، السبيل الزاد والراحلة) وغيره.

⁽⁹⁵⁾ انظر: السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، ص 71.

⁽⁹⁶⁾ يُراجع الحديث لدى البخاري في "صحيحه" (6/61) ح 4645 (كتاب تفسير القرآن، سورة الأنفال).

⁽⁹⁷⁾ انظر: السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، ص 134.

⁽⁹⁸⁾ قال د. عبد الغفور جعفر: "وقد تكون هذه الطريقة أصلاً لمن يقيس ويقرأ ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: 13] فيجعل ﴿بالله﴾ قسماً، لكن قال السيوطي في النوع (67) أنه خطأ لأن فعل القسم مع الباء يذكر، أقول وهذا التعليل خطأ من السيوطي؛ فإن في مغني اللبيب: (1/78) أن الباء في القسم: ((خصت بجواز ذكر الفعل معها)) لا بوجوبه حتى يكون حذفه خطأ، فتأمل".

فنشهد أنه قد بلغ وهو قوله جل ذكره: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143] والوسط العدل⁽⁹⁹⁾. وفي اللغة أن الوسط من كل شيء: أَعْدَلُهُ.

(5) تبين المجمل:

من المجمل ما نقل من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي، ويصير المجمل مبيناً إذا تم له ذلك البيان، ومما بينته سنة الرسول ﷺ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 110]، فقد كان مجملاً ثم صار مبيناً؛ إذ بينت السنة أفعال الصلاة ومقادير نصب الزكاة... إلخ.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6] قُرئ بالنصب في السبعة الأظهر في الغسل، والجر الأظهر في المسح وهما متعارضان، وبحسب الحكم مبهمان، فبينهما فعل رسول ﷺ حيث مسحهما حال لبس الخفين وغسلهما عند كشف الرجلين⁽¹⁰⁰⁾، فهذا من البيان بالسنة الفعلية وفيه إزالة توهم الخلاف⁽¹⁰¹⁾.

(6) تقييد المطلق:

قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] في هذه الآية اليد مطلقة، فقيدتها السنة بوصف اليمنى في السرقة الأولى، كما بينت أن القطعة من الرسغ، "فقد أخرج البغوي وأبو نعيم في معرفة الصحابة الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة: "أنه لما أتى بسارق فأمر بقطع يمينه"⁽¹⁰²⁾.

(7) توضيح المشكل: منه قراءتا (وأرجلكم) مما سبق في تبين المجمل⁽¹⁰³⁾. ومن ذلك ما أخرجه مسلم عن ثوبان قال: جاء خبر من اليهود إلى النبي ﷺ فقال: أين تكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات؟ فقال رسول الله ﷺ: "هي في الظلمة دون الجسر"⁽¹⁰⁴⁾.

⁽⁹⁹⁾ أخرجه البخاري في "صحيحه" (134/4) ح3339 (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه).

⁽¹⁰⁰⁾ انظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، للملا عليّ القاري، ص 226

⁽¹⁰¹⁾ أورده الإتيان تعارض القراءتين في موهم الاختلاف. يُراجع: الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي، ص 481.

⁽¹⁰²⁾ انظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (303/3).

⁽¹⁰³⁾ قال د. عبد الغفور جعفر: فقد ذكر السيوطي القراءتين في باب المشكل، وعلمنا أن المثال الواحد قد يدخل هنا وهناك ولا بأس فنعلم التداخل ويبقى لنا في كل باب ما هو خالص له، ونرى في ذلك -رغم التداخل- توضيحاً.

وأخرج مسلم، والترمذي، وابن ماجه وغيرهم عن عائشة قالت: "أنا أول الناس سأل رسول الله ﷺ عن هذه الآية: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: 48] قلت: أين الناس يومئذ؟ قال: على الصراط" (105) (106).

ونفهم من هذا أن الناس تحتويهم ظلمة دون الجسر، أي: قبل الصراط، والله قادر على أن يجعل الظلمة تحملهم، ثم ينقلون منها إلى الصراط، فمرة أخبر النبي ﷺ عنهم بما يكون قبل الصراط، ومرة بما يكونون عليه في مرحلة تالية.

ومن ذلك ما أخرجه "الشيخان وغيرهما عن أنس قال: قيل: يا رسول الله كيف يُحشر الناس على وجوههم؟ قال: ((الذي أمشاهم على أرجلهم قادر أن يمشيهم على وجوههم))" (107) (108)، أي لقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [الإسراء: 97].

ومن ذلك ما أخرجه مسلم وغيره عن المغيرة بن شعبة قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى نجران فقالوا لي: ألستم تقرأون ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ﴾ [مريم: 28] وقد كان بين عيسى وموسى ما كان، فلم أدر ما أُجيبهم، إلى رسول الله ﷺ فأخبرته، فقال: "ألا أخبرتهم أنهم كانوا يسمون بأنيابهم والصالحين قبلهم" (109) (110). فأشكالهم لم يكن من جهة اللفظ، ولكن من جهة المعنى باللفظ ظنوها أخوة حقيقية من ولادة، وهي أخوة على التشبيه والمجاز؛ أخوة في التدين والصلاح.

(8) تعميم العام:

قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7-8] "أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: "الخيال لثلاثة: لرجل أجر ولرجل ستر

(104) أخرجه مسلم في "صحيحه" (173/1) ح 315 (كتاب الحيض) باب صفة مني الرجل والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما.

(105) أخرجه أحمد في "مسنده" (5824/11)، ح 24703 (مسند عائشة رضي الله عنها) (بهذا اللفظ).

(106) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 801.

(107) أخرجه الحاكم في "مستدرکه" (402/2) ح 3538 (كتاب التفسير، تفسير سورة الفرقان).

(108) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 803.

(109) أخرجه الترمذي في "جامعه" (220/5)، ح 3155 (أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة مريم) (بهذا اللفظ).

(110) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 804. و صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير- باب الخيل لثلاثة، ج 4، ص 29، ح 2860.

وعلى رجل وزر" وسئل عن الحمر فقال: "ما أنزل الله فيها شيئاً إلا هذه الآية الفاذة الجامعة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7-8] "(111)(112).

فإدخال هذا الخاص (الحمر) في الآية يؤكد قصد عمومها، ويخرجها من قاعدة (ما من عام إلا وخصص)، ومن تعميم العام ثلاثة تأتي وهي تعميم ذي السبب، والاعتبار، والتأويل، أو هذا من تعميم الخاص.

(9) تعميم ذي السبب:

روى الشيخان عن ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي ﷺ، فأخبره، فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذَكَرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ [هود: 114]، فقال الرجل: إلي هذه؟ قال ﷺ: "الجميع أمتي كلهم" (113).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 77]؛ نزلت هذه الآية لأسباب متعددة ثم تلاها النبي ﷺ في أسلوب عموم، فلم تكن العبرة بخصوص السبب هنا ولا فيما قبله.

وإليك الدليل: روى البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى: "أَنَّ رَجُلًا أَقَامَ سَلْعَةً، وَهُوَ فِي السُّوقِ، فَحَلَفَ بِاللَّهِ لَقَدْ أَعْطَى بِهَا مَا لَمْ يُعْطِ، لِيُوقَعَ فِيهَا رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَتَنَزَّلَتْ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: 77]" (114).

وقال الأشعث بن قيس رضي الله عنه عن هذه الآية: في أنزلت، كانت لي بئر في أرض ابن عم لي، فأتيت رسول الله ﷺ فقال: بيتك أو يمينه. قلت: إذا يحلف عليها يا رسول الله،

(111) انظر: السيوطي، الإكليل في استنباط التأويل، ص 296.

(112) قال د. عبد الغفور جعفر: (الفاذة) يتفق معه النوع (74) (مفردات القرآن) فالفاذة: المفردة، المنفردة بخصوصية، و(الجامعة) يتفق قول ابن مسعود لما سئل أي القرآن أجمع فذكر الآية وقد تكلم النبي ﷺ في هذا النوع كما تجده فيه عند السيوطي مما أخرجه أبو ذر الهروي إلخ.

(113) أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 111) ح 526 (كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة) (بهذا اللفظ).

(114) أخرجه البخاري في "صحيحه" (3 / 60) ح 2088 (كتاب البيوع، باب ما يكره من الحلف في البيع).

فقال رسول الله ﷺ: "من حلف على يمين صبر⁽¹¹⁵⁾ وهو فيها فاجر يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله يوم القيامة وهو عليه غضبان"⁽¹¹⁶⁾؛ هذان سبيان.

وهذا سبب ثالث عن الأشعث أيضاً مضافاً إلى ما سبق قال: "كان بيني وبين رجل من اليهود أرض فوجدني، فقدمته إلى النبي ﷺ، فقال لي رسول الله ﷺ: "ألك بينة"، قلت: لا، قال: فقال لليهودي: "احلف"، قال: قلت: يا رسول الله، إذا يحلف ويذهب بمالي، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: 77] إلى آخر الآيات⁽¹¹⁷⁾.

وعن علقمة بن وائل عن أبيه قال: "جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة إلى النبي ﷺ، فقال الحضرمي: يا رسول الله، إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها، ليس له فيها حق، فقال رسول الله ﷺ للحضرمي: "ألك بينة؟" قال: لا. قال: "فلك يمينه"، قال: يا رسول الله، إن الرجل فاجر لا يبالي على ما حلف عليه، وليس يتورع من شيء، فقال: "ليس لك منه إلا ذلك"، فانطلق ليحلف، فقال رسول الله ﷺ لما أدبر: "أما لئن حلف على ماله ليأكله ظلماً ليلقين الله وهو عنه معرض"⁽¹¹⁸⁾.

وفي رواية: هو امرؤ القيس بن عباس الكندي، وخصمه ربيعة بن عبدان⁽¹¹⁹⁾.
وفي رواية لأبي داود أنه ﷺ قال: "لا يقطع أحد مالاً بيمين إلا لقي الله وهو أجزم" فقال الكندي: هي أرضه"⁽¹²⁰⁾.

⁽¹¹⁵⁾ قال ابن منظور: "على يمين ضرب: أي ألزم بها وحُبس عليها، وكانت لازمة لصاحبها من جهة الحكم" يُنظر: لسان العرب، (4/438).

⁽¹¹⁶⁾ أخرجه البخاري في "صحيحه" (8 / 137) ح6676 كتاب الأيمان والندور، باب قول الله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً (بهذا اللفظ).

⁽¹¹⁷⁾ أخرجه البخاري في "صحيحه" (3 / 121) ح2416 كتاب الأشخاص والخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض (بهذا اللفظ).

⁽¹¹⁸⁾ انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206-261 هـ)، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: 1374هـ - 1955 م، رقم الحديث: 130، ج1/123.

⁽¹¹⁹⁾ أخرجه مسلم في "صحيحه" (1 / 86-87)، ح139 (كتاب الإيمان، باب وعيد من اقطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار).

⁽¹²⁰⁾ أبو داود في "سننه" (3 / 215)، ح3244 (كتاب الأيمان والندور، باب فيمن حلف ليقطع بها مالا).

وقال البغوي: "رُويَ لَمَّا هَمَّ الكندي أن يحلف نزلت هذه الآية فامتنع امرؤ القيس أن يحلف، وأقربُ لخصمه بحقه ودفعه إليه"⁽¹²¹⁾؛ هذا سبب رابع وما يأتي خامس.

وأخرج ابن جرير عن عكرمة أن الآية نزلت في حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف وغيرهما من اليهود الذين يكتُمون ما أنزل الله في التوراة في شأن سيدنا محمد ﷺ، وبدلوه، وكتبوه بأيديهم غيره، وحلفوا أنه من عند الله؛ لئلا يفوتهم المأكل والرشي التي كانت لهم من أتباعهم⁽¹²²⁾. والسياق يقبل هذه الرواية أيضاً، وذلك من سبيل ما خوطب به مرتين أو نزل مرتين أو أكثر لما ذكر من أسباب، وللجمع بين المختلفات كما عرفنا قبلاً. لا مانع ولا ضير.

وعن ابن مسعود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال أخيه لقي الله وهو عليه غضبان". قال رجاء: وتلا رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: 77]⁽¹²³⁾⁽¹²⁴⁾.

فواضح أنه ﷺ عمم ذا السبب وهذه الأسباب، فلا عبرة بخصوص السبب، اللهم إلا إذا وجد ما يدل على أن العموم مخصوص أو أريد به الخصوص.

(10) تعميم الخاص: هو أن يذكر لفظاً خاصاً ويراد به أمراً عاماً:

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24]، والدليل على ذلك ما روى أبو هريرة: "أن رسول الله ﷺ خرج على أبي بن كعب، فقال رسول الله ﷺ: "يا أباي" وهو يصلي، فالتفت أبي ولم يجبه، وصلى أبي، فخفف، ثم انصرف إلى رسول الله ﷺ، فقال: السلام عليك يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: "وعليك السلام، ما منعك يا أباي أن تجيبني إذ دعوتك؟" فقال: يا رسول الله، إني كنت في الصلاة. قال: "أفلم تجد فيما أوحى إلي أن ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24]". قال: بلى، ولا أعود إن شاء الله"⁽¹²⁵⁾. وذلك لأن ذكر الجار والمجرور ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ تقييد وتخصيص وحذفهما تعميم، بل هذا أدق من تعميم ذي السبب، فإن اللفظ في ذي السبب عام.

⁽¹²¹⁾ انظر: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة: الأولى، 1420 هـ دار إحياء التراث العربي - بيروت، (58/2).

⁽¹²²⁾ المصدر السابق، (57/1).

⁽¹²³⁾ أخرجه أحمد في "مسنده" (3974/7)، ح 17993 (مسند الشاميين رضي الله عنهم).

⁽¹²⁴⁾ انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 375.

⁽¹²⁵⁾ أخرجه الترمذي في "جامعه" (5 / 5)، ح 2875 (أبواب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب).

ومن ذلك كون الحكم الذي جاءت به السنة عاماً ومطلقاً بعد أن جاء في القرآن خاصاً ومقيداً مثل قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِِنْ حَضَرْتُمْ أَنْ يَفْتَنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 101]، فقد تظاهرت الأخبار أنه ﷺ قصر في الأمن أيضاً، ولنا أن نقول إن القيد تخصيص، أما إطلاق المقيد فمن باب تعميم الخاص.

(11) تخصيص العام: هو أن يذكر لفظاً عاماً ويراد به خاصاً:

ك تفسير الظلم بالشرك في: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]. وقال السيوطي: "ومن أمثلة ما خصص بالحديث قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275] خصص منه البيوع الفاسدة، وهي كثيرة بالسنة" إلى آخر ما قال (126).

فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275] عام، لكنه لم يبق عاماً، بل خصصه أمثال قوله ﷺ: "لا تلقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تصروا الغنم، ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر" (127). وفي لفظ: "وهو بالخيار ثلاثاً" (128). ومثل نهيه ﷺ: "نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع" (129). وما كان تفسيراً بطريقة مباشرة واضح، وكذا ما كان بطريقة غير مباشرة، في هذه الفقرة وفي غيرها كتنقيح المطلق وتبيين المجمل.

هذا وفرق بين تفسير العام بتخصيصه وتفسيره بما يساويه، فلا ينبغي أن يظن من تخصيص العام نحو تفسير الخير فيما يأتي: "روى ابن مردويه عن أبي جعفر الباقر قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: 104] ثم قال: الخير: اتباع القرآن وستتي" (130) فإذا كانت اللام في (الخير) للاستغراق، فقد استغرق القرآن والسنة الخير كله دلالة عليه ودعوة إليه، فهذا تفسير بالمساوي، لا بتخصيص العام.

وأيضاً ليس في تخصيص العام أن يذكر فرد منه، فهذا يكون مثلاً لا تخصيصاً، مثل ما أخرج ابن أبي حاتم عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

(126) انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، ص 455.

(127) أخرجه البخاري في "صحيحه" (71/3)، ح 2148 (كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم).

(128) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، مطبعة السنة المحمدية (112/2).

(129) أخرجه البخاري في "صحيحه" (77/3)، ح 2194 (كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها).

(130) انظر: السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، ص 72.

[الرحمن: 29] قال: "من شأنه أن يغفر ذنباً، ويفرح كرباً، ويرفع قوماً، ويضع آخرين"، وأخرج ابن جرير مثله من حديث عبد الله بن منيب، والبزار مثله من حديث ابن عمر⁽¹³¹⁾، بل هذا صريح في أنه مثال؛ لأنها (من) في قوله: "من شأن" التبعية. وكذا - فيما يظهر - تفسير الإصحاح بالإنصاف، في قوله تعالى: ﴿وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: 117] قال ﷺ: "وأهلها ينصف بعضهم بعضاً"⁽¹³²⁾، فلنا أن نعتبر هذا تفسيراً بالأخص على سبيل المثال.

(12) مبهمات القرآن (أشخاصاً وغير ذلك):

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 207]، قال الألويسي: "وأكثر الروايات أنها نزلت في صهيب الرومي رضي الله تعالى عنه، فقد أخرج جماعة أن صهيباً أقبل مهاجراً نحو النبي ﷺ، فأتبعه نفر من المشركين فنزل عن راحلته ونثر ما في كنانته وأخذ قوسه، ثم قال: يا معشر قريش، لقد علمتم أنني من أركامكم رجلاً، وأيم الله لا تصلون إليّ حتى أرمي بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقي في يدي منه شيء، ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا: دلنا على بيتك و مالك بمكة و نُخَلِّيْ عَنكَ، و عاهدوه إن دلهم أن يدعوه، ففعل، فلما قدم على النبي ﷺ قال: "أبا يحيى ربح البيع"، وتلا له الآية⁽¹³³⁾.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: 197] فقد فسرت بأنها شوال وذو القعدة وذو الحجة فيما رواه الطبراني وغيره من حديث ابن عمر مرفوعاً⁽¹³⁴⁾.

ويعدّ من هذا الباب: التفسير بأمر شرعي، وبأمر غيبي، وبأمر قد يكون معروفاً من تاريخ الناس وشؤونهم، وبأمر يعرف من معاصرة النزول.

هذا وإن من تفسير المبهمات ما لا يتأتى إلا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنه ما يتأتى لمن عاصر النزول وشاهد الواقعة، وما يتأتى من المعرفة بالتاريخ وأحوال الناس، كما في الشاهد الآتي مثلاً:

⁽¹³¹⁾ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 812. وقال د. عبد الغفور جعفر: "إذا جعل هذا تفسيراً للإصحاح فقط لا لكل الآية بما فيها من إشارة إلى الظلم، لا يكون الأمر مشكلاً بما أشار إليه الألويسي مع تفسير الظلم بالشرك، فتأمل ما شئت".

⁽¹³²⁾ أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (308/2)، ح 2281 (باب الجيم، من اسمه جرير).

⁽¹³³⁾ انظر: الألويسي، روح المعاني، (1/491-492).

⁽¹³⁴⁾ أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" (3 / 783) ح 328، (كتاب التفسير، قوله تعالى: الحج أشهر معلومات) والمعجم الأوسط للطبراني، باب الميم - من اسمه محمد، ج 7، ص 126، ح 7066.

وأخرج الترمذي وغيره عن سمرة عن النبي ﷺ في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [الصفافات: 77] قال: "حام وسام ويافث"⁽¹³⁵⁾، وأخرج من وجه آخر قال: "سام أبو العرب، وحام أبو الحيش، ويافث أبو الروم"⁽¹³⁶⁾.

وأخرج أبو داود عن عطاء أنه سُئِلَ عن اللغو في اليمين⁽¹³⁷⁾، فقال: قالت عائشة رضي الله عنها: إن رسول الله ﷺ قال: "هو كلام الرجل في بيته كلا والله، وبلى والله"⁽¹³⁸⁾.

"ومن ذلك أيضاً ما جاء عن ابن عباس مرفوعاً في: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 269]، حيث قال إن المراد بالحكمة هو تفسير القرآن لأنه قد يقرأه البر والفاجر"⁽¹³⁹⁾.

وتفسير: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: 7]، و﴿اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ [آل عمران: 106] بالخوارج، رواه أحمد وغيره، فعن حميد بن مهران، قال: سألت أبا غالب، عن هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ إلى قوله ﴿وَإِتْبَعَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: 7] فقال: حدثني أبو أمامة، عن رسول الله ﷺ قال: هم الخوارج، وسألته عن هذه الآية: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: 106] فقال: حدثني أبو أمامة، عن رسول الله ﷺ: أنهم الخوارج"⁽¹⁴⁰⁾.

(13) التفسير بالقراءة: القراءة التفسيرية.

أخرج الشيخان: "طلق ابن عمر امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته، وهي حائض، فقال له النبي ﷺ:

⁽¹³⁵⁾ أخرجه الترمذي في "جامعه" (5 / 280) ح3230 (أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة الصفافات) (بهذا اللفظ).

⁽¹³⁶⁾ أخرجه الترمذي في "جامعه" (5 / 280) ح3231 (أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة الصفافات) (بهذا اللفظ).

⁽¹³⁷⁾ في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: 225].

⁽¹³⁸⁾ أخرجه أبو داود في "سننه" (3 / 241) ح3254 (كتاب الأيمان والنذور، باب لغو اليمين).

⁽¹³⁹⁾ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 761.

⁽¹⁴⁰⁾ أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (8/272) ح8075، (باب الصاد - من اسمه صدي).

ليراجعها، فردها، وقال: إذا طهرت فليطلق، أو ليمسك. قال ابن عمر: وقرأ النبي ﷺ: (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن في قبل عدتهن)⁽¹⁴¹⁾. قُبل: بضمين أي: إقبال.

ذكر مسلم هذه القراءة في الصحيحين في بعض رواياته. وقال القاضي أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن: "قرأ أبي قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البينة: 1]؛ وفي قراءة ابن مسعود: لم يكن المشركون وأهل الكتاب منفيين. وهذه قراءة على التفسير، وهي جائزة في معرض البيان، لا في معرض التلاوة، فقد قرأ النبي ﷺ في رواية الصحيح: (فطلقوهن لقبل عدتهن)، وهو تفسير؛ فإن التلاوة هو ما كان في خط المصحف"⁽¹⁴²⁾.

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما جاء برواية ثقات أن أبا الدرداء كان إذا قرأ هذه الآية: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ [الرحمن: 46] قال: (وإن زنى وإن سرق) قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، وفي المطالب العالية كهذا، وهو في الكبرى للنسائي عن محمد بن سعد قال: "كنت عند أبي الدرداء فقرأ علينا هذه الآية: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ [الرحمن: 46] وإن زنى، وإن سرق. قلت: إن الناس لا يقرؤونها هكذا، فأعادها ثلاث مرار، وقال: هكذا قرأ رسول الله ﷺ"⁽¹⁴³⁾.

(14) التفسير بالوقف:

هو تفسير غير مباشر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 148] حيث وقف النبي ﷺ على ﴿الخيرات﴾، والجملة ﴿أين ما تكونوا﴾ تعليل لما قبلها، وفيها حث على الاستباق، بالترغيب والترهيب⁽¹⁴⁴⁾.

فمعنى هذا: إن الوقف إشارة إلى الاستباق من غير علة الرغبة والرغبة، وهذه هي الدرجة العليا، أما التعليل فيناسبه الوصل، وهي درجة دون تلك الدرجة فكان الرسول ﷺ يشير

⁽¹⁴¹⁾ متفق عليه، أخرجه البخاري في "صحيحه" (41/7) ح5252 (كتاب الطلاق) (باب اذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق،) (بغير هذا اللفظ). وأخرجه مسلم في "صحيحه" (183/4) ح1471 (كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها) (بنفس اللفظ).

⁽¹⁴²⁾ انظر: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي (ت 543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (436/4).

⁽¹⁴³⁾ أخرجه ابن حجر العسقلاني في "المطالب العالية" (301/15) (كتاب التفسير، سورة الرحمن).

⁽¹⁴⁴⁾ للمزيد حول مواضع الوقف النبوي يُراجع كتاب: هداية القاري في تجويد كلام الباري، لعبد الفتاح المرصفي، ص 379-385. وهي كما قال قد نص عليها غير واحد ممن يعتد بنقلهم من محققي القراءات.

بالوقف إلى الرغبة في أعلى درجات الإخلاص، دون أن يمنح الوصل والإشارة إلى الدرجة الأخرى به.

وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116] وقف ﴿علي﴾ ﴿بحق﴾ وهذا الوقف يفسر كون ﴿ما﴾ بعد ﴿أقول﴾ معمولة لها، لا تابعة لما بعدها على سبيل الاشتغال هكذا: (ما ليس بحق إن كنت قلتها فقد علمته) فلو كان هكذا لكان التقدير: إن كنت قلت ما ليس لي بحق فقد علمته.

(15) التفسير بوسيلة إيضاح:

أخرج أحمد وجماعة عن ابن مسعود قال: "خط رسول الله ﷺ خطأ بيده، ثم قال: هذا سبيل الله مستقيماً. قال: ثم خط خطوطاً عن يمينه وشماله، ثم قال: هذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه، ثم قرأ ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾ [الأَنْعَام: 153]"⁽¹⁴⁵⁾.

فهذه وسيلة إيضاح بذلك فكانت الآية بها بيّنة، متمكنة المعنى في النفس⁽¹⁴⁶⁾.

(16) فن الاعتبار:

"ومعنى اعتبرت الشيء: طلبت بيانه"⁽¹⁴⁷⁾، فهو ﴿اعتبر﴾ أي قال المعنى ثم طلب بيانه أو ثم قدم لنا بيانه ودليله من القرآن، فالاعتبار قياس معنى في القرآن لتشابههما وتناسبهما لجامع يجمعهما، فيصير المعنى المقيس من معاني القرآن بالاعتبار، "والمعتبر: المستدل بالشيء على الشيء"⁽¹⁴⁸⁾.

ونرى أن النبي ﷺ يستدل بالقرآن على المعنى (الثانوي) الذي يذكره ويدخله في عموم العبارة القرآنية، "وفي التنزيل: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]"، أي تدبروا وانظروا فيما نزل بقريظة والنضير، فقايسوا فعالهم واتعظوا بالعذاب الذي نزل بهم"⁽¹⁴⁹⁾، والذي يعتبر

⁽¹⁴⁵⁾ أخرجه أحمد في "مسنده" (1020/2) ح 4523 (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه).

⁽¹⁴⁶⁾ كانت تلك وسيلة (نبوية)، ومن الوسائل عموماً: ما كان من عمر الأبهري: روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب (المجسطي) على عمر الأبهري، فقال بعض الفقهاء يوماً: ما الذي تروونه؟ فقال الأبهري: أفسر آية من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا﴾ [ق: 6] فأنا أفسر كيفية بنائها. ينظر: القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، لعرجون، ص 100-101. (والمجسطي): كتاب في الهيئة يجمع بين العلم والعمل كما في كشف الظنون.

⁽¹⁴⁷⁾ انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (19/1).

⁽¹⁴⁸⁾ انظر: ابن منظور، لسان العرب، (530/4).

⁽¹⁴⁹⁾ المصدر السابق، (531/4).

بالشيء: "يعتبر ليستدل به على غيره"⁽¹⁵⁰⁾. فاعتبار القرآن تدبره، والاستدلال بمعناه الأصلي على غيره من المعاني المشابهة، ومقايسته، فتصير المعاني المشابهة معاني من مدلولات القرآن بالاعتبار، فتقال في تفسيره وتأويله.

قال الدهلوي: "وكذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8] فالمعنى المنطوق لهذه الآية الكريمة: أن الله تعالى عرّف كل نفس بالبر والإثم؛ ولكن لما كانت بين خلق الصورة العملية للبرّ والإثم، وبين البرّ والإثم الموجودين بالإجمال وقت نفخ الروح مشابهة، يمكن الاستشهاد بهذه الآية في مسألة القدر أيضاً من طريق الاعتبار؛ والله أعلم"⁽¹⁵¹⁾.

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود عن عمران بن حصين: "إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ فقالا: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم، ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم، وثبتت الحجة عليهم؟ فقال: لا بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8]"⁽¹⁵²⁾.

والخلاصة: إن في الآية دالتين: دلالة على إلهام العلم بالخير والشر، ودلالة على كون عمل الخير والشر بقضاء وقدر. فالاعتبار منه صلى الله عليه وسلم تفسير - أو تأويل بطريقة غير مباشرة، كما رأيناها هنا وهناك. وفيه الأخذ بالمعاني الثانوية وبتعدد المعاني، أو فيه تعميم العام إلى أبعد الحدود، ولعله بشكل لولا ورودهما جاز ولاهتدى إليه الذهن، وهو بعد تقرره للعلماء صار قدوتهم، كما أن نتائج هذه التأملات تخرج أيضاً من تأمل تفسيرات المفسرين، فتأملاتنا تنتج المنهج الذي ساروا عليه، بل تدل على أنهم يسرون، لا يسرون إلا في ضوء النبوة الباهر، فحمد إليهم الله تعالى، والحمد لله رب العالمين.

(17) التأول:

التأول هو العمل بالقرآن الكريم، يأتي بإزاء مواضع قرآنية خاصة فيفسرها، فهو من التفسير بالسنة الفعلية، وهو تفسير غير مباشر، ويأتي بمعنى ثانٍ، فيضاف إلى المعنى الأول.

⁽¹⁵⁰⁾ المصدر السابق، (4/531).

⁽¹⁵¹⁾ انظر: الإمام أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ «ولي الله الدهلوي» (ت 1176هـ)، الفوز الكبير في أصول التفسير، عرّبه من الفارسية: سلمان الحسيني الندوي، الطبعة: الثانية - 1407 هـ - 1986 م، دار الصحوة - القاهرة، ص 141.

⁽¹⁵²⁾ أخرجه مسلم في "صحيحه" (48/8) ح 2650 (باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته). لا يوجد في صحيح البخاري ولا عند أبي داود هذا الحديث.

ومن شواهد ذلك عن ابن عباس قال: "كان رسول الله ﷺ إذا مر بهذه الآية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8] وقف، ثم قال: اللهم آت نفسي تقواها أنت وليها ومولاها وخير من زكاها"⁽¹⁵³⁾. فالمعنى الذي يذكره المفسرون أولاً هو ﴿من﴾ للإنسان، وفاعل ﴿زكَّاهَا﴾ يعود عليه. "أمَّا المعنى المستفاد من الحديث فهو أن ﴿من﴾ بمعنى ﴿نفس﴾ والضمير المنصوب في ﴿زكَّاهَا﴾ عائد عليها، والفاعل هو الله تعالى، فالمعنى: قد أفلحت نفس زكَّاهَا الله تعالى"⁽¹⁵⁴⁾.

وروى الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي يتأول القرآن"⁽¹⁵⁵⁾. وفي رواية: "ما صلى النبي ﷺ صلاة بعد أن نزلت عليه: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: 1] إلا يقول فيها: سبحانك ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي" الحديث⁽¹⁵⁶⁾.

فقوله ﷺ: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك" قاله يتأول به قوله تعالى في السورة: ﴿فسبح بحمد ربك﴾، وقوله: "اللهم اغفر لي" يتأول به قوله تعالى: ﴿واستغفره﴾⁽¹⁵⁷⁾. وليس من الضروري أن يكون ﷺ انتظر الوقت - وقت مجيء نصر الله والفتح إلخ - بل التنفيذ والإتيان بتأويل القرآن هذا يكون قبل الوقت تطوعاً، فإنها عبادة لا تختص بوقت، ويكون في الوقت فرضاً امتثالاً للأمر، كما اختاره ابن دقيق العيد⁽¹⁵⁸⁾.

فالمعنى الأول هو ﴿فسبح بحمد ربك﴾ أي: "فتعجب لتيسير الله ما لم يخطر ببال أحد حامداً له على نعمه، أو فصل له حامداً له على نعمه أو فززه تعالى عما كانت الظلمة يقولون

⁽¹⁵³⁾ أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (106/11) ح 11191 (باب العين، من اسمه عبد الله).

⁽¹⁵⁴⁾ انظر: الألويسي، روح المعاني، (362/15).

⁽¹⁵⁵⁾ متفق عليه، أخرجه البخاري في "صحيحه" (163/1) ح 817 (كتاب الأذان، باب التسيح والدعاء في السجود). وأخرجه مسلم في "صحيحه" (50/2) ح 484، (كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود).

⁽¹⁵⁶⁾ أخرجه البخاري في "صحيحه" (178/6) ح 4967 (كتاب تفسير القرآن، سورة إذا جاء نصر الله والفتح، باب حدثنا الحسن بن الربيع).

⁽¹⁵⁷⁾ انظر: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، دار الحديث، مصر، (286/2).

⁽¹⁵⁸⁾ انظر: ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (315/1).

حامداً له على أن صدق وعده⁽¹⁵⁹⁾. والمعنى التأويلي ذكره النسفي أولاً؛ إذا قال: ﴿فسبح بحمد ربك﴾ فقل سبحان الله حامداً له، أو فصل له⁽¹⁶⁰⁾. وإذا صح لابن عاشور أن سجود التلاوة كان تأولاً منه ﷺ: رتب عليه الآتي: "روى الدار قطني والبزار عن أبي هريرة أنه قال: "إن النبي ﷺ سجد في سورة النجم، وسجدنا معه" قال في الفتح: ورجاله ثقاة⁽¹⁶¹⁾. يعني سجد عند قوله تعالى: ﴿فَأَسْجُدُوا لِلَّهِ وَعَابُدُوا﴾ [النجم: 62].

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: "قرأت على رسول الله ﷺ ﴿والنجم﴾ فلم يسجد فيها"⁽¹⁶²⁾، وجعل تركه ﷺ للسجود بياناً للجواز.

"فالتأول تفسير وبيان لمشروعية، وهو مع الترك تفسير للأمر ﴿فاسجدوا﴾ بأنه ليس للوجوب، ولو ترك السجود رأساً ما عرفنا أنه مشروع هنا ولو فعل دائماً لظننا حكمه الوجوب، وهذا كله يقال بعد أن يقال إن السجود يراد به أول ما يراد معنى غير مقيد بكونه للتلاوة: السجود لله تعالى لا للأصنام، كما هو مفاد السياق ومفاد لام الاختصاص" ﴿فاسجدوا لله﴾⁽¹⁶³⁾.

لكن أرى الاصطلاح على أن التأول فعل يضيف معنى إلى معنى ويكون امثالاً للقرآن سواء قصد مع الامثال التعليم أو لم يقصد ويكون أيضاً انطلاقةً من القرآن وتطبيقاً لما يُستفاد من مراميه، فهذا هو الذي فهمناه من تأملنا للشواهد السالفة والله تعالى ولي التوفيق.

(18) تعدد التفسير مع إمكان الجمع:

يقصد بذلك إمكان الجمع العادي وهو وجود معنى عام يجمع التفسيرين بدون إشكال، فلذلك لا نحتاج إلى تأويلات منها القول بأن الآية خوطب بها مرتين، قال تعالى: ﴿ثُمَّ لِنَسْأَلَنَّ

⁽¹⁵⁹⁾ انظر: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة: الأولى - 1418 هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (344/5).

⁽¹⁶⁰⁾ المصدر السابق، (689/3).

⁽¹⁶¹⁾ انظر: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحمانى المبارك فوري (المتوفى: 1414هـ)، الطبعة: الثالثة - 1404 هـ، 1984 م، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند، (437/3).

⁽¹⁶²⁾ أخرجه أبو داود في "سننه" (530/1) ح 1404 (كتاب الصلاة، باب من لم يَزِ السجود في المفصل) (بهذا اللفظ).

⁽¹⁶³⁾ انظر: أحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوئي (ت: 1241هـ) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، ط: بلا، 1318-1345هـ، المطبعة العامرة الشرفية - المطبعة الأزهرية، (137/4).

يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ ﴿التكاثر: 8﴾ النعيم: الأمن والصحة فيما أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائد الزهد عن ابن مسعود مرفوعاً⁽¹⁶⁴⁾.

"وأخرج ابن مردويه عن أبي الدرداء مرفوعاً: "أكل خبز البر والنوم في الظل وشرب ماء الفرات مبرداً"⁽¹⁶⁵⁾.

وذهب ﷺ ومعه صاحبه إلى بيت أبي أيوب، فلما أكلوا وشبعوا قال النبي ﷺ: (خبز ولحم وتمر وبسر ورطب). ودمعت عيناه. (والذي نفسي بيده إن هذا لهو النعيم الذي تسألون عنه، قال الله جلَّ وعلا: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثر: 8] فهذا النعيم الذي تسألون عنه يوم القيامة)⁽¹⁶⁶⁾.

قال الألويسي: "وليس المراد في هذا الخبر حصر النعيم مطلقاً فيما ذكر، بل حصر النعيم بالنسبة إلى ذلك الوقت الذي كانوا فيه جوعاً، وكذا فيما يصح من الأخبار التي فيها الاقتصار على شيء أو شيئين أو أكثر، فكل ذلك من باب التمثيل ببعض أفراد خصت بالذكر لأمر اقتضاه الحال، ويؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في غير رواية عند ذكر شيء من ذلك: (هذا من النعيم الذي تسألون عنه) ب "من التبعية"⁽¹⁶⁷⁾.

فلنا أن نقول إنه يمكن أن تدرج هذه التفسيرات النبوية المتعددة، بسهولة تحت ﴿النعيم﴾ العام، وبعبارة أخرى نقول: هذه أنواع ذكرت على سبيل التمثيل لا الحصر - لغرض - كما أشار الألويسي، فللمفسر أن يذكر غير ذلك من الأنواع عند الاقتضاء.

(19) تعدد التفسير مع عدم إمكان الجمع:

يقصد بذلك عدم وجود معنى عام يجمع التفسيرين بدون إشكال، فلذلك نحتاج إلى تأويلات منها القول بأن الآية خوطب بها مرتين، ومثال ذلك ما ورد في تفسير ﴿يوم الحج

⁽¹⁶⁴⁾ انظر: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)، الزهد، وضع حواشيه: محمد عبد السلام شاهين، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 316.

⁽¹⁶⁵⁾ انظر: الألويسي، روح المعاني، (454/15).

⁽¹⁶⁶⁾ انظر: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت 354 هـ)، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها (صحيح ابن حبان)، المحقق: محمد علي سونمز، خالص آيدمير، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م، ح 5216 (كتاب الأطعمة، باب آداب الأكل، ذكر الأمر بتحميد الله جل وعلا عند الفراغ من الطعام على ما أسبغ وأفضل وأنعم)، دار ابن حزم - بيروت، (16/12).

⁽¹⁶⁷⁾ انظر: الألويسي، روح المعاني، (455/15).

الأكبر ﴿ في قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: 3]، فقد أخرج الترمذي عن علي قال: "سألت رسول الله ﷺ عن يوم الحج الأكبر فقال: يوم النحر"⁽¹⁶⁸⁾. وله شاهد عن ابن عمر عند ابن جرير⁽¹⁶⁹⁾، وأخرج ابن أبي حاتم عن قيس بن مخزوم أن رسول الله ﷺ قال يوم عرفة وخطبهم هذا يوم الحج الأكبر"⁽¹⁷⁰⁾، وفي الصاوي أن يوم النحر سمي يوم الحج الأكبر، لأن معظم أعمال الحج يكون فيه كالطواف والرمي والنحر والحلق قال: "واحترز بالحج الأكبر عن العمرة فيهي الحج الأصغر، لأن أعمالها أقل من أعمال الحج، لأنه يزيد عليها بأمر كالرمي والمبيت والوقوف"⁽¹⁷¹⁾.

وما ورد في المسجد المذكور في قوله تعالى: ﴿لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة: 108]، فقد أخرج مسلم وغيره عن أبي سعيد الخدري قال: "اختلف رجلان على عهد رسول الله ﷺ في المسجد الذي أسس على التقوى. فقال أحدهما: هو مسجد الرسول، وقال الآخر: هو مسجد قباء، فأتيا النبي ﷺ فسألاه، فقال: هو مسجدي هذا"⁽¹⁷²⁾.⁽¹⁷³⁾

وفسر بأنه مسجد قباء، فيما رواه أحمد وابن ماجه وابن خزيمة عن عويمر بن ساعدة الأنصاري "أن النبي ﷺ أتاهم في مسجد قباء، فقال: إن الله تبارك وتعالى قد أحسن عليكم الشاء في الطهور في قصة مسجدم، فما هذا الطهور الذي تطهرون به؟ قالوا: والله يا رسول

⁽¹⁶⁸⁾ أخرجه الترمذي في "جامعه" (280/2) ح 958، (أبواب الحج عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في يوم الحج الأكبر).

⁽¹⁶⁹⁾ انظر: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، (333/11).

⁽¹⁷⁰⁾ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ص 797.

⁽¹⁷¹⁾ انظر: حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، (128/2).

⁽¹⁷²⁾ أخرجه مسلم في "صحيحه" (126/4) ح 1398 (كتاب الحج، باب بيان أن المسجد الذي أسس على التقوى هو مسجد النبي ﷺ). بلفظ آخر.

⁽¹⁷³⁾ أخرجه أحمد مثله في "مسنده" (10 / 5399) ح 23269 (مسند الأنصار رضي الله عنهم، من حديث سهل بن سعد الساعدي وأبي بن كعب رضي الله عنه).

الله، ما نعلم شيئاً إلا أنه كان لنا جيران من اليهود، فكانوا يغسلون أديبارهم من الغائط، فغسلنا كما غسلوا" (174)، (175).

فلا إشكال في ذلك لأن القول بأن الخطاب بالآية كان مرتين، يجعل الميدان واسعاً، وهذا يكفي، ولا نضطر إلى قبول المعنيين ولو تناقضا، فإنه لا يخلو الأمر تماماً من وجه، كأن يكون المعنيان المتناقضان اجتماعاً مقولاً بهما على سبيل البدل كل معنى في مرة من التلاوة المتدبرة الذاهبة مع معاني النص كل مذهب ما دامت العبارة تطبق. وما دام المتكلم تصل بلاغته ويصل إدراكه إلى تصور تلك المعاني، على ما جرى به العمل في علم الأدب والنقد، فإنهم لا يحملون النص من المعاني إلا ما تصل إليه بلاغة البليغ، والله المثل الأعلى، ولكلامه تعالى مرتبة.

(20) التفسير الموضوعي:

الموضوع: (الماء) في عذاب أهل النار – والعياذ بالله تعالى:

قال تعالى: ﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ﴾ [إبراهيم: 16-17]، وقال تعالى: ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ [محمد: 15]، ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ [الكهف: 29]، ولم أجد في القرآن غيرها عن ذلك الماء.

ووردت كلها مجموعة، مفسرة، في الحديث الآتي: أخرج أحمد، والترمذي، والنسائي، والحاكم وصححه، وغيرهم عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ في قوله: "﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ﴾ [إبراهيم: 16-17]، قال: يقرب إليه فيتكرهه، فإذا أدني منه شوى وجهه، ووقعت فروة رأسه، فإذا شربهُ قطع أمعاءه حتى يخرج من ذُبره، يقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ [محمد: 15]، ويقول الله: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ﴾ [الكهف: 29]" (176). فقد بدأ ﷺ يفسر آية، ثم جمع إليها سائر ما يتعلق بهذا الموضوع، وفسره. (177).

(174) أخرجه أحمد في "مسنده" (3286/6)، ح 15725 (مسند المكيين رضي الله عنهم)، حديث عويمر بن ساعدة رضي الله عنه.

(175) انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، ص 798.

(176) أخرجه أحمد في "مسنده" (5237 / 10)، ح 22716 (مسند الأنصار رضي الله عنهم، حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو ويقال ابن وهب الباهلي عن النبي ﷺ) (بهذا اللفظ). والترمذي في "جامعه" (4 / 334) (أبواب صفة جهنم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في صفة شراب أهل النار)، ح 4، ص 333، ح 2581، نص آخر. والنسائي في "الكبرى" (10 / 138)، ح 11227 (كتاب التفسير، قوله تعالى:

"هذا وإننا إذا تأملنا في هذه الشواهد النبوية نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم فسّر القرآن بالقرآن، واستنبط منه، وفسّر بسنته القولية، والفعلية والتقريرية، وفسّر بطريقة مباشرة، وغير مباشرة. ورأينا فيها أنواعاً شتى من التفسير من تفسير إشاري، ومن بيان أحكام الاعتقاد، والفقه، والأخلاق، وبيان الغريب، والمجمل، والمبهم، (ومنه ما لا يتأتى إلا من الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنه ما يتأتى لمن عاصر النزول وشاهد الواقعة، وما يتأتى من المعرفة بالتاريخ وأحوال الناس)، و تقييد المطلق، وتوضيح المشكل، وتصحيح الفهم، وتعميم العام، وتعميم ذي السبب الخاص، وتعميم الخاص، وإطلاق المقيد، وتخصيص العام، والتقييد، وتفسير الموضوع الواحد بتفسير متعدد مع إمكان الجمع، ومع عدم الإمكان عادة، والتفسير بالقراءة، ووسيلة الإيضاح، وبالاعتبار، وبالتأول، والتفسير الموضوعي"¹⁷⁸.

والتحقيق:

إن هذا الموضوع مما عالجه العلماء قديماً وحديثاً ما بين إيجاز وإطناب إلا أننا وجدنا أشمل بيان في ذلك عند الأستاذ الدكتور عبد الغفور جعفر في كتابه التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد تحت عنوان تأملات في التفسير النبوي. ثم عند الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة في كتابه مناهج التفسير تحت عنوان أوجه بيان السنة للقرآن. وإننا إذا أنعمنا النظر نجد أنه ما من شيء ذكره إلا وهو يندرج تحت نوع من الأنواع الثلاثة التي ذكرها الأقدمون، ولكل واحد من الإيجاز والإطناب محاسنه.

المسألة العاشرة: أن السنة جاءت قاضية على الكتاب، ولم يكن الكتاب قاضياً على السنة، والقرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن

القاعدة: القرآن عزيز والسنة عزيزة والعلاقة بينهما علاقة تعظيم وتبيين وتأكيد وكل واحد منهما غني لا يحتاج، ومؤثر لا يتأثر، وقاض لا يقضى عليه، أما قول بعض العلماء إن السنة قاضية على الكتاب وأن الْقُرْآنُ أَحْوَجُ إِلَى السُّنَّةِ مِنَ السُّنَّةِ إِلَى الْقُرْآنِ فيحمل على المبالغة والمضادة والمحادة ويطلب معناه في جوه الذي قيل فيه ثم ينظر إلى لفظه.

ويسقى من ماء صديد). والحاكم في "مستدرکه" (2 / 351)، ح3359 (كتاب التفسير، وفاة فتى باستماع آية

(قوا أنفسكم وأهليكم ناراً). بحديث آخر أيضاً

⁽¹⁷⁷⁾ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص 803.

⁽¹⁷⁸⁾ انظر: د. عبد الغفور، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 409 وما بعدها.

هذا وقد قال الإمام الأوزاعي: "وذلك أنَّ السنة جاءت قاضية على الكتاب، ولم يجيء الكتاب قاضياً على السنة"، وقد أنكر الإمام أحمد على من قال "السنة تقضي على الكتاب" فقال: بل السنة تفسر الكتاب وتبينه⁽¹⁷⁹⁾.

قال الإمام الدارمي في سننه: "باب السنة قاضية على كتاب الله" ثم روى بسنده عن يحيى بن أبي كثير؛ قال: "السنة قاضية على القرآن، وليس القرآن بقاضٍ على السنة"⁽¹⁸⁰⁾(181).

وقال الزركشي تحت عنوان: حاجة الكتاب إلى السنة. قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. قال أبو عمر: يريد أنها تقضي عليه، وتبين المراد منه. وقال يحيى بن أبي كثير: السنة قاضية على الكتاب. وقال الفضل بن زياد: "سمعت أحمد بن حنبل وقد سئل عن الحديث الذي روي: أن السنة قاضية على الكتاب". فقال: "ما أجسر على هذا أن أقوله ولكن أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه" وقال مكحول: "الْقُرْآنُ أَحْوَجُ إِلَى السُّنَّةِ مِنْ السُّنَّةِ إِلَى الْقُرْآنِ"⁽¹⁸²⁾.

وقد ذكر السبكي عن الشافعي أنه قال ما معناه في تفسير قوله تعالى: {قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا} [الأعام: 145] إن الكفار لما حرّموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله، وكانوا على المضادة والمحادّة، جاءت الآية مناقضة لغرضهم، فكأنه قال: لا حلال إلا ما حرّمتموه، ولا حرام إلا ما أحللتهموه، نازلاً منزلة من يقول لك: لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول: لا أكل اليوم إلا حلاوة، والغرض: المضادة، لا النفي والإثبات على الحقيقة، فكأنه تعالى قال: لا حرام إلا ما أحللتهموه من الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، ولم يقصد حل ما وراءه؛ إذ القصد إثبات التحريم، لا إثبات الحل" اهـ. وقد نقل هذا الكلام الإمام

(179) انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، الطبعة: الثالثة، 1409هـ/1989م، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص35.

(180) قال الإمام الذهبي عن يحيى بن أبي كثير: "الإمام الحافظ أحد الأعلام....". وقال أبو حاتم الرازي: "هو إمام لا يروي إلا عن ثقة، وقد نالته محنة، وضرب لكلامه في ولاية الجور".

(181) انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ - 1985 م، مؤسسة الرسالة، (27/6).

(182) يُنظر: تفسير القرطبي (39/1)، والبحر المحيط (11/6).

السيوطي - رحمه الله تعالى - دون عزو في بيان فوائد النزول تحت " دفع توهم الحصر" (183).

المطلب الثاني: بيان وحدة القرآن والسنة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: القرآن والسنة وحدة واحدة والمراد بوحدة القرآن والسنة

القاعدة: القرآن والسنة وحدة واحدة، ولكل واحد منهما الواحدية على حدة، ووحدهما وحدة الكاملين، وإدراك هذا هدى ونور، وجهله عمى وبور، وهما جزآن لا يتجزآن، والتفريق بينهما كفر وغي وضلال، فالذين يفرقون بينهما يحلون أنفسهم وأصحابهم دار البوار، والذين لا يفرقون يهديهم ربهم سبل السلام، ويحلهم دار المقامة والقرار.

إنه يجب علينا هنا أن نذكر معنى الوحدة لغة واصطلاحاً ونبين المعنى المراد بوحدة القرآن والسنة:

معنى الوحدة لغة: يقال (وَحَّدَ) توحيداً فهو مَوْحِدٌ والمفعول مُوَحَّدٌ. فَوَحَّدَ اللهُ أَي جَعَلَهُ واحداً من بين جميع الآلهات، ووَحَّدَ الهدف أَي جَعَلَهُ واحداً من بين كثير من الأهداف. ورجل أحد وَوَحَّدَ وَوَحَّدٌ ووحيدٌ و متوحدٌ أَي متفرد والتأنيث منه وحدة. فالوحدة في كلام العرب أي الانفراد، تقول: رأيتُه وحده وجلس وحده أي منفرداً، وهو منصوب عند أهل الكوفة على الظرف، وعند أهل البصرة على المصدر في كل حال، كأنك قلت أوحده برؤيتي إيحاداً أي لم أر غيره ثم وضعت وحده هذا الموضع. قال أبو العباس: ويحتمل وجهاً آخر، وهو أن يكون الرجل بنفسه منفرداً كأنك قلت رأيت رجلاً منفرداً انفراداً ثم وضعت وحده موضعه، و(وحد) (يوحد) وحدا وحدة ووحدة و وحوداً أي: بقي مفرداً، وأما الوجدانية فهي مصدر صناعي من الوحدَة بِزِيَادَةِ الْأَلْفِ وَالتَّوْنِ لِلْمُبَالَغَةِ وَصَفَةً مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَاهَا أَنْ يَمْتَنِعَ أَنْ يُشَارِكُهُ شَيْءٌ فِي مَا هَيْتِهِ وَصِفَاتِ كَمَالِهِ وَأَنَّهُ مُتَّفَرِّدٌ بِالْإِيْجَادِ وَالتَّوْبِيْرِ الْعَامِ بِلَا، وَحكى سيبويه: الوحدة في معنى التوحد (184).

(183) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 23/1.

(184) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (وحد). ومجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (وحد). وأبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، مادة (وحد). والفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (وحد). وأحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة (وحد). وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (وحد).

ومعنى الوحدة اصطلاحاً: هذه العبارة لها مدلول اصطلاحى، وهذا المعنى الاصطلاحى يفيد أنّ القرآن والسنة جزءان لا يتجزآن ولا يمكن الانفصال بينهما، ولكن لهذا المدلول صور، منها: وحدة المقاصد، ووحدة المصدر، ووحدة التكامل، ووحدة الأسلوب، ووحدة المواضيع.

هذا وإن المراد بالسنة التي هي وحدة واحدة مع القرآن هي السنة الصالحة للحجّة.

المسألة الثانية: الوجوه التي تدل على وحدة القرآن والسنة

القاعدة: هناك وجوه كثيرة يدل كل واحد منها على وحدة القرآن والسنة، فمنها أنهما وحدة واحدة من حيث المصدر ومنها أنهما وحدة واحدة من حيث الموضوع، ومنها أنهما وحدة واحدة من حيث المقاصد والأهداف، ومنها أنهما وحدة واحدة من حيث المحفوظية، ومنها أنهما وحدة واحدة من حيث الشمولية والعالمية، ومنها أنهما وحدة واحدة من حيث المعصومية.

هذا وإن أوجه ارتباط ووحدة القرآن بالسنة هي من أهم ما ينبغي عنايته في ملف الموضوعية القرآنية ومن وقف على حقائق الوحي وجد أن القرآن والسنة تجمعها أمور عديدة وظواهر متنوعة وأوجه ارتباط كثيرة، ومن أهم تلك الأوجه:

وحدة القرآن والسنة من حيث المصدر:

لقد عنيت الأمة الإسلامية منذ فجر دعوة الإسلام إلى يومنا هذا عناية فائقة بالقرآن الكريم، ولم يدع العلماء ناحية من نواحي القرآن الكريم إلا وأنفوا فيها المؤلفات القيمة وتصدوا لكل فرية أو شبهة يقذفها أعداء الدين، ومن جملة اهتمامهم بالقرآن وعلومه تصنيفهم لموضوع مصدريّة القرآن الكريم والسنة النبوية، فمن تأمل كتاب الله سبحانه وجد أنه جل اسمه يؤكد مصدريّة القرآن فيقول سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: 9]، والضمير هنا يراد به الحق سبحانه وتعالى، يقول الفخر الرازي مبيّناً ذلك فيقول: "إننا نحن نزلنا الذكر فهذه الصيغة وإن كانت للجمع إلا أن هذا من كلام الملوك عند إظهار التعظيم فإن الواحد منهم إذا فعل فعلاً أو قال قولاً قال: إنا فعلنا كذا وقلنا كذا فكذا ها هنا"⁽¹⁸⁵⁾.

(185) انظر: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ، ج 123/19.

ثم إنه سبحانه وتعالى أكد ذلك فقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فنصوص القرآن تؤكد أنه منزل من عند الله سبحانه وتعالى لا غير بما في ذلك الأخبار والأوامر والنواهي وغيرها.

وكذلك السنة النبوية كانت ترجع لنفس المصدر فالسنة المطهر كانت وحيا عن الله سبحانه وما كان النبي ﷺ ليأمر أو ينهى عن شيء دون أمر الله سبحانه: قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 52]، وفي الآية تصريح بأن الهدي النبوي هو عبارة عن جهة ناقلة لنفس المصدر وهو الحق سبحانه وتعالى.

وقد ورد في صحيح السنة نصوص كثيرة تبين كيف أن ﷺ كان ينتظر الوحي من السماء لبيان الحكم وتأكيده، كما نقل الصحابة صور نزول الوحي المتعددة على النبي ﷺ وكيف أنه كان يتأثر عند نزوله.

يقول محمد رشيد رضا: "إن القرآن كتاب لا كالكتب، هو آية لا كالأيات، وهو معجزة لا كالمعجزات، وهو نور لا كالأنوار، وهو سر لا كالأسرار، وهو كلام لا كالكلام، هو كلام الحي القيوم الذي ليس لروح القدس جبريل الأمين منه إلا نقله بلفظه العربي من سماء الأفق الأعلى إلى هذه الأرض ولا لمحمد رسول الله وخاتم النبيين ﷺ إلا تبليغه للناس بلفظه ونظمه وهدايته وتأثيره"⁽¹⁸⁶⁾.

وبذلك يظهر بجلاء أحد أهم وجوه الوحدة بين القرآن والسنة وهو وحدة المصدر وأنه سبحانه وتعالى هو مبدئ الوحي ومنزله.

وحدة القرآن والسنة من حيث الموضوع:

إن المراد من وحدة القرآن والسنة من حيث الموضوع هو اتحادهما في موضوعاتهما. فإذا أنعمنا النظر في موضوعات القرآن والسنة نجد أنها تدور على الآتي: العقائد - العبادات - المعاملات والأحوال الشخصية - الجدود - لجريمة والعقاب - الأخلاق والفضائل - القصص والأخبار .

وحدة القرآن والسنة من حيث المقاصد والأهداف:

⁽¹⁸⁶⁾ انظر: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن ملا علي خليفة القلموني الحسيني (ت 1354هـ)، الوحي المحمدي، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، دار الكتب العلمية - بيروت، ص 164.

جاء الوحي أي القرآن والسنة لتحقيق مصالح العباد الدنيوية والأخروية وإصلاح شؤونهم في العاجل والآجل، وشرعت لهم من الأحكام ما يناسب المقدمات والنتائج.

قال ابن القيم (ت: 751هـ): "القرآن وسنة رسول الله مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"⁽¹⁸⁷⁾.

فهناك أهداف مقاصد كثيرة اتحد فيها القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية المطهرة منها:

(1) إخراج الناس من الظلمات إلى النور:

قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]

وقال النبي ﷺ: ((قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعيش منكم فسيرى اختلافا كثيرا))⁽¹⁸⁸⁾.

فقد أوضح القرآن و السنة معالم الهداية فمن تمسك بها نجى ومن زاع عنها وقع في ظلمات الجهل والضلال وهما قد بلغا غايتاهما في إرشاد الناس لطريق الحق والنور وتحذيرهم من الغي والضلال والفجور.

(2) تبشير المؤمنين بالأجر والمثوبة:

وقد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مليئة بالبشارة لما لها من آثار طيبة على الفرد والمجتمع فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 9] ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِه مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْوَاعٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 25].

وقول النبي ﷺ: ((ما ضر عثمان ما فعل بعد اليوم))⁽¹⁸⁹⁾ ومنه أيضا: ((بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة)).

(187) انظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية - بيروت، 22/2.

(188) أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب السنة- باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ج1، ص29، ح45.

(3) الوعيد لمن خالف هدي الإسلام:

وأيضاً قد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مليئة بالندارة والتحذير لما لها من آثار سيئة على الفرد والمجتمع فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي حَجِيمٍ - يَضَلُّوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ - وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [الانفطار: 14-16].

وقول النبي ﷺ: "ويل للأعقاب من النار" وقوله ﷺ: "ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له ويل له" (190).

وقوله ﷺ: ((اجْتَنِبُوا السَّمْعَ الْمُؤَبَقَاتِ. قيل: يا رسول الله، وما هُنَّ؟ قال: الشِّرْكَ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ)) (191).

(4) الأمر بتقوى الله والوصية به.

وأيضاً قد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مليئة بالأمر بالتقوى لما له من آثار طيبة وانعكاس قيم سامية وأخلاق عالية على الفرد والمجتمع فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَتَّى تَقَاتِبَهُ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

وقول النبي ﷺ: ((أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبد حبشي فإنه من يعش منكم ير اختلافاً كثيراً وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالتواجذ)) (192).

(5) الدعوة للاقتداء بالنبي وسنته ﷺ.

(189) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ ج6، ص70، ح4074. وينظر أبواب الصلاة على رسول الله ﷺ - باب ما جاء في فضل العشاء والفجر في جماعة، ج1، ص262، ح223.

(190) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب - باب في التشديد في الكذب، ج4، ص454، ح499.

(191) انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري المحقق: د. مصطفى ديب البغا، الطبعة: الخامسة، 1414 هـ - 1993 م، الناشر: (دار ابن كثير، دار اليمامة) - دمشق، رقم الحديث: 2615، ج3/2017 - وصحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 - 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي بيروت، وغيرها)، عام النشر: 1374هـ - 1955 م، رقم الحديث: 89، ج1/92.

(192) أخرجه أبو داود في سننه، بلفظ تمسكوا بها وعضوا عليها، كتاب السنة - باب في لزوم السنة ج4، ص329، ح4607.

وأيضاً قد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مستفيضة بضرورة طاعة النبي واتباعه ﷺ ومؤكدة بضرورة التزام الهدي النبوي واتباعه، ومن ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: 24].

وقول النبي ﷺ: ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي عضوا عليها بالواجذ))⁽¹⁹³⁾.

(6) الدعوة إلى الأخلاق الحسنة.

وأيضاً قد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مستفيضة بضرورة التخلق بكمكارم الأخلاق. ومن ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: 90-91].

وقول النبي ﷺ: ((إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق))⁽¹⁹⁴⁾، ((من خياركم أحاسنكم أخلاقاً))، وما قالته عائشة رضي الله عنها في خلق رسول ﷺ لما سُئِلَتْ عن خُلُقِهِ ﷺ: "كان خُلُقُهُ الْقُرْآنَ"⁽¹⁹⁵⁾.

(7) التذكير بحتمية الموت وحقبة القيامة:

وأيضاً قد جاءت النصوص القرآنية والنبوية مستفيضة ومؤكدة بحقيقة الموت وحقبته وضرورته لكونه وسيلة للحياة الأبدية ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [آل عمران: 185].

(193) انظر: أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المؤرزي (ت 294هـ)، السنة، المحقق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى 1408، رقم الحديث: 72، ص 27.

(194) أخرجه أحمد في مسنده بلفظة صالح و ليس مكارم، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ج 2، ص 1879، ح 9074. و ينظر مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، ج 3، ص 1368، ح 6615.

(195) انظر: الإمام أحمد بن حنبل (164-241 هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، مؤسسة الرسالة، رقم 24601، ح 41/148.

وقول النبي ﷺ: ((أكثرُوا ذكرَ هادمِ اللذاتِ)) (196).

وحدة القرآن والسنة من حيث المحفوظية:

إذا أنعمنا النظر في قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9]، نجد أنه سبحانه تعالى تكفل بحفظ كتابه وسنة نبيه ﷺ فالآية تدل على ذلك صراحة وضمناً أو لزوماً أما صراحة فإذا قلنا إن المراد بالذكر هو الوحي متلوا كان أم غير متلو. وأما لزوماً فلأنه يلزم من حفظ القرآن حفظ السنة. وذلك لأمر منها: أن الأصل في البيان أن يكون ممكن الفهم فالقرآن ممكن الفهم لأنه مبنٍ لازماً ومتعدياً أي مبين في ذاته ومبين لغيره أي هو بيان حق للناس جميعاً لكن لما كان الناس متفاوتون في إدراك ذلك بسبب جهلهم أو انشغالهم بأمور تذهل عقولهم احتيج إلى بيان يدل على أنه مبين بمعنييه. فخير بيان في ذلك هو بيان من لا ينطق عن الهوى وبين من أسند إليه التبيان فهو النبي ﷺ فجاء بيان السنة على صور شتى من تفسير وتأكيد واستقلال بأحكام جديدة.

ومنها: أنه ليس بمعقول أن يحفظ الله سبحانه الألفاظ من التحريف ولا يحفظ المعاني، إذ الغاية من هذه الألفاظ ما تحويه من المعاني السامية، ووسيلة فهم هذه المعاني سنة النبي ﷺ فكان حفظ السنة ضرورة لأنها هي الوسيلة العظمى إلى ذلك.

وحدة القرآن والسنة من حيث الشمولية والعالمية:

القرآن جاء دستوراً شاملاً عاماً وصالحاً مصلحاً لكل الناس وجميعهم ولكل أمورهم في كل زمان ومكان، وكذلك السنة، فالناظر في القرآن والسنة يجدهما لم يتركا شيئاً إلا وقد تعرضا له إما تصريحاً أو إشارة، قال تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: 38].

قال ابن الجوزي بعد أن ذكر في معنى الكتاب قولين: أحدهما: اللوح المحفوظ، والآخر: القرآن، ثم قال عن المعنى الثاني: "ما فرطنا في شيء بكم إليه حاجة إلا وبيناه في الكتاب، إما نصاً، وإما مجملاً، وإما دلالة، كقوله تعالى: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ، أي: لكل شيء يحتاج إليه في أمر الدين" (197).

وقال الرازي: "والقول الثاني: أن المراد منه القرآن، وهذا أظهر لأن الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين

(196) سنن ابن ماجه (2/ 1422) ح، 4258، أبواب الزهد- باب ذكر الموت و الاستعداد له.

(197) انظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة: الأولى - 1422 هـ، دار الكتاب العربي - بيروت، ج 2/ 26.

هو القرآن، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن⁽¹⁹⁸⁾، ثم طرح الإمام الرازي سؤالاً وأجاب عنه، أنقله مع جوابه هنا لأهميته واتصاله بموضوعنا: قال: "إذا ثبت هذا فلقائل أن يقول: كيف قال تعالى: ما فرطنا في الكتاب من شيء مع أنه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم، وليس فيه أيضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع؟

والجواب: أن قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب أن يكون مخصوصا ببيان الأشياء التي يجب معرفتها، والإحاطة بها وبيانه من وجهين: الأول: أن لفظ التفريط لا يستعمل نفيا وإثباتا إلا فيما يجب أن يبين لأن أحدا لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفعل ما لا حاجة إليه، وإنما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج إليه. الثاني: أن جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من إنزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله، وإذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق هاهنا محمولا على ذلك المقيّد. أما قوله إن هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع.

ف نقول: أما علم الأصول فإنه بتمامه حاصل فيه لأن الدلائل الأصلية المذكورة فيه على أبلغ الوجوه: فأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقاويل، فلا حاجة إليها، وأما تفاصيل علم الفروع فنقول: للعلماء هاهنا قولان:

الأول: أنهم قالوا إن القرآن دل على أن الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة، كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن.....، والقول الثاني: في تفسير هذه الآية قول من يقول: القرآن واف ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكليف، وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيب على أقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع، لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية، والتنصيب على ما لا نهاية له محال بل التنصيب إنما يمكن على المتناهي مثلا لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمدا عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد. ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب من شيء فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر، ثم أكد هذه الآية بقوله: {اليوم أكملت لكم دينكم} [المائدة: 3] ويقوله: {ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين} [الأنعام: 59] فهذا تقرير مذهب هؤلاء،

(198) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب ج12/ 426.

والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه. والله أعلم⁽¹⁹⁹⁾، فيفهم من كلام الإمام الرازي شمولية تبين القرآن والسنة للأحكام، إذ شمولية القرآن للأحكام ليست فقط عن طريقه بل عن طريق السنة التي هي جزء منه، بقوله تعالى: {مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء: 80]، غيرها من عموم الآيات الدالة على ذلك⁽²⁰⁰⁾.

وحدة القرآن والسنة من حيث المعصومية:

ونعني بهذه عصمة القرآن والسنة عن الخطأ والزلل، قال الله تعالى سبحانه: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [فصلت: 42]. أي أنه لا يتطرقه الباطل ولا يخالطه صريحه ولا ضمئيه، أي لا يشتمل على الباطل بحال من الأحوال. فمُثِّل ذلك بِـ {من بين يديه ولا من خلفه}. والمقصود استيعاب الجهات المكانية والزمانية(التحريم).

وفي الحديث: عن عبد الله بن عمرو، قال: "كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: أكتب كل شيء تسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب، والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأوماً بأصبعه إلى فيه، فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"⁽²⁰¹⁾.

وقال الشاطبي: "إن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة"، وساق الأدلة على ذلك، وصنفها على وجهين:

الأول: ما دل على ذلك تصريحاً أو تلويحاً، واستدل بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}، وكقوله تعالى {كتب أحكمت آيته}، وقوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً}، واستدل على هذا الوجه - أيضاً - ببعض أقوال السلف وما صاحب نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم وصونه عن تخليط الشياطين على الرسول صلى الله عليه وسلم واستراقهم السمع.

(199) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (12/ 526 - 528).

(200) المصدر السابق، ج 12/ 527.

(201) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، ج 3، ص 356، ح 3643.

الثاني: ما توافر للأئمة الإسلامية من وعي وفكر وعمل ونحوها من دواعي المحافظة على الشريعة والذب عنها بدءاً بعنايتها بالقرآن الكريم وعلومه والسنة النبوية وعلومها، واللغة العربية وعلومها، وفي ذلك قال: (الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الآن، وذلك أن الله عز وجل وفر دواعي الأئمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل)⁽²⁰²⁾.

المسألة الثالثة: كون مبدأ وحدة القرآن والسنة ميزانا توزن به الأشخاص والأقوال والأفعال.

القاعدة: مبدأ وحدة القرآن والسنة من أهم الموازين التي توزن بها الأشخاص والأقوال والأفعال فما من شيء من هذا يخالف هذا المبدأ إلا وهو دخيل ومردود. بل ليس له دعوة ولا وزن في الأولى ولا في الآخرة ويكون مصيره إلى النار.

هذا وإن مبدأ وحدة القرآن والسنة من المبادي الهامة نزن بها الأشخاص والأقوال والأفعال فكل قول قيل في ضوء هذا المبدأ فهو أصيل. وكل قول قيل في غير ظل هذا المبدأ فهو دخيل. وكل فعلة فعلت في ضوء هذا المبدأ فهو أصيل. وكل فعلة فعلت في غير ظل هذا المبدأ فهو دخيل. وكل شخص ينظر إلى المسائل العقدية وفقهية والتفسيرية وغير ذلك في ضوء هذا المبدأ فهو أصيل. وكل شخص ينظر إلى هذه المسائل في غير ظل هذا المبدأ فهو دخيل.

والتحقيق:

كل تفسير أو مفسر يراعي السنة الصالحة للحججة فهو أصيل وكل تفسير أو مفسر يخالف السنة الصالحة للحججة فهو دخيل ومردود عليه عقلا عرفا وشرعا. وكل تفسير يكون في ضوء مبدأ وحدة القرآن والسنة فهو أصيل وكذلك كل مفسر يقوم بتفسير الآيات القرآنية في ضوء هذا المبدأ. وكل تفسير يكون في ظلال مذهب يفرق بين الله ورسوله وبين القرآن والسنة فهو دخيل وكذلك كل مفسر يقوم بتفسير الآيات القرآنية في ظلال هذا المذهب الفاسد فهو دخيل ومردود عليه عقلا عرفا وشرعا في المجتمع الإسلامي عامة وفي أوساط العلماء والباحثين العاملين المخلصين خاصة .

(202) انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م، دار ابن عفان، ج 91/2.

القاعدة: هناك خلاف في وجود النسخ بين القرآن والسنة فمن العلماء من قال بوجوده مطلقا ومنهم من قال بعدم وجوده مطلقا ومنهم من قال بجواز نسخ السنة بالقرآن وبعدم جواز عكس ذلك. فأقرب هذه الآراء إلى مبدأ وحدة القرآن والسنة هو الأول.

هذا وإنه قد اختلف العلماء في وجود النسخ بين القرآن و السنة فقال الإمام أبو حنيفة ومن تذهب بمذهبه بوجوده مطلقا أي نسخ القرآن بالقرآن والسنة ونسخ السنة بالسنة والقرآن وقال الإمام الشافعي ومن تذهب بمذهبه بعدم وجوده مطلقا وقال الإمام مالك ومن تذهب بمذهبه بجواز نسخ السنة بالقرآن وبعدم جواز عكس ذلك. فأقرب هذه الآراء إلى مبدأ وحدة القرآن والسنة هو الأول إلا أن الإنصاف يقتضي أن نقول إن كل هذه الآراء قيل في ضوء مبدأ وحدة القرآن والسنة وإن كان الأول أوضح وأحكم وأسلم. ذلك لمن كان له قلب أو ألقى السمع.

الخاتمة:

وبعد هذه الجولة المتواضعة حان وقت ذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها فمنها ما يلي:
القرآن والسنة وحدة واحدة ووحدتهما وحدة الكاملين لزيادة حسنهما ليس للإكمال والإتمام.

وحدة القرآن والسنة وحدة مبرمة لا تتجزأ والتفريق بينهما كفر وفسق وفجور.
لا وجه ولا عذر لمن ينكر وحدة القرآن والسنة بعد الاطلاع على الوجوه التي ذكرناها في بيان وحدتهما.

القرآن والسنة موصوفان بالعزة والعلاقة بينهما علاقة تعظيم وتبيين وتأکید. وكل واحد منهما غني لا يحتاج ومؤثر لا يتأثر وقاض لا يقضى عليه، وتسمية بعض المواد العلمية بأثر السنة في القرآن مجاز.

هناك وجوه كثيرة في بيان بعض السنة لبعض القرآن والعلاقة بينهما منها أنها مؤكدة ومبينة ومشرفة باستقلالها في التحريم والتحليل ووضع أحكام جديدة، ولا شيء مما عدا هذه الوجوه إلا وهو يندرج تحت وجه من هذه الوجوه.

المقترحات:

أقترح تحليل شخصيات المستخفين بأمر السنة في ضوء العلوم الطبية والنفسية والعلوم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية لما في أكثرهم من الأمراض والاضطرابات النفسية والعلاقات المشبوهة بأعداء الله والدين. وأقترح أيضا تحليل شخصيات هؤلاء من حيث تحقق الشخصية العلمية فيهم.

الملخص الكبير

إن القرآن والسنة هما ركنا التشريع الإسلامي، وهذا يعني أنه لا بد من وجود وحدة بين القرآن والسنة ووجود علاقة قوية وصلة وثيقة بينهما، ولهذا فلا يمكن أن يقع الخلاف بينهما أو أن يستغني أحدهما عن الآخر، وتهدف هذه الدراسة إلى تأكيد الانسجام والاتساق والعلاقة بين القرآن والسنة، والتمكن من الرد على الشبهات الفكرية التي تريد إقصاء السنة عن القرآن، ومن أجل هذا قامت هذه الدراسة باستقراء واستنباط جميع القواعد التي تثبت هذه الوحدة من خلال قواعد حديثية وأصولية، مع شرح أمثلة وبيان الأحكام المستخرجة منها، وذلك من خلال مطلبين المطلب الأول هو بيان العلاقة بين القرآن والسنة متناولة عشر مسائل تدور حول الأحكام الشرعية التي تؤكد هذه العلاقة، والمطلب الثاني هو مظاهر الوحدة بين القرآن والسنة متناولة ثلاث مسائل تدور حول الوجود والأدلة التي تبين هذه العلاقة. وخلصت هذه الدراسة بنتائج من أهمها أن القرآن والسنة وحدة واحدة ووحدهما وحدة الكاملين لزيادة حسنهما ليس للإكمال والإتمام، وأن وحدة القرآن والسنة وحدة مبرمة لا تتجزأ والتفريق بينهما كفر وفسق وفجور، وأن هناك وجوها كثيرة في بيان بعض السنة لبعض القرآن والعلاقة بينهما منها أنها مؤكدة أو مبينة أو مشرعة باستقلالها في التحريم والتحليل ووضع أحكام جديدة، ولا شيء مما عدا هذه الوجوه إلا وهو يندرج تحت وجه من هذه الوجوه.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، السنة، العلاقة، الاستنباط

المصادر والمراجع:

- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية الطبعة: الأولى، 1415 هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311 هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام 1422 هـ لدى دار طوق النجاة - بيروت، مع إثراء الهوامش بتقييم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي.
- البغوي، محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : 516هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، المحقق : عبد الرزاق المهدي، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ دار إحياء التراث العربي -بيروت.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة: الأولى - 1418 هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 2@1) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 5@4)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة: الأولى - 1422 هـ، دار الكتاب العربي - بيروت.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مع تضمینات: الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمنأوي في فيض القدير وغيرهم، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي(ت 354 هـ)، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها (صحيح ابن حبان)، المحقق: محمد علي سونمز، خالص أيديمر، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م،

- ح5216 (كتاب الأَطعمة، باب آداب الأَكْلِ، ذكر الأمر بتحميد الله جل وعلا عند الفراغ من الطعام على ما أَسبغ وأفضل وأنعم)، دار ابن حزم - بيروت.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام قوبلت على الطبعة التي حققها: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، مسند الشاميين، حديث أبي سعد بن المعلى رضي الله عنه.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)، الزهد، وضع حواشيه: محمد عبد السلام شاهين، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م. محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت 328هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1992 م
- خليفة، إبراهيم عبد الرحمن خليفة، أستاذ ورئيس قسم التفسير في كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف، دراسات في مناهج المفسرين القاهرة.
- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت 275هـ)، سنن أبي داود السجستاني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- الدهلوي، الإمام أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ «ولي الله الدهلوي» (ت 1176هـ)، الفوز الكبير في أصول التفسير، عَرَّبَهُ من الفارسية: سلمان الحسيني التَّدوي، الطبعة: الثانية - 1407 هـ - 1986 م، دار الصحوة - القاهرة.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ - 1985 م، مؤسسة الرسالة.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ.

- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م، ثم صوّرته دار المعرفة، (بيروت، لبنان - وبنفس ترقيم الصفحات).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، 1401 هـ - 1981 م، دار الكتب العلمية - بيروت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإقتان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ/ 1974 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة، الطبعة: الثالثة، 1409هـ/1989م، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م، دار ابن عفان.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204هـ)، اختلاف الحديث (مطبوع ملحقاً بالألم للشافعي)، دار المعرفة - بيروت، سنة النشر: 1410هـ/1990م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204هـ)، السنن المأثورة رواية: أبي جعفر الطحاوي الحنفي عن خاله: إسماعيل بن يحيى المزني (تلميذ الشافعي)، تحقيق: د عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م، دار المعرفة - بيروت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م، دار الحديث، مصر.
- الصاوي، أحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوّتي (ت: 1241هـ) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، ط: بلا، 1318هـ-1345هـ، المطبعة العامرة الشرفية - المطبعة الأزهرية.
- صل ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، مقدمة ابن الصلاح، المحقق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406 هـ - 1986 م.

- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، تفسير عبد الرزاق، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، الطبعة: الأولى، سنة 1419هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- بن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت 463 هـ)، جامع بيان العلم وفضله، المحقق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، المحقق: (17) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ (720/14).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.
- القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت 1014هـ)، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، المحقق: قدم له: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم - لبنان / بيروت، الطبعة: بدون، بدون.
- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت 543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 هـ - 1964

م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية - بيروت.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م، دار طيبة للنشر والتوزيع.

الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني (المتوفى: 786هـ)، تحقيق: محمد عثمان، بيروت - دار الكتب العلمية.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت 273 هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

مالك، مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف الطبعة: الثانية، مزيّدة منقّحة، تاريخ: بلا، المكتبة العلمية.

المبارك فوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المبارك فوري (المتوفى: 1414هـ)، الطبعة: الثالثة - 1404 هـ، 1984 م، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند.

محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت 1354هـ)، الوحي المحمدي، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، دار الكتب العلمية - بيروت.

المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي (ت 294هـ)، اختلاف الفقهاء، المحقق: الدُّكْتُور مُحَمَّد طَاهِر حَكِيم، الأستاذ المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الطبعة الأولى الكاملة، 1420 هـ - 2000 م.

المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي (ت 294هـ)، السنة، المحقق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى 1408.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206-261 هـ)، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: 1374 هـ - 1955 م.

المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت 643 هـ)، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما، دراسة

- وتحقيق: الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهبش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420 هـ - 2000 م.
- المنادي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، 1356.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (المتوفى: 711هـ)، (دار صادر - بيروت) الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
- اليحصي، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمي (ت 873هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1409هـ - 1988 م.

The Integrity of the Qur'an and Sunnah and the Relationship Between them

(Extended Abstract)

The Qur'an and Sunnah are the pillars of Sharia, and this means that there must be unity between the Qur'an and the Sunnah and there is a relationship between them and a percentage of coherence and consistency. Thus, neither there can be a disagreement between them nor they can be dispensed with each other. This study aims to emphasize harmony and consistency in the relationship between the Qur'an and Sunnah and hence it is possible to respond to intellectual suspicions that want to exclude Sunnah from the Qur'an. For this reason, this study extrapolated and deduced all the rules that prove this unity through modern and fundamentalist rules, explaining examples and indicating the provisions extracted from them, through two requirements. The first requirement is to indicate the relationship between the Qur'an and the Sunnah dealing with ten issues that revolve around the legal provisions that confirm this relationship. And the second requirement is the

manifestations of unity between the Qur'an and the Sunnah-dealing with three issues that revolve around existence and evidence that show this relationship. This study concluded with results, the most important of which is that the Qur'an and the Sunnah are one unit and this unity is of two complete to increase their goodness and is a unity for completion and perfection, and that the unity of the Qur'an and the Sunnah is a complete and indivisible unity and the distinction between them is disbelief, debauchery and immorality, and that there are many faces in the statement of some Sunnah of some of the Qur'an and the relationship between them, including that they are certain, clear and legislated by their independence in prohibition, analysis and setting new provisions, and anything other than these faces must fall under one of them.

Keywords: AL-Tafsir Qur'an, Sunnah, Unity, Relationship, inference.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Ruh ve Kalp Sistemi ve Alkışlarla İlişkisi

منظومة النفس والروح في الكيان الإنساني وعلاقتها بالتركية

The system of the soul and heart and its relationship to acclamation

Bayan ALKAHWAHJI

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı

Graduate Student, Suleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of History of Sufism, Isparta/Turkey

bayanqahwaji@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1155-5760>

Rıfat OKUDAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı

Professor Dr., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of History of Sufism, Isparta/Turkey

rifatokudan@sdu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5114-7211>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/04/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Okudan, Rıfat & Alkahwahji, Bayan. "Ruh ve Kalp Sistemi ve Alkışlarla İlişkisi". Universal Journal of Theology 7/1 (2022): 147-168.
<https://doi.org/10.56108/ujte.1103722>

منظومة النفس والروح في الكيان الإنساني وعلاقتها بالتركيبية*

الملخص

على الرغم من كل التطور التقني والتقدم المادي الذي تعيشه البشرية، ومع تقدم الأبحاث في الطب وعلوم الإنسان، لا تزال المنظومة التي تحكم الإنسان بتصرفاته وإدراكه مجهولة إلى الآن، فالدراسات في العلم الحديث بتقنياته المتقدمة قليلة حول هذا الموضوع وخصوصاً حول ما يتعلق بالعقل البشري وإدراكه وتصرفاته، ومن ثم التحكم بتصرفاته وتوجيهه نحو الخير. ولقد تباينت آراء العلماء والمفسرين والفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً في تفسيرهم ونظرياتهم وافتراساتهم للجهة التي تحكم الإنسان: أهي الروح؟ أم النفس؟ أم هي منظومة معقدة ومتراكبة؟ واختلفت تبعاً لذلك تعريفاتهم لكل من النفس والروح؛ لذلك برزت الحاجة الملحة للحديث عن تفسير لتلك المنظومة أو الجهة التي تحكم تصرفات الإنسان من وجهة نظر علوم الدين والشريعة بما يشفي غليل ما عجزت عن تفسيره العلوم الطبيعية والتجريبية. وقد حاول الباحث تسليط الضوء في هذا البحث على عدد من العناصر المهمة التي يتألف منها الكيان البشري وهي: النفس والروح والبدن، وقام بتعريفها معتمداً على المنهج الوصفي الاستقرائي لما كتبه مشاهير العلماء وكبار الفلاسفة الأقدمون والمحدثون. وكذلك قام باستنباط بعض الآراء ذات الصلة المقتبسة من نصوص الكتاب والسنة معتمداً على المنهج الاستنباطي للوصول إلى صياغة مستخلصة لتلك المنظومة الاعتبارية التي تقود الإنسان وتفسر العلاقة بين الروح والنفس وتكون مسؤولة عن سلوكه وتصرفاته وقادرة على تركيبه وتعديل سلوكه وتقييم مساره.

الكلمات المفتاحية: منظومة النفس - الروح - التركيبية - التحلية - التخلية - العقل - الكيان الإنساني.

Ruh ve kalp sistemi ve alışkanlıklarla ilişkisi

Öz:

Beşeriyetin yaşadığı tüm teknik gelişmelere ve maddi ilerlemelere rağmen, tıp ve beşeri bilimlerdeki araştırmaların ilerlemesiyle birlikte, insan davranışlarını ve algısını yöneten sistem bugüne kadar bilinmemekte olup, modern bilim, ileri teknolojileri ile bunu başaramamıştır. Algılarını ve eylemlerini yöneten ve daha sonra davranışlarını daha iyiye yönlendiren insanın zihnini kontrol etmedi.

Eski ve modern âlimlerin, müfessirlerin, filozofların ve müfekkirlilerin görüşleri, insanı yöneten otoriteye ilişkin yorumlarında, teorilerinde ve varsayımlarında farklılık göstermiştir: Ruh mu yoksa nefis mi? Yoksa karmaşık ve örtüşen bir sistem mi?

Buna göre ruh ve ruh tanımları farklılaşmıştır; bu nedenle, insan davranışlarını yöneten o sistemin veya bedeninin, din ve şeriat ilimleri açısından, tabiat ve tecrübî ilimlerin yapamadıklarını tedavi edecek şekilde mantıklı bir izahı hakkında konuşmaya ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Yazar, bu araştırmada insan varlığını oluşturan birçok önemli unsura, yani ruh, nefis ve bedene yavaş tutmuş ve bunları ünlü bilim adamları ve büyük antik ve büyük bilim adamları tarafından yazılan betimleyici ve tümevarımsal yaklaşıma dayalı olarak tanımlamıştır. Ayrıca, insanı yönlendiren ve ruh ile nefis arasındaki ilişkiyi, davranışları ve eylemleri için ve onu tavsiye edebilir ve davranışını değiştirebilir ve teziye edilebilir olmasını açıklayıp tündengelim yaklaşımına dayanarak Kur'an ve Sünnet metinlerinden alınan bazı ilgili görüşleri ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nefis, Ruh, Tezkiye, Nefsin temizliği, Kalbin hazırlığı, Akıl

The system of the soul and heart and its relationship to acclamation

Abstract

With the technical development and paradigm shift of the era of science, atom, space and discoveries, and with the progress of research in medicine and human sciences, the system that governs human behavior and perception is still unknown until now. And his behavior, so there was

* Bu makale S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan "Ruhun Tezkiyesinde Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'nin Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

an urgent need to talk about the logical explanation of that system or the body that governs human behavior from the point of view of the sciences of religion and Sharia.

This research deals with the definition of the set of moral elements that make up the human being and their relationship to each other in how to influence behavior, its patterns and variables, and the actions and behaviors that emerge from it. The researcher shed light on a number of important elements that make up the human entity, including: the soul, the soul, the heart, the body, and he defined the moral elements based on the descriptive analytical approach, as well as the deductive approach in some texts of the Holy Qur'an and the purified prophetic hadiths. In the results of the research, the researcher reached an abstract formulation of that legal system that leads man and is responsible for his behavior and actions.

Keywords: the self, the spirit, purifying, liberation, the mind, disinfection

المقدمة:

اهتم العلماء والعارفون بالله بمسألة تزكية النفس، وطرائق تحصيلها، ذلك أنّ النَّفس البشرية متقلّبة في مقامات عدّة، وهي بحاجة إلى ما يزكّيها ويطهرها، ويحميها من دنس السَّقوط في مراتب سفلية لا تليق بالمسلم، ولا تؤهّله للنجاة يوم لقاء الله تعالى، وقد كانت مهمّة العناية بالنفس وتزكيتها محطّ اهتمام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذ كان على جليل قدره وقربه من الله - يدعو ربّه - جلّ وعلا - بالثبات؛ فكان ممّا يقوله ويستعيذ بالله منه: (اللَّهُمَّ مُصِرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ¹) وكان يدعو ربّه بزكاة نفسه؛ فيقول: (اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا، وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا، أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلَاهَا²).

ولمّا كان المسلم مطالباً بتحرّي وسائل الثبات، ومعنياً بتحصيل طرائق التزكية؛ فقد أسهب العلماء ببيان هذه الوسائل والطرائق أملاً في عون المسلم على تحقيق هذه المرتبة العليّة بالنفس ومن هنا كان هدف الباحث الأسمى أن يضع بصمته في هذا الموضوع لتسليط الضوء على رحلة ترقية النفس وتزكيتها وما هي الثمرات التي يجنيها الإنسان من هذه الرحلة وما هي الطرق الأسلم لتحصيل السعادة وسلامة القلب.

وتكمن أهمية البحث من خلال طرح الصيغة التوافقية التي يتكون منها الإنسان وعلاقة النفس بالروح، وكيف تقوم النفس باعتلاء عرش قيادة حركات الإنسان ومدركاته، وتكون مسؤولة عن تصرفاته وردود أفعاله، ومن ثم تفسير الكيفية أو الماهية التي يمكن أن تؤدي إلى تزكية النفس وترقيتها. باعتبار أنّ تزكية النفس مطلب أساسي في القرآن الكريم بقوله تعالى: ((وَنَفْسٍ ٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا))

1 مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري؛ صحيح مسلم، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء رقم 2654 .

2 صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، رقم 2722.

(الشمس: 7-10)، بالإضافة إلى أنها واحدة من أهم الغايات التي بُعث الرسول صلى الله عليه وسلم من أجلها، وبها يصلح القلب ويصلح الجسم، ومن زكَّى نفسه فقد أفلح، ومن فسدت نفسه فقد خاب، وقد أقسم الله تعالى بها في القرآن الكريم، ولا نجاة للعبد يوم القيامة إلا إن كان قلبه سليماً خالياً من الأمراض والآفات، كما أنّ وزن الناس وتقييمهم عند الله ومكانتهم عنده تكون على حسب قلوبهم، كما أنّ تزكية النفس من أهم القضايا التي شغلت الصالحين من المتقدمين.

1 ماهية الروح

لم تستطع أي من الدراسات والأبحاث العلمية الوصول إلى حقيقة الروح، فهي مجهولة لا يعلم كنهها إلا الله عزوجل. قال تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (الإسراء: 85).

وقد عرف العلماء الروح لغة: الرَّاحَةُ ويقال: الرَّحْمَةُ ويقال أيضاً: نسيْمُ الرِّيحِ.³

أما اصطلاحاً، فقد وردت عدة تعريفات لها عند العلماء، فقد ذكر السيوطي ناقلاً عن كتاب الروح⁴ لابن القيم أن الناس قد اختلفوا في الروح على فرقتين:

فرقة أمسكت عن الكلام فيها لأنها سر من أسرار الله تعالى لم يؤت علمه البشر، وهذه الطريقة هي المختارة. واختلف أهل هذه الفرقة في: هل علمها النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال نقل ابن أبي حاتم في تفسيره عن صالح بن حيان: "حدثنا عبد الله بن بريدة قال لقد قبض النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم الروح، وقالت طائفة بل علمها وأطلعها عليها ولم يأمره أن يطلع عليها أمته وهو نظير الخلاف في علم الساعة".⁵

وفرقة تكلمت فيها وبحثت عن حقيقتها، قال النووي في تعليقه على الآية السابقة: "وليس في الآية دليل على أنها لا تعلم"، وقال: "وأصح ما قيل في ذلك قول إمام الحرمين إنها جسم لطيف مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخصر".⁶

3 المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية (791/1).

4 الجوزية، "محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة (751هـ) حققه: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، خرج أحاديثه: كمال بن محمد قالمي، (الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1986)، 421.

5 السيوطي، "الإمام جلال الدين السيوطي، شرح الصدور بشرح حال أهل الموتى والقبور، (1996م)، 1 / 310.
6 المصدر السابق، (1 / 311).

قال الفخر الرازي: "الروح حادثه وإنما حصلت بفعل الله وتكوينه وإيجاده".⁷
وقال الألويسي: "وظاهر كلام بعضهم أن الوقوف على كنه الروح غير ممكن، فقوله تعالى " وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (الإسراء:85) يعني أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح".⁸

أما الإمام الغزالي فيقول بأن الروح تطلق على معنيين:

"أحدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، فينشر بواسطة العروق الضواريب إلى سائر أجزاء البدن، وجريانه في البدن، وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها، يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت، فإنه لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستتير به، والحياة مثالها النور الحاصل في الحيوان، والروح مثالها السراج، وسريان الروح وحركته في الباطن مثاله حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محرکه، والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح أرادوا به هذا المعنى، وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب".⁹

المعنى الثاني: "هو اللطيفة العالمية المدركة من الإنسان، وهو الذي أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي " وهو أمر عجيب رباني، تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته".¹⁰

وقد قال الإمام ابن القيم: "الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم".¹¹ وأعقب بقوله: "فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي هذا الجسم اللطيف متشابكا بهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة والإرادة، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب

7 الرازي، "محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب تفسير الرازي، (دار الفكر، 1999م)، 21 / 393.

8 شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مح. علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 8 / 147.

9 المناوي، "زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية، 1937م)، 2 / 422.

10 الغزالي، "أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، إحياء علوم الدين، مح. الحافظ العراقي عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، (بيروت، دار المعرفة، 1998م)، 3 / 4.

11 الحمد، "محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، (دار بن خزيمة)، 1 / 134.

استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح".¹²

ولكن طائفة من العلماء اختلفوا هل عَذَابُ الْقَبْرِ عَلَى النَّفْسِ وَالْبَدَنِ أَوْ عَلَى النَّفْسِ دُونَ الْبَدَنِ أَوْ عَلَى الْبَدَنِ دُونَ النَّفْسِ وَهَلْ يُشَارِكُ الْبَدَنُ النَّفْسَ فِي النَّعِيمِ وَالْعَذَابِ أَمْ لَا، وَالْحَقُّ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ عَلَى النَّفْسِ وَالْبَدَنِ، وَقَدْ سُئِلَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: "الْعَذَابُ وَالنَّعِيمُ عَلَى النَّفْسِ وَالْبَدَنِ جَمِيعًا بِاتِّفَاقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ".¹³

وبعد استعراض الأقوال السابقة، نخلص إلى أن الروح مخلوقة محدثة، وهي من أمر الله "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" (الإسراء: 85) ويقول جل من قائل: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" (الحجر: 29) وإضافة الروح إلى الله تعالى هنا هو إضافة تشريف وتبريك كما في قوله تعالى على لسان صالح عليه السلام: "هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ" (الأعراف: 73) - وحاشا لله أن تكون له ناقة وإنما هو خالق كل شيء - وإلا لكانت روح الله عز وجل في مجموع أرواح الخلائق، وهو ما يقوله دعاة وحدة الوجود والعياذ بالله.¹⁴

والروح تخرج من البدن عند انقضاء الأجل، فيموت البدن وتموت النفس، وتبقى الروح إما تنعم في القبر، وإما تعذب فيه، قال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ".¹⁵ قال ابن القيم: "ثَبَّتَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاتِّفَاقِ الْأُمَّةِ أَنَّ الرُّوحَ تَبْقَى بَعْدَ

12 السفاريني، "شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، (دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، 1982م)، 2 / 29.

13 السفاريني، لوامع الأنوار البهية، (1982م)، 2 / 24.

14 موقع شبكة سحب- المنابر - المنبر الإسلامي - منبر الرد على أهل الفتن - أحمد الزهراني 28\6\2014 الرابط: <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=144920>.

15 محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، مح. أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1975، 2م)، 4 / 220 رقم 2460 عن أبي سعيد وقال عنه غريب؛ أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، مح. حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مطبعة ابن تيمية، ط2، د.ت)، 8/273 رقم 8613 عن أبي هريرة وفيه مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ بْنِ سُؤَيْدٍ، وَهُوَ ضَعِيفٌ كَذَا فِي مَجْمَعِ الزَّوَادِ وَمَنْبَعِ الْفَوَائِدِ 3 / 46.

فِرَاقَ الْبَدَنِ وَأَنَّهَا مَنَعْمَةٌ أَوْ مَعَذِبَةٌ وَالْفَلَّاسِفَةُ الْإِلَهِيُّونَ يَقْرُونَ بِذَلِكَ لَكِنِ يُنْكِرُونَ مَعَادَ الْأَبْدَانِ

16 ."

2. ماهية النفس وأحوالها

تعريف النفس لغة:

قال الخليل: "النَّفْسُ وجمعها النفوس لها معان: النفس الروح الذي به حياة الجسد، وكل إنسان نفس، حتى آدم - عليه السلام -، الذكر والأنثى سواء. وكل شيء بعينه نفس، ورجل له نفس أي خلق وجلادة وسخاء، والنَّفْسُ التنفس أي خروج النسيم من الجوف، وشربت الماء بنفس وثلاثة أنفاس، وكل مستراح منه نفس، وشيء نفيس متنافس فيه، ونفست به علي نفساً، ونفاسة، صننت، ونفس الشيء نفاسة أي صار نفيساً".¹⁷

تعريف النفس اصطلاحاً:

ورد لفظ النفس في كتاب الله تعالى في عدة مواضع، فورد بمعنى الروح كما في قوله تعالى: (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ) (الأنعام:93)، كما جاءت النفس بمعنى الذات، قال تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَغْلِبُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) (البقرة: 235)، فالنفس هنا بمعنى الذات.¹⁸

يقول الإمام الغزالي عن النفس أنها مشترك بين معنيين:¹⁹

أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة من الإنسان، وهو الغالب على أهل التصوف، لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة.

والمعنى الثاني: هي نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها. فإذا سكنت تحت الأمر، وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، سميت النفس المطمئنة قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) (الفجر: 27).

16 الجوزية، "محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة (751هـ) حقيقه: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، خرج أحاديثه: كمال بن محمد قالمي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 1 / 100.

17 الفراهيدي، "أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المحزومي، إبراهيم السامرائي، (مصر: دار ومكتبة الهلال)، 270/7 - 271.

18 العمرو، "آمال بنت عبد العزيز العمرو، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، (1 / 355).

19 الغزالي، إحياء علوم الدين، (1998م)، 3/5.

والنفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى، فإنها مبعدة عن الله وهي من حزب الشيطان. وإذا لم يتم سكنونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعتزلة عليها، سميت بالنفس اللوامة، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه قال تعالى: (وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ) (القيامة: 2). وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء قال تعالى (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) (يوسف: 53). وقد يجوز أن يقال: المراد بالأمارة بالسوء هي النفس بالمعنى الأول. فإذا النفس بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم، وبالمعنى الثاني محمودة، لأنها نفس الإنسان أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات.²⁰

ويؤكد الغزالي على بقاء النفس فيقول بأنها: لَا تَمُوتُ بِمَوْتِ الْبَدَنِ، وَأَنْهَا لَا تَفْنَى مُطْلَقًا. فَالنَّفْسُ لَيْسَتْ مَنْطَبَعَةً فِي الْبَدَنِ بَلْ لَهَا الْعِلَاقَةُ مَعَ الْبَدَنِ بِالتَّصَرُّفِ وَالتَّذْبِيرِ، وَالمَوْتُ انْقِطَاعُ تِلْكَ الْعِلَاقَةِ أَعْنَى تَصْرِفَاتِهَا وَتَدْبِيرَاتِهَا عَنِ الْبَدَنِ، وَأَمَّا يَمُوتُ الرُّوحُ الحَيَوَانِي وَهُوَ بخَارٍ لَطِيفٍ يَنْشَأُ مِنَ الْقَلْبِ وَيَتَصَاعَدُ إِلَى الدِّمَاقِ وَمِنَ الدِّمَاقِ بِوِاسِطَةِ العُزْرُوقِ إِلَى جَمِيعِ الْبَدَنِ وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَنْتَهِي إِلَيْهِ يُفِيدُ فَائِدَةً مِنَ الحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَالمَشَاعِرِ البَاطِنَةِ فَذَلِكَ الرُّوحُ لَا يَنْقَى وَإِذَا بَطَلَ ذَلِكَ الرُّوحُ بَطَلَ مَا يَتَّبِعُهُ مِنَ الحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَالبَاطِنَةِ وَالقُوَى المَحْرُوكَةِ.²¹

فالنفس هي مناط التكليف ومنبع الأحاسيس، ومصدر الإرادة، تسيطر على الجسد من خلال اعتمادها على الروح الذي يمثل ذلك السر الإلهي العجيب.

وبعد استعراض الأقوال السابقة، نخلص إلى أنه إذا ما اتصلت الروح بالبدن، يتكون معنى قائم بهذا المزج يسمى "النفس".

فالنفس تطلق على أمور وكذلك الروح فيتحد مدلولهما تارة ويختلف تارة، فالنفس تطلق على الروح ولكن غالب ما تسمى نفساً إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا أخذت مجردة عنه فتسمية الروح أغلب عليها.²² فالنفس والروح وجهان لعملة واحدة ولكنهما مختلفان في الحقيقة. إذا اجتمعنا افتراقنا، وإذا افترقنا اجتمعنا، بمعنى أنه قد يطلق لفظ الروح ويراد به النفس، وعلى العكس فقد يطلق لفظ النفس ويراد به الروح، ولكن عند اجتماع هاتان الكلمتان في سياق واحد فكان لا بد من التفرقة بينهما على الوجه الذي ذكرناه.

20 الغزالي، "أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (1998م)، 5/3.

21 الغزالي، "أبو حامد الغزالي، معارج القدس، (1975م)، 1 / 117.

22 الصلابي، "علي الصلابي، الإيمان باليوم الآخر، 1 / 19.

والموت هو نهاية حياة الإنسان في الدنيا وانتقاله من حال إلى حال قال تعالى: " كُلُّ نَفْسٍ دَائِقَةُ الْمَوْتِ " (آل عمران: 185)، وأما الروح فهي باقية بعد مفارقة الجسد الفاني، وهي إما تنعم في القبر وإما تعذب، قال عليه الصلاة والسلام: القبر إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار.²³ فالروح لا تموت بموت النفس والبدن، وإنما تعيش في عالم البرزخ، بعيداً عن البدن الذي كانت تلبسه في الدنيا، والذي بدوره يتحلل إلى التراب، يقول تعالى: " وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ " (المؤمنون: 100).

2.2. عرض لبعض أقوال الفلاسفة في النفس

هناك طوائف من أهل الفلسفة يصفون الروح بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض.²⁴

فلقد عرّف فلاسفة الإسلام النفس بأنها: الكمال الأول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، وهو قول أبو نصر الفارابي أخذه عن أرسطو في تعريفه للنفس بأنها كمال البدن المركب من عناصر طبيعية. ولقد حاول الفارابي التوفيق بين تعريف كل من أفلاطون وأرسطو للنفس، فهو يقول كأفلاطون أن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق وأنها لا تفنى بفناء البدن، وأن المعرفة الحقة هي سبيل الصعود إلى العالم العلوي.²⁵

ويقول الفارابي في كتابه المسمى بالثمرة المرضية: أنت مركب من جوهرين: أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك، وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات، غير مشارك له في حقيقة الذات. وأن الروح الذي لك هو من جوهر عالم الأمر، ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة. فلذلك تدرك المعلوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت، وتسبح في عالم الملكوت، وتتقش في خاتم الجبروت.²⁶

وأكد ابن سينا على وجود النفس وعلى خلودها بعد الموت، فيقول في رسالته (معرفة النفس الناطقة وأحوالها): "اعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا

23 الطبراني، المعجم الأوسط، رقم: (8113).

24 الغفيسي، "يوسف بن محمد علي الغفيسي، شرح القواعد السبع من التدمرية، 13 / 3.

25 موقع محمود عباس مسعود - الروح عند فلاسفة الإسلام. الرابط:

<https://sites.google.com/site/mahmoudsmasoud/moslemphilosophersandspirit>

26 موقع من جوامع مفاتيح القرآن الكريم - د. محمد ياسين 2015/07/20 - الرابط:

[/http://gwameamfatehelquran.blogspot.ae](http://gwameamfatehelquran.blogspot.ae)

يبلى بعد المفارقة عن البدن بل هو باق لبقاء خالقه تعالى. وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك البدن ومديره ومتصرف به. والبدن منفصل عنه تابع له.²⁷ وهي جوهر روحي، تفيض من العالم العلوي على قالب البدن فتحياه وتكسبه المعارف والعلوم ليستكمل جوهره بها فيصير عارفاً بربه، ويستعد بذلك للرجوع إلى حضرته في سعادة لا نهاية لها.²⁸

أما الفيلسوف ابن رشد فيعترف بصعوبة تعريف النفس وبيان حقيقتها، ومع ذلك يعرفها بأنها ذات وليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة بصيرة متكلمة، وبأنها الجوهر الذي هو الصورة. ينقسم الكلام عن النفس عنده إلى ثلاثة أقسام يتعلق أولها بعدم جواز فناء النفس أو بخلودها، ويرتبط ثانيها بالعلاقة بين الوحدة والكثرة، بينما ينصب ثالثها على تصويره للمعاد الجسماني أو الإنساني بعد الموت.²⁹

3.2. درجات النفس

النفس تنتقل صعوداً أو هبوطاً بين أطوار عدة بحسب التزكية أو الإهمال:

فإذا كانت النفس خبيثة فإنها لا تعمل العقل ولا تستعمله إلا في الشر. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عَقَدٍ، يَضْرِبُ كُلَّ عَقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ، فَإِنِ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ انْحَلَّتْ عَقْدَةٌ، فَإِنِ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عَقْدَةٌ، فَإِنِ صَلَّى انْحَلَّتْ عَقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ. وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ*.³⁰

وإذا كانت النفس صاحبة هوى، تتبع هواها في كل ما يأمرها به فإنها في منزلة خطيرة من الضياع والشرود، فالنفس صاحبة الهوى لا يمكن قيادها ومن الصعوبة تذليلها وتزكيتها لأنها تعلقت بهواها بالأغيار، فقال تعالى: أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (البقرة: 87)، وفيه تبيكيت لبني اسرائيل على جحودهم وعنادهم واتباعهم

27 موقع محمود عباس مسعود - الروح عند فلاسفة الإسلام - موقع سابق.

28 قاسم، 1954م، 75 - 94. وموقع مجلة جامعة دمشق - المجلد 19 (2-1) 2003. د. حامد ابراهيم. نظرية

النفس بين أرسطو وابن سينا والرباط:

<http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/02010.pdf>

29 موقع الفكر - موقف ابن رشد من مسألة البعث - 2015/04/12 - موقع سابق.

30 محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ، كتاب التهجد، باب عقد الشيطان على قافية الرأس، رقم 1142؛ صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام الليل، رقم 776.

لهوى أنفسهم، الذي قد يصبح إلهاً يعبد من دون الله، قال عز من قائل: أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا. (الفرقان: 43).

أما النفس المستكبرة فهي عصية على التزكية بعنادها وجحودها وتكبرها، قال تعالى: لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا. (الفرقان: 21). وهناك النفس المطوعة التي ما تفتأ تأمر صاحبها بالشر وتطوعه لعمل الباطل حتى يطيعها، وقد ذكرها القرآن الكريم في سورة المائدة عن ابني آدم فقال تعالى: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. (المائدة: 30). وهناك النفس المسؤلة: " قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا ". (يوسف: 18). بإضمار الشر ليوسف عليه السلام، " وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي " (طه: 96)، أي نفس السامري الذي سولت له نفسه باتخاذ العجل إلهاً يعبدونه من دون الله!! وهي أقل سوءاً من النفس الخبيثة والمطوعة، توحى لصاحبها بالسوء والشر لأهداف شيطانية.

وكذلك إذا كانت أمانة بالسوء فكثيراً ما تأمر صاحبها بفعل الشر، ونادراً ما تحثه على فعل الخير. " وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ " (يوسف: 53).

ثم إذا اتصفت النفس بالصفات السيئة فإنها تفتح على نفسها باب الذنوب والمعاصي، وأي صفة أسوء من الحسد الذي حذر منها المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله: "إياكم والحسد، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب"³¹. فقال تعالى محدثاً عن النفس الحاسدة وما تجره على أصحابها من الضياع والهلاك: وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ (البقرة: 109).

وكذلك النفس الشحيحة، وهي من قوله تعالى: وَمَنْ يُوقِ شَحْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. (الحشر: 9)، فإن شدة الحرص في النفس الشحيحة مع البخل المتمكن فيها، يولد فيها منع الحقوق لأصحابها والاستئثار بها دون أدائها.³²

والنفس الموسوسة كما في قوله تعالى " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ " (ق: 16)، وهي الوسواس التي تطلقها النفس لتراود صاحبها لفعل ما تأمره به.

31 أخرجه أبو داود 4 / 276 رقم 4903 عن أنس، كما أخرجه ابن ماجه 2 / 1408 رقم 4210 بلفظ " الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، انظر موقع الألوكة الشرعية - د. سعد عبد الله الحميد 2013\5\29

م الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/55260/#ixzz37AgfdnR8>.

32 موقع مجلة المسلم - د. عمر عبد الله المقبل 20\3\1431هـ الرابط: <http://almoslim.net/node/125009>.

ثم إذا ارتقت قليلاً فتصبح نفساً لوامة، تراجع حساباتها قليلاً، وتندم على ما أقدمت عليه من تصرف وفعل للشر، أو عدم فعل للخير. وقد أقسم بها تعالى لأن فيها بداية الخير والرشاد والتفكير والموازنة " وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللّوَامَةِ " (القيامة: 2).

وعندما تبدأ النفس الاستجابة لنداءات الرحمن تصبح نفساً طيبة، كما مر في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام: فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ.³³ وتتزكى قليلاً لتصبح نفساً مطمئنة بالله عز وجل. " يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ " (الفجر: 27).

ثم راضية ثم مرضية " اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً " (الفجر: 28). وهي التي وصلت في كمال التزكية وتمامها إلى أوج الصفاء والنقاء..

وفي تفسير درجة النفس الراضية والمرضية، ينقل القرطبي عن أحد علماء التفسير قوله: غلظت في أربعة أشياء: في الابتداء مع الله تعالى، ظننت أنني أحبه فإذا هو أحبني، قال الله تعالى: " يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " (المائدة: 119) وظننت أنني أذكره فإذا هو يذكرني، قال الله تعالى: " وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ " (العنكبوت: 45) وظننت أنني أتوب فإذا هو قد تاب علي، وثبتني على التوبة، ولم يعجل عقابي، قال الله تعالى: " ثُمَّ تَابَ عَلَيَّهِمْ لِيَتُوبُوا " (التوبة: 119).

والنفس المطمئنة هي أعلى درجات النفس، فهي نفس اطمأنت بإقامتها على طاعة الله، فسلمت بوعده ورضيت بقضائه وتوكلت عليه، وذافت حلاوة الإيمان فلم تعد ترضى به بديلاً، واستشعرت لذة المناجاة بين يدي الله سبحانه فلم تعد تشغلها عن طاعة ربها مغريات الحياة ولا تصدها عن زينتها وقد ورد ذكر هذه الحالة من حالات النفس في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) [الفجر: 27]

ومن وصل إلى هذه الدرجة فقد عاش جنة الدنيا ففي الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة قال تعالى: (وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ) [الرحمن: 46]

والفرق بين النفس اللوامة والنفس المطمئنة: أن النفس اللوامة تقف في وجه النفس الأمارة وتكبح جماحها فتغلب أو تغلب، وتقوى أو تضعف، ولكن النفس المطمئنة حالة مستقرة وصفة راسخة تكون معها النفس الأمارة في ضعف شديد لا تقوى معه على التغلب، وإنما يصبح الخير ملكة مستقرة في النفس لا تحتاج معها إلى مجاهدة طويلة وعلى ذلك فالملكة صفة راسخة في النفس، وهي قبل رسوخها كانت سريعة الزوال، فلما تكررت ومارستها النفس وصارت بطيئة الزوال أصبحت (ملكة).

33 أخرجه البخاري (١١٤٢)، ومسلم (٧٧٦).

3. خلاصة أقوال العلماء في العلاقة بين الروح والنفس في التكوين الإنساني:

اختلف النَّاسُ فِي هَذَا الْإِسْمِ، فَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْجَسَدِ دُونَ النَّفْسِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْهَذِيلِ الْعَلَّافِ، وَقَالَ تَلْمِيذُهُ إِبْرَاهِيمُ النَّظَّامُ إِلَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ عَلَى النَّفْسِ دُونَ الْجَسَدِ وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ عَلَيْهِمَا مَعًا.³⁴

وفقهاء المسلمين قديماً تكلموا عن تركيبية ثنائية للإنسان: روح (وهي النفس عندهم) وجسد، وشاع بينهم أن النفس والروح شيء واحد. ودعم هذا القول أن العربية كانت ولا زالت تعتبر النفس هي الروح، وتفسر كلاً منهما بالآخر.³⁵

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ: وَبِهَذَا نَقُولُ، النَّفْسُ وَالرُّوحُ اسْمَانِ مُتَرَادِفَانِ لِمَسْمَى وَاحِدٍ وَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ.

36

يقول ابن تيمية رحمه الله: (لفظ الروح والنفس يعبر بهما عن عدة معان: فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه، ويراد بالروح البخار الخارج من تجويف القلب من سويداء الساري في العروق، وهو الذي تسميه الأطباء الروح، ويسمى الروح الحيواني، فهذان المعنيان غير الروح التي تفارق بالموت التي هي النفس، ويراد بنفس الشيء ذاته وعينه، وقد يراد بلفظ النفس الدم الذي يكون في الحيوان، كقول الفقهاء: "ماله نفس سائلة، وما ليس له نفس سائلة" فهذان المعنيان بالنفس ليسا معني الروح).³⁷

وأما اختلاف الناس في مسمى النفس والروح: هل هما متغايران، أو مسماهما واحد؟ فالتحقيق: أن النفس تطلق على أمور، وكذلك الروح، فيتحد مدلولهما تارة، ويختلف تارة. فالنفس تطلق على الروح، ولكن غالب ما تسمى نفساً إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها. وتطلق على الدم، ففي الحديث: «مَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةٌ لَا يُنَجِّسُ الْمَاءَ إِذَا مَاتَ فِيهِ»³⁸. وَالنَّفْسُ: الْعَيْنُ، يُقَالُ: أَصَابَتْ فُلَانًا نَفْسٌ، أَي عَيْنٌ. وَالنَّفْسُ:

34 ابن حزم، "أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة)، 5 / 41.

35 موقع منتدى التوحيد - الأقسام الإسلامية - قسم العقيدة والتوحيد - النفس وعلاقتها بالجسد وما هو الروح - الرابط: <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?56967>.

36 ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 47-48.

37 الأشقر، "عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتبي، القيامة الصغرى، (الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، مكتبة الفلاح، الكويت الطبعة: الرابعة، 1411 هـ - 1991م)، 1 / 86.

38 أخرجه البيهقي (1 / 253) بسند ضعيف كذا في (الصلابي، الإيمان باليوم الآخر، 1 / 19)، والمشهور أنها من كلام الفقهاء وأول من عبر بهذه العبارة: إبراهيم النخعي قاله العباد في شرح سنن أبي داود 256 / 14.

الدَّاءُ، (فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) (التَّوْر : 61) (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) (النِّسَاء : 29). ونحو ذلك. وأما الروح فلا تطلق على البدن، لا بانفراده، ولا مع النفس. وتطلق الروح على القرآن. وعلى جبرائيل، (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا) (الشُّورَى : 52) (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) (الشُّعْرَاءُ : 193) وتطلق الروح على الهواء المتردد في بدن الإنسان أيضاً.³⁹

4. تزكية النفس تعريفها ومعالمها

تعريف التزكية: لغة واصطلاحاً

التزكية: في اللغة من زكا يزكو زكاء أي نما وطهر فالتزكية هي النماء والطهارة والبركة. والزكاة: زكاة المال وسميت بذلك رجاء البركة أو تزكية النفس أي تطهيرها من الشح. والتدسية ضد التزكية، كما قال تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) [الشمس: 9، 10] فالعاصي يدس نفسه في المعصية ويحقرها.⁴⁰

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: (التزكية جعل الشيء زكياً، إما في ذاته، وإما في الاعتقاد والخبر، كما يقال عدلته: إذا جعلته عدلاً في نفسه أو في اعتقاد الناس قال تعالى: (فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ) [النجم: 32] أي تخبروا بزكاتها.

فالقلب يحتاج أن يتربى فينمو ويزيد حتى يكمل ويصلح، كما يحتاج البدن أن يربى بالأغذية المصلحة له، ولا بدّ مع ذلك من منع ما يضره فلا ينمو البدن إلا بإعطائه ما ينفعه ومنع ما يضره، كذلك القلب لا يزكو فينمو ويتم صلاحه إلا بحصول ما ينفعه ودفع ما يضره، وكذلك الزرع لا يزكو إلا بهذا.⁴¹

وقد عرّف بعضهم التزكية: بأنها تطهير النفس من الشرك وما يتفرع عنه، وتحقيقها بالتوحيد وما يتفرع عنه، وتخليقها بأسماء الله الحسنى مع العبودية الكاملة لله من خلال الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد وردت كلمة (التزكية) في آيات القرآن الكريم في أربع نقاط:

39 ابن جبرين، "عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن إبراهيم بن فهد بن حمد بن جبرين، شرح العقيدة الطحاوية، 389 / 1.

40 الجوزية، "محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي المعروف ب (ابن القيم الجوزية)، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، خرج أحاديثه وحققها: عمرو عبد المنعم سليم، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، توزيع: مكتبة العلم بجدة، ط1 1417-1996)، 84

41 أرشيف ملتقى أهل الحديث ج 112 / 266.

1- نسبت التزكية إلى الله سبحانه، بمعنى الهداية والتوفيق في الدنيا ومنه قوله تعالى: (بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ) [النساء: 49]، بمعنى التطهر من دنس الذنوب للمؤمنين الطائعين، ومنه قوله تعالى عن الكفار: (وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) [البقرة: 174]

2- نسبت التزكية إلى الرسول ﷺ لأنه المرابي والمزكي لأمته والمرشد إلى طريق الخير، وهذه المهمة التي كلفها الله بها وأمره بأدائها.

قال تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) [البقرة: 151]

وقال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [التوبة: 103]

3- نسبت التزكية إلى العبد، لأنه يزكي نفسه بالإيمان والمجاهدة، ومنه قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا) [الشمس: 9] ويزكي أمواله بدفع الزكاة التي هي حق الفقير ويزكي طعامه البحث عن الحلال الطيب ومنه قوله تعالى: (فَلْيَنْظُرْ أَهْبَاهَا أُنكِرُهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ) [الكهف: 19]

4- ووردت التزكية في القرآن الكريم في معرض الحديث عن دعوى التزكية، بأن يمدح الإنسان نفسه تفاعراً وتظاهراً بالتقوى والصلاح، وهو شيء مذموم ومنهي عنه. قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظَلِّمُونَ فِتْيَالًا) [النساء: 49]

وقوله تعالى: (فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى) [النجم: 32]

وخلاصة القول: تزكية النفس هو تطهيرها من نزعات الشر والإثم وتنمية فطرة الخير فيها مما يؤدي إلى استقامتها وبلوغها درجة الإحسان.

ويؤكد هذا المعنى أن الرسول ﷺ فسر التزكية ببلوغ مرتبة بالإحسان فعن عبد الله بن معاوية الغاضري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: (ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان).. وفيه: (وزكى نفسه)، فقال رجل: وما تزكية النفس؟ فقال: (أن يعلم أن الله عز وجل معه حيث كان).⁴²

42 رواه البيهقي، وغيره.

معالم التزكية:

المعلم الأول: التطهير (التخلية) وفيه معالم:

مخالفة الهوى، بمعنى الحيلولة بين النفس والهوى، كما قال تعالى (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ آلِهَوَىٰ) [النازعات: 40]، فمَنع وَكَبَتِ النَّفْسَ الْأَمَّارَةَ بِالسُّوءِ، والتي ترغب وتنتقل إلى الهوى، ووضع الحواجز بينها وبين الهوى ذلك هي التزكية.

٢- تنقية القلب من أمراض القلوب، والحيلولة بين القلب وبين أن تتمكن منه أمراضه.

ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ أَنَّ لِلْقُلُوبِ أَمْرًا كَثِيرًا تَحُولُ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْعَمَلِ، وبين الإنسان والإيمان، ومنها:

أمراض قلبية متعلقة بالشبهات مثل: الشك، والنفاق، والتقلب، والتعلق بغير الله، والفرار من سماع الحق.

قال تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ) [التوبة:

[125]

أمراض قلبية متعلقة بالشهوات: مثل: الحسد، والرياء، والكبر، وحب الدنيا بشكل مجمل، أو واحدة من فتنها قال تعالى: (فَلَا تَخْضَعَنَّ بِالْأَقْوَالِ فَيُطَوِّعَ بِهَا لَبِّئُوكَ فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) [الأحزاب: 23]

٣- التخلص من المثقلات والمثبطات مما يؤخر الإنسان عن العمل، ومن صورها ما يدخل في الهوى، ومنها ما يدخل في أمراض القلوب، ومنها ما يدخل في المباحات من حيث الأصل، مثل:

- سماع اللغو، قال تعالى في صفات أهل الفردوس: (وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ وَهُمُوعٌ رِضْوَانٌ)

[المؤمنون: 3]

- قول الزور والعمل به والجهل، قال ﷺ (من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه).⁴³

- فضول الطعام والكلام والنوم (الكسل)، وتعلق الإنسان بالملذات الدنيوية المباحة.

43 أخرجه البخاري (١٩٠٣)، وأبو داود (٢٣٦٢)، والترمذي (٧٠٧) واللفظ له، والنسائي في «السنن الكبرى» (٣٢٤٦)، وابن ماجه (١٦٨٩)، وأحمد (١٠٥٦٢).

المعلم الثاني: النماء والزيادة (التحلية)

وفيه معلمان:

- ١- أعمال القلوب والازدياد منها، وهي قسمين:
 - (إياك نعبد) العبادة، ومنها: الإخلاص، المحبة، الخشية، الإنابة.
 - (إياك نستعين) الاستعانة، ومنها: التوكل، الاعتصام، التفويض.
- ٢- أعمال الجوارح، وهي نوعين:
 - أعمال ترك، مثل: غض البصر وحفظ الفرج، قال تعالى: (قُلْ لِّلْ مُؤْمِنِينَ يُغْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُؤُوهُمْ ۖ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ) [النور: 30] وترك قول الزور والعمل به.
 - أعمال فعل: العبادات، وأولها وأهمها وأعظمها الصلاة، قال تعالى: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ) [العنكبوت: 45]إذا فالعلاقة بين التحلية والتخلية علاقة تأثر وتأثير، ومما يوضح ذلك الآية السابقة فالصلاة: صريحة في النماء والتحلية، تنهى عن الفحشاء والمنكر: صريحة في التطهير والتخلية.

الخاتمة:

بناء على ما سبق من أقوال العلماء والفلاسفة المسلمين، سيقوم الباحث - وكجزء من نتائج البحث - بعرض ما توصل إليه من تعريفات إجرائية للروح والنفس والعلاقة بينهما، فبدأ من حيث انتهى إليه الباحث الشنقيطي بأن الإنسان يتركب من ثلاثة عناصر: الروح، البدن، النفس. والبدن هو منحة إلهية وعارية مستردة، خلقه الله تعالى من طينة الأرض، ثم يعيده فيها عند وفاته، لتتحلل في تربة الأرض، ومنها يبعثه يوم القيامة. قال تعالى: " مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ " (طه: 55). فالبدن ينقلب جثة هامدة بعد خروج الروح منه، لا يستر سواتها إلا التراب، فتتحلل جميع عناصره في التراب إلا شيئاً واحداً، يعاد خلقه يوم القيامة منه. قال عليه الصلاة والسلام: كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُ التُّرَابَ إِلَّا عَجَبَ الدَّنْبِ، مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرْكَبُ.⁴⁴

44 أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة باب ما بين النفختين رقم 2955 عن أبي هريرة.

وقد سبق شرح معاني الروح والنفس في البحث، فإذا ما اتصلت الروح بالبدن، يتكون معنى قائم بهذا المزج يسمى "النفس"، وهي العنصر الثالث.

العلاقة بين النفس وبين التزكية:

النفس إذن هي التي تقود دفة القيادة في منظومة التكوين الإنساني، طالما بقيت الروح في البدن، وسخر الله لها سائر أعضاء الجسد كي يقوم بها وتقوم به، وسخر لها العقل ليبين لها الصالح من الطالح، فالعقل كالوزير المؤمن للنفس، ينطق عندما يستشار، وقد لا يستشار، فستجيب النفس لرغبة العاطفة، وتتجاوز بذلك طرائق الحكمة والعقل إلى ما تشبع به رغبتها ونهملها..

لذلك فإن الله عز وجل طلب من الإنسان أن يداوم على تزكية نفسه، ومتابعتها، والاعتناء بها، والمحافظة على طهرها ونقاها، وترقيتها ومخالفة هواها ومحاسبتها محاسبة مستمرة لئلا تغرق في وحول الشهوات.

وليُعلم أنه ليس المراد بتزكية النفس اقتلاع الأوصاف المذمومة منها، لأن هذه يخالف طبيعة النفس وصفاتها وخصائصها التي خلقها الله لها، وإنما المقصود غلبة صفات الخير، وضبط صفات الشر وتوجيهها بما يرضي الله سبحانه، وبذلك يتم تطهير النفس من نزعات الشر والإثم، والتخلي عن الأخلاق المذمومة والتخلي بالأوصاف المحمودة حتى يبلغ المسلم درجة الإحسان والمقصود بدرجة الإحسان ما جاء في الحديث الصحيح:

(وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: " أَنْ تَحْسَى اللَّهَ أَوْ قَالَ: تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنَّكَ إِلا تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ).⁴⁵ وهذه يعني شعور العبد بالرقابة الإلهية وعدم غفلته عن الله سبحانه، مما يؤدي إلى صلاح ظاهره وباطنه وإقامة الله في شؤون حياته كلها.

فتوضح معالم تزكية النفس بالتخلية من الشرور والآثام ومخالفة الهوى، ثم تحلية بعمل بها قلوبنا وجوارحنا فنرتقي إلى التجلية التي تجلى بعدها الذنوب وتطهر بها النفوس لتتحقق مراتب القرب من الله عز وجل لنيل الفوز وإلا فإن الخيبة والهلاك لمن يغفلها، أو يتركها على سجيتها. قال تعالى: " وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا " (الشمس: 7-10).

45 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسمى من حديث رسول الله وسننه وأيامه، الناشر: المكتبة السلفية - القاهرة، الطبعة: الأولى سنة الطبع 1400 هـ، 6216

المصادر والمراجع:

- مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري (204هـ-261هـ)، صحيح مسلم (الجامع الصحيح)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثانية 1392هـ - 1972م.
- ابن حنبل، "أحمد بن محمد ت: 241هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الموسوعة الحديثية - النسخة التي بإشراف د. عبد الله التركي الطبعة الأولى، (1416هـ-1996م). ونسخة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بيروت - الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م.
- الغزالي، "أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، إحياء علوم الدين، تحقيق: الحافظ العراقي عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، ت: 806 هـ، (بيروت، دار المعرفة).
- الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، الطبعة: السادسة، (دار المعارف، القاهرة - مصر)، بدون تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي المعروف ب (ابن القيم الجوزية)، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الدواء، خرج أحاديثه وحققها: عمرو عبد المنعم سليم، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، توزيع: مكتبة العلم بجدة، ط1 1417-1996).
- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالذلائل من الكتاب والسنة (751هـ) حققه: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، خرج أحاديثه: كمال بن محمد قالمي، (الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1986).
- أرشيف ملتقى أهل الحديث ج 112 / 266
- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه، (الناشر: المكتبة السلفية - القاهرة، الطبعة: الأولى سنة الطبع 1400).
- البخاري، محمد بن إسماعيل (194-256هـ). الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير دار اليمامة، ط5، بيروت، 1414هـ-1993م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال).
- العمرو، "أمال بنت عبد العزيز العمرو، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية.
- الغفيص، "يوسف بن محمد علي الغفيص، شرح القواعد السبع من التدمرية.
- الطبراني، "سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (الناشر: دار الحرمين - القاهرة).
- الحمد، "محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، (الناشر: دار بن خزيمة).
- السفاريني، "شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، (الناشر: مؤسسة الخافقين ومكنتبتها، دمشق، 1982م).
- السيوطي، "الإمام جلال الدين السيوطي، شرح الصدور بشرح حال أهل الموتى والقبور، (1996م).
- الرازي، "محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب تفسير الرازي، (دار الفكر، 1999م).
- الغفيص، "يوسف بن محمد علي الغفيص، شرح القواعد السبع من التدمرية.
- الألوسي، "شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م).
- قاسم، "د. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، (1954م).
- ابن حزم، "أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة).
- المنوي، "زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المنوي القاهري، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (الناشر: المكتبة التجارية، مصر، 1937م).
- الترمذي، "محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية).
- الصلابي، "علي الصلابي، الإيمان باليوم الآخر.
- أبي داود، "أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد (الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت).
- الأشقر، "عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العنبي، القيامة الصغرى، (الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، مكتبة الفلاح، الكويت الطبعة: الرابعة، 1411 هـ - 1991م).

البيهقي، "أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط3، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣).

ابن جبرين، "عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن إبراهيم بن فهد بن حمد بن جبرين، شرح العقيدة الطحاوية. موقع شبكة سحاب- المنابر - المنبر الإسلامي - منبر الرد على أهل الفتن - أحمد الزهراني 2014\6\28 الرابط:

<http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=144920>

موقع منتدى التوحيد - الأقسام الإسلامية - قسم العقيدة والتوحيد - النفس وعلاقتها بالجسد وما هو الروح - الرابط:

<http://www.eltwheed.com/vb/showthread.php?56967>

موقع الألوكة الشرعية - د. سعد عبد الله الحميد 2013\5\29 م - الرابط:

<http://www.alukah.net/sharia/0/55260/#ixzz37AgfdnR8>

موقع مجلة المسلم - د. عمر عبد الله المقبل 1431\3\20 هـ الرابط:

موقع من جوامع مفاتيح القرآن الكريم - د. محمد ياسين 2015/07/20 - الرابط:

<http://gwameaemfatehelquran.blogspot.ae>

موقع محمود عباس مسعود - الروح عند فلاسفة الإسلام. الرابط:

<HTTPS://SITES.GOOGLE.COM/SITE/MAHMOUDSMASOU>

<D/MOSLEMPHILOSOPHERSANDSPIRIT>

قاسم، 1954م، 75 - 94. وموقع مجلة جامعة دمشق - المجلد 19 (2-1) 2003. د. حامد إبراهيم. نظرية النفس بين أرسطو وابن سينا والرابط:

<HTTP://WWW.DAMASCUSUNIVERSITY.EDU.SY/MAG/H>

<UMAN/IMAGES/STORIES/02010.PDF>

موقع النور - يسألونك عن الروح - فيصل الياسري: 2008/06/27 - الرابط:

<http://www.alnoor.se/article.asp?id=26965>

موقع الفكر - موقف ابن رشد من مسألة البعث - 2015/04/12 - الرابط:

alfikhir.blogspot.com/2015/04/blog-post_12.html

Kaynaklar:

Muslim“ ibn al-Hajjaj al-Nisaburi al-Qushayri (204 AH-261 AH), Sahih Muslim (The Sahih Mosque), investigated by Muhammad Fouad Abdel-Baqi, House of Revival of Arab Heritage - Beirut, second edition 1392 AH - 1972AD.

Ibn Hanbal,“ Ahmed bin Muhammad T: 241 AH, Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal, Hadith Encyclopedia - the version under the supervision of Dr. Abdullah Al-Turki, first edition, 1416 AH, 1996 AD. And the copy of the Heritage Investigation Office at the Al-Resala Foundation, Beirut - first edition, 1421 AH, 2001 AD.

Al-Ghazali“, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi, d.: 505 AH, Revival of Religious Sciences, investigation: Al-Hafiz Al-Iraqi Abdul Rahim bin Al-Hussein bin Abdul Rahman, T.: 806 AH, Beirut, Dar Al-Maarifa, (d. T).

Al-Jawziyah, “Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Saad Shams Al-Din Ibn Qayyim Al-Jawziyah, The Spirit in Speech on the Souls of the Dead and the Living with Evidence from the Qur’an and the Sunnah (751 AH). Scientific Books - Beirut.

Al-Jawziyah,“ Muhammad bin Abi Bakr bin Ayoub Al-Zar’i Al-Dimashqi Al-Hanbali, known as (Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyya), the sufficient answer for those who asked about a cure or disease and medicine. The Science of Jeddah, 1st Edition 1417-1996.

Archive of Ahl Al-Hadith Forum.

Gazali: "Filozofların Tutarsızlığı", Araştırmacı: Dr. Süleyman Donia, Baskı: Altıncı, Dar Al-Maaref, Kahire - Mısır, tarihsiz.

Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, The Sahih Al-Musnad from the hadith of the Messenger of God, his Sunnah and his days, Publisher: The Salafi Library - Cairo, Edition: The first year of printing: 1400 AH.

Al-Tirmidhi, "Muhammed bin Issa bin Surah bin Musa bin Al-Dahhak, Al-Tirmidhi, Abu Issa, Sunan Al-Tirmidhi," araştırma ve yorum: Ahmed Muhammed Şakir (cilt 1, 2), Muhammed Fouad Abdel-Baqi (bölüm 3) ve İbrahim Atwa Awad, Al-Azhar Al-Sharif'te öğretmen (A4, 5) Yayımcı: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Kütüphanesi ve Basın Şirketi - Mısır Baskısı: İkinci.

Abi Dawood, " Abu Dawood Süleyman bin Al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shaddad bin Amr Al-Azdi Al-Sijistani, Sunan Abi Dawood, Araştırmacı: Muhammed Muhyi Al-Din Abdul Hamid, yayıncı: Modern Library, Sidon - Beyrut.

Al-Tabarani, " Süleyman bin Ahmed bin Ayoub bin Mutair Al-Lakhami Al-Shami, Abu Al-Qasim Al-Tabarani, Al-Mu'jam Al-Awsat, soruşturma: Tarık bin Awad Allah bin Muhammed, Abdul Mohsen bin İbrahim Al-Husseini, Yayınevi: Dar Al-Haramain - Kahire.

Al-Farahidi, "Abu Abdul-Rahman Al-Khalil bin Ahmed bin Amr bin Tamim Al-Farahidi Al-Basri, Al-Ain kitabı, inceleme: Dr. Mehdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai, yayıncı: Al -Hilal Kütüphanesi ve Kütüphanesi.

Amr, "Emel binti Abdul-Aziz el-Amr, Tevhid ile İlgili Söz ve Terimler.

es-Sallabi, "Ali es-Sallabi, Ahiret İnancı.

Al-Bukhari, " Muhammad bin Ismail (194-256 AH). Al-Jami Al-Sahih Al-Musnad Al-Mukhtasar from the affairs of the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, his Sunnah and his days, achieved by Mustafa Dib Al-Bagha, Dar Ibn Kathir Dar Al-Yamamah, 5th edition, Beirut, 1414 AH 1993 AD.

Al-Ghafis, " Yusuf bin Muhammed Ali Al-Ghafees, Palmira'nın Yedi Kuralının Açıklanması.

Al-Manawi, " Zain Al-Din Muhammad, Abd Al-Raouf bin Taj Al-Arifeen bin Ali bin Zain Al-Abidin Al-Hadadi, sonra Al-Manawi Al-Qaheri, Fayd Al-Qadir, Sharh Al-Jami olarak adlandırıldı Al-Saghir, Yayıncı: Al-Tijaria Library, Mısır, MS 1937.

El-Hamd, "Muhammed bin İbrahim bin Ahmed El-Hamd, İnanç Kitaplarında Terminoloji, Yayıncı: Dar bin Khuzaimah.

Al-Saffarini, "Shams Al-Din, Abu Al-Awn Muhammed bin Ahmed bin Salem Al-Saffarini Al-Hanbali, The Shining Lights ve Parlayan Arkeolojik Sırlar Hasta Grubu Sözleşmesinde Altın İnciyi Açıklamak için, Yayıncı: Al -Khafiqin Vakfı ve Kütüphanesi, MS 1982, Şam.

es-Suyuti, " İmam Celaleddin es-Suyuti, Göğüslerin Açıklanması, Ölülerin ve Kabirlerin Durumunun Açıklanması, MS 1996.

Al-Razi, Muhammed bin Omar bin Al-Hasan bin Al-Hussein Al-Taimi Al-Bakri, Abu Abdullah, Fakhr Al-Din Al-Razi, The Great Interpretation, Keys to the Gayb, Tefsir Al-Razi, 1999 AD, Darü'l-Fikr.

Al-Alusi, "Shihab Al-Din Mahmoud bin Abdullah Al-Husseini Al-Alusi, Büyük Kuran'ın Tefsirinde Anlamların Ruhu ve Yedi Tekrar, inceleme: Ali Abdel-Bari Attia, 1993, Dar Al-Kutub El-İlmiyye – Beyrut.

Gazâlî, "Ebû Hamîd el-Gazali, Meâricü'l-Kudüs, kendini bilme yolunda.

Kasım, Dr. Mahmoud Qassem, Yunan ve İslam Filozoflarının Ruhu ve Zihni Üzerine, 1954 AD.

El-Cevziye, Muhammed bin Ebi Bekir bin Eyyub bin Saad Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziye, Kuran ve Sünnetten Delillerle Ölülerin ve Yaşayanların Ruhları Üzerine Sözdeki Ruh (H. 751)) Bilimsel Kitaplar - Beyrut, 1986.

Al-Bayhaqi, "Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein bin Ali Al-Bayhaqi, Al-Sunan Al-Kubra, 1/253, Araştıran: Muhammad Abdul Qadir Atta, Yayımcı: Dar Al-Kutub Al-İlmiyya, Beyrut - Lübnan Baskı: Üçüncü, 1424 AH - 2003 AD Parça Sayısı: 11 .

İbn Cibreen, "Abdullah bin Abdul Rahman bin Abdullah bin İbrahim bin Fahd bin Hamad bin Cibreen, Tahaviye Akidesinin Açıklaması.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saeed bin Hazm Al-Andalusi Al-Kurtubi Al-Zahiri, can sıkıntısı, arzular ve arılar üzerine bölüm, yayıncı: Al-Khanji Library – Kahire.

Al-Ashqar, "Omar bin Suleiman bin Abdullah Al-Ashqar Al-Otaibi, The Lesser Resurrection, Yayıncı: Dar Al-Nafais for Publishing and Distribution, Ürdün, Al-Falah Kütüphanesi, Kuveyt Baskı: (Dördüncü, 1411 AH - 1991 AD.)

El-Fikr web sitesi - İbn Rüşd'ün diriliş konusundaki tutumu - 12/04/2015 Bağlantı: [al-fikhir.blogspot.com/2015/04/blog-post_12.html](http://fikhir.blogspot.com/2015/04/blog-post_12.html).

Müslüman dergi sitesi - d. Omar Abdullah Al-Moqbel 20/3/1431 AH Bağlantı: <http://almoslim.net/node/125009>.

Kuran-ı Kerim'in anahtarlarının bulunduğu camilerden bir site - d. Muhammed Yassin 07/20/2015- Bağlantı: <http://gwameaemfatehelquran.blogspot.ae/>

Mahmud Abbas Mesud web sitesi - İslam Filozoflarının Ruhu. Bağlantı: [HTTPS://SITES.GOOGLE.COM/SITE/MAHMOUDSMA-SOUD/MOSLEMPHILOSOPHERSANDSPIRIT](https://sites.google.com/site/maahmoudsma-soud/moslemphilosophersandspirit).

Qassem, 1954 AD, 75-94 Şam Üniversitesi Dergisi web sitesi - Cilt 19 (1-2) 2003. Dr. Hamit İbrahim. Aristoteles ve İbn Sina arasındaki ruh teorisi ve bağlantı:

[HTTP://WWW.DAMASCUSUNIVERSITY.EDU.SY/MAG/HUMAN/IMAGES/STORIES/02010.PDF](http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/02010.pdf)

Al-Noor web sitesi - Sana ruhu soruyorlar - Faysal Al-Yasiri: 27/06/2008 Bağlantı: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=26965>.

Meşru Alukah web sitesi - Dr. Saad Abdullah Al Hamid 29 Mayıs 2013 AD Bağlantı: <http://www.alukah.net/sharia/0/55260/#ixzz37AgfdnR8>.

Al-Tevhid Forum web sitesi - İslami bölümler - İnanç ve tevhid bölümü - Ruh ve bedenle ilişkisi ve ruh nedir - Link: <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?56967>.

Sahab Ağı web sitesi - minberler - İslami minber - fitne halkına cevap verme minberi -
Ahmed Al-Zahrani 28.06.2014 Bağlantı: <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=144920>.

Extended Abstract

The system of the soul and heart and its relationship to acclamation

Despite all the technical development and material progress experienced by mankind, and with the progress of research in medicine and human sciences, the system that governs man by his actions and his awareness is still unknown until now .

The opinions of scholars, commentators, philosophers and thinkers, ancient and modern, have varied in their interpretation, theories and assumptions regarding the authority that governs man: Is it the spirit? Or self? Or is it a complex and overlapping system? Accordingly, their definitions of self and spirit differed; Therefore, there was an urgent need to talk about an explanation for that system or the body that governs human behavior from the point of view of the sciences of religion, in a way that cures what the natural and experimental sciences have failed to explain.

The body is a divine, bare and refundable gift, created by God Almighty from the clay of the earth, then he will return it to it upon his death, to dissolve in the soil of the earth, from which he will be re-created from it on the Day of Resurrection .

The relationship between the self and the spirit is the one who leads the helm of leadership in the human formation system, as long as the soul remains in the body, and God has subjugated to it the rest of the body's members to perform it, and subjugated the mind to it to show it the good from the bad. He is consulted, and the soul responds to the desire of the emotion, and by this it

transcends the ways of wisdom and reason to what satiates its desire and greed.

Therefore, God Almighty asked man to persist in purifying himself, following it, taking care of it, maintaining its purity, promoting it, opposing its whims, and holding it accountable continuously, lest it be drowned in and around desires.

And let it be known that the purpose of purifying the soul is not to uproot reprehensible attributes from it, because these contradict the nature of the soul, its qualities and characteristics that God created for it. Reprehensible and praiseworthy attributes until the Muslim reaches the level of benevolence. The features of self-purification become clear through purification of evils and sins and transgression of desires, then sweetening by which we work our hearts and our souls, so we ascend to the manifestation after which sins are cleared and souls are purified so that the levels of closeness to God Almighty are achieved in order to achieve victory. Otherwise, disappointment and destruction are for those who neglect them, or leave them as they are .

The importance of the research lies in presenting the harmonic nature that constitutes an integrated body and the relationship of the spirit to the self, and how you prepare yourself to ascend the throne of leadership of human movements and perceptions, responsible for his actions and reactions, and then explain how or what can lead to self-purification and promotion.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Müsnedün İleyhin Tevâbi' Unsurlarla İfade Ettiği Anlamsal Yorumlar -Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'u Bağlamında-

*Semantic Interpretations Expressed by Musnad Ilayh with Tawâbi' Elements -In
the Context of Abū Ya'qûb al-Sakkâkî's Miftâh al-'ulûm-*

Abdullah HACİBEKİROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili
ve Belagati Anabilim Dalı

Assistant Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Eloquence, Ankara/Turkey

ahacibekiroglu@ybu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-1495-9728>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Hacibekiroğlu, Abdullah. "Sosyal Müsnedün İleyhin Tevâbi' Unsurlarla İfade Ettiği Anlamsal Yorumlar -Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'u Bağlamında-". *Universal Journal of Theology* 7/1 (2022): 169-187. <https://doi.org/10.56108/ujte.1114753>

Müsnedün İleyhin Tevâbi' Unsurlarla İfade Ettiği Anlamsal Yorumlar -Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'u Bağlamında-

Öz

Belâgat ilminde cümlelerin temel rükünleri olan müsnedün ileyh ve müsnede ilişkin hâller meânî bölümünde incelenmektedir. Belâgatçılar, müsnedün ileyh'in (özne) hazfî-zikri, ma'rife-nekre olması, takdim-tehiri, tevâbi' ögeleri ile fasıl zamiri alması vb. konularla isnadın önemli bir kısmını farklı belâgî yönleriyle ele almaktadır. Aynı şey cümlelerin diğer rükünü olan müsned (yüklem) için de yapılmaktadır. Ma'rife bir müsnedün ileyh'in sıfat, tekit, bedel, atf-ı beyân, atf-ı nesak denilen tevâbi' unsurlar ile fasıl/ayırma zamiri alması cümleye pek çok belâgî nükte kazandırmaktadır. Bir cümlede müsnedün ileyh'in tâbi/bağlı kelimeler ya da fasıl zamiri alması ile almaması sözdizimsel açıdan aynı şey değildir. Her ne kadar tevâbi' ögeleri ile fasıl zamiri cümlelerin esasına taalluk eden sözcükler olmasa da ma'rife müsnedün ileyh'in bunları alması hem kastı açık ve anlaşılır kılmakta hem de farklı semantik yorumlar ile cümleye anlam zenginliği katmaktadır. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, ma'rife bir müsnedün ileyh'in sıfat alması durumunda cümlelerin beyân, medih-zem, tahsis ve tekit gibi vurgulu anlamlarla etkilendiğini belirtmektedir. Tekit edilmesi durumunda yanlış anlama önlenmekte veya umumi anlam işaret edilmektedir. Atf-ı beyân ile daha fazla izah edilmekte atf-ı nesak ile de detaylandırılmakta, hükmü değiştirmekte veya açıklamaktadır. Müsnedün ileyh bedel aldığı daha fazla açıklığa kavuşturma ve pekiştirme kastı güdülmektedir. Fasıl zamiri alması hâlinde de müsned, müsnedün ileyhe tahsis edilmektedir. Bu çalışmada, ma'rife bir müsnedün ileyh'in aldığı tevâbi' unsurlar ile fasıl zamirinin sözdizimdeki farklı belâgî ve anlamsal yorumları Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm'u* bağlamında ele alınmıştır. Ma'rife müsnedün ileyh'in kasta bağlı olarak tâbi sözcükler ve fasıl zamiri alması cümlelerin semantik boyutunu değiştirmektedir. Sekkâkî'ye göre müsnedün ileyh'in tevâbi' ögeleri almasının bağlamsal gerekçeleri de ayrıca vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Müsnedün ileyh, Müsned, Tevâbi', Sekkâkî, Anlam.

Semantic Interpretations Expressed by Musnad Ilayh with Tawâbi' Elements -In the Context of Abû Ya'kûb al-Sakkâkî's Miftâh al-'ulûm-

Abstract

In the science of rhetoric, the cases related to al-musnad ilayh and musnad, which are the basic elements of the sentence, are examined in the ma'ânî section. Rhetoricians deal with a significant part of the isnâd with its different rhetorical aspects, with issues such as the musnad ilayh (subject) ḥadhf-dhikr, being ma'rifa-nakira, presentation (takdîm)-postponement (te'khir), tawâbi' (sentence expansion) elements and separating pronouns. The same is done for musnad (predicate), which is the other pillar of the sentence. The fact that ma'rifa a musnad ilayh receives the adjective, tawkîd, badal, 'atf al-bayân, 'atf al-nasaq and the tawâbi' elements called separating pronoun adds a lot of eloquence to the sentence. In a sentence, musnad ilayh taking subordinate words or separating pronouns and not taking them are not the same thing. Although the tawâbi' elements and the separating pronoun are not words that relate to the essence of the sentence, the fact that ma'rifa musnad ilayh takes them both makes the intent clear and understandable and adds a richness of meaning to the sentence with different semantic interpretations. Abû Ya'kûb al-Sakkâkî states that if a ma'rifa is a musnad ilayh, the sentence is affected by emphatic meanings such as declaration, praising-dispraising, specialization and tawkîd. In case of falsification, erroneous assumption is avoided or the general meaning is indicated. It is explained more with 'atf al-bayân and detailed with 'atf al-nasaq, changing or declaring the provision. When it takes a badal, it is intended to further clarify and reinforce. In case of taking a separating pronoun, musnad is allocated to musnad ilayh. In this study, the elements of tawâbi' that a ma'rifa musnad ilayh and the different eloquent and semantic interpretations of the separating pronoun in the syntax are discussed in the context of al-Sakkâkî's *Miftâh al-'ulûm*. The fact that ma'rifa musnad ilayh takes tawâbi' elements and separating pronoun depending on the caste changes the semantic dimension of the sentence. According to al-Sakkâkî, the contextual reasons for musnad ilayh's taking the elements of tawâbi' are also emphasized.

Keywords: al-Balâgha, al-Musnad ilayh, al-Musnad, Tawâbi', al-Sakkâkî, Meaning.

Giriş

Nahiv ilminde *sıfat*, *tekit*, *bedel*, *atf-ı beyân* ve *atf-ı nesak* kendinden önceki isimlerle sözdizimsel anlam ve i'rab yönüyle uyum içerisinde olduklarından kendilerine tâbi/bağlı olanlar anlamında *tevâbi'* denilmektedir.

Belâgat eserlerinde isnad bahsi meânî ilmi kapsamında ele alınmaktadır. Müsnedün ileyh/özne ve müsned/yüklem hüküm içeren bir cümlelinin aslı unsurudur. Bunlar arasındaki ilişkiden isnad olgusu ortaya çıkmaktadır. İsnad-dan söz edilebilmesi için müsnedün ileyh ve müsnedin varlığı kaçınılmazdır. Belâgatçılar; isim cümlesinde mübtedâ ve habere, fiil cümlesinde ise fiil ve fâile tekabül eden müsnedün ileyh ve müsned kavramlarını tercih ederek nahivcilerin ıstılahlarını kullanmamışlardır.¹ Müsnedün ileyhe *mahkûmun leh/muhberun leh* (المَحْكُومُ لَهُ/المُخْبِرُ لَهُ), müsnede *mahkûmun bih/muhberun bih* (المَحْكُومُ بِهِ/المُخْبِرُ بِهِ) de denilmektedir.²

Belâgat ilminde cümlelinin ana unsurları müsnedün ileyh ve müsned şeklinde belirlenmiştir. Cümlelinin ana unsuru olan bu ögeler *umde* diğerleri ise *kayıt*, *fazla*³ veya *mütemmimât-ı cümle* olarak adlandırılmaktadır.⁴ Bu noktada belâgatçılar ile nahivcilerin cümleyi ele alış biçimleri arasında bir fark olduğu âşikârdır. Çünkü belâgatçılar, nahivcilerin yaptığı gibi cümle tiplerini ayırmamış ve onların yaptığı gibi her cümle tipiyle ilgili nahvî öge ayırımına gitmemişlerdir. Bir fayda veya gayeye binaen müsnedün ileyh tevâbi' ögeler ve fasıl zamiriyle kayıtlanmaktadır. Bu ögelerin zikredilmemesi durumunda kasıt ya da anlam açısından ortaya çıkması gereken durum hâsıl olmayacaktır.

Belâgat âlimleri cümleyi incelerken müsnedün ileyh ve müsnedin hâllerini ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Ma'rife bir müsnedün ileyh ile nekre bir müsnedün ileyh'in sözdizimde anlamsal yorumu farklılık göstermektedir.⁵ Ma'rife bir müsnedün ileyh'in tevâbi' ögelerle desteklenmesi de belâgî anlamda bazı anlamsal incelikler içermektedir. Bu çalışmada ma'rife bir müsnedün ileyh'in sıfat, tekit, bedel, atf-ı beyân, atf-ı nesak ve bunlar haricinde fasıl zamiri alması durumunda ifade ettiği anlamsal yorum ve belâgî mânalar Ebû

¹ Ahmed Matlûb, *el-Belâğa 'inde's-Sekkâki* (Bağdat: Menşûrâtı Mektebeti'n-Nahda, 1384/1964), 306.

² Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-muştalahati'l-belağniyye ve tetavvürühâ* (Bağdat: Matbûâtü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1403/1983), 3/254, 256; Matlûb, *el-Belâğa 'inde's-Sekkâki*, 307.

³ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2015), 266, 484.

⁴ M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbuca Yayınları, 2011), 57, 74.

⁵ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1404/1984), 265; Tahsin Yurttas, *Arap Dilinde Sözdizim ve Anlamsal Yorum (Mukaddem Mef'ûl ve Kur'ân'daki Uygulamaları)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 19.

Ya'küb es-Sekkâkî'nin⁶ (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri bağlamında incelenmiştir.

Sekkâkî isnadı “iki kelimenin veya bunların yerini alabilecek unsurların, dinleyen kişiye tam bir mâna ifade edecek şekilde terkip edilmesi”⁷ şeklinde tarif etmektedir.

Sekkâkî, kelâmın muktezâ-yı hâle (hâlin gereği) mutabık/uygun olmasını müsnedün ileyh ve müsned üzerinden izah etmektedir. Şayet sözde herhangi bir kayıt kastedilmeyip mutlak şekilde ifade edilecekse tekit edatlarına gerek yoktur. Ancak muktezâ-yı hâl, tekit edatlarından birini veya birkaçını kullanmayı gerektiriyorsa bu durumda tekit edatları kullanılmalıdır. Muktezâ-yı hâl, müsnedün ileyhın zikredilmesini veya hafzedilmesini gerektiriyorsa kelâmın buna göre nazmedilmesi sözü güzelleştirir. Aynı durum müsned için de geçerlidir.⁸ Dolayısıyla ona göre bağlamsal durum sözdizimsel yapıyı belirlemede daha etkilidir.

Sekkâkî'nin söz ile muktezâ-yı hâl arasında bahsettiği ilişkilerden her durumda serdedilen kelâmın aynı olamayacağı, mütekellim ile muhatap arasındaki hâlin gözetilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Müsnedün ileyh ile müsnedin hazfi-zikri, takdimi-tehiri bağlama göre farklı anlamsal yorumlarla sözdizimde ifade edilmektedir. Benzer şekilde ma'rife bir müsnedün ileyhın mutlak olarak değil de sıfat, tekit, bedel, atf-ı beyân, atf-ı nesak gibi tâbilerle ve fasıl zamiriyle desteklenmesi çeşitli belâgî nükteler barındırmaktadır. Müsnedün ileyhın tevâbî' unsurlar ile fasıl zamiri alması (mukayyet) veya almaması (mutlak) esas anlam (ihbar) dışında kastedilen bir mâna olduğunu göstermektedir.⁹

1. Müsnedün İleyhin Tevâbî' Unsurlar Alması

Tevâbî', “kendisi dışındaki isimlere tâbi/bağlı olarak i'rab edilen” öğelerdir. Gramer kitaplarında sıfat, tekit, bedel, atf-ı beyân ve atf-ı nesak olmak üzere beş başlık altında incelenmektedir. Bu öğelerin tamamı i'rabında ilgili

⁶ Sekkâkî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2846; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusü terâcim li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 8/222; Şevkî Dayf, *el-Belâga: Tetâvvür ve târih* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1983), 286-287; Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî*, 46-100; İsmail Durmuş, “Ebû Ya'küb es-Sekkâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334.

⁷ Ebû Ya'küb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000), 141.

⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 256-257.

⁹ Abdullah Yıldırım, *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 157.

olduğu isimlere bağlı olduklarından tevâbî' üst başlığı kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁰ Nahivciler tevâbî' konusunda gramatik ve işlevsel anlama vurgu yapmışlardır. Belâgatçılar ise konunun daha çok semantik boyutunu incelemişlerdir. Nitekim Sekkâkî *Miftâhu'l-'ulûm'*unda, nahiv eserlerinde anlatılan tevâbî' konusuna ma'rife bir müsnedün ileyhin bu öğelerle zikredilmesinin belâgî dereceleri ve sözdizimsel yorumu çerçevesinde değinmektedir.¹¹

Sekkâkî, müsnedün ileyhin nekrelik durumundan bahsetmeden önce onun tâbilerinden bahsetmeyi tercih etmiştir. Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ise *Telhîsü'l-Miftâh'*ında evvelâ müsnedün ileyhin nekrelik durumunu anlatmış daha sonra müsnedün ileyhin tevâbî'ine değinmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bu konuda Kazvînî'nin takip ettiği yöntemin daha isabetli olduğunu belirtmiştir.¹² Nitekim konu bütünlüğünün korunması açısından müsnedün ileyhin nekrelik durumundan bahsettikten sonra tevâbî'ine geçmek daha doğru görünmektedir. Bununla birlikte Sekkâkî, müsnedün ileyhin tâbilerini çoğunlukla ma'rife iken almasından dolayı tevâbî'i müsnedün ileyhin ma'rifelik durumundan hemen sonra getirmeyi uygun görmüştür. Zira nekre olan müsnedün ileyih çoğu zaman tevâbî' unsurlardan birini almamaktadır. Bu sebeple ma'rife bir müsnedün ileyhin tevâbî' öğeler aldığı yerlerin öncelikle açıklanması faydalı olacaktır.

1.1. Sıfat Alması

Sıfat, tevâbî' öğelerden biridir. Bir ismi nitelemek ona herhangi bir özelliği nisbet etmek için yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ma'rife bir müsnedün ileyhin sıfat alması yerine göre ona beyân, medih, zem, tahsis ve tekit gibi ilave anlamlar kazandırmaktadır. Sekkâkî'nin sıfatı tevâbî' öğeler arasında ilk sıraya koyması onun yaygın kullanımıyla ilgilidir.

Sekkâkî, sıfat kelimesini *vasıf* (وَصْف) kavramıyla ele almıştır. Vasıf bazen tâbi unsurun adı olarak kullanılırken bazen de masdar mânası ön plana çıkmaktadır. Teftâzânî, *Miftâh'*ta vasıf kelimesinin masdar anlamı ifade ettiğini

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-cil, ts.), 110-124; Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1418/1997), 315-347; Ebü Muhammed Bahâüddîn Abdullâh b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1409/1988), 2/177-233; Mustafâ el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1414/1993), 3/221-251; Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi: me'a rabṭihi bi'l-esâlîbi'r-refi'a ve'l-hayâti'l-luğaviyyeti'l-müteceddide* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1973), 3/434-688.

¹¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 282-286.

¹² Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1971), 237-238.

belirtmiştir. Çünkü Teftâzânî'ye göre Sekkâkî'nin vasfı tanımlarken kullandığı ifadeler onun masdar anlamını ön plana çıkarmaktadır.¹³

Ma'rife bir müsnedün ileyhın beyân/açıklama, medih/övgü, zem/yergi, tahsis ve tekit gibi maksatlarla sıfat alması mütekellimin bu gayeleri kastemesine bağlıdır.¹⁴

1.1.1. Beyân

Sekkâkî, ma'rife bir müsnedün ileyhın aldığı sıfatın onun mânasını açığa çıkardığını belirtmektedir. Bu duruma örnek olarak الْجِسْمُ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ "Uzun, geniş ve derin bir cisim kaplayacağı boş bir yere ihtiyaç duyar." ifadesini vermiştir.¹⁵

Bu örnekte الطَّوِيلُ، الْعَرِيضُ، الْعَمِيقُ kelimeleri ma'rife müsnedün ileyh olan الْجِسْمُ kelimesinin sıfatlarıdır. Onun mânasını detaylandırıp beyân etmektedir. Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) örnekte geçen الطَّوِيلُ kelimesinin açıklayıcı vasıf، الْعَرِيضُ ve الْعَمِيقُ sözcüklerinin ise الطَّوِيلُ mevsufuna ait vasıflar olduğu yönünde görüşler nakletmektedir. Çünkü الْعَرِيضُ kelimesi الطَّوِيلُ sözcüğünün الْعَمِيقُ ifadesi de الطَّوِيلُ veya الْعَرِيضُ kelimelerinin tahsis edici vasfıdır. Derinlik (الْعَمِيقُ)، uzunluk ve genişliği gerektirdiğinden açıklayıcı sıfatın الْعَمِيقُ kelimesi olduğu söylenmiştir.¹⁶ Sekkâkî *Miftâh*'ta konuya bir başka örnek olarak şu beyti aktarmıştır:

[إِنَّ الَّذِي جَمَعَ السَّمَاحَةَ وَالنَّجْدَةَ وَالْبِرَّ وَالتَّقَى جَمْعًا]

الْأَلْمَعِيُّ الَّذِي يَظُنُّ بِكَ كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا

"Bütün iyiliği, cömertliği, takvayı cemedan sanki seni görmüş veya seni tanımış gibi hakkındaki düşüncesi doğru çıkan zeki kişidir."¹⁷

Sekkâkî, bu örneği sıfatın beyân yönüne vurgu yapmak için getirmiştir. Nitekim beyitte ma'rife müsnedün ileyh olan الْأَلْمَعِيُّ kelimesi الَّذِي يَظُنُّ بِكَ ifa-

¹³ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 238.

¹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*'l-'ulûm, 283.

¹⁵ Sekkâkî, *Miftâh*'l-'ulûm, 282.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *el-Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâh*'l-'Ulûm (fi 'ulûmi'l-belâğa), thk. Reşîd A'razî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-il-miyye, 1428/2007), 118.

¹⁷ Sekkâkî, *Miftâh*'l-'ulûm, 283.

desiyle sıfatlanmıştır. Bu sıfat **الْأَلْمَعِي** kelimesinin mânasını beyân edip detaylandırmaktadır. Eğer bu sıfatlar sözdizimde zikredilmeseydi beyân gibi ek anlamlar açığa çıkmayacaktı.

Teftâzânî, bu örnekle sıfat alan ma'rife müsnedün ileyh konusundan ziyade sıfatın keşif ve beyân özelliğine vurgu yapıldığını belirtmiştir. Nitekim **الْأَلْمَعِي** kelimesi yukarıdaki beyitte geçen **إِنَّ**'nin haberi konumunda olduğundan müsnedün ileyh değil müsneddur.¹⁸ Beyân özelliği sıfatın bağlamsal durumunu değil daha çok genel sözdizimsel anlamını ifade etmektedir. Nitekim müsnedün ileyhe gelen her sıfat mevsufunu bir niteliği bakımından açıklamaktadır.

1.1.2. Medih-Zem

Ma'rife olan müsnedün ileyhe getirilen sıfat bazen medih/övme ve zem/yeri ifade etmektedir. Sekkâkî, medhe örnek olarak **هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ** "O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır."¹⁹ âyetini, zemme örnek olarak ise **إِبْلِيسُ اللَّعِينُ ضَالٌّ مُضِلٌّ** "Mel'un İblis hem sapkın hem de saptırandır."²⁰ örneğini getirmiştir.²⁰ İlk örnekteki **الله** lafzının aldığı sıfatların mevsufunu niteleme yönü medih/övgü, ikinci örnekteki **إِبْلِيسُ** sözcüğünün sıfatı ise zemmetmek için kullanılmıştır. Müsnedün ileyh'in aldığı sıfatın medih mi yoksa zem mi ifade ettiği hususu hem terkibe giren lafızların seçimine ve bu lafızların anlamına hem de bağlamsal duruma bağlıdır.

1.1.3. Tahsis

Sıfat, ma'rife müsnedün ileyhi daha fazla belirginleştirme (tahsis) için getirilebilir.²¹ Örneğin **زَيْدٌ التَّاجِرُ عِنْدَنَا** "Tüccar olan Zeyd yanımızdadır." cümlesindeki **التَّاجِرُ** sıfatı Zeyd'in bir yönünü ön plana çıkararak hususileştirmiştir. Mevsufun muhtemel nitelikleri arasından bir veya birkaçının zikredilmesi onu muhatap nezdinde daha fazla belirginleştirmektedir.²² Zeyd'in sıfatı ol-

¹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 238.

¹⁹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), el-Haşr 59/24.

²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283.

²¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283.

²² Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 239.

maksızın söylenmesi muhatapta onun kim olduğuna dair bir müphemlik/belirsizlik barındırmaktadır. Sıfatın ifadesi bu belirsizliği ortadan kaldırmakta ve mevsufu anlamsal bakımdan netleştirmektedir.

1.1.4. Tekit

Ma'rife müsnedün ileyhın aldığı sıfat ona tekit yorumunu kazandırmak için de getirilebilir.²³ Örneğin *أَمْسِ الدَّابُّ لَا يَعُودُ* "Geçmiş gün (dün) artık dönmez." cümlesinde *الدَّابُّ* kelimesinin vasıf/niteleme yönü müsnedün ileyhi anlam bakımından tekit etmektir. *أَمْسِ* sözcüğü zaten *dünü, geçen günü* ifade etmektedir. Sıfat olarak gelen *الدَّابُّ* kelimesi *geçen, geçmiş, geride kalan* anlamında *أَمْسِ* ile benzer veya yakın anlamlı olduğundan mevsufunu anlamsal olarak pekiştirmiştir. Diğer taraftan burada sıfat müsnedün ileyhın haberle belirttiği hükmü güçlendirip takviye etmiştir. Eğer bu örnekte sıfat olmasaydı sadece dünün geçtiğinden haber verilmiş olacaktı.

Sekkâkî, ma'rife müsnedün ileyhın sıfat almasının belâgî gayelerini anlattıktan sonra sıfatın muhatap tarafından önceden biliniyor olmasını şart koşmuş ve inşâ/talep cümlesinin sıfat olamayacağını tartışmıştır. Ona göre muhatapça, sıfatın nitelediği isme (mevsufa) aidiyetinin bilinen bir şey olması zorunludur. Onun beyân ve tahsis edici özellikte olması da bunu ifade eder. Sıfat olan sözcüğün hem kendisinin hem de konuşan ve dinleyen tarafından bilinen bir şey olması gerekmektedir. Bilinmeyen bir şey bir başkası için niteleyici veya ayırt edici bir şekilde kullanılamaz. Çünkü sıfatın gördüğü temel işlev mevsufunu başka şeylerden ayıran bir özellikte nitelemektir. Sekkâkî, bu tespitiyle kendisi bilinmeyen ve mütekellimin de bilmediği bir şeyin ne sıfat ne de haber olacağını vurgulamaktadır. O, bu yaklaşımıyla bilinmeyen şeylerden de sıfat yapılabileceğini savunanlara cevap vererek görüşlerinin isabetli olmadığını ifade etmiştir. Ona göre sıfat bilinen bir şey olduğunda mevsufun da biliniyor olması lazım gelmektedir.²⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî "haberın müsnedün ileyhe aidiyetinin ve de kendisinin sadece mütekellim tarafından bilinmesi yeterli olmaktadır." diyerek sıfatın mevsufa aidiyetinin ve konuşan ve dinleyen tarafından bilinmesi şartının aksine haberın müsnedün ileyhe aitliğinin yeterli olduğunu ifade etmektedir.²⁵

²³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283.

²⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Mişbâh fî Şerhi'l-Miftâh* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 136.

²⁵ Cürcânî, *el-Mişbâh*, 136.

İnşâ/talep cümleleri ve haber cümleleri sıfatın aksine önceden değil talep esnasında bilinmektedir. Çünkü talep henüz gerçekleşmemiş bir şey olup bilinmeyi öğrenme için kullanılmaktadır. Bu bakımdan talep cümlelerinin sıfat veya haber olmaları mümkün değildir.²⁶ Talep cümlelerinin sıfat olması ancak tevil edilmeleriyle mümkündür.²⁷

Meselâ, *جَاءُوا بِمَذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطُ* "Hiç kurt gördün mü, işte rengi kurdun rengine benzeyen, içine su karıştırılmış bir süt getirdiler." örneğinde *هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ* *جَاءُوا بِمَذْقٍ مَقُولٍ* kısmı talep cümlesi olarak sıfattır. Sekkâkî, bu cümlenin *عِنْدَهُ هَذَا الْقَوْلُ* "Hakkında şu söz söylenen içine su katılmış süt getirdiler." takdirinde olduğunu söylemektedir. Çünkü sütün rengi beyaz bir kurdu anımsattığından sütü vasfetmek isteyen zihninde *هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطُ* "Hiç kurt gördün mü?" şeklindeki talep cümlesi hâsıl olmaktadır.²⁸ Talep cümlesi sıfat olamayacağından Sekkâkî'nin yaptığı gibi uygun bir takdirde bulunulması gerekmektedir.

Bu konuda Kazvîni, Sekkâkî'yle aynı düşüncüyü paylaşmamaktadır. O, inşâ cümlesinin her zaman talep anlamında olmadığını söyleyerek medih-zem, taaccüb ve akit sîgalarının inşâ olduğunu ancak talep barındırmadığını belirtmektedir.²⁹

1.2. Tekit Edilmesi

Tâbi öğelerden biri olan tekit, sözü pekiştirmek mânâyı kuvvetlendirmek için kullanılmaktadır.³⁰ Ma'rife bir müsnedün ileyhin tekitlenmesi; muhatabın yanlış zannını önlemek, konuyu zihninde netleştirmek ve umumi kastı teyit etmek gibi belâgî maksatlarla ortaya çıkmaktadır.³¹ Buna göre müsnedün ileyhin tekit edilmesinin anlamsal gerekçeleri de bağlam tarafından belirlenmektedir.

²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283.

²⁷ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 114.

²⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 284.

²⁹ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 55.

³⁰ Galâyîni, *Câmi'u'd-dürûs*, 3/231; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 3/501.

³¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 284-285.

1.2.1. Hatalı Zannın Önlenmesi

Söz sahibi, muhatabın çeşitli gerekçelerle kapıldığı hatalı zannı bertaraf etmek ve kastını net bir şekilde aktarmak için ma'rife bir müsnedün ileyhi tekit edebilir.³² Sekkâkî, bu hususta şu örnekleri vermektedir:

عَرَفْتُ أَنَا "Ben bildim."

عَرَفْتَ أَنْتَ "Sen bildin."

عَرَفَ زَيْدٌ زَيْدٌ "Zeyd bildi Zeyd."

عَرَفَ زَيْدٌ نَفْسَهُ أَوْ عَيْنَهُ "Zeyd'in bizzat kendisi bildi."

Yukarıdaki misallerin tamamında ma'rife müsnedün ileyh ya mânevî ya da lafzî bir şekilde tekit edilmiştir. Böylece muhatabın, mütekellimin kastının dışında bir zanna veya vehme kapılmaması için anlamın takriri ve kesinliği vurgulanmıştır.³³ Ma'rife bir müsnedün ileyh, konuşanın kastettiği mânanın muhatabın zihninde pekiştirilmesi için de tekit edilebilir.³⁴

1.2.2. Umumi Anlamı Gösterme

Mütekellimin kastı, umumi bir anlamı işaret etmekse bu durumda ma'rife müsnedün ileyh tekit edilir. Böylece kasıt, muhatabın zihninde genel bir anlama delâlet eder. Ma'rife müsnedün ileyh'in tekit lafızlarıyla kuvvetlendirilmesi adem-i şümül düşüncesini ortadan kaldırmakta ve öznenin tüm fertlerini kapsadığını ifade etmektedir.³⁵

Örneğin عَرَفَنِي الرَّجُلَانِ كِلَاهُمَا "Adamların ikisi de beni tanıdı.", عَرَفَنِي الرَّجَالَ "Adamların hepsi beni tanıdı." cümlelerinde ma'rife müsnedün ileyh'in كِلَا ve كُلِّ gibi lafızlarla tekit edilmesi muhatabın zihnindeki genellik düşüncesini pekiştirmiştir. Ayrıca müsnedün ileyh kapsamındaki fertlerin istisnasız bir şekilde bütünüyle kastedildiği vurgulanmaktadır. Örnekler عَرَفَنِي الرَّجُلَانِ "İki adam beni tanıdı.", عَرَفَنِي الرَّجَالَ "Adamlar beni tanıdı." şeklinde tekitsiz söylenmiş olsaydı topluluktan bazı kişilerin mütekellimi tanımamış olabileceği ve tanımayanların da dikkate alınmadığı anlamı çıkarılabilir. Ayrıca muhatap,

³² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 285.

³³ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 240; Cürçânî, *el-Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, 123; Cürçânî, *el-Miṣbâh*, 141; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-be'yân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 144.

³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 285.

³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 285.

tanıma eyleminin tüm topluluk tarafından yapıldığını düşünebilir.³⁶ Ma'rife müsnedün ileyhin tekitlemesi tanımayan hiç kimsenin kalmadığı ve bu hususta bir şüphenin olmadığı şeklindeki anlamsal yorumu kesinleştirmektedir.

1.3. Atf-1 Beyân ve Tefsiri

Atf-1 beyân, muhatabın gerçek kastının kendisiyle açığa çıktığı sıfat ve tekit gibi tâbi öğelerdendir. Kendinden önceki kelimeyi açıklayan ve başka bir şeye yorumlanamayan câmid bir isimdir. Ma'rifeyi açıklar, nekreyi ise tahsis eder.³⁷ Ma'rife bir müsnedün ileyh çeşitli gerekçelerle beyân edilebilir.³⁸

Örneğin, *أَبُو حَفْصِ عَمْرٍ خَلِيفَةً غَادِلٌ* "Ebû Hafs Ömer âdil bir halifedir." şeklindeki cümlede ma'rife müsnedün ileyh kendisine has olan bir isimle daha fazla izah edilmiştir. Ebû Hafs öznesi kendisinden daha fazla bilinen diğer bir isimle beyân ve tefsir edilmek suretiyle açıklanmıştır. Atf-1 beyân, tâbi olduğu isimden daha meşhur olduğundan onu ilkinden farklı bir sözcükle tekrar ederek anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Ma'rife müsnedün ileyhin beyân edilmesiyle mânanın delâleti, muhatabın zihninde açık seçik bir şekilde hâsıl olmaktadır. Şayet Ebû Hafs, Ömer lafzı ile beyân ve tefsir edilmeseydi ma'rifenin medlûlünün çokluğu sebebiyle açık ve anlaşılır olmazdı. Atf-1 beyânın ma'rife bir müsnedün ileyhe tâbi olması ma'rife özneledeki kapalılığı gidererek mütekellimin kastını vuzuha kavuşturur.³⁹

Sekkâkî *Miftâh'* ta bu hususla ilgili başka bir örnek olarak *لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ* "İki tanrı edinmeyin, Tanrı bir tektir."⁴⁰ âyetini zikrederek şu değerlendirme yapılmıştır:

"*إِلَهَيْنِ* "İki ilah" kelimesinden sonra *اثْنَيْنِ* "iki" sayısının, *إِلَهٍ* "bir Tanrı" kelimesinden sonra da *وَاحِدٌ* "bir" sayısının getirilmesi bu kabildendir. Çünkü *إِلَهَيْنِ* lafzının hem cinsi beyân etmeye hem de tesniyeye ihtimali vardır. Aynı şekilde *إِلَهٍ* kelimesinin de hem cinsi beyân etmeye hem de vahdete (bir olmaya) ihtimali vardır. Cümle ise birincisinde sayıyı (tesniyeyi), ikincisinde ise vahdeti (bir olmayı) ifade etmektedir. Dolayısıyla da asıl ifade edilmek istenen

³⁶ Cürçânî, *Delâ il*, 279.

³⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, 331; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Aqîl*, 2/201; Galâyîni, *Câmi' u'd-dürûs*, 3/242.

³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 285.

³⁹ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luġati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1354), 295.

⁴⁰ en-Nahl 16/51.

anlamı beyân için الْهَيْئِ kelimesi اثْنَيْنِ kelimesiyle, إِلَهٍ kelimesi de وَاحِدٌ kelimesiyle beyân ve tefsir edilmiştir.”⁴¹

1.4. Bedel Alması

Bedel, “bağlı olduğu kelimeye mensup olup hükümle sadece kendisi kastedilen tâbi ile metbû arasında genellikle lafzî bir vasıta bulunmayan bir tâbidir.”⁴² Sekkâkî, ma’rife bir müsnedün ileyhın bedel aldığı durumlarda söze kattığı anlamsal ve belâgî yorumları şu şekilde tespit etmiştir: “Şayet kasıt, hükmün tekrarına niyet etmek ve ma’rife müsnedün ileyhi, daha fazla açıklığa kavuşturmak ve pekiştirmek için bir ön hazırlıktan sonra (yani mübdel minhudan sonra) zikretmek ise bu durumda ma’rife müsnedün ileyh bedel alabilir.”⁴³ Örneğin زَيْدٌ تَوْبُهُ “Zeyd’in elbisesi çalındı.”, جَاءَ الْقَوْمُ أَكْثَرُهُمْ “Topluluğun büyük çoğunluğu geldi.” cümlelerinde ma’rife müsnedün ileyhten sonra gelen تَوْبُهُ ve أَكْثَرُهُمْ kelimeleri bedel olup onu daha fazla izah etmiştir. Bu cümleler زَيْدٌ سَلَبَ veya جَاءَ الْقَوْمُ şeklinde ifade edilirse muhatabın zihni, çalınan şeyin ne olduğunun ve kavmin ne kadarlık bir kısmının geldiğinin zikredilmesini bekler.⁴⁴ Söz konusu ma’rife müsnedün ileyhlerin bedel edilmesiyle kasıt daha açık ve anlaşılır bir şekilde muhataba iletilmektedir. Böylece muhatabın beklediği ve kapalı kalan kısım açıklığa kavuşmaktadır. Yani sözdizime bedel girdikten sonra cümlelerin anlamsal yorumu muhatabın zihninde netleşmektedir.

Sekkâkî, bedel-i galatı fasih ve belîğ olarak değerlendirmedeği için bedelin bu türünü ne açıklama gereği duymuş ne de örnekleme yoluna gitmiştir.⁴⁵ Ancak ma’rife müsnedün ileyhın bedel-i iştîmâl, bedel-i ba’d mine’l-kül, bedel-i mutâbık alması temelde daha fazla açıklama içindir. Çünkü bedel ile icmâlî bir şekilde sunulan ifade tafsil, kapalı ifade ise tefsir edilmektedir.⁴⁶

1.5. Atf-ı Nesak Alması

Atf-ı nesak, kelime veya cümlelerin atıf harfleri kullanılarak diğer kelime veya cümlelere bağlanmasıdır.⁴⁷ Atf-ı beyânda harf kullanımı görülmezken

⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 285.

⁴² Hasan, *en-Nahvü’l-vâfi*, 3/664.

⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 117.

⁴⁴ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 246; Cürçânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, 133.

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 285; Cürçânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, 131; Cürçânî, *el-Miṣbâh*, 146.

⁴⁶ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 246; Cürçânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Muṭavvel*, 134.

⁴⁷ İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 2/206; Galâyînî, *Câmi‘u’d-dürûs*, 3/244; Hasan, *en-Nahvü’l-vâfi*, 3/555; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Belâgatü’l-‘âliye: ‘İlmü’l-me’ânî* (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 1411/1991), 95.

atf-ı nesakta birbirine bağlanan ögeler arasında atıf vazifesi gören harflerden birinin bulunması gerekmektedir. Arap dilindeki atıf harflerinin her birinin kendine özgü anlamları bulunmakta ve metin içerisinde farklı anlamsal ilişkiler kurmaktadır. Sekkâkî, ma'rife bir müsnedün ileyhin atf-ı nesak aldığı durumları *Miftâh'*ında zikrederek bu durumların neler olduğunu aşağıdaki gibi izah etmiştir:

1.5.1. Muhtasar Müsnedün İleyhin Ayrıntılı Zikredilmesi

Mütekellimin kastı, muhtasar olan ma'rife müsnedün ileyhi ayrıntılı/tafsilâtlı bir şekilde zikretmek olduğunda müsnedün ileyhe başka ögeler atfedilebilir.⁴⁸ İcmâlî bir şekilde ifade edilen müsnedün ileyhin detaylandırılması ve atıf edatıyla olmaktadır.⁴⁹ Örneğin, *جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَخَالِدٌ* "Zeyd, Amr ve Halit geldi." cümlesi *جَاءَ الرَّجَالُ* "Adamlar geldi." şeklinde muhtasar bir şekilde ifade edilebilirken ma'rife müsnedün ileyih olan *زَيْدٌ* kelimesine *وَ* atıf harfi ile başka unsurlar da bağlanmıştır. Böylece sözdizime sonradan eklenen ma'tûf ögeler özellikle ve ayrı ayrı kastedilerek cümlenin anlamını belirlemiş ve muhatabın zihninde kimin geldiğine dair oluşabilecek şüpheleri izale etmiştir.

Yukarıdaki cümlenin *جَاءَ الرَّجَالُ* "Adamlar geldi." şeklinde muhtasar değil de *جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَخَالِدٌ* "Zeyd, Amr ve Halit geldi." olarak her bir ismin ayrı ayrı zikredilmesi onun ayrıntılı bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır. Cümlenin *جَاءَ زَيْدٌ وَجَاءَ عَمْرٌو وَجَاءَ خَالِدٌ* "Zeyd geldi, Amr geldi ve Halit geldi." şeklindeki diziliminde ise ihtisardan söz edilemez.⁵⁰

1.5.2. Muhtasar Müsnedin Ayrıntılı Zikredilmesi

Mütekellimin kastı, muhtasar olan müsnedün ileyhi ayrıntılı bir şekilde zikretmekse ma'rife müsnedün ileyhe başka ögeler atfedilebilir.⁵¹ İcmâlî bir şekilde ifade edilen müsnedin *فَ، ثُمَّ، حَتَّى* atıf edatlarıyla tafsilâtlandırılır.⁵² Örneğin;

جَاءَ زَيْدٌ فَعَمْرٌو فَخَالِدٌ "Zeyd, ardından Amr ve ardından Halit geldi."

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 286; Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 56; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 247; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 146.

⁴⁹ Saîdî, *el-Belâğatü'l-'âliye*, 96.

⁵⁰ Cürçânî, *el-Mişbâh*, 146.

⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 286; Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 56-57; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 247; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 146.

⁵² Saîdî, *el-Belâğatü'l-'âliye*, 96.

جَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو ثُمَّ خَالِدٌ “Zeyd, sonra Amr sonra da Halit geldi.”

جَاءَ الْقَوْمُ حَتَّى خَالِدٌ “Topluluk, Halit de dahil olmak üzere geldi.”⁵³

Yukarıdaki cümlelerde mäsned, muhtasar olduđu hâlde حَتَّى، ثُمَّ، فَ، atıf harfleriyle detaylandırılmış ve bu durumda da ma’rife mäsnedün ileyh ma’tûf almıştır. Atıf edatlarıyla sözdiziminin genişletildiđi bu örneklerde her bir edat mäsnedün ileyhi kendi anlamına göre nitelemiş bu da cümlelerin temel anlamını deđiştirmiştir.

1.5.3. Muhatabı Hatalı Hükümden Döndürme

Mütekelim, “muhatabı hatalı hükümden dođru hükme döndürmeyi”⁵⁴ kastettiđinde ma’rife mäsnedün ileyhe başka unsurlar atfedilebilir. İcmâlî bir şekilde ifade edilen mäsnedün ileyh’in ayrıntılarıyla zikredilmesi لَ ve لَكِنَّ edatlarıyla olmaktadır.⁵⁵ Örneđin;

جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرٌو “Bana Amr deđil, Zeyd geldi.” şeklindeki bir cümlede muhatabın Zeyd’in deđil de Amr’ın geldiđi düşüncesinin yanlışlıđı ifade edilmekte ve dođru hükme bir yönlendirme bulunmaktadır. Ayrıca Zeyd ile Amr’ın beraber gelmiş olabileceđi ihtimali de bertaraf edilmektedir.

مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنَّ عَمْرٌو “Bana Zeyd gelmedi fakat Amr geldi.” cümlesinde de ma’rife mäsnedün ileyh ma’tûf almıştır. Zeyd’in geldiđini düşünen kişiye onun deđil de Amr’ın geldiđi bildirilmiştir.⁵⁶

1.5.4. Hükümün Deđiştirilmesi

Hüküm, bir mäsnedün ileyhten diđerine çevrilmek istendiđinde ma’rife mäsnedün ileyh بَلْ atıf edatıyla ma’tûf alabilir.⁵⁷ Örneđin;

جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو “Bana Zeyd, yok yok Amr geldi.”

مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو “Bana Zeyd gelmedi, bilâkis Amr gelmedi.”

⁵³ حَتَّى harfi, atıf olarak kullanıldıđında tedericilik anlamının olması gerekir. bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 286; Abdülmüteâl es-Saîdî, *Buğyetü’l-İzâh li-Telhîşî’l-Miftâh fi ‘ulûmi’l-belâğa* (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 1420/1999), 1/87.

⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 286; Kazvînî, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 57; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 248; Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâğa*, 147.

⁵⁵ Saîdî, *el-Belâğatü’l-‘aliye*, 97.

⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 286.

⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 286; Kazvînî, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 57; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 249; Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâğa*, 147.

Görüldüğü gibi بَلْ atıf edatının birbirine bağladığı unsurların (ma'tûf ve ma'tûfün aleyh) ikisi de ma'rife müsnedün ileyhtir. Cümlelerdeki *gelme/gel-meme* hükümleri ilk müsnedün ileyhten kaldırılarak ikincisine verilmiştir.

1.5.5. Konuşanın Şüphe İçinde Olması veya Muhatabı Şüpheyeye Düşürmesi

Mütekellim şüphe içinde olduğunda veya kasıt, muhatabı şüpheyeye düşürmek (teşvik) ise ma'rife müsnedün ileyhe başka unsurlar atfedilebilir.⁵⁸ Örneğin, جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو “Bana Zeyd veya Amr geldi.” cümlesinde konuşan kişinin kendisi bir şüphe içerisindedir. Ma'rife müsnedün ileyhe اَوْ edatıyla başka bir unsur bağlanmış ve hükmün kimin için geçerli olduğu noktasında bir belirsizlik bulunmaktadır.

جَاءَنِي زَيْدٌ وَإِمًا عَمْرٌو “Bana ya Zeyd ya da Amr geldi.” cümlesinde de ma'rife müsnedün ileyhe اِمًا edatıyla atfedilen öğelerden hangisinin *gelme* eylemini yaptığı hususunda bir belirsizlik vardır. Mütekellim, muhataba net bir şey söylemeyerek onu şüpheyeye düşürmektedir. Bu durumda dinleyicinin zihninde, hükmü gerçekleştirenin Zeyd mi, Amr mı? olduğu hususunda kesin bir kanaat oluşmamaktadır.

1.5.6. Beyân

Mütekellimin kastı, müsnedün ileyhi açıklamak/beyân etmek olduğunda müsnedün ileyhe açıklayıcı unsurlar bağlanabilir.⁵⁹ Örneğin, جَاءَنِي أَخُوكَ أَيُّ زَيْدٌ “Bana kardeşin yani Zeyd geldi.”

Sekkâkî, müsnedün ileyhin hâllerini anlattığı bölümde ma'rife bir müsnedün ileyhin tevâbi' öğeler (sıfat, tekit, bedel, atf-1 beyân ve atf-1 nesak) almasının belâgî ve anlamsal incelikleri üzerinde durmuştur. Bu bahisle ilgili son olarak müsnedün ileyhin fasıl zamiri almasına değinmiştir.

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 286; Kazvînî, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 57; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 250; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 147.

⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 286. Sekkâkî, اَيُّ edatını da atıf harfleri arasında zikretmiştir. Teftâzânî, nahivcilerin büyük çoğunluğunun kendinden sonra gelen kısmın önce gelen kısmın için atf-1 beyân görüşünde olduğunu ifade etmektedir. bk. Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 250.

2. Müsnedün İleyhin Fasil Zamiri Alması

Fasil/ayırma zamiri, “mübtedâ ile haber arasına girerek tekit ve tahsis ifade eden zamirdir.”⁶⁰ Mübtedâ ve haberin ma’rife olması durumunda ikisinin arasına giren munfasıl bir zamirdir. İki isim arasına giren fasıl zamiri, mübtedâ ile haberi birbirinden ayırarak peşi sıra gelen ismin sıfat, bedel, tekit ya da atıf olmadığına delâlet etmektedir. Bu bakımdan haberin genellikle sıfatla ve diğer tâbi ögelerle karışmasını önlemektedir.⁶¹

Ma’rife bir müsnedün ileyh tâbi unsurlardan birisini alabildiği gibi fasıl zamiri de alabilir. “Şayet kasıt müsnedin, müsnedün ileyhe tahsis edilmesi ise bu durumda müsnedün ileyh fasıl zamiri alabilir.”⁶² Örneğin;

زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلِقٌ “Sadece Zeyd ayrılmıştır.”

زَيْدٌ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ عَمْرٍو أَوْ خَيْرٌ مِنْهُ “Sadece Zeyd, Amr’dan daha faziletli veya daha hayırlıdır.”

زَيْدٌ هُوَ يَذْهَبُ “Sadece Zeyd gidiyor.” şeklindeki cümlelerde ma’rife olan زَيْدٌ kelimesi müsnedün ileyh olup peşi sıra gelen fasıl zamiriyle müsned, müsnedün ileyhe has kılınmıştır (tahsis).⁶³ Ma’rife müsnedün ileyhın fasıl zamiri alması anlamsal olarak müsnedi daha fazla belirginleştirmekte ve bu belirginlik müsnedün ileyh cihetine hâsıl olmaktadır.

Sonuç

Sekkâkî, sözün hâlin gereğine uygunluğunu müsnedün ileyh ve müsned üzerinden ele almıştır. Söz, mutlak/yalın olduğunda herhangi bir kayda gerek yoktur. Ancak söz, duruma göre her zaman yalın olmayıp bazen çeşitli şekillerde kayıtlanabilir. Kelâmın bu şekilde dizimi onu güzelleştirir ve mânâyı açık hâle getirir.

Müsnedün ileyhın kendine özgü hâlleri sözdizimde çeşitli anlamsal yorumları ortaya çıkarmaktadır. Ma’rife bir müsnedün ileyhın sıfat, tekit, bedel,

⁶⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 92.

⁶¹ Abdülğanî ed-Dakr, *Mu`cemü'l-kavâ`idi'l-`Arabiyye fi'n-naħv ve't-tašrif ve züyyile bi'l-ımlâ* (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1406/1986), 279; Muhammed İbrâhîm Ubâde, *Mu`cemü'l-muštalahâti'n-naħv ve'ş-şarf ve'l-`arûz ve'l-kâfiye* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1432/2011), 190; Tacettin Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü* (Konya: Damla Ofset, 1997), 148; M. Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 24, 110; Nusrettin Bolelli, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Sarf ve Terimleri* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006), 890.

⁶² Sekkâkî, *Miftâhu'l-`ulûm*, 286; Kazvînî, *el-İzâh fi `ulûmi'l-belâğa*, 57; Cürçânî, *el-Mișbâh*, 149; Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh*, 1/88.

⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-`ulûm*, 286.

atf-ı beyân, atf-ı nesak gibi tâbiler veya fasıl zamiri alması pek çok belâgî incelelik barındırmaktadır. Müsnedün ileyhin bu şekilde kayıtlanması temel anlama ek olarak kastedilen bir mâna daha olduğunu göstermektedir. Bu ögelelerin bulunmadığı bir sözdizimsel yapıda konuşanın niyeti veya kastedilen anlam net bir şekilde ortaya çıkmayacaktır.

Ma'rife bir müsnedün ileyhin sıfat alması, onu beyân, medih, zem, tahsis ve tekit gibi çeşitli anlamsal yorumlarla zenginleştirmektedir. Sıfatın bu işlevi konuşanın bu gayelerden birini kastetmesine yani bağlama bağlıdır. Müsnedün ileyh muhatabın yanlış düşüncesini engellemek, kastı zihninde netleştirmek ve umumiliği pekiştirmek için tekit alabilir. Ma'rife müsnedün ileyhin atf-ı beyân alması anlamı, muhatabın zihninde açık bir şekilde husule getirmektedir. Benzer şekilde bedel aldığı durumlarda da mâna açıklık ve teyit kazanmaktadır. Sekkâkî, bedel-i galatı fasih ve belîğ addetmediği için diğer bedel türleri gibi açıklama yoluna gitmemiştir. Sekkâkî, müsnedün ileyh muhtasar olduğunda ayrıntılandırılması için atf-ı nesak alabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca atf-ı nesakın sözdizimdeki farklı anlamsal hususiyetlerini her bir atıf edatını esas alarak izah etmiştir. Ma'rife bir müsnedün ileyh tâbi unsurlardan birisini alabildiği gibi müsnedi, müsnedün ileyhe tahsis gayesiyle fasıl zamiri de alabilir.

Sekkâkî, müsnedün ileyhin tevâbi' ögelerden birini veya fasıl zamiri alması durumunda sözdiziminin değiştiğini bundan dolayı da değişen sözdiziminin cümlelerin anlamsal yorumunu belirlediğini net bir şekilde ifade etmektedir. Bununla birlikte tevâbinin ve fasıl zamirinin olduğu sözdizimsel yapıların semantik olarak bağlam tarafından tayin edildiğini vurgulamaktadır.

Kaynakça

- Bolelli, Nusrettin. *Arapça Dilbilgisi Nahiv Sarf ve Terimleri*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1404/1984.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Hâşiye 'ale'l-Mu'tav-vel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-'Ulûm (fi 'ulûmi'l-belâğa)*. thk. Reşîd A'razî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1428/2007.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Mişbâh fi Şerhi'l-Miftâh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Çörtü, M. Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2009.
- Dakr, Abdülganî. *Mu'cemü'l-kavâ'idü'l-'Arabiyye fi'n-naḥv ve't-taṣrif ve züyyile bi'l-implâ*. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1406/1986.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa: Teṭavvür ve târiḥ*. Kahire: Dârü'l-maârif, 9. Basım, 1983.
- Durmuş, İsmail. "Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi' u'd-dürüsü'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1414/1993.
- Hasan, Abbas. *en-Naḥvü'l-vâfi: me'a rabtihi bi'l-esâlibi'r-refi'a ve'l-ḥayâti'l-luḡaviyyeti'l-müteceddide*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-maârif, 3. Basım, 1973.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luḡati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1354.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1409/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2. Basım, 1418/1997.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- Matlûb, Ahmed. *el-Belâğa 'inde's-Sekkâkî*. Bağdat: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda, 1384/1964.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-muştalahati'l-belaḡiyye ve teṭavvürühâ*. 3 Cilt. Bağdat: Matbûâtü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1403/1983.
- Sâidî, Abdülmüteâl. *Buḡyetü'l-İzâh li-Telhîşi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1420/1999.
- Sâidî, Abdülmüteâl. *el-Belâğatü'l-'âliye: 'İlmü'l-me'ânî*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2. Basım, 1411/1991.

- Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbe Yayınları, 9. Basım, 2011.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-Ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 1971.
- Ubâde, Muhammed İbrâhîm. *Mu'cemü'l-muşṭalahâti'n-naḥv ve's-şarf ve'l-arûz ve'l-kâfiye*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1432/2011.
- Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Damla Ofset, 1997.
- Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yıldırım, Abdullah. *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde Sözdizim ve Anlamsal Yorum (Mukaddem Mef'ûl ve Kur'ân'daki Uygulamaları)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dârü'l-cîl, 2. Basım, ts.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Damad Efendiye Göre Fıkhî ve Usûlî Kaidelerle Delillendirme

الاستدلال بالقواعد الفقهية والاصولية عند داماد أفندي

The Inference of Jurisprudence in Islamic Law and the Principles of
Fundamentalist Rules According to Damad Efendi

Badran Thaeer Abdulqader QUMRI

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences,
Department of The Basic Islamic Sciences, Isparta/Turkey

bdrn86@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9360-7271>

Adnan KOŞUM

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı

Professor Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Law, Isparta/Turkey

adnankosum@sdu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5205-2388>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 23/04/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/04/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Qumri, Badran Thaeer Abdulqader & Koşum, Adnan. "Damad Efendiye Göre Fıkhî ve Usûlî Kaidelerle Delillendirme". Universal Journal of Theology 7/1 (2022): 189-225. <https://doi.org/10.56108/ujte.1119926>

الاستدلال بالقواعد الفقهية والاصولية عند داماد أفندي*

المخلص

إن داماد أفندي هو فقيه حنفي جمع المتن الفقهية الحنفية في كتابه مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر وحقق الأقوال بطريقة علمية، وقد أدرج في كتابه الكثير من القواعد الفقهية والاصولية التي يستدل بها على الفروع. فمن المعروف عند العلماء من خلال تأليفهم لعلم الأصول، يذكرون المسألة الأصولية ثم التدليل عليها من الفروع، وكان داماد أفندي نصب من هذا الشرف، إذ جمع فروع الحنفية بالشرح والتدقيق والتقويم والترجيح، فشرع بشرح كتاب ملتقى الأبحر الذي يعتبر من أهم متنون الحنفية؛ لأنه جمع فيه كتاب "الْفُدُورِيّ وَالْمُخْتَارُ وَالْوَقَائِيَّةُ وَشَيْءٌ مِنَ الْهَدَايَةِ" وسماه "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر" وعلى الرغم من أنه كتاب فقهي إلا أن المتعمق في هذا الكتاب يجد بين يديه أصول فقه قد يكون كاملا، وكتابين في كتاب ولا يخلو من الخلاف الأصولي بين المذاهب، دلالة على أن داماد نفس أصولي عميق ساعد ذلك على فهم الفروع، والأصول في نفس المسألة. فإتبع داماد منهجا مخالفا لمنهج الحنفية وهو الاستدلال على الفروع بالمسائل والقواعد الأصولية والفقهية؛ فهذا دليل على أنه يعتبر القواعد الفقهية والاصولية دليلا شرعيا يستند عليها، وعلى الرغم من أن كتابه فقهي إلا أن فكره الأصولي قد ذكره في كتابه الفقهي، فهذا دليل على أن داماد أحاط بالمسائل والقواعد الفقهية والاصولية. وقد جمعت القواعد وقارنتها مع المنهج الحنفي للوصول إلى نتيجة على المسألة.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، القاعدة الفقهية، داماد، مجمع الأنهر، الدليل الشرعي.

Damad Efendiye Göre Fikhî ve Usûlî Kaidelerle Delillendirme

Özet:

Damad Efendi, "Mecma' u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur" isimli eserinde Hanefi fıkıh metinlerini bir araya getiren, farklı görüşleri ilmi bir metotla tahlil ve tahkik eden Hanefi bir fakihdir. Bunların yanı sıra o, eserinde birçok fıkıh ve usûl kaidesine yer vermiştir. Fıkıh usûlüne dair kaleme alınan eserlerde yaygın olarak kullanılan usûl, usûl kaidesi nakledildikten sonra ilgili kaidenin furû meseleleri ile desteklenmesi şeklindedir. Bu açıdan bakıldığı zaman Mecma' u'l-Enhur eserinde Damad Efendi'nin de usûlcü kimliği ön plana çıkmaktadır. Müellif söz konusu eserde şerh, tadkik, takvim ve tercih aşamaları ile Hanefi fıkıhına ait furû meseleleri ele almıştır. Damad'ın eserini değerli kılan bir diğer husus eserin aslını teşkil eden Mülteka'l-Ebhur'un temel metinler kabul edilen Kudûrî, Muhtâr, Kenz ve Vikâye metinlerinden oluşmasıdır. Mecma' u'l-Enhur, aslında fikhî bir eserdir. Ancak bu eser dikkatlice incelendiği zaman eserin usûl alanındaki yeterliliği de anlaşılmaktadır. Damad, meseleleri ele alırken usûle dair tartışmalara da yer vererek aynı meseleyi fıkıh ve usûl zemininde ele almaktadır. O, furû meseleleri usûl ve fıkıh kaideleri ile desteklemesi ile Hanefilerin genelinde görülen yaklaşımdan farklı bir duruş sergilemektedir. Bu noktadan hareketle Damad'a göre fıkıh ve usûl kaidelerinin şer'î bir delil niteliği taşıdığı tespiti yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Fikhî Kaide, Damad, Mecma' u'l-Enhur, Şer'î Delil.

The Inference of Jurisprudence in Islamic Law and the Principles of Fundamentalist Rules According to Damad Efendi

Abstract

Damad Efendi is a Hanafi jurist who compiled the texts of Hanafi jurisprudence in his book, Majma' al-Anhur, Sharh Multaqa al-Abhur, and he investigated the sayings in a scientific way. He included in his book a lot of jurisprudential and fundamental rules which are used to refer to furu' matters. It is well-known among scholars, through their composition of the science of assets, that they mention the issue of ilm al-usul and then demonstrate it from the furu'. Damad Effendi had a share of this honor. Damad Efendi had a share of this honor because he collected the branches of the Hanafi school with explanation, scrutiny, evaluation and weighting. As he proceeded to explain the book "Multaqa Al-Abhar", which is considered one of the most important texts of the Hanafi school, because in it he collected the book of Al-Qaduri, Al-Mukhtar, Al-Kenz, Al-

*Bu Makale S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yapılan "Damad Efendiye Göre Fikhî ve Usûlî Kaidelerle Delillendirme" Başlıklı Doktora Tezinden Faydalanılarak Hazırlanmıştır.

Wiqaya and something of Al-Hidayah. And he called it Majma` al-Anhur Sharh Multaqa al-Abhur. Although it is a book of jurisprudence, one who studies this book will find in his hands the principles of jurisprudence that may be complete, and two books in a book. And it is not free of fundamentalist disagreement between the sects, indicating that he has a deep fundamentalist soul. Damad followed a method that is contrary to the Hanafi approach, which is inferring the furu' with issues and rules of usul and jurisprudence. This is evidence that he considers jurisprudence and usul rules as a legal evidence based on them.

Keywords: The principles of jurisprudence, the jurisprudential rule, Damad, Al-Anhar Complex, the legal evidence.

المقدمة:

إنَّ القواعد الفقهية والأصولية من أساسيات علم الفقه وأصوله فالعلماء لهم طريقتان في تعديد القواعد منها استقراء جميع الفروع والوصول إلى قاعدة كليّة وهي طريقة الحنفية والطريقة الثانية وهي اعتماد القاعدة الكلية وتخريج الفروع عليها وهي طريقة الشافعية؛ ونتج عن الطريقتين السابقتين طريقة الجمع بين الطريقتين الحنفية والمتكلمين. فمن أسباب اختياري لهذا الموضوع هو الوقوف على منهج داماد أفندي في الأخذ بالقواعد الفقهية والاصولية التي اعتمد عليها في استدلاله على الفروع في كتابه الفقهي المسمى "بمجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر". وإنَّ هذا الموضوع من الأمور المهمة التي تتعلق بالقواعد الفقهية، وَحُطِّيتْ بعناية فائقة من حيث الدراسة والتحقيق، وقد أُحْتَلَفَ فيها بين العلماء، بين الأخذ والردّ، فبعضهم يقولون بصحة الاستدلال بها، وبعضهم يرى بعدم الاستدلال بالقاعدة التي اصلها استقراء غير تام. فقد تناولت في هذا البحث التعريف بمفهوم القاعدة واهمية القاعدة وحجية القاعدة الفقهية والأصولية فجمعت أكثر القواعد الفقهية والاصولية التي ذكرها داماد أفندي والتطبيق عليها، ومقارنتها مع منهج أصول الحنفية في التخريج والاستدلال، والوقوف على فكر داماد الأصولي من حيث الموافقة والترجيح بين اقوال الحنفية في المسائل الأصولية والفقهية. وقد توصلت في هذا البحث أن داماد يعتبر القواعد الأصولية والفقهية دليلاً شرعياً يستند عليها في اثبات المسائل، وإنَّ منهجه في الاستدلال موافقاً لمنهج الحنفية في الأخذ والرد، وأنَّ القاعدة تعتبر هي الضابط الذي يسير عليه المجتهد في توجيه النوازل والمستحدثات وضمها تحت القواعد الكلية التي تتناسب مع القاعدة.

1 مفهوم القاعدة

1.1 التعريف بالقاعدة الفقهية والاصولية في اللغة والاصطلاح

القاعدة من حيث اللغة: هي "الأساس، والقاعدة جمع قواعد، وهي أساس الشيء وأصوله، حسياً كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين"¹.

ومن حيث الاصطلاح: "هي القضايا الكلية التي تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها"². والقاعدة "هي عبارة عن صور كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التي تحتها، ولذلك لم يحتج إلى تقييدها بالكلية، لأنها لا تكون إلا كذلك"³ و"عُرِفَت القاعدة أيضا بأنها "حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها"⁴.

اتفقت التعريفات على أن القاعدة كلية، لأنه قيد أساس فيها، وبدونها لا تكون قاعدة؛ واما قيد بانطباقها على جزئياتها قيد يعود إلى كلية القاعدة وعمومها، فلو لم يُذكر لدلت عليه القاعدة بمجرد وصفها أنها كلية⁵.

ولابد من الإشارة إلى ان التعريف المذكور للقاعدة اصطلاحاً ينطبق على جميع العلوم مثلاً كل فاعل مرفوع، كل اهاب دبغ فقد طهر... الخ.

1 الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سعيد كيلان، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1961)، (د. ط) 409.

2 صدر الشريعة الاصفهاني، عبيد الله بن مسعود المحجوبي البخاري الحنفي، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية 1996م)، (د. ط)، 1/35؛ ابن امام الكاملية، كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، دراسة وتحقيق: د. عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي، (القاهرة: دار الفاروق 2002م)، ط 1، 1/280؛ ابن أمير حاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد ويقال له ابن الموقت الحنفي، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الفكر 1996م)، (د. ط)، 1/34.

3 علاء الدين المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، (الرياض: مكتبة الرشيد 2000م)، ط 1، 1/174.

4 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية 1996م)، ط 1، 1/35.

5 ينظر: الجراعي، تقي الدين أبي بكر بن زايد المقدسي الحنبلي، شرح مختصر أصول الفقه، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق: عبد العزيز محمد عيسى، عبد الرحمن بن علي الحطاب، محمد بن عوض رواس، (الكويت: لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية الشامية د. ت)، ط 1، 1/47.

أمّا تعريف القاعدة الأصولية في الاصطلاح عُرفَتْ بتعاريف كثير بين المُختَصِر والمُطَوَّل إلاَّ أنَّها ترمي لنفس المعنى، والقاعدة الأصولية هي أصول الفقه فيعني تعريف أصول الفقه عن القاعدة الأصولية؛ لأنَّهما واحد، وقد عرّف صدر الشريعة بأنَّها: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه"⁶.

وجاء تعريف الأصول بصيغة القواعد: "إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه. والمراد بالقواعد هنا القضايا الكلية المنطبقة على جزئياتها"⁷. وعُرف أيضاً: "العِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَسَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ"⁸.

ومن خلال التعريفات السابقة يتضح أنَّ علم أصول الفقه عبارة: عن "قواعد كلية" وضعت لإستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، فسواء قلنا: "القواعد الأصولية"، أو "أصول الفقه" فالمعنى واحد.

وأرى من خلال البحث في كتاب داماد فوجدت أنه لم يتطرق إلى تعريف القواعد الفقهية أو الأصولية ولعل ذلك يرجع إلى كتابه الفقهي؛ إلاَّ أنه ركّز على المسائل الفقهية وأرجع هذه المسائل إلى ادلتها سواء استدلاله عليها اصولياً أو مستشهد بالقواعد الفقهية والاصولية.

2.1 مصادر القواعد

إنَّ القواعد الفقهية والاصولية لا بدَّ لها من أساس تستند عليه في إقرار القاعدة، فالقواعد ليست من نسج المجتهد أو باختيار الفقيه او الاصولي، وانما مصادرها الشريعة الإسلامية وهذه المصادر هي:

1- القرآن الكريم: إنَّ منهج العلماء في ترتيب الاخذ بالأدلة أولاً هو القرآن الكريم لأنَّه أول مصادر التشريع واعلاها مرتبة؛ فالقواعد المستنبطة منه تكون أعلى أنواع القواعد. كقوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ} ⁹. فهذه قاعدة شاملة لتحريم كل تعامل يؤدي إلى أكل

⁶ صدر الشريعة الاصغر، التوضيح، 34/1.

⁷ ابن امير حاج، التقرير والتحجير، 26/1.

⁸ الاصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، (السعودية: دار المدني 1986م)، ط1، 13/1.

⁹ سورة البقرة، الآية: 188.

أموال الناس بالباطل وإتلافها من غير وجه حق، كالسرقة، والضرر، والغرر، فكل عقد باطل يعتبر نوعاً من أنواع أكل أموال الناس بالباطل¹⁰.

2- السُّنة النبوية: إنَّ الله تعالى قد اعطى لرسوله جوامع الكلم، والحكمة القصيرة التي تخرج مخرج المثل، وتكون قاعدة كلية، قليلة الالفاظ، غزيرة المعنى؛ فمن هذه الاحاديث "إنَّما الأعمال بالنيات"¹¹. وكثير من الأحاديث التي اعتمدها أهل العلم، وجعلوها قواعد يستدل بها على الاحكام¹².

3- الاجتهاد: من المعلوم عند العلماء أنَّ الاجتهاد لا بدُّ أن يستند إلى نصِّ شرعي يُقَوِّم ويُوجِّه المجتهد؛ وإن فقدت النصوص، اجتهد بما تريده وتقصده الشريعة من جلب مصالح ودرء مفساد؛ ولذلك استند العلماء لاستنباط القواعد الكلية من الأصول الشرعية، ومن خلال أحكام المسائل التي أوردتها أئمة المذاهب في كتبهم أو نقلت عنهم، ومن مبادئ اللغة العربية، ومسلمات المنطق، والاستقراء، ومقتضيات العقول، فالعالم الفقيه يرجع إلى هذه المصادر، ويذل جهده فيها، ويستخرج قاعدة كلية منها تشمل كل ما يدخل تحتها أو أغلبه؛ مثل قاعدة "الضرر يزال" المأخوذة من حديث "لا ضرر ولا ضرار"¹³. وهذا الحديث بحد ذاته اعتبرها الفقهاء قاعدة¹⁴.

¹⁰ ينظر: محمد صدقي آل بورنو، أبو الحارث أحمد بن محمد الغزّي، *مُوسُوعَةُ القَوَاعِدِ الفِقهِيَّةِ*، (بيروت: مؤسسة الرسالة 2003م) ط1، 37/1؛ محمد مصطفى الرُّحَيْلي، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، (دمشق: دار الفكر 2006م)، ط1، 30/1.

¹¹ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، *الجامع الصحيح المختصر*، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير 1987)، ط3، 3/1؛ رقم الحديث: 1.

¹² ينظر: محمد صدقي آل بورنو، أبو الحارث أحمد بن محمد الغزّي، *مُوسُوعَةُ القَوَاعِدِ الفِقهِيَّةِ*، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة 2003م)، ط1، 38/1؛ محمد الرُّحَيْلي، *القواعد الفقهية*، 30/1.

¹³ الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني المعروف بابن البيع، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية 1990م)، ط1، 2/66، رقم الحديث: 2345؛ حديثٌ صحيحٌ الإسنادُ على شرطِ مُسَلِّمٍ ولم يُخَرِّجْهُ.

¹⁴ ينظر: محمد الرُّحَيْلي، *القواعد الفقهية*، 31/1؛ محمد صدقي آل بورنو، *الموسوعة*، 40/1.

3.1 حجية الاستدلال بالقاعدة الفقهية

إنّ مصادر القواعد الفقهية متنوعة فمنها المأخوذة من المصادر الشرعية الاصلية، ومنها ما توصل اليه الفقهاء بالاستدلال والاستنباط، والاستقراء، وتتبع الجزئيات الفقهية والخروج بقاعدة عامة كلية تضبط المسائل؛ ولذلك تعتمد قوة القاعدة على مصدرها¹⁵.

إنّ هذا الموضوع من الأمور المهمة التي تتعلق بالقواعد الفقهية، وَحُطِّيتْ بعناية فائقة من حيث الدراسة والتحقيق، وقد أُحْتَلِفَ فيها العلماء بين الأخذ والردّ، فبعضهم يقولون بصحة الاستدلال بها، وبعضهم يرى بعدم الاستدلال، فهي مسألة خلافية، ولا بدّ من تحرير موضع النزاع.

بذل العلماء جهودًا كبيرة في وضع القواعد الفقهية وصياغتها والتخريج عليها، واستنباطها من الأصول الشرعية العامة للكشف عن الأحكام الفقهية، وقد اتبعوا في بنائها طريقتين رئيسيتين: الأولى، هي استنباطها من النصوص الشرعية الأصلية، كالقرآن والسنة الصحيحة والإجماع الصحيح. والطريقة الثانية مبنية على استقراء الفروع الفقهية وإلحاقها بالكلية لتثبيت الأحكام الشرعية عليها¹⁶.

فإذا كانت القاعدة الفقهية موافقة لنص شرعي معتبر من حيث اللفظ أو المعنى من قرآن أو سنة صحيحة، أو إجماع صحيح، فالقاعدة الفقهية في هذه الحالة حجة شرعية وعلى هذا اتفق جميع الفقهاء دون خلاف. وإذا كانت القاعدة الفقهية بنيت أصلها على الاستقراء التام، فهي تعتبر حجة شرعية أيضًا، وذلك تبعًا لقوة دلالة الاستقراء التام التي تفيد اليقين، فهذا أيضًا محل اتفاق. وإذا لم تثبت القاعدة الفقهية بدليل معتبر من النصوص الأصلية، أو من استقراء تام فلا يحتج بها ولا يجوز الاستدلال عليها؛ فهذا أيضًا ليس بمحل نزاع. أما إذا بنيت القاعدة الفقهية على الاستقراء الناقص الذي سمي عند الفقهاء بالأعم الغالب، والذي يفيد الظن الغالب، فهل

¹⁵ ينظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، *المفصل في القواعد الفقهية*، تقديم: عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، (الرياض: دار التدمرية 2011م)، ط2، 99.

¹⁶ ينظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، *الأشباه والنظائر في قواعد الفقه*، تحقيق ودراسة: مصطفى محمود الأزهرى، (الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض - القاهرة: دار ابن عفان 2010م)، ط1، 1/ 28؛ محمد الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 30/1؛ القره داغي، ومراد جبار سعيد، حجية القواعد الفقهية في استنباط الاحكام، <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid/article> .70.

يُثبت الأحكام، فهذا هو محل النزاع بين العلماء على حجية القواعد الفقهية: فمنهم من يرى أنه حجة ما لم يخالف نصاً شرعياً، ومنهم من يراها ليست بحجة¹⁷.

4.1 أهمية الاستدلال بالقاعدة الفقهية

"إنَّ القَوَاعِدَ مَهْمَةٌ فِي الفِئَةِ عَظِيمَةُ النِّفَعِ وَبِقَدْرِ الإِحَاطَةِ بِهَا يَعْظُمُ قَدْرُ الفَقِيهِ، وَيَشْرُفُ وَيُظْهِرُ رُونَقَ الفِئَةِ وَيَعْرِفُ وَتَتَضَحُّ مَنَاهِجُ الفُتَاوَى... وَمَنْ ضَبَطَ الفِئَةَ بِقَوَاعِدِهَا اسْتَغْنَى عَنِ حِفْظِ أَكْثَرِ العُجْزِيَّاتِ لِإِنْدِرَاجِهَا فِي الكُلِّيَّاتِ، وَاتَّخَذَ عِنْدَهُ مَا تَنَاقَضَ عِنْدَ غَيْرِهِ"¹⁸.

وكذلك قيل في القواعد الفقهية: "إنَّ المُحَقِّقِينَ مِنَ الفُقَهَاءِ قَدْ أَرَجَعُوا المَسَائِلَ الفُقهِيَّةَ إِلَى قَوَاعِدِ كُلِّيَّةٍ كُلِّهَا ضَابِطٌ وَجَامِعٌ لَسَائِلٍ كَثِيرَةٍ، وَتِلْكَ القَوَاعِدُ مُسَلِّمَةٌ مَعْتَبَرَةٌ فِي الكُتُبِ الفُقهِيَّةِ تَتَّخِذُ أَدْلَةً لِإثْبَاتِ المَسَائِلِ وَتُفْهَمُهَا فِي بَادئِ الأَمْرِ فَذَكَرَهَا يُوْجِبُ الإِسْتِنَاسَ بِالمَسَائِلِ وَيَكُونُ وَسِيلَةً لِتَقْرِيرِهَا فِي الأَدْهَانِ"¹⁹. "وإنَّ هَذِهِ القَوَاعِدُ لَهَا دَوْرٌ فِي تَيْسِيرِ الفِئَةِ، بِحَيْثُ تُنظِمُ الفُرُوعَ الكَثِيرَةَ فِي سَبِيلِ وَاحِدٍ وَتَحْتَ قَاعِدَةٍ وَاحِدَةٍ؛ وَكذلك تُسَاعِدُ عَلَى ضَبْطِ المَسَائِلِ الكَثِيرَةِ وَالمُتَنَاقِضَةِ بِحَيْثُ تَكُونُ القَاعِدَةُ وَسِيلَةً لِاسْتِحْضَارِ الأحْكَامِ"²⁰.

"إنَّ كُلَّ قَوَاعِدِ العُلُومِ إِنَّمَا بُنِيَتْ عَلَى فُرُوعِ هَذِهِ العُلُومِ وَكَانَتْ ثَمْرَةً لَهَا، وَأَقْرَبُ مِثَالٍ لذلكِ قَوَاعِدُ الأَصُولِ وَخَاصَّةً عِنْدَ الحَنَفِيَّةِ حَيْثُ اسْتَنْبَطَتْ مِنْ خِلَالِ أَحْكَامِ المَسَائِلِ الفِرْعِيَّةِ المُنْقُولَةِ عَنِ الأَثْمَةِ الأَقْدَمِينَ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ إِنَّهُ لَا يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَسْتَنْدَ إِلَى تِلْكَ القَوَاعِدِ لِتَقْرِيرِ الأحْكَامِ وَاسْتِنْبَاطِهَا. وَكذلك قَوَاعِدُ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ الَّتِي اسْتَنْبَطَهَا عُلَمَاءُ اللُّغَةِ مِنْ خِلَالِ مَا نَطَقَ بِهِ العَرَبُ

¹⁷ ينظر: ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 1/ 28؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية، 1/ 30؛ القره داغي، ومراد جبار سعيد، حجية القواعد الفقهية في استنباط الأحكام، <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid/article>، 70.

¹⁸ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، تحقيق: خليل منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية 1998م)، (د. ط.)، 1/ 6-7؛ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1990م)، ط 1، 6.

¹⁹ علي حيدر، علي حيدر، خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، (تونس: دار الجيل 1991م)، ط 1، 17/1.

²⁰ علي احمد الندوي، القواعد الفقهية مفهومها نشأتها تطورها، تقديم: مصطفى الزرقا، (بيروت: دار القلم 1994م)، ط 3، 327.

الفصحاح قبل أن تشوب ألسنتهم المعجمة واللحن، وهي القواعد التي يستند إليها في استنباط أحكام اللغة والبناء عليها²¹.

وممكن أن نظيف نقاطاً على أهمية القواعد الفقهية

إنَّ السعادة في الدارين مبنية على معرفة الاحكام الشرعية ولا تعرف هذه الاحكام إلا بمعرفة أصول الفقه²².

إنَّ هذا الدين ما جاء إلا ليخلص البشرية من الظلال والجهل فهو دين العلم ولهذا لا بدّ للعالم أن يحيط بلسان العرب والفاظهم وأشعارهم وأن يعلم من القرآن والسنة أكثره وأن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ولا بدّ له أن يتسم بالفطنة والذكاء ليستطيع استخراج النصوص والقواعد التي يهتدي بها إلى الاحكام²³.

لابدّ للعالم أن يعرف كيفية استنباط الاحكام الشرعية من الأدلة الشرعية ولهذا يجب عليه معرفة قواعد هذا الفن ليشعر الانسان بالاطمئنان إلى ما ذهبوا اليه وأنه ليس ما جاء به من ميل نفس أو شهوة بل عن علم²⁴.

عند تطور الحياة من خلال العقود والمعاملات وما استجد في الحياة لا بد لها من تقنين وتقويم ومتابعة فلا يكون ذلك الا باتباع القواعد الأصولية الكفيلة باستنباط أحكام شرعية لكل ما يستجد من القضايا²⁵.

21 محمد صدقي آل بورنو، الموسوعة، 47/1-48.

22 ينظر: الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي 1404هـ)، ط1، 1/24.

23 ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية 1991م)، ط1، 1/37.

24 ينظر: سراج الدين الأزْمَوِي، محمود بن أبي بكر، التحصيل من المحصول، دراسة وتحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1988م)، ط1، 1/8.

25 ينظر: أبو المنذر المنيأوي، محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، (مصر: المكتبة الشاملة 2011م)، ط1، 78.

1. القواعد الفقهية والاصولية عند داماد أفندي

1.2 قاعدة: اليقين لا يزول بالشك.

معنى القاعدة: اليقين من الفعل يَقَنُ وهو نقيض الشك واليقين هو العلم وازاحة الشك ووقوع الشيء، والعلم نقيض الجهل تقول علمته يقيناً²⁶. واليقين في أصل اللغة هو الاستقرار يُقال: "يقن الماء في الحوض إذا استقر ودام"²⁷

واليقين هو "الإعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع"²⁸. فالاعتقاد الجازم يُخرج، الظنَّ وَعَلَبَةَ الظنَّ، والمطابق للواقع يُخرج ما ليس مطابقاً للواقع وَهُوَ الْجَهْلُ. وَخَرَجَ بِالْقَيْدِ الثَّلَاثِ اعْتِقَادَ الْمُقَلَّدِ فِيمَا كَانَ صَوَابًا، لِأَنَّ إِعْتِقَادَهُ لِمَا لَمْ يَكُنْ عَنْ دَلِيلٍ كَانَ عَرْضَةً لِلزَّوَالِ. فَكُلُّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الْيَقِينِ فِي شَيْءٍ²⁹.

وَالشُّكُّ: هُوَ "نَقِيضُ الْيَقِينِ وَجَمَعَهُ شُكُوكٌ"³⁰. "هُوَ التَّرَدُّدُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ سِوَاءِ اسْتَوَى طَرَفَاهُ أَوْ رَجَحَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ"³¹.

وفي الاصطلاح: الشك هو أمر طارئ على اليقين فإن كان الشك بغير دليل عمل باليقين وترك الشك وإن كان الشك بدليل خرج اليقين من يقينه؛ فإذا ثبت حكم يقيناً بدليل وجاء الشك يرفع الحكم بدليل مساوٍ للدليل الأول طرح الشك وعمل باليقين مع الدليل³².

²⁶ ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر 1414هـ)، ط3، 457/13.

²⁷ أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة، (بيروت: الرسالة 1998م)، (د. ط)، 981.

²⁸ أبو البقاء الكفوي، الكليات، 980.

²⁹ ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية 1983م)، ط1، 259؛ أحمد الزرقا، بن الشيخ محمد عثمان، شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق: دار القلم 1989م)، ط2، 79.

³⁰ ابن منظور، لسان العرب، 451 / 10.

³¹ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية د. ت)، 320 1.

³² ينظر: الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1985م)، ط1، 197 / 1.

وعُرِفَ الشكُّ هو التردد بين التقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما على الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين³³.

وَالْيَقِينُ هو "جَزْمُ الْقَلْبِ مَعَ الْإِسْتِنَادِ إِلَى الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ، وَالْإِعْتِقَادُ جَزْمُ الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اسْتِنَادٍ إِلَى الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ كَالْعِتْقَادِ الْعَاصِي، وَالظَّنُّ تَجَوُّزُ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَقْوَى مِنَ الْآخَرِ، وَالْوَهْمُ تَجَوُّزُ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أضعفُ مِنَ الْآخَرِ وَالشُّكُّ تَجَوُّزُ أَمْرَيْنِ لَا مَزِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ"³⁴.

أشار داماد من خلال استدلاله بهذه القاعدة أن تركيب هذه القاعدة والعمل عليها احتاجت إلى أصول لضبطها. وهي أنّ أصل القاعدة مستنبطة من حديث، والاستنباط هو عمل أهل الأصول فالأصولي ينظر إلى الفاظ الدليل ومقاصده ليصل إلى الحكم الأصولي، فقوله صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً ((إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا، فَاشْكَلْ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا، فَلَا يُخْرَجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا))³⁵. فقوله عليه الصلاة والسلام ((فلا يخرجن)) فعل يدل على ترك الفعل وهو التهي عن الخروج والنهي هنا يدل على أنّ الموضوع مستمر ييقن حتى يأتي يقين آخر يبطل اليقين الأول بقوله ((حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً)) ودليل ذلك أنّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح ودرء المفسدات، فالمصلحة لا تحصل الا بدرء مفسدة، فإذا وجدت المفسدة لم تحصل المصلحة فالقاعدة راجعة إلى تحصيل المصالح، ودرء المفسدات³⁶.

-التطبيقات على القاعدة عند داماد

إنّ تطبيقات هذه القاعدة تكاد لا تحصى ولكن سأقتصر على ما ذكره داماد في كتابه الفقهية:

33 الجرجاني، التعريفات، 128؛ ينظر أيضاً: ابو البقاء الكفوي، الكليات، 528.

34 الحموي، غمز عيون البصائر، 193/1.

35 مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي د. ت)، (د. ط)، 1/ 276؛ رقم الحديث: 362.

36 ينظر: العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1991م)، طبعة جديدة، 17/2؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأئمة والتطائير على مذهب أبي حنيفة النعمان، حواشي وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية 1999م)، ط 1، 48.

مسألة التيقن بأن الماء الطاهر، "وَوَقَعَ الشُّكُّ فِي نَجَاسَتِهِ فِيمَا مَضَى، وَالْيَقِينُ لَا يُزُولُ بِالشُّكِّ، فَضَارَ كَمَنْ رَأَى فِي ثَوْبِهِ نَجَاسَةً أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ، وَلَمْ يَدْرِ مَتَى أَصَابَتْهُ لَا يُعِيدُ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ بِالِاتِّفَاقِ وَهُوَ الصَّحِيحُ"³⁷.

المسألة الفقهية وقوع الحيوان في البثر وعدم معرفة وقوعه، فالنجاسة تقدر من زمن وجودها وهو اليقين ووقوع الشك فيما مضى لا يؤبه به للقاعدة³⁸.

الصلاة: "وَلَوْ شَكَّ أَنَّهُ صَلَّى أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ فِي الْوَقْتِ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَمْ يُصَلِّهَا وَإِنْ كَانَ بَعْدَهُ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ صَلَّى" وكذلك من شك في صلاته أصلي ثلاثاً أم أربعاً بنى على الأقل وهو اليقين³⁹ يقول السرخسي: "أمر الشاك في الصلاة بأن يأخذ بالأقل لكونه متيقناً به"⁴⁰.

وأرى أن داماد استخدم هذه القاعدة في الأمثلة التي ساقها للتدليل على أن القاعدة هنا حجة يستدل بها على الحكم، ويدخل تحتها جميع الأبواب التي يستند عليها في استنباط الاحكام. لأنها مستندة إلى نص.

2.1 قاعدة الأمور بمقاصدها

معنى القاعدة: "أَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي يَتَرْتَبُ عَلَى أَمْرٍ يَكُونُ عَلَى مُقْتَضَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْ ذَلِكَ الْأَمْرِ"⁴¹. فالحكم الذي يترتب على فعل المكلف ينظر فيه إلى مقصده، قد يثاب عليه وقد يؤخذ عليه، وقد يملك او يترك بقصده شيئاً⁴². فمن خلال هذا المعنى أن نية الانسان مؤاخذ عليها، وقد تكون سبباً لشقائه أو اسعاده في الدارين.

فالمقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وبين ما يؤدي بهذا العمل إلى مفسدة راجحة أو مصلحة مرجوحة، فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن

³⁷ داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكلبولي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق وتخريج: خليل عمران المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية 1998م)، (د. ط)، 1/ 54.

³⁸ داماد، أفندي، مجمع الأنهر، 1/ 54.

³⁹ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/ 227.

⁴⁰ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، (بيروت: دار الكتب العلمية 1993م)، ط 1، 2/ 116.

⁴¹ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الاحكام، 1/ 19.

⁴² ينظر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الاحكام، 1/ 20.

القصده لم يتعلق به شيء منها؛ فكفل النائب والغافل والمجنون، ومن المعلوم ان احكام الله تعالى مقرونة بالحكمة والمصلحة⁴³.

تعتبر هذه القاعدة من القواعد الخمس الكبرى وهي مستنبطة من دليل شرعي⁴⁴ من حديث عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((إنما الاعمال بالنيات وان لكل امرء ما نوى))⁴⁵.

يرى داماد أن المقاصد باب كبير من أبواب أصول الفقه الذي اعطوه علماء الأصول اهتماما كبيرا واداة لاستنباط الاحكام. واستدل داماد بقوله تعالى: { وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ }⁴⁶ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ))⁴⁷. أي حُكْمُ الْأَعْمَالِ وَتَوَائِبُهَا مُلْصَقٌ بِهَا. وأن النية متعلقة بأفعال المكلفين، فالقصده هو الذي يحدد ما للمكلف من ثواب وعدمه. وعلى الرغم من استدلال داماد بالحديث إلا أن أصحاب الأصول اعتبروه قاعدة فقهية يُستدل بها على الاحكام. وأن الشريعة الاسلامية مناصرة بالمقاصد، وتحقيق هذه المقاصد ينتج عنها تحقيق مصالح، وهذه المصالح قد تكون دنيوية أو أخروية أو معا، والغاية من هذه المقاصد هو ليحيى الانسان حياة حرة كريمة حياة متزهة عن الرذائل طالبا الفضائل وهذه القاعدة حجة⁴⁸.

-تطبيقات القاعدة عند داماد

مسألة اللقطة: النية معتبرة ورتب عليها حكم، ويذكر داماد ذلك في كتابه أن اللقطة إذا تلفت بيد الملتقط " لَوْ أَقْرَأَ أَنَّهُ أَخَذَهَا لِنَفْسِهِ يَضْمَنُ اتِّفَاقًا، وَلَوْ أَنَّهُ أَخَذَهَا لِيُرُدَّهَا لَمْ يَضْمَنُ اتِّفَاقًا"⁴⁹.

⁴³ ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، *الموافقات*، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان 1997م)، ط1، 10/3.

⁴⁴ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *الأشباه والنظائر*، (بيروت: دار الكتب العلمية 1991م)، ط1، 54/1.

⁴⁵ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، *الجامع الصحيح المختصر*، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير 1987)، ط3، 3/1؛ رقم الحديث: 1.

⁴⁶ سورة البينة، الآية: 5.

⁴⁷ البخاري، صحيح البخاري، 3/1، رقم الحديث: 1.

⁴⁸ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/ 121؛ صدر الشريعة الاصغر، التوضيح، 395/1؛ عبد العزيز البخاري، بن أحمد بن محمد، علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1997م)، ط1، 1/ 348.

⁴⁹ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 520/2.

مسألة استباحة الصعيد بالنية " وَأَفْتَقَارُ التَّيْمُمِ إِلَى النِّيَّةِ لِيَصِيرَ الصَّعِيدُ مُطَهَّرًا"⁵⁰.

مسألة طلاق الكناية الذي يعتمد على النية "وَلَوْ قَالَ أَنَا مِنْكَ بَائِتٌ، أَوْ عَلَيْكَ حَرَامٌ بَأْنْتُ إِنَّ نَوَى الطَّلَاقِ تَطَلُّقُ بَطْرِيْقِ الكِنَايَةِ؛ لِأَنَّ الإِبَانَةَ لِإِزَالَةِ الوُضْءِ وَالتَّحْرِيمِ لِإِزَالَةِ الحِلِّ وَهُمَا مُشْتَرِكَانِ فِيهِمَا فَتَصِحُّ الإِضَافَةُ"⁵¹.

3.1 المشقة تجلب التيسير

المشقة هو التكلف اثناء العمل وقد تكون المشقة داخل قدرة المكلف وقد تكون خارج قدرته فأما المشقة التي تكون داخل قدرة المكلف كالوضوء والصلاة والجهاد في سبيل الله فلا تخفيف فيها، لان جميع العبادات لا تخلو من التكلّف والمشقة. وأما التي تكون خارج قدرة المكلف يكون التخفيف فيها لدفع الحرج كمن طلب الوضوء للصلاة فلم يجده شرع له التيمم تخفيفاً، ومن كان في شهر رمضان وسافر شرّع له الإفطار تخفيفاً وتيسيراً، وكمن لم يجد الطعام وأشرف على الهلاك جاز له الأكل من الميتة تيسيراً للمكلف⁵².

"والأصل في القاعدة قوله تعالى: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}⁵³ وقوله تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج}⁵⁴؛ وفي الحديث ((أحب الدين إلى الله تعالى الحنيفية السمحة))⁵⁵. قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته⁵⁶.

-تطبيق القاعدة عند داماد

1-مسألة المريض الذي يخاف إن توضعاً ازداد مرضه أو بطء شفاؤه جاز له التيمم "لأنَّ شَرَعِيَّةَ التَّيْمُمِ لِلْمَرِيضِ إِنَّمَا هِيَ لِذَفْعِ الحَرَجِ عَنِ المَرِيضِ"⁵⁷.

50 داماد أفندي، مجمع الأنهر، 27/1.

51 داماد مجمع الأنهر، 25/2.

52 ابن نجيم، الاشباه والنظائر، 64.

53 سورة البقرة، الآية: 185.

54 سورة الحج، الآية: 78

55 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت):

دار المعرفة 1379هـ)، (د. ط)، 20/1.

56 ابن نجيم، الاشباه والنظائر، 64.

57 داماد أفندي، مجمع الأنهر، 59/1.

2- مسألة المسح على الخفين، يُنقض المسح على الخفين إذا انقضت المدة، إلا من خاف على رجليه من شدة البرد أن تلتف فلا يتعين للمسح مدة معينة قد يمسح أياماً "لأنَّهُ يَلْحَقُهُ الحَرَجُ بِالنَّزَعِ وَهُوَ مَدْفُوعٌ فَصَارَ كَالْجَبِيرَةِ"⁵⁸.

4.1 قاعدة الأصل براءة الذمة

معنى القاعدة: "أن الإنسان بريء الذمة من وجود شيء يطالبه بالأداء، لأن المرء يولد خالياً من كل دين أو التزام أو مسؤولية، وإذا شُغِلت ذمته بشيء من الحقوق إنما يطرأ بأسباب عارضة بعد الولادة، والأصل في الأمور العارضة العدم"⁵⁹.

هذه القاعدة مأخوذة من الحديث الشريف وهو قوله -عليه الصلاة والسلام-: ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر))⁶⁰. وهذه القاعدة متفرعة عن القاعدة الكبرى (اليقين لا يزول بالشك)⁶¹.

-تطبيقات القاعدة عند داماد

مسألة من استيقظ من نومه ورأى بللاً ولم يتذكر الاحتلام "لِأَبِي يُوسُفَ أَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ فَلَا يَجِبُ إِلَّا بَيِّنِينَ وَهُوَ الْقِيَاسُ، وَلَهُمَا أَنَّ النَّائِمَ غَافِلٌ، وَالْمَنِيُّ قَدْ يَرِقُّ بِالْهَوَاءِ فَيَصِيرُ مِثْلَ الْمَذْيِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ اخْتِيَاطاً"⁶².

فإن " الأدلة الشرعية والقواعد الفقهيّة يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام وإصدار الفتاوى وإلزام القضاء بها"⁶³.

⁵⁸ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/ 48.

⁵⁹ محمد صدقي آل بورنو، الموسوعة، 1/ 108.

⁶⁰ الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق وضبط وتعليق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، (بيروت: مؤسسة الرسالة 2004م)، ط1، 4/ 114، رقم الحديث: 3191.

⁶¹ ينظر: محمد الرُّحَيْلي، القواعد الفقهيّة، 1/ 111.

⁶² داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/ 39.

⁶³ محمد صدقي آل بورنو، أبو الحارث أحمد بن محمد الغزّي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (بيروت:

مؤسسة الرسالة 1996م)، ط4، 4/ 41.

يشير داماد أن الذمة لا تكون مشغولة إلا بيقين، وأن الأصل فيها البراءة، فلا يترتب حكماً على ذمة، ولا حساب عليها إلا إذا تيقن انشغالها. فنجده يستدل على المسألة بالقاعدة دلالة على أن القاعدة حجة عنده.

وإرى من إشارة داماد بما أن عمل الأصول هو استنباط الاحكام من الأدلة الاجمالية فإن هذه القاعدة وإن كانت فقهية فإنها قاعدة اجمالية يستدل بها على الاحكام. ولهذا نجد إن فُقد الدليل لحكم ما يركنُ العلماء إلى القواعد والتي تعتبر ادلة للاحكام؛ ونجد أن داماد يشير إلى هذا الامر من خلال استدلاله بالقواعد الاجمالية للوصول إلى الحكم.

5.2. قاعدة الأصل في الأشياء ما عدا الفروج الاباحة

إن الله تعالى أباح أشياء كثيرة، وحرّم حراماً وحدّ حدوداً، وسكت الشارع عن أشياء فلم يرد نصّ بإباحتها، ولا تحريمها. فالأصل ما أبيض لا ما حرم، فمن حرم شيئاً طولب بالدليل. فظهر أثر الخلاف في المسكوت عنه، فمنهم من قال المسكوت عنه حكمه التوقيف، وهو قول بعض الحنفية؛ ومنهم من قال حكمه الحل وهو قول الشافعية، وأكثر الحنفية، وبعض الحنابلة ومنهم من قال حكمه التحريم حتى يقوم الدليل على التحليل فقد نُسب إلى الإمام أبي حنيفة وإلى بعض الشافعية، وبعض الحنابلة وبَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ⁶⁴. ولكل فريق دليله:

دليل القول الأول: "الأصلُ فِيهَا التَّوَقُّفُ، وَدَلِيلُ هَذَا الْقَوْلِ أَنَّ طَرِيقَ ثُبُوتِ الْأَحْكَامِ سَمْعِيٌّ وَعَقْلِيٌّ، وَالْأَوَّلُ غَيْرُ مَوْجُودٍ، وَكَذَا الثَّانِي فَلَا تُقَطَّعُ عَلَيَّ أَحَدُ الْحُكْمَيْنِ."

ودليل القول الثاني القائلين بالاباحة: قَوْلُهُ تَعَالَى { خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا }⁶⁵ أَخْبَرَ بِأَنَّهُ خَلَقَهُ لَنَا عَلَى وَجْهِ الْمَنَّةِ عَلَيْنَا، وَأَبْلَغُ وَجْوهِ الْمَنَّةِ إِطْلَاقُ الْإِنْتِفَاعِ فَتَثَبَّتِ الْإِبَاحَةُ.

دليل القول الثالث القائلين بالحرز: أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَا يَجُوزُ⁶⁶.

وقال خاتم محققي الحنفية ابن الهمام: " والمختار أن الأصل الإباحة عند جمهور الحنفية"⁶⁷.

⁶⁴ ينظر: ابن النجيم، الأشباه والنظائر، 56؛ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، 60.

⁶⁵ سورة البقرة، الآية: 29.

⁶⁶ الحموي، غمز عيون البصائر، 1/ 225؛ ينظر أيضاً: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية 2000م)، (د. ط)، 4/ 322.

⁶⁷ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 101/2.

-تطبيق القاعدة عند داماد

"واعلم أن الأصل في الأشياء كلها سوى الفروج الإباحة قال الله تعالى: {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً} وقال أيضاً: {كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً} وإنما ثبتت الحرمة بعارض نصّ مطلق أو خبر مروى فما لم يوجد شيء من الدلائل المحرمة فهي على الإباحة"⁶⁸.

وأرى أنّ داماد قد ذكر القاعدة والأدلة على صحة القاعدة كي يبرهن على ان الأصل في الأشياء الإباحة والتحريم عارض بدليل عموم الآية. وأنّ استدلال داماد مبنية ومؤصلة على الدليل الذي لا شبهة فيه وهذا عمل أهل الأصول ولهذا نجد له مسائل أصولية كثيرة التي تدل على فكره الاصولي الذي يعتمد على الدليل وإن خالف أبو حنيفة في المسألة؛ ويرجع ذلك أن الأصول قد وصل إلى مرحلة النضج، وأُلِّفَتْ فيه كتب كثيرة، وبُسطت الاحاديث، وحققت وصححت، فكان لداماد حظ كبير في معرفة هذه الكتب، وتيسر له الدليل فما كان منه الا ان يميز الصحيح من المرجوح والراجح، فمزج بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين.

6.2. قاعدة لا ضرر ولا ضرار

شرح القاعدة: أصل هذه القاعدة أُخِذت من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو ((لا ضرر ولا ضرار))⁶⁹. تعد هذه القاعدة من القواعد الفقهية الكبرى التي بُني عليها الكثير من الاحكام الفقهية، وهي دليل اجمالي عام، يشمل الضرر العام والضرر الخاص، باستثناء ما اوجبه الشرع في الحاق العقوبات لإنصاف المجتمع وهذا لا يعتبر ضرر وانما اصلاح للمجتمع؛ فهذه القاعدة معناها: لا تفعل ضرراً تلحقه بغيرك، والنفي هنا للتحريم ولا ضرار أي مقابلة الضرر بالضرر أو إلحاق مفسدة بالغير، ولا يجوز لأحد أن يلحق بآخر ضرراً ولا ضراراً، وقد سبق ذلك بأسلوب نفي الجنس ليكون أبلغ في التهيؤ والزجر. فالشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد فالشريعة تنفي الضرر والإفساد، وذلك يكون بمنع وجوده أصلاً، أو برفعه وإزالته بعد وجوده؛ سواء أكان الضرر فيه منفعة تعود على المضر أم لا، وإذا نهى عن الضرر كان الأمر بضده، وهو مراعاة المصالح بين الناس⁷⁰.

⁶⁸ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 4/244؛ التفتازاني، شرح التلويح، 2/32؛ الكمال ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر د. ت)، 3/7.

⁶⁹ سبق تخريجه.

⁷⁰ ينظر: ابن نجيم، الاشباه والنظائر، 72؛ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، (الاندلس: مكتبة قرطبة، وإحياء التراث 1998م)، ط1، 3/35؛ احمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 165.

-تطبيقات القاعدة عند داماد

- 1- نجد أن داماد من خلال شرحه للمتن يشرح قاعدة لا ضرر ولا ضرار حيث يذكر قول الماتن: (مَنْ أَحَدَثَ فِي طَرِيقِ الْعَامَّةِ كَيْفًا أَوْ مِيزَابًا أَوْ جُرْصَنًا) الْجُرْصُنُ قَيْلٌ: هُوَ الْبُرْجُ وَقَيْلٌ: جَذْعٌ يُخْرِجُهُ الْإِنْسَانُ مِنَ الْحَائِطِ لِيَبْنِي عَلَيْهِ وَقَيْلٌ هُوَ مَجْرَى مَاءٍ يُرْكَبُ فِي الْحَائِطِ وَهُوَ بِضَمِّ الْجِيمِ وَسُكُونِ الرَّاءِ الْمُهْمَلَةِ وَضَمِّ الصَّادِ الْمُهْمَلَةِ (أَوْ دُكَّانًا وَسِعَهُ ذَلِكَ إِنْ لَمْ يَضْرَبْ بِهِمْ) أَيُّ بِالْعَامَّةِ لِأَنَّ الطَّرِيقَ مُعَدًّا لِلتَّطَرُّقِ فَلَهُ الْإِنْتِفَاعُ مَا لَمْ تَتَضَرَّرْ الْعَامَّةُ بِهِ وَإِنَّمَا قَيْدُ ذَلِكَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ((لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)) فِي الْإِسْلَامِ فَمَا تَحَقَّقَ فِيهِ الضَّرَرُ يَأْتُمُّ بِأَحْدَائِهِ⁷¹.
- 2- ومن امثلة رفع الضرر وهو مسألة سفر الأب بابنه في حال وجود الطفل في حضانه الأم فلا يحق له لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِضْرَارِ بِالْأُمِّ بِإِنطَالِ حَقِّهَا فِي الْحَضَانَةِ وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَضَانَتَهَا إِذَا سَقَطَتْ جَازَ لَهُ السَّفَرُ بِهِ، وَلَا يَحِقُّ لِلْأُمِّ السَّفَرُ بِالطِّفْلِ كَذَلِكَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِضْرَارِ بِالْأَبِ⁷².
- 3- ومن امثلة رفع الضرر لمن آخر في إقامة دعوى طلب الشفعة من الشفيع شهرًا فلا حق له في أقامه دعوى طلب الشفعة؛ وتسقط الشُّفْعَةُ لِتَغْيِيرِ أَحْوَالِ النَّاسِ لِأَنَّ الْقَصْدَ مِنْ أَقَامَتِهِ لِلدَّعْوَى هُوَ الْإِضْرَارُ بِالْغَيْرِ، وَالضَّرَرُ مَرْفُوعٌ مِنْ قَبْلِ الشَّرْعِ⁷³.
- 4- ومن الأمثلة الواضحة على رفع الضرر مسألة خيار الشرط في البيع لرفع الضرر الذي شُرِعَ لِلتَّرْوِي، لِذَفْعِ الْغَبَنِ عَنِ النَّاسِ⁷⁴.

7.2. قاعدة يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام

الضرر: هو ألم يشعر به صاحبه؛ كالضرب يسمى ضرارًا وكذا تفويت المنفعة والشمتم والاستخفاف⁷⁵. وهي من القواعد المهمة المبنية على المقاصد الشرعية في مصالح العباد،

71 داماد أفندي، مجمع الأنهر، 360/4

72 ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 171/2.

73 ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 106/4.

74 ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 36/3.

75 ينظر: تَقْيِي الدِّينِ الشُّبْكِيِّ، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي، أبو الحسن، الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقااضي البيضاوي المتوفى سنة 685 هـ)، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري، رسالة دكتوراه، (ديي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2004م)، ط 1، 166/3.

استخرجها المجتهدون من الإجماع ومعقول النصوص. فإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة قدمت المصلحة العامة كون ضررها اشد⁷⁶.

لكن "الأصل أن دفع الضرر يجب أن يكون بغير ضرر أصلاً، فإذا لم يمكن إلا بضرر فيكون رفع الضرر الموجود بضرر أقل منه لا مساو ولا أكبر. والضرر العام الذي يصيب الجماعة يجب دفعه ورفعها، وإن كان على حساب ضرر خاص ببعض الناس، لأن الضرر الأشد يتحمل بارتكاب الضرر الأخف"⁷⁷. لأنّ الشرع إنّما جاء ليحفظ على الناس الضرورات الخمس فكل ما يؤدي إلى الاخلال بواحد منها فهو ضرر يجب ازالته، والضرر الأشد يدفع بالأخف⁷⁸.

-تطبيقات القاعدة عند داماد

1- مسألة الحَجْرُ عَلَى الْمُفْتِي الْمَاجِنِ وَالطَّبِيبِ الْجَاهِلِ وَالْمَكَارِي الْمَفْلَسِ⁷⁹ "لِأَنَّ مَنَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ الْعَامَّةِ إِذِ الْمُفْتِي الْمَاجِنِ يُفْسِدُ عَلَى النَّاسِ دِينَهُمْ وَالطَّبِيبُ الْجَاهِلُ يُهْلِكُ أَبْدَانَهُمْ وَالْمَكَارِي الْمَفْلَسُ يُثْلِفُ أَمْوَالَهُمْ فَيَحْجِرُ هَؤُلَاءِ عَنِّ عَمَلِهِمْ؛ لِأَنَّ الْمَنَعَ عَن ذَلِكَ مِنْ بَابِ أَمْرٍ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ"⁸⁰.

2- مسألة اخذ الخراج: من المعلوم أن الخراج يأتي من الأرض المزروعة فاذا عجز أصحابها على زراعتها، أعطاهما القاضي لمن له القدرة على زراعتها وبيع الناتج من الأرض، وتأخذ الدولة الخراج منها وترد الباقي إلى ملاكها، فان لم يجد القاضي من يزرعها باع الأرض او اجبر ملاكها على بيعها، واخذ القاضي الخراج؛ لان الضرورة استوجبت ذلك فان لم تؤخذ تعطلت شؤون الدولة وحقّ الْمُقَاتِلَةِ لِأَنَّ فِي هَذَا الْإِزَامِ ضَرَرٌ خَاصٌّ لِنَفْعِ عَامٍّ وَلَا بَدَّ مِنْ اِزَالَةِ الضَّرَرِ عَنِ الْعَامِّ⁸¹.

⁷⁶ ينظر: ابن نجيم، الاشباه والنظائر، 74؛ محمد صدقي آل بورنو، الوجيز، 263

⁷⁷ محمد صدقي آل بورنو، الموسوعة، 165/8

⁷⁸ ينظر: محمد صدقي آل بورنو، الوجيز، 263

⁷⁹ المكارى المفلس: هو الذي يتواعد مع مسافر على إركابه الدابة، ويأخذ الأجرة منه فإذا جاء موعد السفر ظهر أن لا دابة له. ينظر: فخر الدين الزيلعي، فخر الدين الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبلي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبلي، (القاهرة: المطبعة الأميرية - بولاق 1313 هـ)، ط1، 5/ 193.

⁸⁰ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 56/4.

⁸¹ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 4/ 477.

3- مسألة بيع طعام المحتكر جبرا عليه عند الحاجة وامتناعه من البيع، دفعا للضرر العام⁸². يرى الباحث: أن داماد يريد بهذه القاعدة ان الشريعة جاءت بتحقيق المصالح، ولكن هنا اضررت الشريعة بالفرد! والحقيقة ان الشريعة رجحت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة وان اضررت بالمصلحة الخاصة لسلامة دوام أمن المجتمع.

16.2. قاعدة الوُضْفُ فِي الْحَاضِرِ لَعُوْ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ⁸³

هذه القاعدة جاءت بلفظ " الوصف المعتاد معتبر في الغائب لا في العين"⁸⁴ والوصف: هو الصفة وهي الحالة القائمة بذات الموصوف. واللغو: معناه الباطل الذي لا حكم له. والمعتبر: معناه المعتد به. لأن الوصف موضوع للترقية بين المشتركين، فوصف الشيء الحاضر مع الإشارة إليه لا اعتبار به؛ لأن الإشارة إليه أقوى؛ وأما في الشيء الغائب فالوصف يعتد به لأنه يميزه⁸⁵.

"فالقاعدة هنا تدل على أن الإشارة للشيء المباع أو المؤجر أو المعقود عليه على وجه العموم تعتبر أقوى أسباب التعريف والبيان، لأن الوصف قد يختلف وقد يحتمل، وأما الإشارة فلا اختلاف فيها ولا احتمال، ولذلك قالوا: الوصف في الحاضر لغو، لأن حضوره والإشارة إليه تغني عن كل وصف"⁸⁶ ودليل ذلك قول السرخسي: "أَنَّ الْوُضْفَ فِي الْمُعَيَّنِ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ، وَيُعْتَبَرُ ذَلِكَ فِي غَيْرِ الْمُعَيَّنِ"⁸⁷.

-تطبيق القاعدة عند داماد

مسألة من حلف لا يدخل داراً "وَلَمْ يُسَمِّ دَارًا بَعَيْنَهَا وَلَمْ يَنْوِهَا (فَدَخَلَ دَارًا خَرِبَةً لَا يَحْتُ)؛ لِأَنَّ الدَّارَ اسْمٌ جَامِعٌ لِلْبِنَاءِ، إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا أَنَّهَا اسْمٌ لِلْعُرْصَةِ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَالْعَجْمُ، يُقَالُ دَارٌ عَامِرَةٌ وَدَارٌ عَامِرَةٌ، وَقَدْ شَهَدْتُ أَشْعَارَ الْعَرَبِ بِذَلِكَ، وَالْبِنَاءُ وَضْفٌ فِيهَا. - الا ان داماد يرد على من

⁸² ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 4/ 214

⁸³ حيدر علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، 1/ 64.

⁸⁴ ابن نجيم، الاشباه والنظائر، 157.

⁸⁵ ينظر: السِّنْعَانَقِي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين، الكافي شرح البرزدي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، (الرياض: مكتبة الرشيد 2000م)، ط1، 5/ 2085؛ ينظر أيضا: محمد صدقي آل بورنو، الوجيز، 326؛ محمد الرُّحَيْلِي، القواعد الفقهية، 1/ 381.

⁸⁶ محمد صدقي آل بورنو، الموسوعة، 1/ 398.

⁸⁷ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، كتاب المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، (بيروت: دار الفكر، 2000م)، ط1، 7/ 221.

اعتبر العرصه بناءً على اعتبار ان الحالف اطلق القول حيث قال- وَأَنَّ الْوُصْفَ فِي الْحَاضِرِ لَعُوٌّ وَفِي الْعَائِبِ مُعْتَبَرٌ لِأَنَّ الْبِنَاءَ وَصِفَ مَرْغُوبٌ؛ وَالْعُرْضَةَ تَنْقُصُ بِنُقْصَانِهِ، وَالْمُطْلَقُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ فَإِذَا انْعَقَدَ النَّهْيُ عَلَى الْكَامِلِ لَا يَحْتَنُ بِالنَّقِصِ"⁸⁸. نجد ان داماد يستدل على المسألة بالقاعدة وان كان لبعض العرب قولٌ.

17.2. قاعدة لا مسأغ للإجتهد في مؤرد النص

إن المراد بالنص هو القرآن والسنة الثابتة والإجماع، "لأن الحكم الشرعي حاصل بالنص، فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله، ولأن الاجتهاد ظني والحكم الحاصل به حاصل بظني، بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقيني، ولا يترك اليقيني للظني. المراد بالنص الذي لا مسأغ للإجتهد معه هو المُفسر والمُحكّم، وإلا فغيرهما من الظاهر والنص لا يحلّو عن احتمال التأويل"⁸⁹

من المعلوم أن الاجتهاد مطلوب في النصوص التي بحاجة إلى معرفة وفهم الحكم الشرعي، ولهذا قسم العلماء الاجتهاد إلى مطلوب ممدوح وهو الاجتهاد الذي يبذل فيه الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي واستنباطه من النص، الذي فيه غموض واحتمال أوجه مختلفة؛ واجتهاد مذموم محرم وهو الاجتهاد في النصوص الواضحة البينة التي لا يحتاج معها إلى اجتهاد؛ وهذا القسم هو الذي تعبر عنه القاعدة⁹⁰.

ولهذا قال العلماء: "يصار إلى الاجتهاد وإلى القياس عند الضرورة، وهذا هو الواجب على كل مسلم؛ إذ اجتهاد الرأي إنما يُباح للمضطر كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة، وكذلك القياس إنما يُصار إليه عند الضرورة"⁹¹

⁸⁸ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 2/ 278؛ ينظر أيضاً: المرغناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي د. ت)، (د. ط)، 2/ 321.

⁸⁹ احمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 147.

⁹⁰ ينظر: حمد بن حمدي الضاعدي، لا مسأغ للاجتهد مع النص وعلاقتها بمحل الاجتهاد، (بيروت: دار الكتب العلمية د. ت)، 111.

⁹¹ ابن القيم الجوزية، إعلام المُوقّعين، 4/ 43.

-تطبيق القاعدة عند داماد

مسألة نجاسة روث الخنثي مغلظة عند ابي حنيفة خلافا لمحمد ويوسف على انها مخففة وإختلاف العلماء فيها، أصّل داماد المسألة فقال: "ما ورد النص على نجاسته، ولم يعارضه نص اخر في طهارته سواء اتفق العلماء فيه، او اختلفوا فان اختلف فهم مبني على الاجتهاد، وليس حجة في مقابل النص فلا يصح معارضا له؛ فالنص هو ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رمى بالروثة، وقال : ((هذا رجس او ركس))⁹² ولم يعارضه غيره فتغلظ⁹³. يشير داماد ان الاجتهاد مشروع وفي بعض الأحيان يكون واجبا اذا كان في النص غموض وبحاجة إلى معرفة قصد الشارع؛ فمن اجتهد في مسألة ما، ثم وجد النص الصحيح الواضح، بطل اجتهاده، ووجب عليه الاخذ بالنص.

يرى الباحث: ان داماد جاء بقاعدة التي تعتبر من القواعد المشتركة بين الأصول والفقهاء فانها قاعدة فقهية من جهة عدم جواز الاجتهاد في مورد النص ومن جهة ثانية هي قاعدة أصولية كاشفة للمجالات التي يجوز فيها الاجتهاد.

18.2. قاعدة العبرة بعُموم اللَّفْظ لَا بِحُضُوصِ السَّبَب

عند ورود النص الشرعي بلفظ عام، كحادثة أو سؤال وبسبب هذه الحادثة أو السؤال جاء نص شرعي عام، ولم يرد دليل على التخصيص؛ وجب العمل بعمومه الذي دلت عليه صيغته، ولا ينظر إلى السبب الخاص الذي من أجله شرع الحكم. روي أن قوماً قالوا: يا رسول الله إننا نركب البحر، ولو توضعنا بما معنا من الماء خشينا العطش، أنتوضأ بماء البحر؟ فقال الرسول: ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته))، صيغة الحديث تدل بعمومها على أن ماء البحر طاهر مطهر في حال الضرورة والاختيار، ولا عبرة بكون السؤال ورد خاصاً عن التوضؤ، ولا عبرة للاضطرار كونهم في البحر، فيعمل بعمومه⁹⁴.

⁹² البخاري، صحيح البخاري، 70 / 1، رقم الحديث: 155.

⁹³ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 93/1-94.

⁹⁴ ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصنى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية 1993م)، ط1، 2 / 131؛ السبكي، الاشباه والنظائر، 2 / 134؛ عبد العزيز البخاري، كشف الاسرار، 2 / 390.

-تطبيق القاعدة عند داماد

كمسألة ستر العورة عند الصلاة: "يجب ستر العورة للصلاة لقوله تعالى: {خذوا زيتكم عند كل مسجد} ⁹⁵ أي استروا عورتكم، لأنَّ لبس الزينة لا يمكن فيكون المراد محلها اطلاقاً لاسم الحال على المحل، واريده بالمسجد الصلاة اطلاقاً لاسم المحل على الحال فان قيل: الآية وردت في شان الطواف لا في حق الصلاة، كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما. قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهنا عموم في اللفظ لأنَّه قال: عند كل مسجد فقد امر بأخذه الزينة عند كل مسجد، وهذا مما يمنع القصر على مسجد الحرام. ومنهم من قال قد يتوهم بان المراد المسجد على حقيقته وهو المسجد الحرام. اقول -اي داماد- فيه كلام لأنَّه نسلم الايهام، لأنَّ السائل والمجيب يُسليمان كون المسجد هنا مجازاً من قبيل ذكر المحل، واردة الحال إلا أنَّ السائل يخص المسجد بالمسجد الحرام، ويريد الطواف والمجيب يعمم ويريد الصلاة ايضاً، على أنَّه مجاز مرسل لا استعارة لأنَّها لا بدُّ لها من التشبيه تدبر" ⁹⁶.

يرى الباحث: يشير داماد إلى أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب؛ لأنَّ أكثر الأحكام الشرعية نزلت على أسباب خاصة، ولو كان السبب الخاص يقتضي تخصيص العام، لما عمَّت هذه الأحكام. وان هذه القاعدة قاعدة أصولية يُستنبط بها الاحكام، وتكون حجة على من خالفها. وكذلك إشارة داماد إلى العام يبقى على عمومه ما لم يرد الدليل على التخصيص وهي من مسائل الأصول المعتمدة عند الحنفية.

19.2. قاعدة الأضلُّ في الكَلَامِ الحَقِيقَةِ

إنَّ الالفاظ وضعت لمعنى يدل على ذلك الشيء عند تلفظه، ويفهم السامع المراد من هذا اللفظ دون قرينة. والمجاز بديل عن الحقيقة بقرينة تصرفه إلى معناه المجازي؛ فإن جاء لفظ احتمال المعنيين، الحقيقة والمجاز يحمل على الأصل وهو الحقيقة إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن الأصل فيحمل على المجاز ⁹⁷.

⁹⁵ سورة الأعراف، الآية: 31.

⁹⁶ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/119-120-121.

⁹⁷ ينظر: فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي خطيب الري، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1997م)، ط3، 1/341؛ جلال الدين السيوطي، الاشباه والنظائر، 63؛ ابن نجيم، الاشباه والنظائر، 59.

قال القرافي: " إجماع الكل على أن الأصل في الكلام الحقيقية، وروي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: (ما كنت أعرف معنى الفاطر، حتى اختصم إلي شخصان في بئر، فقال أحدهما: فطرها أبي، أي: اخترعها)"⁹⁸

"لَوْ قَالَ شَخْصٌ: وَقَفْتُ مَالِي عَلَى حُفَاظِ الْقُرْآنِ لَمْ يَدْخُلْ فِيهِ مَنْ كَانَ حَافِظًا وَنَسِيَهُ، لِأَنَّهُ لَا يُطَلَّقُ عَلَيْهِ حَافِظٌ إِلَّا مَجَازًا"⁹⁹

إن هذه القاعدة أصولية فقهية فمن حيث الوجه الاصولي أن الكلام يصار إلى الحقيقة لأنها الأصل وهو المقصود من وضع الواضع؛ اما من جهة الفقه إذا كان اللفظ دال على الحقيقة لا يجوز اعمال المجاز، ولا يكون معتبر.

تطبيق القاعدة عند داماد

كمسألة الظهار في كلمة (يتماسا) بين الحقيقة والمجاز في قوله تعالى {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا} ¹⁰⁰ أمرت الشريعة المكلف بالكفارة من ظهاره إن أراد العود الى زوجته وقيد هذا الرجوع بالكفارة وقبل التماس. فالتماس هنا له حقيقة وهو الجماع ولا يحمل على مجازه وهو اللمس؛ لأن التماس لا موجب فيه للحمل على المجاز، لإمكان الحقيقة، ويحرم الجماع لأنه من أفراد التماس، فيحرم الكل بالنص. ويدخل في ذلك دواعي الجماع لأنه داخل تحت النص ¹⁰¹

يرى الباحث: يشير داماد أن بناء الاحكام على الالفاظ واللفظ لما وضع له، فيُصار الحكم إلى الحقيقة عند عدم وجود قرينة صارفة إلى المجاز. وكذلك يشير إلى أن الحقيقة إذا كانت مرجوحة والمجاز راجح قدمت الحقيقة على المجاز عملا بالقاعدة.

⁹⁸ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، *نفايس الأصول في شرح المحصول*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز 1995م، ط1، 2/ 869.

⁹⁹ ا جلال الدين السيوطي، *الاشباه والنظائر*، 63.

¹⁰⁰ سورة المجادلة، الآية: 3.

¹⁰¹ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 117/2؛ يوسف بن قز أوغلي، ابن عبد الله، أبو المظفر، شمس الدين، سبط أبي الفرج ابن الجوزي، *إيثار الإنصاف في آثار الخلاف*، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليلي، (القاهرة: دار السلام 1408هـ)، ط1، 178؛ الكمال ابن الهمام، *فتح القدير*، 249/4؛ عبد الله بن يوسف الجديع، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب العنزي، *تيسير علم أصول الفقه*، (بيروت: مؤسسة الريان 1997م)، ط1، 233؛ الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية 2001م)، ط1، 147.

20.2. قاعدة إذا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ يُضَارَ إِلَى الْمَجَازِ

هذه القاعدة مكملة لقاعدة الأصل في الكلام الحقيقية فيكون اللفظ فيما وضع له بحيث يكون هو المراد والمقصود من غير قرينة. إن هذه القاعدة من الفاظها توضح ان الأصل في الالفاظ تضار إلى حقائقها، فان كان اللفظ يستعمل حقيقةً ومجازاً ولا توجد قرائن يراد بها المجاز يحمل اللفظ على حقيقته؛ اما اذا كان اللفظ يدار بين الحقيقة والمجاز، وتعذر استعمال الحقيقة، أو تعسرت، أو هجرت أو هناك قرائن تدل على أن المراد هو المجاز، عمل بالمجاز لأنه هو المقصود¹⁰².

-تطبيق القاعدة عند داماد

”لَوْ أَوْصَى (لَوْلِدِ فُلَانٍ لِلذَّكْرِ وَالْأُنثَى عَلَى السَّوَاءِ، وَلَا يَدْخُلُ أَوْلَادُ الْإِبْنِ عِنْدَ وُجُودِ أَوْلَادِ الصُّلْبِ)؛ لِأَنَّ الْوَلَدَ حَقِيقَةً يَتَنَاوَلُ وَكَدِ الصُّلْبِ وَتَدْخُلُ فِيهِ الْإِنَاثُ حَتَّى إِذَا كَانَ لَهُ بَنَاتٌ صُلْبِيَّةٌ وَبَنُو ابْنٍ فَالْوَصِيَّةُ لِلْبَنَاتِ عَمَلًا بِالْحَقِيقَةِ مَا أَمَكَّنَ الْعَمَلَ بِهَا، وَيَدْخُلُونَ أَوْلَادُ الْإِبْنِ الصُّلْبِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ صِيرَ إِلَى الْمَجَازِ“¹⁰³

ومن أبواب الحقيقة والمجاز مسألة اذا فقد الأصل عند وجود السبب، انتقل إلى بديل الأصل؛ فالبديل هو قائم مقام الأصل ويجزى به؛ ومثل داماد لذلك بالتميم عند فقد الماء هو خلفاً مطلقاً عن الأصل في الطهارة عند العجز في استخدام الماء لأجل الصلاة، فثبت الحكم بالتميم كثبوته في الأصل وهذا الامر ينطبق على الحقيقة والمجاز فاذا تعذرت الحقيقة يضار إلى المجاز¹⁰⁴.

يشير داماد ان التيمم هو خلف عن الأصل والطهارة شرط للصلاة، ويحصل الشرط بالتميم جاز للمتوضئ ان يقتدي بالماسح. والقائم بالقاعد لأنه عليه الصلاة والسلام ((صلى آخر صلواته

¹⁰² ينظر: أكمل الدين البابرقي، محمد بن محمد بن محمود، أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي، العناية شرح الهداية، (دمشق: دار الفكر د. ت)، 6/ 488؛ احمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 317.

¹⁰³ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 4/ 446.

¹⁰⁴ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/ 169؛ ينظر أيضا: السرخسي، الأصول، 2/ 298؛ التفتازاني، شرح التلويح، 2/ 326؛ عبد العزيز البخاري، كشف الاسرار، 4/ 234.

قاعداً، والقوم خلفه قيام))¹⁰⁵ بهذا التاصيل وجدت انه مؤيد لابي حنيفة وأشار على انه خلاف لمحمد الذي لا يجيز للمتوضى ان يصلي خلف الأصل بما ان التيمم خلف عن الأصل فليس لصاحب الأصل ان يقتدي بصاحب الخلف بمعنى لا يستند القوي على الضعيف. وبما أن ليس للقائم الاقتداء بالقاعد فمن باب أولى لا يقتدي المتوضى بالتيمم فلكامل لا يجوز اقتداؤه بالنقص قياساً عند محمد رحمه الله¹⁰⁶

21.2. قاعدة العبرة في العُقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني

إن الألفاظ ما جاءت إلا لتُعبر عن المعاني المرادة فلا خلاف في أن اللفظ يعبر عن معناه الأصلي، إلا أن بعض الألفاظ تُذكر أحياناً ويراد بها غير ما وضعت له، أو يكون لها أكثر من معنى، أو يخطئ من أراد التعبير، فيذكر لفظاً بخلاف ما قصد، أو بمعنى آخر غير الذي أراد سهواً أو نسياناً أو غير ذلك، فإذا جمع بين اللفظ والقصد فلا خلاف على ذلك أيضاً، لكن إذا تعارض اللفظ مع القصد وتعذر الجمع بينهما، فظهرت الحاجة لترجيح بينهما، جاءت هذه القاعدة لتقلل من أثر الخلاف الحاصل في ذلك. ويؤكد هذا المعنى قول السرخسي: "الألفاظ قوالب المعاني، فلا يلغى اللفظ وإن وجب اعتبار المعنى، إلا إذا تعذر الجمع"¹⁰⁷

”يُفَهُمْ مِنْ هَذِهِ الْمَادَّةِ أَنَّهُ عِنْدَ حُصُولِ الْعُقْدِ لَا يُنْظَرُ لِلْأَلْفَافِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُهَا الْعَاقِدَانِ حِينَ الْعُقْدِ بَلْ إِنَّمَا يُنْظَرُ إِلَى مَقَاصِدِهِمُ الْحَقِيقِيَّةِ مِنَ الْكَلَامِ الَّذِي يُلْفَظُ بِهِ حِينَ الْعُقْدِ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ الْمَعْنَى وَلَيْسَ اللَّفْظُ وَلَا الصِّيغَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ وَمَا الْأَلْفَافُ إِلَّا قَوَالِبُ لِلْمَعَانِي“¹⁰⁸

-تطبيق القاعدة عند داماد

المسألة الفقهية هي لو أن رجلاً طلب ديناً وتكفله رجل، وطالب صاحب المال الدين، فإن براء الدائن ذمته كانت الكفالة حوالة وإن لم يبرأ الدائن ذمته كانت كفالة؛ والدليل القاعدة¹⁰⁹.

¹⁰⁵ ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1993م)، ط2، 14/567، رقم الحديث: 6602.

¹⁰⁶ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 1/65-169؛ ينظر أيضاً: السرخسي، الأصول، 2/298؛ الحموي، غمز عيون البصائر، 1/271؛ الكمال إين الهمام، فتح القدير، 4/167.

¹⁰⁷ السرخسي، المبسوط، 12/80.

¹⁰⁸ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الاحكام، 1/21؛ الحموي، غمز عيون البصائر، 2/266.

¹⁰⁹ ينظر: داماد أفندي، مجمع الأنهر، 3/184.

يشير داماد أنَّ المعاني هي ما تدل عليه الألفاظ بوضعها أو باستعمالها فعند حصول العقد لا ينظر للألفاظ التي يستعملها العاقدان حين العقد فقط، وإنما ينظر كذلك إلى مقاصدهم الحقيقية من الكلام الذي يلفظ به حين العقد، لأنَّ المقصود الحقيقي هو المعنى، وليس اللفظ والصيغة.

النتائج

إنَّ داماد يذكر القاعدة والأدلة على صحة القاعدة كي يبرهن على صحة ما ذهب إليه، وأنَّ استدلالاته مبنية ومؤصلة على الدليل الذي لا شبهة فيه وهذا عمل اهل الأصول ولهذا نجد له مسائل أصولية كثيرة تدل على فكره الاصولي الذي يعتمد على الدليل ويرجع ذلك أنَّ الأصول قد وصل إلى مرحلة النضج، وأُلِّفَتْ فيه كتب كثيرة، وبُسطت الاحاديث، وحققت وصححت، فكان لداماد حظ كبير في معرفة هذه الكتب، وتيسر له الدليل، فما كان منه إلا أن يميز الصحيح من المرجوح والراجح، فمزج بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين. ويرى داماد أنَّ الأصل في الكلام الحقيقية، والمجاز خلف عنه، وعند عدم القرينة ينصرف اللفظ إلى معناه الحقيقي، إلا إذا تعذر إرادة المعنى الحقيقي، أو كان مهجوراً فيأخذ حكم المتعذر، فتترك الحقيقة ويصار إلى العرف والعادة. وأشار داماد أنَّ أي لفظ ليس له ضابط ولا حد في الشرع أو في اللغة فالمرجع في بيانه إلى العرف. ويرى داماد أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب؛ لأنَّ أكثر الأحكام الشرعية نزلت على أسباب خاصة، ولو كان السبب الخاص يقتضي تخصيص العام، لما عمَّت هذه الأحكام. ذكر داماد الكثير من التطبيقات على القواعد التي يذكرها لترسيخها وتسهيلها لطالب العلم لمعرفة كيفية استخراج هذا الفرع من القاعدة.

المصادر والمراجع:

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، تحقيق ودراسة: مصطفى محمود الأزهرى، (الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض - القاهرة: دار ابن عفاًن 2010م)، ط1.

ابن امام الكاملية، كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، دراسة وتحقيق: د. عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي، (القاهرة: دار الفاروق 2002م)، ط1.

ابن أمير حاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد ويقال له ابن الموقت الحنفي، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الفكر 1996م)، (د. ط).

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1993م)، ط2.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة 1379هـ)، (د. ط).

ابن قَيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية 1991م)، ط1.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر 1414هـ)، ط3.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، حواشي وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية 1999م)، ط1.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي د. ت)، ط2.

ابو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة، (بيروت: الرسالة 1998م)، (د. ط).

- أبو المنذر المنيأوي، محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، *المختصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول*، (مصر: المكتبة الشاملة 2011م)، ط1.
- أحمد الزرقا، بن الشيخ محمد عثمان، *شرح القواعد الفقهية*، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق: دار القلم 1989م)، ط2.
- الاصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو الشاء، شمس الدين، *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*، تحقيق: محمد مظهر بقا، (السعودية: دار المدني 1986م)، ط1.
- أكمل الدين البابرّي، محمد بن محمد بن محمود، أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي، *العناية شرح الهداية*، (دمشق: دار الفكر د. ت).
- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي 1404هـ)، ط1.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، *المفصل في القواعد الفقهية*، تقديم: عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، (الرياض: دار التدمرية 2011م)، ط2.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، *الجامع الصحيح المختصر*، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير 1987)، ط3.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي، *شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه*، تحقيق: زكريا عميرات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 1996م)، ط1.
- تقيّ الدّين السُّبكي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي، أبو الحسن، *الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 685 هـ)*، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري، رسالة دكتوراه، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2004م)، ط1.
- الجراعي، تقي الدين أبي بكر بن زايد المقدسي الحنبلي، *شرح مختصر أصول الفقه*، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق: عبد العزيز محمد عيسى، عبد الرحمن بن علي الخطاب، محمد بن عوض رواس، (الكويت: لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية الشامية د. ت)، ط1.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، *التعريفات*، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية 1983م)، ط1.
- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني المعروف بابن البيع، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية 1990م)، ط1.

حمد بن حمدي الصّاعدي، لا مساعٍ للاجتهد مع النص وعلاقتها بمحل الاجتهاد، (بيروت: دار الكتب العلمية د. ت).

الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1985م)، ط1.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق وضبط وتعليق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، (بيروت: مؤسسة الرسالة 2004م)، ط1.

داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق وتخريج: خليل عمران المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية 1998م)، (د. ط).

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية 2001م)، ط1.

الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سعيد كيلان، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1961)، (د. ط).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية 2000م)، (د. ط).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، (الاندلس: مكتبة قرطبة، وإحياء التراث 1998م)، ط1.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1991م)، ط1.

سراج الدين الأزموي، محمود بن أبي بكر، التحصيل من المحصول، دراسة وتحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1988م)، ط1.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، (بيروت: دار الكتب العلمية 1993م)، ط1.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، كتاب المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الفكر، 2000م)، ط1.

البيغناقي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين، الكافي شرح البرذوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، (الرياض: مكتبة الرشيد 2000م)، ط1.

الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، (بيروت: دار الكتاب العربي د. ت).

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، *الموافقات*، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان 1997م)، ط1.
- صدر الشريعة الأصغر، عبيد الله بن مسعود المحجوبي البخاري الحنفي، *التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه*، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية 1996م)، (د. ط).
- عبد العزيز البخاري، بن أحمد بن محمد، علاء الدين، *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البنزوي*، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1997م)، ط1.
- عبد الله بن يوسف الجديع، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب العنزلي، *تيسير علم أصول الفقه*، (بيروت: مؤسسة الريان 1997م)، ط1.
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1991م)، طبعة جديدة.
- علاء الدين المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالح الحنبلي، *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، (الرياض: مكتبة الرشيد 2000م)، ط1.
- علي احمد الندوي، *القواعد الفقهية مفهومها نشأتها تطورها*، تقديم: مصطفى الزرقا، (بيروت: دار القلم 1994م)، ط3.
- علي حيدر، علي حيدر، خواجه أمين أفندي، *درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام*، تعريب: فهيمي الحسيني، (تونس: دار الجيل 1991م)، ط1.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية 1993م).
- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي خطيب الري، *المحصول*، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1997م)، ط3.
- فخر الدين الزيلعي، فخر الدين الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي*، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي، (القاهرة: المطبعة الأميرية - بولاق 1313 هـ)، ط1.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، (بيروت: المكتبة العلمية د. ت)، ط1.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، *الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق*، تحقيق: خليل منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية 1998م)، (د. ط).
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، *نقائس الأصول في شرح المحصول*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز 1995م)، ط1.

القره داغي، ومراد جبار سعيد، *حجية القواعد الفقهية في استنباط الاحكام*،
<https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid/article>

الكمال ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*، (بيروت: دار الفكر د. ت).

محمد صدقي آل بورنو، أبو الحارث أحمد بن محمد الغزي، *الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية*،
 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1996م)، ط 4.

محمد صدقي آل بورنو، أبو الحارث أحمد بن محمد الغزي، *مؤسوعة القواعد الفقهية*، (بيروت: مؤسسة
 الرسالة 2003م) ط 1.

محمد مصطفى الزجيلي، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، (دمشق: دار الفكر 2006م)،
 ط 1.

المرغاني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين، *الهداية في شرح بداية
 المبتدي*، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي د. ت)، (د. ط).

مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل
 إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث
 العربي د. ت)، (د. ط).

يوسف بن قز أوغلي، ابن عبد الله، أبو المظفر، شمس الدين، سبط أبي الفرج ابن الجوزي، *إيثار الإنصاف
 في آثار الخلاف*، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليلي، (القاهرة: دار السلام 1408هـ)، ط 1.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr an Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1997.

Abdüllatif Abdurrahman b. Salih, *el-Kavâid ve'd-Davâbidu'l-Fıkhiyye el-Mütezzammine li't-Teysîr*, İmâdatü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, 2003.

Ahmed ez-Zerkâ, İbn Şeyh Muhammed Osman, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1989.

Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Ceyl, 1. Baskı, 1991.

Bâhisîn, Yakup b. Abdilvehhab, *el-Mufassal fi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dâru't-Tedmiriyye, Riyad, 2011.

Bedrüddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa, *el-Benâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2000.

Berkefi, Muhammed Amîm el-İhsân, *et-Târîfâtü'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Ca'fi. *el-Câmi u's-şâhih el-Muhtsar*. nşr. Mustafa Dîb Boğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1987.

- Cerâî, Takıyyüddîn Ebîbekir b. Zâyed el-Makdîsî, *Şerhu Muhtasari Usûli'l-Fıkıh*, Yüksek Lisans Tezi, thk. Abdülaziz Muhammed İsa vd, Letâif li-Neşri'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye eş-Şâmiyye, Kuveyt.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1983.
- Damad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Gelibolî, *Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud b. Numan, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayp Arnaût vd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Halil Muhyüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lüğavî*, thk. Adnân Dervîş vd., Müessesetü'Risâle, Beyrut, 1998.
- Ekmelüddin el-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikir, ty.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddin Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Thk. Seyidül-cumeyli, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1. Baskı, 1404.
- el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed Mekkî, *Çamzü Uyûni'l-Besâir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî
 -----el-Kavâidu'l-Fıkhiyye ve Tatbîkâtuhâ fi'l-Mezâhibi'l-Erba'a, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 2006.
 -----el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî, 2. Baskı, Dâru'l-Hayr, Dımeşk 1427/2006.
- el-Mükârî'l-Müflis: Bineğinde taşımak üzere bir yolcu ile anlaşarak ücret alan ancak yolculuk vakti geldiği zaman herhangi bir bineğinin olmadığı anlaşılan kimse-dir. Bkz. Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik*.
- Ernevî, Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamid Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Abbâs, *el-Mısbâhu'l-Munîr fi Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasîd fi'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Dâru's-Selâm, Kahire, 1417.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhamed Abdüsselam Abdüşşafi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1993.

- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Hamd b. Hamdî es-Sâi'dî, *lâ Mesâğa li'l-İctihâd mea'n-Nas ve Alakatuha bi Mahalli'l-İctihâd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1983
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Mârifetü, Beyrut, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, 2. Baskı, Beyrut, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ty.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüb, *İ'lâmu'l-Mûki'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1991.
- İbnü'l-Mülakkîn, Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Ensârî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fî Kavâidi'l-Fıkıh*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî, Dâru İbn Kayyûm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 2010.
- İsfahânî, Mahmud b. Abdirrahman İbn Ahmed b. Muhammed, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhatasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, 1. Baskı, Dâru'l-Medenî, Suûdiyye, 1986.
- İz b. Abdî's-Selâm, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdî's-Selâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Masâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1991.
- Karadâğî, *Hücciyetü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye fî İstinbâti'l-Ahkâm*, <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid/article>.
- Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *el-Furûk ev Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*, thk. Halil Mansur, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *Nefâ'isü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd., Mektebetü Nezzâr, Mekke, 1. Baskı, 1995.
- Kemal İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî. *Fethu'l-Kadir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Kurtubî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâru'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fîmâ Tedammenehu'l-Muvatta' min*

- Ma'âni'r-Re'y ve'l-Asâr ve Şerhi Zâlike Küllihî bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acı, Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1993.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdurrahman el-Cebrayn vd., Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, 2000.
- Merğınânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut
- Muhammed Sıtkı Ali Burnu, Ebu'l-Hâris Ahmed b. Muhammed el-Ğazzî, *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2003.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Ali b. Zeyni'l-Âbidîn, *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Teârîf*, Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Kahire, 1990.
- Müslim, İbn Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri, *el-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fıkhıyye Mefhûmuhâ Neş'etühâ Tetavvuruhâ*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1994.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Said Keylân, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1961.
- Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l-Makâsîd inde'l-Îmâmi's-Şâtibi*, 2. Baskı, Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tevdîh fi Halli Ğavâmidit-Tenkîh*, Mektebetu Sabîh, Mısır, ty.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Mis. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1421/2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- Sıgnâkî, Hüsamüddin el-Hüseyin b. Ali b. Haccac b. Ali. *el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanıt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2000.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip, Dâru'l-Vefâ el-Mansûra, 2001.
- Şâtübî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ebejde Meşhur b. Hasan, Dâru İbn Affân, 1997.
- Takıyyüddîn es-Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî vd., Dâru'l-Buhûs li'Dirasâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Duba, 1. Baskı, 2004
- Teftâzânî, Sa' düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1996.
- Yusuf b. Kızıoğlu, *İsâru'l-İnsaf fi Âsâri'l-Hilâf*, thk. Nasır el-Ali el-Huleyfi, Dâru's-Selâm, Kahire, 1408.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz, Mektebetü Kurtuba, 1998.

Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fi usulî'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

The Inference of Jurisprudence in Islamic Law and the Principles of Fundamentalist Rules According to Damad Efendi

Extended Abstract

Damad Efendi is a Hanafi jurist who compiled the texts of Hanafi jurisprudence in his book, *Majma` al-Anhur, Sharh Multaqa al-Abhur*, and he investigated the sayings in a scientific way. He included in his book a lot of jurisprudential and fundamental rules which are used to refer to *furu`* matters. It is well-known among scholars, through their composition of the science of assets, that they mention the issue of *ilm al-usul* and then demonstrate it from the *furu`*. Damad Effendi had a share of this honor. Damad Effendi had a share of this honor because he collected the branches of the Hanafi school with explanation, scrutiny, evaluation and weighting. As he proceeded to explain the book "*Multaqa Al-Abhar*", which is considered one of the most important texts of the Hanafi school, because in it he collected the book of Al-Qaduri, Al-Mukhtar, Al-Kenz, Al-Wiqaya and something of Al-Hidayah. And he called it *Majma` al-Anhur Sharh Multaqa al-Abhur*. Although it is a book of jurisprudence, one who studies this book will find in his hands the principles of jurisprudence that may be complete, and two books in a book. And it is not free of fundamentalist disagreement between the sects, indicating that he has a deep fundamentalist soul. Damad followed a method that is contrary to the Hanafi approach, which is inferring the *furu`* with issues and rules of *usul* and jurisprudence. This is evidence that he considers jurisprudence and *usul* rules as a legal evidence based on them.

The scholars of the principles of jurisprudence have two ways of establishing the rules. One of these is the extrapolation of all *furu`* matters and access to a college base, which is the Hanafi method. The second method is the adoption of the general rule and the graduation of the *furu`* matters on it, which is the Shafi'i method. One of the reasons for choosing this topic is to stand on Damad Efendi's approach in adopting the jurisprudential and fundamental rules that he relied on in his inference on the *furu`* matters. The rules of jurisprudence and *usul* were

given great care in terms of study and investigation. There was a difference of opinion among the scholars regarding it between taking and rejecting. Some of them say that the inference is correct, and some of them believe that the rule whose origin is incomplete extrapolation is not inferred. In this research, I dealt with the definition of the concept of the rule, the importance of the rule, and the authoritativeness of the jurisprudential and fundamental rule. So I collected most of the jurisprudential and fundamental rules mentioned by Damad Efendi and their application, and compared them with the Hanafi method of origins in extracting and inference, and standing on the fundamentalist thought of Damad in terms of agreement and weighting between the Hanafi sayings in fundamental and jurisprudential issues. I have found in this research that Damad considers the fundamentalist and jurisprudential rules as a legal guide on which to prove issues, and that his method of inference is in agreement with the Hanafi approach in giving and receiving. And that the rule is considered to be the rule that the mujtahid follows in directing calamities and innovations and including them under the general rules that are commensurate with the rule.

Damad mentions the rule and the evidence for the correctness of the rule in order to prove the correctness of what he said. And that Damad's inferences are based and rooted on the evidence in which there is no doubt. This is the work of the scholars of *usul*. This is due to the fact that the *usul* has reached the stage of maturity, many books were written in it, hadiths were simplified, verified and corrected. Damad had a great luck in knowing these books, and the evidence was facilitated for him, so he was only able to distinguish the correct from the most correct and the most correct, so he mixed the method of the jurists with the method of the theologians.

Through the research, we find that Damad sees that the original in speech is the truth, and the metaphor is left behind, and when there is no presumption, the word goes to its true meaning, unless the will of the true meaning is impossible, or if it is deserted, then he takes the rule of the impossible, so the truth is left and becomes metaphor, custom and habit. Likewise, Damad considers that the argument is in the wording of the Lawgiver, not in the cause. Because most of the legal rulings were revealed for specific reasons, and if the specific reason required the specification of the general, these rulings would not be general.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Nahiv İlmінде İhtisar Geleneđi: Teftâzânî'nin el-İrşâd Örneđi

Ikhtisar Tradition in Arabic Grammar (Nahw): The Case of Taftazani's al-Irshad

Necmettin ÖZTÜRK

Öğr. Gör. Dr. Tekirdađ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Tekirdađ Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Tekirdađ/Turkey

nozturk@nku.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-2727-7099>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 26/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Öztürk, Necmettin. "Nahiv İlmінде İhtisar Geleneđi: Teftâzânî'nin el-İrşâd Örneđi". *Universal Journal of Theology* 7/1 (2022): 227-248.
<https://doi.org/10.56108/ujte.1125139>

Nahiv İliminde İhtisar Geleneği: Teftâzânî'nin *el-İrşâd* Örneği*

Öz

Eser telif etme usullerinden biri de ihtisardır. Bir ilim dalında kısa ve öz bilgiler oluşturmanın yanında hacimli bir eseri kısaltarak özetleme işine *ih̄tisar* adı verilmektedir. Birçok ilim dalında *muhtasar* eserler kaleme alınmıştır. Muhtasar eserler, daha çok ilgili ilim dalındaki veya belli bir kitaptaki zorlukları gidermek, ezberlemeyi kolaylaştırmak, öz bilgiyi ortaya çıkarmak gibi amaçlarla telif edilmişlerdir. Pek çok ilim dalında olduğu gibi nahiv ilminde de ihtisarlar yapılmıştır. Nahiv ilminde ihtisar çalışması bulunan âlimlerden biri de Horasan bölgesinden Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390)'dir. Tefsir, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, mantık, Arap dili ve edebiyatı gibi ilim dallarında pek çok eser vermiş çok yönlü bir âlim olan Teftâzânî'nin nahiv ilmindeki eserleri yeterince tanınmamaktadır. Onun nahiv alanında dikkat çeken eserlerinden biri de *el-İrşâd* adlı çalışmasıdır. Teftâzânî'nin bu eserini oğlu Muhammed için 778'de (1376) kaleme aldığı bilinmektedir. Bu makalede Teftâzânî'nin *el-İrşâd* adlı çalışması ihtisar yöntemi açısından incelenmiştir. Problemin çözümü amacıyla eserin dört tahkik çalışması yanında şerhleri de incelenerek nitel veri toplama yöntemi esas alınmıştır. Önce nahiv ilminde ihtisar konusuna dair temel bilgiler verilmiş ardından söz konusu eserde bölümlendirme, eserin dili, yer verilen bilgiler ve örnek verme yöntemi ele alınmıştır. Eserin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin muhtasarı olduğu yönündeki iddia incelenmiştir. Ancak *el-İrşâd*'ın bu eserin muhtasarı olduğunu gösterir ikna edici deliller bulunamamıştır. Teftâzânî'nin *el-İrşâd*'ının kısa ve özgün bir muhtasar eser olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Nahiv, Muhtasar, Teftâzânî, *el-İrşâd*.

Ikhtisar Tradition in Arabic Grammar (Nahw): The Case of Taftazani's al-Irshad

Abstract

In addition to creating short and concise information in a certain discipline, to abridge a voluminous book is called *ikhtisar*. *Mukhtasar* (abridged) books have been composed in various disciplines in classical Islam. They are mostly written to eliminate the difficulties a certain book or to facilitate memorization. The *nahw* (Arabic grammar) is no exception in respect of producing mukhtasar books. One of the scholars who wrote a mukhtasar books on nahw was Mas'ud Omer at-Taftazani (d. 792/1390). Taftazani is a versatile scholar who produced many works in the fields of tafsir, kalam, fiqh, jurisprudence, logic, Arabic language and literature. However his books on nahw is not widely known compared to his works on other disciplines. One of his remarkable works in the field of nahw is *al-Irshad*. Taftazani wrote this work for his son Muhammad in 778 (1376). This article studies Taftazani's mukhtasar work *al-Irshad*. In order to solve the problem, qualitative data collection method was taken as a basis by examining the annotations of the work as well as the four research studies. It is argued by some scholars that *al-Irshad* is an abridgment of Ibn al-Hajib's *al-Kafiya*. After scrutinising the claim it has been argued that there is no convincing evidence of relations between *al-Kafiya* and *al-Irshad*. It is established that Taftazani's *al-Irshad* is an original mukhtasar book on nahw.

Keywords: Arabic language, al-Taftazani, Nahw, *al-Irshad*, Mukhtasar.

* Bu makale, 12-13 Mart 2022 tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirilen 3. Uluslararası Haliç Multidisipliner Bilimsel Araştırmalar Kongresinde sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

Giriş

Her ilim dalının kendine özgü eser telif etme yöntem ve usulleri vardır. Eserlerin uzunlukları ilgili ilim dalına, eseri kaleme alan müellife veya muhatap kitleye göre değişebilmektedir. İlgili ilim dalının bütün konularını ele alarak işleyen hacimli eserlere *mabsût*, *basît*, *mutavvel*, orta uzunluktaki eserlere *mutevassıt*, *vasît*, daha kısa ve öz bilgiler veren eserlere de *mûcez*, *muhtasar* denilmektedir.¹ “Kısaltılmış, özetlenmiş” anlamına gelen *muhtasar* (المُختَصَر) kelimesi sözlükte bel manasındaki h-s-r (الحَصْر) kökünden gelmektedir.² Bel, bir canlının gövdesini nasıl ayakta tutuyor ve adeta onun esasını teşkil ediyorsa muhtasar da sözlük manasından hareketle özeti yapılan ilmin veya kitabın özünü ifade etmektedir. İstilah olarak ise hacimli bir eserin özetlenmiş biçimi veya bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli anlamında kullanılmaktadır. Birçok ilim dalında muhtasar eserlere rastlanmaktadır.³

Âlimler çeşitli sebeplerle ihtisar çalışmaları yapmışlardır. Bu sebeplerin başında ders kitaplarında talebeye gerekli olmayacağı düşünülen kısımların atılması, anlaşılması zor yerlerin özlü biçimde izah edilmesi gelmektedir. Buna Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-'Avâmilü'l-mie*, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Katru'n-nedâ*, Birgivî'nin (ö. 981/1573) *el-'Avâmil ve İzhâru'l-esrâr*'ı örnek olarak verilebilir. Öne çıkan ikinci sebep ise nahiv ilmine yeni başlayanların kolayca ezber yapmalarına imkân sağlayan manzum metin oluşturmaktır. Manzum muhtasara İbn Mâlik et-Tâî el-Endelüsî'nin (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*⁴ adlı eseri örnek olarak zikredilebilir. İhtisar yapma sebeplerinden bir diğeri bazı eserlerde isnad zincirine yer verilmesine bağlı olarak konunun akışkanlığının sekteye uğramasıdır. Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhtâf*'i bu amaçla yapılmış muhtasarlara bir örnektir. Bazı eserlerin anlaşılması için belli bir kültür birikimine ihtiyaç duyulması da ihtisar sebep-

¹ Şahin Güven, “Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivayet Tefsirleri”, *Marife* 10/2 (2010), 43.

² Ebû Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Maĥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 4/182; Ebû Manşûr Muĥammed b. Aĥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, thk. Muĥammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 7/59; Ebû Naşr İsmail b. Ĥammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luġa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Aĥmed 'Abdulġafûr 'Atĥâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'yîn, 1407/1987), 2/646; Ebû'l-Faĥl Muĥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi 'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 4/240.

³ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/57.

⁴ el-Ĥulâşatü'l-elfiyye olarak da bilinen bu eser, İbn Mâlik'in içerisinde 2794 beytin yer aldığı el-Kâfiyetü'ş-şâfiye adlı eserinin muhtasarıdır. Bkz. Abdülbaki Turan, “Elfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/28.

lerindedir. Teftâzânî (ö. 792/1390), *Telhîşu'l-Miftâh* üzerine yazdığı *el-Muṭavvel* isimli şerhini daha sonra bu amaçla ihtisar etmiştir. *Muḥtaşaru'l-me'ânî* adını verdiği muhtasar çalışması bu tür bir sebebe örnektir.⁵

Arap edebiyatında muhtasar eserlere erken dönemlerden itibaren rastlanmaktadır. İlk nahiv muhtasarı Halef el-Ahmer'e (ö. 180/796 [?]) nisbet edilen *Mukaddime fi'n-nahv* isimli eserdir.⁶ Bunun yanında İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-ferîd*'i ile Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğânî*'si üzerine yapılan ihtisarlar bu konuda ilk örneklerden sayılabilir. Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) Arap gramerinin bilinen ilk hacimli eseri sayılan *el-Kitâb*'ındaki sarfa dair konuları çıkartmış, bazı eklemelerle eseri yeni bir düzene kavuşturarak ihtisar etmiştir. Zemaḥşerî'nin (ö. 538/1144) aynı eserdeki hem nahiv hem de sarfa dair konuları özetlediği çalışmasının adı *el-Mufaşşal*'dır. Benzer bir metodu izleyen İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ise *el-Mufaşşal*'ı aynı yöntemle özetleyerek nahiv meselelerini *el-Kâfiye*'de, sarf meselelerini ise *eş-Şâfiye* adını verdiği eserinde bir araya getirmek suretiyle ihtisar etmiştir. *el-Mufaşşal* daha sonra yine Zemaḥşerî tarafından *el-Enmûzec* adıyla ihtisar edilmiştir.⁷ Bu bağlamda nahiv ilmine dair yazılmış bazı muhtasar eserlerin hacimlerine dair birkaç örnek zikretmekte fayda vardır. Zemaḥşerî'nin hem nahiv hem de sarfa dair konuları özetlediği *el-Mufaşşal* adlı eseri 557 sayfalık hacmiyle çok da kısa sayılmayan bir muhtasara örnektir.⁸ Öte yandan yine aynı müellife ait bir başka muhtasar çalışması olan *el-Enmûzec*'i ise 40 sayfa uzunluğundadır. Bu örnekler bizlere ihtisarin bir eserin veya ilmin öz bilgisini ortaya çıkarma işlemi olduğunu, yapılan çalışmanın kısa veya uzun olma ihtimalinin söz konusu olabileceğini göstermektedir.

Muharrem Çelebi'nin "*Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış*" ile Osman Arpaçukuru'nun "*Mutarrizî'nin Arap Gramerine Dair el-Misbâh fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserini İhtisar Yoluyla Telif Yöntemi*" isimli makaleleri nahiv ilminde ihtisar konusuna dair daha önce yapılmış çalışmalardandır. Muharrem Çelebi, makalesinde muhtasar nahiv eserlerini şekil ile metot ve muhteva itibariyle olmak üzere iki tasnif halinde ele almıştır. Şekil itibariyle başlığı altında nesir ve manzum muhtasar eserleri ele almıştır. Metot ve muhteva itibariyle başlığı altında ise nahvi bablara ayırarak özetleyen muhtasarlar ile âmîl, mamul ve 'irab açısından ele alan eserleri zikretmiştir. O çalışmasında muhtasar nahiv eserleri arasında büyük bir benzerlik bulunmakla beraber aralarında metot farkının olduğunu dile getirmektedir. Makalesinde Halef el-Ahmer'in (ö.

⁵ Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-İzmir* 5 (1989), 1-31, 2-4; Durmuş, "Muhtasar", 57.

⁶ İsmail Durmuş, "Halef el-Ahmer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/235.

⁷ Durmuş, "Muhtasar", 31/57-58.

⁸ Ebû'l-Ķâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaşşal fi Şna'ati'l-İ'râb*, thk. 'Alî bû-Mu-laḥḥam (Beirut: y.y., 1993).

180/796 [?]) *Muḳaddime fi'n-naḥv*, Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın (ö. 338/950) *Kitâbü't-Tüffâḥa fi'n-naḥv*,⁹ İbn Bâbeşâz'ın (ö. 469/1077) *el-Muḳaddimetü'l-muḥsibe fi 'ilmi'n-naḥv*,¹⁰ el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Mülḥatü'l-i'râb*,¹¹ el-Cevâlîkî'nin (ö. 540/1145) *el-Muḥtaşar fi'n-naḥv*¹² gibi eserler ele alınmıştır. Teftâzânî'nin *el-İrşâd*'ına ise yer verilmemiştir.¹³ Osman Arpaçukuru ise makalesinde Mutarrizî'nin *el-Misbâh*'ı ihtisar yoluyla telif yöntemini ele almıştır. Makalede *el-Misbâh*'ın kaynakları olan Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-'Avâmilü'l-mie*, *el-Cümel* ve *et-Tetimme fi'n-naḥv* adlı nahiv kitapları tanıtılmış ve Mutarrizî'nin bu üç eseri ihtisar etmesi ele alınmıştır.¹⁴ Çalışmamızda ise Teftâzânî'nin *el-İrşâd* adlı eseri ihtisar yöntemi açısından incelenmiştir.

Nitel tarama yöntemi kullanılarak yapılan araştırmamızda önce Teftâzânî'nin *el-İrşâd* adlı eseri ile onun üzerine yapılan tahkik çalışmalarına dair bilgiler verilmiştir. Eserin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin muhtasarı olup olmaması problemine cevap aranmıştır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin *el-İrşâd*'da ki ihtisar yöntemi, bölümlendirmesi ve düzeni açısından olduğu gibi kullanılan dil, yer verilen bilgiler, örnek verme usulü açılarından da ele alınmıştır.

Teftâzânî'nin *el-İrşâd* Adlı Eseri

Nahiv ilminde muhtasar çalışması bulunan âlimlerden biri de Horasan bölgesinden Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390)'dir. 722/1322'de Horasan'ın Nesâ vilâyetinin Teftâzân kasabasında dünyaya gelen Teftâzânî, tefsir, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, mantık, Arap dili ve edebiyatı gibi ilim dallarında pek çok eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bununla beraber onun nahiv ilmindeki eserlerinin yeterince tanındığı söylenemez. Teftâzânî'nin nahiv alanında dikkat çeken eserlerinden biri *el-İrşâd* adlı çalışmasıdır. O bu eserini, oğlu Muhammed için 778'de (1376) kaleme almıştır. Onun Arap diline dair eserleri

⁹ Muhammed Eroğlu, "Nehhâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/543.

¹⁰ Muharrem Çelebi, "İbn Bâbeşâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/344.

¹¹ Hulusi Kılıç, "Harîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/192.

¹² Muharrem Çelebi, "Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/439.

¹³ Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", 1-31.

¹⁴ Osman Arpaçukuru, "Mutarrizî'nin Arap Gramerine Dair el-Misbâh fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserini İhtisar Yoluyla Telif Yöntemi", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (Karabük, 2021), 673-687.

genelde şerh niteliğinde iken *el-İrşâd* adlı çalışması özgün bir eser olarak dikkat çekmektedir.¹⁵

Bir ders kitabı olarak da okutulan bu çalışmayı pek çok âlim şerh etmiştir. Bu eserin şarihleri arasında Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (ö. 838/1434), Şeyh Alâüddin Aliyyü'l-Buhârî (ö. 841/1438), Fethullah eş-Şîrvânî (ö. 857/1453), Alâaddîn Musannifek Ali b. Muhammed el-Bistâmî 875 (1470), Şerefüddin Ali eş-Şîrâzî (ö. 907/1501), Molla İsam el-İsferâyînî (ö. 1037/1628), Alihan el-Medenî eş-Şîrâzî, (ö. 1130/1718), Muhammed Emircan et-Tebrîzî (ö. ?), Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. ?) bulunmaktadır.¹⁶

el-İrşâd üzerine dört farklı tahkik çalışması yapılmıştır. Bunlardan ilki 1984 yılında Hasan Şâzelî Ferhûd tarafından yapılan çalışmadır.¹⁷ İkinci tahkik Abdülkerim ez-Zebîdî tarafından yapılmış ve Cidde'de Dâru'l-beyânî'l-Arabî yayınevi tarafından 1985 tarihinde basılmıştır.¹⁸ Üçüncü çalışma Maan Yahya Muhammed el-Abâdî tarafından yapılmış ve Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin *Adab Al-Rafidayn Journal* adlı dergisinde iki ayrı makale olarak 2005 yılında yayımlanmıştır.¹⁹ Şifâ Saîd Câsim tarafından 2021 yılında yapılan dördüncü çalışma ise Irak Üniversitesinin ilmî dergisinde yayımlanmıştır.²⁰ *el-İrşâd* üzerinde yapılan çalışmalardan biri Halil Özcan'ın "*Sa'deddîn et-Taftâzânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri*" adlı makalesidir. Söz konusu makalede ağırlıklı olarak Teftâzânî'nin hayatı ve eserleri üzerinde durulmuş, kısa bir bölümde *el-İrşâd*'a yer verilerek eserin içeriğine ve nüshalarına dair bilgiler verilmiştir.²¹

Öncelikle *el-İrşâd*'ın ne tür bir muhtasar olduğu üzerinde durmakta fayda vardır. İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine* adlı eserinde *el-İrşâd*'ın, *el-Hâcibiyye*'nin muhtasarı olduğunu dile getirmektedir.²² Muhakkik Ferhûd,

¹⁵ Dursun Hazer, *Sadettin Teftazani ve Arap dili Belagatındaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 36; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.

¹⁶ H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî'nin (H. 722-792/M. 1322-1390) Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 152.

¹⁷ Sa'deddin Mesûd bin Ömer et-Teftâzânî, "Kitâb'ül-İrşâd", ed. Hasan Şâzelî Ferhûd, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, Câmîati'l-Melik Suûd* 11/1 (1984), 313-356.

¹⁸ Saduddin Mesûd b. Fahriddin Ömer et-Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdi*, thk. Abdülkerim ez-Zebîdî (Cidde: Dâru'l-beyânî'l-Arabî, 1405).

¹⁹ Maan Yahya Muhammed el-İbadî, "el-İrşâd li-Sa'deddin Mesûd bin Ömer et-Teftâzânî", *College of Arts – University of Mosul* 35/40 (2005 1426), 207-226.

²⁰ Shifaa Saeed Jasim, "Al-Irshad (The Direction) By Saad al-Deen Masud Omar ben Abdullah al-Taftazani (died in 793 A.H.)", *Journal of Educational of Scientific Studies-Al Iraqia University* 1/17 (2021), 159-192.

²¹ Halil Özcan, "Sa'deddîn et-Taftâzânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 211-226.

²² Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yânî'l-Mietî's-Sâmine*, thk. Muḥammed 'Abdulmu'îd Ḍân (Haydarabad:

İbn Hacer'in bu görüşüne katılmaktadır.²³ Halil Özcan da makalesinde Ferhûd'a dayanarak bu iddiayı yinelemektedir.²⁴ Dursun Hazer'in doktora tezi ile, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde kaleme alınan *Teftâzânî* maddesinde Teftâzânî'nin bu eserinin İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* adlı nahiv kitabının muhtasarı olduğu dile getirilmiştir.²⁵ Teftâzânî *el-İrşâd*'da وَهَذَا مُخْتَصَرٌ فِي عِلْمِ النَّحْوِ "Bu nahiv ilmine dair bir muhtasardır" ifadesi ile eserin bir muhtasar olduğunu beyan etmiştir.²⁶ Bununla beraber *el-İrşâd*'ında eserin herhangi bir nahiv kitabının muhtasarı olduğuna dair ona ait açık bir beyan mevcut değildir. Muhakkik Ferhûd'un dışındaki diğer muhakkikler de bu eserin doğrudan bir kitabın özeti olduğuna dair bir beyanda bulunmamışlardır. Eserin şarihlerinden Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, Musannifek ve Şirâzî gibi âlimler, söz konusu ifadeye dair açıklamalarında eserin belli bir kitabın özeti olduğuna dair bir beyanda bulunmamışlardır.²⁷ Bu bilgilerden hareketle kanaatimiz *el-İrşâd*'ın belli bir eserin özetlenmesinden çok nahiv ilmine dair bağımsız özet/kısa bir çalışma olduğu yönündedir. Bununla beraber yer yer İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile karşılaştırma yapılarak iki eser arasındaki benzer ve farklı yönler üzerinde durulmuştur.

Bölümlendirme ve Düzen

el-İrşâd adlı eserini isim, fiil ve harf başlıkları altında üç bölümde tasarlayan Teftâzânî, ismi mu'reb ve mebni olarak iki kısımda ele almıştır. O, mu'reb ve mebninin her ikisini kısaca tarif etmiş ve i'rabin üç çeşidine de birer örnek vermiştir. İrabı isim bahsinde ele aldığı için sadece raf', nasb ve cer olarak izah etmiş fiillerin irabı olan cezme yer vermemiştir. İrabın harfle de olabileceğini söyledikten sonra sırayla illetli esmâ-i sitte, tesniye ve cemi kelimelere örnekler vermiştir. İrabın lafzen ortaya çıkmasına engel bir durum olması halinde takdîr i'rabin söz konusu olduğunu dile getirerek ilgili örnekleri de zikretmiştir.²⁸ Mu'reb başlığı altında merfûât, mansûbât ve mecrûrâta yer vermiştir. Teftâzânî *el-İrşâd*'ında merfûât, mansûbât ve mecrûrât başlığını kullandıktan

Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifil-'Osmanîyye, 1392/1972) 6/112. Söz konusu ifade şu şekildedir.
والإرشاد في النحو اختصر فيه الحاجبية

²³ Teftâzânî, "Kitâb'ül-İrşâd", 317.

²⁴ Özcan, "Sa' deddîn et-Taftazânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri", 224.

²⁵ Hazer, *Sadettin Teftazani ve Arap dili Belagatındaki Yeri*, 36; Özen, "Teftâzânî", 40/306.

²⁶ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 83.

²⁷ Halil Akçay, *Muhammed b. Seyyid Şerîf Cürçânî'nin "er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki (Edisyon Kritik)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 4; Ali b. Mecdüddin Muhammed Musannifek, *er-Reşâd fi Şerhi İrşâdî'l-hâdî*, thk. Halil Özcan (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2003), 10, 11; Alihan el-Mederî Şirâzî, *Mûdi-hür-reşâd fi Şerhil-İrşâd*, thk. Seyyid Hüseyin el-Hatemi (Kum, 1436), 64. Şirâzî, muhtasar kavramını "mûcez" kelimesi ile açıklamaktadır.

²⁸ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 86.

sonra her başlığın altına giren öğelerin tamamını önce zikretmiş daha sonra her bir öğeyi tek tek izah etme yoluna gitmiştir.²⁹ Şöyle ki merfûât olarak fâil, mübteda, haber, *inne* ve kardeşlerinin haberi, cinsini nefi için olan *lâ'* nun haberi, *leyse'* ye benzeyen *mâ* ve *lâ'* nun ismini zikreder. Fâili tarif ettikten sonra, takdim, tehir, tenâzu' gibi meselelere de temas etmiştir. Tenâzu' bahsinde Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerine yer vermiştir.³⁰ *Kâne* ve kardeşlerinin ismine merfûât bahsinde yer vermediği dikkat çekmektedir. Bunun sebebi eserin muhtasar bir çalışma olmasının yanında *Kâne'* nin raf ettiği ismi, fâil çatısı altında değerlendirmiş olma ihtimali de düşünülebilir. Mansûbât başlığı altında meful-ü mutlak, meful bih, meful fih, meful leh, meful meah, hâl, temyiz, müstesna, *kâne* ve kardeşlerinin haberi, *inne* ve kardeşlerinin ismi, cinsini nefi için olan olan *lâ'* nun ismi, *leyse'* ye benzeyen *mâ* ve *lâ'* nun haberini zikretmiştir.³¹ Mecrûrât başlığı altında ise harfi cerle mecrur, izafetle mecrur şeklinde iki kısma işaret etmiştir.³² İzafeti lafzî ve mane'vî olarak iki kısım halinde ele almıştır.³³

*el-İrşâd'*ın İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'* sinden ayrıldığı yönlerden biri merfûât, mansûbât ve mecrûrât başlığı altına giren öğelerin önce tamamını zikredip daha sonra her bir öğeyi tek tek izah etme yöntemidir. Bu usulün faydalı bir ihtisar yöntemi olduğunu ve bilgiyi idrak etmeyi kolaylaştırdığını söylemek mümkündür.

Tevâbi' başlığı altında na't, atıf, te'kîd, atf-ı beyan ve bedel konularına yer vermiştir.³⁴ Marifeleri sırasıyla zamirler, özel isimler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller ile harfi tarif, nidâ ve bir marifeye muzaf olmuş isimler olarak zikretmiştir.³⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye'* de marifeleri zamirler, özel isimler, mübhem isimler, harfi tarif veya nidâ ile marife olan isimler ile bunlardan birine muzaf olan kelimeler şeklinde zikretmektedir.³⁶ *el-Kâfiye'* de zikredilen *المُبْهَمَات* "mübhem isimler" ifadesinin *el-İrşâd'* da yer almaması iki eser arasındaki bir başka farka örnek olarak zikredilebilir. Zamirlerin, özel isimlerden önce sayılması hususunda *el-İrşâd* ile *el-Kâfiye* arasında bir benzerlik olduğu görülmektedir. Literatüre bakıldığında özel isimleri marifelerin ilk sırasında zikreden

²⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 90.

³⁰ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 91.

³¹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 95-103.

³² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 104.

³³ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 104.

³⁴ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 106.

³⁵ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 114.

³⁶ İbnü'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'İlmi'n-Nahv*, thk. Şâlih 'Abdul'azîm eş-Şâ'ir (b.y.: y.y., 2010), 37.

eserler³⁷ olduğu gibi zamirleri ilk sırada sayan eserlerin³⁸ de bulunduğu görülmektedir. Görüldüğü üzere marifelerin sıralaması hususu *el-Kâfiye'*ye özgü bir durum değildir.

Teftâzânî ismin mu'reb ve mebni olmak üzere iki kısmına yer verdikten sonra *fasl* başlığı altında marife, adet (sayı), müennes, cemi, mastar, mastarın ameli, ism-i fâil, ism-i meful ve amelleri, sıfatı müşebbehe ve ism-i tafdile dair bilgilere yer vermiştir.³⁹ Görüldüğü üzere mu'reb ve mebni isimlerden sonra farklı konulara da yer vermiştir. Ancak verdiği bilgilerin eserin muhtasar özelliğine hâle getirmeyecek biçim ve miktarda olduğu görülmüştür.

İsim, fiil ve harf şeklindeki üçlü tasnife İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'*sinde de rastlanmaktadır.⁴⁰ İsmi mu'reb ve mebni olarak iki kısımda ele alınması yine hem Teftâzânî'nin *el-İrşâd'*inde hem de İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'*sinde görülen bir durumdur. Ancak bu benzerlik, *el-İrşâd'*in *el-Kâfiye'*nin muhtasarı olduğunu gösteren bir delil olmaya yeterli değildir. Zira girişte de temas edildiği üzere nahiv kitapları tasnif olarak genelde ya isim, fiil harf ya da âmil, mamul ve 'irab şeklinde bir bölümlendirmeye sahiptir. Örneğin Zemahşerî, *el-Mufaşşal* adlı eserini isim, fiil, harf ve müşterek olmak üzere dört başlık altında ele almıştır.⁴¹

Teftâzânî fiil konusunu mâzi, muzâri, emir, kalp, nâkıs, mukârebe, medih, zemm ve teaccüb fiilleri olmak üzere sekiz; harf konusu ise cer, fiile benzeyenler, atıf, tenbih, nida, tefsir, teşvik, sakındırma, tasdik, icab, istifham harfleri, *lev*, *emmâ*, nun ve tenvin olmak üzere on üç kısımda ele almıştır.

Düzen ve sıralama açısından bakıldığında şunları söylemek mümkündür. Teftâzânî *el-İrşâd'*da önce kelimenin daha sonra kelamın tarifini yapmıştır.⁴² İsim, fiil ve harfin özelliklerine yine *el-İrşâd'*in giriş kısmında temas etmiştir.⁴³ İbnü'l-Hâcib ise *el-Kâfiye'*sinde isim, fiil ve harfin özelliklerine girişte yer vermek yerine her birinin özelliklerini kendi bahsinde dile getirmiştir.⁴⁴ Bu konuda Teftâzânî'nin yönteminin daha işlevsel ve faydalı olduğu düşünülebilir.

³⁷ Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârişî Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 2/6; Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberrid, *el-Mukteḍâb*, thk. Muhammed 'Abdulḥâlîk 'Aḍîme (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/276.

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, thk. 'Abdulhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 1/149.

³⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 117.

⁴⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, 11.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi Şima'ati'l-İ'râb*, 21, 317, 377, 469; Muharrem Çelebi, "el-Cevâlikî'nin el-Muhtasar' da Metodu ve Kaynakları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-İzmir* 6 (1989), 121-157, 124.

⁴² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 84; İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, 11.

⁴³ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 84-85.

⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, 11. 44.

Bu sayede okuyucunun zihninde nahvin konusu olan cümlelerin parçaları hakkında en baştan belli bir bilginin oluşmasını, konuları okumaya ve anlamaya daha hazır hale gelmesini kolaylaştıracağı söylenebilir.

Eserde Kullanılan Dil Üslubu

Teftâzânî'nin ihtisar yöntemini *el-İrşâd*'daki kelime seçiminde ve kullandığı dilde görmek mümkündür. Örneğin Teftâzânî giriş kısmında hamd ve salat cümlelerinde *merfû*, *mansûb*, *mecrûr* ve *cez*, *ef'âl*, *esmâ*, *hurûf*, *mazmûm*, *feth*, *kesr* gibi nahiv kavramlarını özellikle kullanmıştır. Teftâzânî'nin *hamdele* kısmını muhtasar bir çalışmaya uygun olarak kısa tutmasıyla beraber nahiv ilmiyle irtibatlı olarak berâat-i istihlâl⁴⁵ sanatını kullandığını söylemek mümkündür.⁴⁶

Teftâzânî, bazı kavramları başarılı bir şekilde kısaltmıştır. Örneğin beş meful çeşidi için bir kere المفعول المطلق *meful* kavramını kullanmış ardından المفعول المطلق وبه *meful-ü mutlak, bihi, fihi, lehu, meah* kavramları ile konuyu kısaca ele almıştır.⁴⁷ Muhtasar çalışmasında kısaltma yanında bilgiyi akılda tutmaya yarayacak bir dil de kullanmıştır. Örneğin, tesniye ve cemi müennes salimin 'irabını izah ederken nasb halinin cer halini takip ettiğini dile getirir. Yani nasb hali de cer hali gibi kesre 'irabını alır. Gayr-i munsarifte ise bunun tersi olduğunu belirtir. Şöyle ki gayr-i munsarifin cer hali ise nasb halini takip etmektedir. Yani cer hali de nasb hali gibi fetha harekesini alır. Burada öğrenmeyi kolaylaştırıcı bir dil kullandığı görülmektedir. Benzer durumları birlikte dile getirmesinden kıyaslama yöntemini kullandığı şeklinde anlaşılabilir.⁴⁸ Bunlar aynı zamanda anlamayı ve ezberlemeyi kolaylaştıran hususlardandır.

Onun ihtisar yöntemini, yaptığı tariflerde de görmek mümkündür. Örneğin Teftâzânî kelimeyi مفردٌ موضوعٌ مفردٌ “Vazedilmiş müfret bir lafızdır”⁴⁹ şeklinde tanımlarken İbnü'l-Hâcib ise *el-Kâfiye*'sinde مفردٌ وضعٌ لمعنى مفردٌ “müfret bir mana için vaz edilmiş bir lafızdır”⁵⁰ tarifini vermektedir. Zemaşerî'nin hacimli bir muhtasara örnek olan *el-Mufaşşal*'ındaki الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع “kelime, vaz' yoluyla müfret bir manaya delalet eden lafızdır” ifadesine ba-

⁴⁵ “Berâat-i matla', hüsn-i ibtidâ, hüsn-i iftitâh da denilen berâat-i istihlâl, bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanılarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında edebiyat terimidir.” Bkz. Nasrullah Hacimüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

⁴⁶ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 83.

⁴⁷ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 84.

⁴⁸ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 87.

⁴⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 84.

⁵⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlimi'n-Nahv*, 11.

kıldığında da Teftâzânî'nin daha kısa bir tarif yaptığı görülmektedir. Bir kelimenin vaz edilmesi onun bir manaya karşılık olarak ihdas edilmesi anlamına geldiğinden gerek İbnü'l-Hâcib'in gerekse Zemahşerî'nin kullandığı معنی "bir mana" kaydına gerek kalmamıştır. Teftâzânî'nin bazı tarifleri hayli kısa tutması eserin hacmini artırmamak gayretinin de bir işareti sayılabilir. Ancak bazı tariflerin çok kısa olmasıyla beraber bunların efradını cami, ağyarını mani olduğu söylenemez. Örneğin Teftâzânî, *el-İrşâd*'ında bedeli تابع يَكُونُ هو "Kastedilenin bizzat kendisi olan bir tâbidir"⁵¹ İbnü'l-Hâcib ise *el-Kâfiye*'sinde تابع مَقْصُودٌ بِمَا نُسِبَ إِلَى الْمُتَّبِعِ دُونِهِ "metbunun dışında bir şeye nisbet edilmek üzere kastedilen bir tâbidir"⁵² şeklinde tarif etmiştir. Teftâzânî'nin tarifi kısa olmakla beraber ayırt edici özelliği taşımadığı; te'kid gibi diğer tabi mamulleri dışarıda bırakmadığı görülebilmektedir.

Eserini kısa tutma gayretiyle beraber eserin giriş kısmında olduğu gibi son cümlelerinde de duaya yer vermiş ve bu çalışmanın Allah'ın yardımıyla husûle geldiğini بعون الملك الوهاب "İkramı ve ihsanı bol yüce Allah'ın yardımıyla bu kitap tamamlanmıştır" ifadeleriyle dile getirmiştir.⁵³ Eserin Şifa Said Câsim'in çalıştığı nüshada وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ وَأَرْحَمُ "Allah en iyi bilen, en doğru ve hikmetli kararı veren ve en merhametli olandır" ilavesi de bulunmaktadır.⁵⁴ Dua cümlelerinde olduğu gibi iltifat ve takdir manasına gelen ifadeler de kullanmıştır. Örneğin eserinde çocuğunun adını zikretmeyip ondan الْوَلَدَ الْأَعْرَضَ "çok değerli evlat" olarak bahsetmesi gerek çocuğuna gerekse ilim talebelerine karşı sevgi, şefkat ve değer veren bir dil kullanılmasının önemine işaret olarak anlaşılabilir. Eserin muhatap kitesini çocuğunun yanı sıra yararlanmak isteyen herkes olduğunu beyan etmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla onun eserinde oğluyla sınırlı bir dil yerine herkesin anlayabileceği daha geniş kitlesel bir dil kullandığı söylenebilir.

Yer Verdiği Bilgiler

Bu kapsamda eserin girişi, muhatap kitesi, adı, nasıl bir eser olduğu, tarifler, verdiği örnekler gibi hususlar üzerinde durulacaktır. Günümüzde muhtasar adıyla kaleme alınmış bazı nahiv eserlerinin hayli hacimli⁵⁶ olduğu

⁵¹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 108.

⁵² İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, 31.

⁵³ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 129.

⁵⁴ Jasim, "Al-Irshad (The Direction) By Saad al-Deen Masud Omar ben Abdullah al-Taftazani (died in 793 A.H.)", 188.

⁵⁵ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 83.

⁵⁶ Örneğin Abdülhadî el-Fadlî'nin Muhtasarü'n-nahv adlı eseri 272 sayfa civarındadır. Bkz. Abdülhadî el-Fadlî, *Muhtasarü'n-nahvi* (Cidde: Daru's-şurûk, 1980).

düşünülürse *el-İrşâd*'ı gerek içerik gerekse hacim açısından ele almak yararlı olacaktır. Muhtasar bir çalışma olması hasebiyle *el-İrşâd*'ın uzunluğu ile Teftâzânî'nin yer verdiği ve vermediği bilgiler şu şekilde zikredilebilir.

el-İrşâd'ın metin kısmı Hasan Şâzelî Ferhûd tarafından yapılan çalışmada 15 sayfaya,⁵⁷ Maan Yahya Muhammed el-Abâdî'nin çalışmasında 30 sayfaya,⁵⁸ Şifâ Saîd Câsim tarafından yapılan çalışmada 13 sayfaya tekabül etmektedir.⁵⁹ Abdülkerim ez-Zebîdî'nin yaptığı ve kitap olarak basılan eser ise toplamda 142 sayfa olup *el-İrşâd*'ın metnine ait olan bölüm 46 sayfadan ibarettir.⁶⁰

Teftâzânî'nin yer verdiği ve vermediği bilgilere gelince şunlar söylenebilir. Besmele ile eserine giriş yapmış, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) salavat cümleleri ile devam etmiştir. Eserin dili bölümünde ifade edildiği üzere bu muhtasar çalışmanın muhatap kitlesinin çocuğu ile sınırlı olmayıp faydalanmak isteyen herkes için kaleme aldığını özellikle belirtmiştir.⁶¹ Birinci kısma başlamadan önce nahiv, kelime, isim, fiil, harf ve kelâm kavramlarının tarifini yapmıştır.⁶² Bu bilgiler İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde bulunmamaktadır. İbnü'l-Hâcib doğrudan nahiv konularını anlatmaya başlamıştır. Yine İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinden farklı olarak Teftâzânî nahiv ilminin tarifine yer vermiştir.⁶³ Teftâzânî'nin eserin adı, muhatap kitlesi, kavramsal çerçeve şeklinde girişte yer verdiği bilgilerin günümüz bilimsel çalışmalarda da izlenen bir yöntem olduğunu, bu sayede okuyucuyu metne hazırlama ve teşvik etme anlamı taşıdığını söylemek mümkündür.

Teftâzânî'nin yer verdiği bilgilerden biri eserin adıdır. Kendisi eserine *el-İrşâd* adını verdiğini bizzat metinde zikretmiştir. Bununla beraber eserin adına dair bazı bilgileri değerlendirmekte fayda vardır. Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*'ında⁶⁴ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*'inin^{de65} eserin adını *el-İrşâd* şeklinde zikreder. Eserin şarihlerinden Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, Musannifek ve Alihan el-Medenî eş-Şirâzî gibi âlimler, Teftâzânî'nin eserine

⁵⁷ Teftâzânî, "Kitâb'ül-İrşâd", 326-340.

⁵⁸ el-İbadî, "el-İrşâd li-Sa'deddin Mesûd bin Ömer et-Teftâzânî".

⁵⁹ Jasim, "Al-Irshad (The Direction) By Saad al-Deen Masud Omar ben Abdullah al-Taftazani (died in 793 A.H.)", 176-188.

⁶⁰ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 83-129.

⁶¹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 83. وَكُنْ مَنْ مَجَاهِدِ الرَّشَادِ

⁶² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 83.

⁶³ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 84.

⁶⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fağl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.) 2/285.

⁶⁵ Muhammed b. 'Alî b. Ahmed el-Mâlikî Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 2/319.

el-İrşâd adını verdiğini beyan etmekle yetinmiş, eserin adının *İrşâdü'l-hâdî* olduğuna dair bir beyanda bulunmamışlardır.⁶⁶ Ancak Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn'da* *İrşâdü'l-hâdî* ismini ziketmiştir.⁶⁷ Bu bilgilerden hareketle kanaatimiz, eserin adının *el-İrşâd* olarak bilinmesinin daha isabetli olduğu yönündedir.

Teftâzânî çeşitli bilgilere yer verirken konu sınırlılığına bağlı kalmıştır. Şöyle ki eserin nahiv ilmine dair olduğunu söylemiş, bu itibarla kelime, sarf, edebî sanatlar gibi bilgilere yer vermemiştir. Eserinin muhtasar olduğunu ifade etmekle öz ve özet bilgiler veren Teftâzânî cümle veya ifadelerin i'rab durumlarına dair bilgilere yer vermemiştir. Ancak bununla beraber teaccüb fiillerinin kullanımını izah sadedinde onların i'rab bilgilerini açıklamıştır. Örneğin *ما أحسنَ زيدًا* "Zeyd ne kadar da güzel bir insandır" cümlesinde *ما* mübteda olup haberinin mahzûf, cümlenin takdirinin *الذي جعله حسنًا شيءٌ عظيمٌ* şeklinde olduğunu bildirmiştir.⁶⁸

Teftâzânî genel olarak tariflere, kısımlara ve örneklere yer vermiştir. Bunların yanı sıra yer yer bazı faydalı bilgilere de temas etmiştir. Örneğin izafetin kısımları ve örneklerine dair bilgi verdikten sonra manevî izafetin muzafa marifelik veya hususilik manası kazandırdığını ifade etmiştir. Ona göre lafzî izafette ise bu mana bulunmadığından lafzî izafet sadece tahfif ifade eder.⁶⁹ Faydalı bilgi bağlamında yer verdiği konulardan biri de *vikâye nûnu*'dur.⁷⁰

Mefulü bih konusunda âmilin hazfî bağlamında tefsir, tahzir, iğrâ, ihtisas, münada, münadanın tâbileri ve terhîm konularına da temas etmiştir.⁷¹ Muhtasar bir metin olmakla beraber bu tür alt başlıklara yer vermesi onları nahvin önemli konularından gördüğü şeklinde değerlendirilmelidir.

Bedelin kısımlarına dair bilgi ve örnekler verdikten sonra gerekli olan ve olmayan şartlar üzerinde durmuştur. Şöyle ki bedel ile mübdelün minh arasında marife, nekre, zahir veya zamir olmaları hususunda uyum şart değildir.

⁶⁶ Akçay, Muhammed b. Seyyid Şerif Cürçânî'nin "er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki (Edisyon Kritik), 4; Musannifek, er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdî, 11; Şirâzî, Mûdihür-reşâd fi Şerhi'l-İrşâd, 64.

⁶⁷ Muştafâ b. 'Abdullâh Hâcî Hâfîze Kâtib Çelebi, Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn (Bağdat: Mektebetü'l-Muşennâ, 1941), 1/1.

⁶⁸ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 124.

⁶⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 105.

⁷⁰ Kûfelilerin 'imâd adını verdiği vikâye "nûn"u, fiiller ile "an, min ..." gibi sonu değişmeyen edatların sonuna mütekellim zamiri olan *ح* harfinin bitişmesi halinde söz konusu kelimelerin son hareke veya sükûnlarını kesreye dönüşmekten korumak için araya gelen "nûn"dur. Bkz. Ebu'l-Beğâ' 'Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî el-'Ukberî, *el-Lubâb fi 'İlel'l-Binâ'i ve'l-İ'râb*, thk. Dr. 'Abdu'l-Îlâh en-Nebhân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), 1/483; İsmail Durmuş - Soner Gündüzöz, "Nûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/242.

⁷¹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 96.

Ancak nekre bir ismin marife bir isimden bedel yapılması durumunda söz konusu nekrenin bir sıfat ile vasıflanması gereklidir. “مررتُ بزيدٍ رجلٍ كريمٍ” “Saygın ve cömert bir adam olan Zeyd’e uğradım” cümlesinde Zeyd, marife olup, nekre olan رجل kelimesi ile bedel yapılmış; ancak كريم kelimesi ile sıfat getirilerek gerekli şart sağlanmıştır. Diğer bir şart da zamirden zahir bir isim ile bedel yapılması durumunda söz konusu zamirin gaib olması şarttır. ضربه زيداً cümlesinde zahir isim olan زيد kelimesini, gaib zamirinden bedel yapmıştır.⁷² Teftâzânî'nin yer verdiği bu bilgiler İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde bu genişlikte yer almamaktadır. İbnü'l-Hâcib bedelin dört kısma ayrıldığını zikretmiş ancak galat bedelin dışındaki bedel çeşitlerindeki uyum şartlarına temas etmemiştir.⁷³

Teftâzânî, raf', nasb ve cer gibi i'rab durumları hakkında bilgi verdiği kelime türlerinin bir kısmının tarifini yaparken bir kısmının tarifini yapmamıştır. Onun tarifini yapmadığı kavramlara tesniye ve cemi müennes salim,⁷⁴ tarifini yaptığı kavrama ise gayr-i munsarif⁷⁵ örnek olarak verilebilir. Tesniyenin tarifinin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde⁷⁶ yer alırken *el-İrşâd*'da görülmesi iki eser arasındaki farklardandır.

Örnek Verme Yöntemi

Teftâzânî eserinde örneklerini isim ve fiil bölümünde zikretmiş, harf bölümünde konuyu sadece izah etmekle yetinmiş örneklere yer vermemiştir. Örnek cümlelerini *Zeyd* ve *Amr* isimleri ile kurmuştur.⁷⁷ Bazı yerlerde bir, bazı yerlerde ise birden fazla örnek vermiştir. Konuyu bir örnekle ele almasına mefulü bihe dair verdiği ضربه زيداً cümlesi örnek olarak verilebilir.⁷⁸ İki örnek verdiği yerlerden biri gayr-i munsarif illetleridir. Şöyle ki müenneslikten dolayı gayr-i munsarif olanlar için طلحة ve زينب, cemilik illetine ise مساجد ve مصاييح kelimelerini örnek vermiştir.⁷⁹ Dört örnekle konuyu ele almasına ise fâil konusu zikredilebilir. زيداً قام örneği fâile, ضرب عمرو naibi fâile, زيد قائم أبوه ism-i fâilin fâiline, مضروب أخوه örneği ise ism-i mefulün nâibü'l-faile örnek olarak vermiştir.⁸⁰ Görüldüğü üzere her bir örnek bir türe işaret etmektedir. Bazı yerlerde

⁷² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 109.

⁷³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, 31.

⁷⁴ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 86.

⁷⁵ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 87.

⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, 39.

⁷⁷ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 92.

⁷⁸ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 94.

⁷⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 88.

⁸⁰ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 90.

çok daha fazla örnek verdiği de olmuştur. Gayr-i munsarif illetlerinden fiil vezni için yedi örnek vermiştir.⁸¹ Birden fazla örnek vermesindeki amaçlarından biri ilgili konunun alt kısımlarına temas etmek olduğu anlaşılmaktadır. Meful-ü fihe dair zikrettiği cümleler bu tür örneklerdendir.⁸²

Teftâzânî ele aldığı konunun izahı amacıyla çeşitli örnekler yer vermiştir. Yer verdiği örnekleri âyet, şiir ve bunların dışındaki örnekler olarak ele almak mümkündür. Kur'ân'dan sadece beş âyete yer vermiştir. Münada bahsinde nidâ harfinin hazfinin caiz olmasına örnek olarak ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي﴾ ﴿لَذُنُوبِكِ﴾ "Ey Yûsuf! Sen bundan sakın kimseye bahsetme. (Ey Kadın,) sen de günahının bağışlanmasını dile"⁸³ âyetini zikretmiştir.⁸⁴ Görüldüğü üzere söz konusu âyette nidâ harfi bulunmamaktadır. Zikrettiği ikinci âyet yine nida bahsinde olup bu sefer münadanın hazfinin cevazına dair Neml suresindeki ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ "Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah'a secde etmesinler diye (şeytan onları yoldan çıkarmış)"⁸⁵ âyetini ﴿أَلَا يَا اسْجُدُوا﴾ şeklinde⁸⁶ zikretmiştir.⁸⁷ takdirinde olan bu ifade münada olan ﴿هُؤُلَاءِ﴾ ifadesi hazfedilmiştir.⁸⁸ Üçüncüsü *cuhûd lâm'*ından sonra gelen muzârinin mansûb olmasına dair zikrettiği ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَكُمْ وَأَنْتَ﴾ ﴿فِيهِمْ﴾ "Oysa sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildi"⁸⁹ âyetidir.⁹⁰ Söz konusu âyette ﴿يُعَذِّبُ﴾ ifadesi mansûb muzâri fiildir. Dördüncüsü medih fiilinin kullanımı bağlamında *mahsus bi'l-medh'*in hazfedilmesine örnek olarak zikrettiği ﴿نَعَمَ الْعَبْدُ﴾ "O ne güzel kuldu!"⁹¹ âyetidir.⁹² Beşincisi ise sıfatın

⁸¹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 88.

⁸² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 99.

⁸³ Yusuf, 12/29.

⁸⁴ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 97.

⁸⁵ Neml, 27/25.

⁸⁶ Ebû'l-Feth 'Osman b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (b.y.: el-Hey'etu'l-Mişiyye, ts.), 2/505; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, 6/2562; 'Ukberî, *el-Lubâb fi 'İleli'l-Binâ'i ve'l-Î'râb*, 1/182. Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Aṭiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1422), 1/450; 6/83; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimaşk: y.y., 1414), 4/154.

⁸⁷ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 98.

⁸⁸ Ebû's-Sa' âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Esger*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1399/1979), 5-86.

⁸⁹ Enfâl, 8/33.

⁹⁰ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 119.

⁹¹ Sâd, 38/30.

⁹² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 124.

ifade ettiği manalardan birinin de anlamı güçlendirmek olduğuna dair ﴿تَفْحَةٌ﴾
﴿وَاحِدَةٌ﴾ “tek bir üfürülüş...”⁹³ âyetidir.⁹⁴ Söz konusu âyette ﴿وَاحِدَةٌ﴾ ifadesi sıfat
olup anlamı güçlendirmek için zikredilmiştir.

Teftâzânî eserinde sadece bir şiire yer vermiştir. Yer verdiği şiir gayr-i
munsarif bahsindedir. Şöyle ki gayr-i munsarif kesre ve tenvini kabul etme-
mektedir. Ancak muzaf olması veya harf-i tarif ile kullanılması durumunda
kesreyi kabul eder.⁹⁵ Bu iki durumun dışında zaruret veya uygunluk (تناسب)
söz konusu olması halinde de tenvin alabileceğini söyleyen Teftâzânî, buna
örnek olarak

هُوَ الْمِسْكُ مَا كَرَّرْتَهُ يَتَضَوُّعٌ أَعِدْ ذِكْرَ نُعْمَانٍ لَنَا إِنَّ ذِكْرَهُ

“Bize hep Numan’ı anlat çünkü onu anmak bir misktir adetâ.

Sen onu andıkça etrafa mis gibi kokular saçılmakta.”⁹⁶

beytini zikreder.⁹⁷ Bu beyitte yer alan نُعْمَانٍ kelimesi gayr-i munsarif olup şiir
zaruretinden dolayı tenvin almıştır. Şiire az yer vermesi, Teftâzânî’nin muh-
tasar bir çalışmayı sınırlı bir hacimde tutma gayreti olarak anlaşılabilir. Zira
eserini yeni başlayanlara yönelik kaleme aldığı için kolaylık gibi hususları göz
önünde bulundurmuş olması düşünülebilir. Sadece bir şiire yer vermesini şiir
zarureti gibi bir gerekçeye şiir örneği verilebilecek oluşu ile açıklamak müm-
kündür. Bu da onun oldukça kısa bir muhtasar çalışmada ancak ihtiyaç du-
yulması halinde şiire yer verdiğinin işareti olabilir.

Teftâzânî’nin âyet ve şiir dışında seçtiği örnek kelimelerle ilgili olarak şun-
lar söylenebilir: Zikrettiği ilk örnek isim, ismin özelliklerinin anlatıldığı yerde
الدار “Zeyd’in hizmetlisi evdedir” cümlesinde geçen غُلامٌ kelimesidir.
İlk dönem kaynaklarda غُلامٌ زيدٌ في الدار cümlesine bu şekliyle rastlanmaz iken
زيدٌ غُلامٌ “Zeyd’in hizmetlisi” şeklindeki izafet biçimine literatürde rastlanmak-
tadır.⁹⁸ Bu ismi gaib, muhatap ve mütekellim mecrûr zamir türlerine örnek

⁹³ Hâkka, 69/13.

⁹⁴ Teftâzânî, *İrşâdû'l-hâdî*, 106.

⁹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/23.

⁹⁶ Bahâu'd-Dîn 'Alî b. 'Îsâ b. Ebî'l-Fetḥ el-Erbilî Bahâu'd-Dîn el-Erbilî, *Risâletu't-Tayf* (b.y.: y.y., ts.), 7; Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥuseynî el-Kefevî el-Ḥanefî Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş - Muḥammed el-Mısrî (Beyrut: y.y., ts.), 145. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdur-rezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 21-429.

⁹⁷ Teftâzânî, *İrşâdû'l-hâdî*, 89, 90.

⁹⁸ Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-Ḥalîl b. Aḥmed, *el-Cumel fi'n-Naḥv*, thk. Faḥru'd-Dîn Ḳabâve (b.y.: y.y., 1416/1995), 105; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3-330; Muberrred, *el-Mukteḍab*, 2-277.

olarak da zikretmiştir. *عَلَامَةٌ إِلَى عَلَامَتَا* demek suretiyle *عَلَامٌ* kelimesinin gaib, muhatap ve mütekellim zamirleri ile tüm versiyonlarının örnek olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹ Verdiği bu örnekte de kısaltma yaptığı görülmektedir.

Zikrettiği ilk örnek fiil, *قَامَ* “ayağa kalktı” cümlesinde geçen *قَامَ* fiilidir.¹⁰⁰ Bu örneği fiilin özelliklerinden birinin başına *قَامَ* harfinin gelmesi bağlamında zikretmiştir. Söz konusu ifade benzer şekliyle kaynaklarda görülebilmektedir. Örneğin Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ilk Arapça sözlük olan *Kitâbü'l- 'Ayn'*’de *bâ* ve *vâv* harflerinin aynı manaya gelmesine dair *قَامَ الْقَفِيُّ وَرَزَمَهُ، وَقَامَ الْقَفِيُّ بِرَهْمٍ* “Kafiz,¹⁰¹ dirhem iledir” örneğini zikreder.¹⁰²

Eserde fâili belirli olan bir fiilin bulunduğu ilk fiil cümlesi, kelamın tarifi bağlamında zikredilen *قَامَ زَيْدٌ* “Zeyd ayağa kalktı” ifadesidir. Teftâzânî bir örnekle yetinmeyip adeta diğer cümle çeşitleri hakkında da bilgi verebilmek amacıyla *قَامَ زَيْدٌ قَائِمٌ* “Zeyd ayaktadır” şeklinde bir isim cümlesi ve *قَامَ* “ayağa kalk” şeklinde fâili zahir olmayan bir emir fiili kullanmıştır.¹⁰³ Görüldüğü üzere yer verdiği tüm fiil örnekleri *قَامَ* fiilinden oluşmuştur. Esasında, emir fiilinde olduğu gibi bir harfini kaybeden, ism-i fâil kalıbında ise bir harfi hemzeye dönüşen bir illet harfi taşıyan fiilin kolaylaştırma veya özetleme amacı taşıyan bir kitapta yer alması anlamlıdır. Bu fiilin sözlükte “dikilmek, doğrulmak, yüklenmek, üstlenmek, omuzlamak, yola koyulmak, yükselmek doğruluk, dürüstlük”¹⁰⁴ gibi olumlu, motive edici, eğitici, yol gösterici şeklinde geniş bir anlam yelpazesine sahip oluşu kayda değer hususlardandır. Ayrıca her örnekte farklı kelimeler kullanmayarak okuyucunun dikkatinin dağılmasını önlediği ve eserin muhtasar özelliğini koruduğu anlaşılabilir.

Teftâzânî'nin örneklerinde kullandığı fiillerden biri de *ضَرَبَ* fiilidir. Geleneksel gramer kitaplarında da zikredilen ve onun *el-İrşâd'*’inde yer verdiği *ضَرَبَ* fiilinin mâzi, muzâri, ism-i fâil ve ism-i meful gibi formlarıyla oluşturulmuş örneklerin sayısı 37 civarındadır. Örneğin bir eylemin yapılmasının gerekçesi olarak bilgi veren mefulün lehe dair zikrettiği *ضَرَبْتُهُ تَأْدِيبًا* “terbiye amacıyla ona vurdum”¹⁰⁵ cümlesi başta olmak üzere birçok yerde *ضَرَبَ* fiili ve türevleri gö-

⁹⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 110.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 84.

¹⁰¹ Kafiz bir mesafe ölçü birimidir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 4/570.

¹⁰² Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî - Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Samerrâî, *Kitâbü'l-ayn* (Dâru ve mektebetü'l-hilâl, ts.), 3-7.

¹⁰³ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 85.

¹⁰⁴ Zebîdî, *Tâcu'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 33/307.

¹⁰⁵ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 99.

rülebilmektedir. İsim türlerinden mebninin iki kısmından biri olan zamir bahsini ele alırken onun muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Muttasıl zamirlerin merfu ve mansûb türlerin tamamı için ضَرَبَ fiilinin çekimlerinden örnekler vermiştir.¹⁰⁶ *Vikāye nûnu* gibi ferî sayılabilecek bir konunun örnekleri için de ضَرَبَ fiilini tercih etmiştir.¹⁰⁷ Zamirler konusunda mefule ihtiyaç duyulan fiillerde genellikle ضَرَبَ fiilini veya türevlerini, mefule ihtiyaç duyulmayan fiillerde ise başka fiilleri veya türevlerini tercih ettiği söylenebilir. Merfu munfasıl zamirler için verdiği örneklerde زَيْدٌ هُوَ الْقَائِمُ وَكَنتَ أَنْتَ الْحَاكِمُ وَإِنِّي أَنَا الْعَالِمُ cümlelerine yer vermiştir.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere kalkmak, doğru olmak, hüküm ve hikmet sahibi olmak, bilmek manalarına gelen قام حكم علم fiillerinden türemiş kelimeler kullanılmıştır. Ne var ki meful bulunan ve bulunmayan bir başka örnekte ضَرَبَ fiilinin ism-i fâil formunu kullanmıştır. Harf-i tarifi de bir ism-i mevsul olmasına dair, meful almamış ism-i fâile الضارب ve meful almış ism-i fâile ise الضاربه şeklinde örneklere yer vermiştir.¹⁰⁹ Gayr-i munsarif illetlerinden fiil vezni için verdiği ضَرَبَ وَضَرِبَ örnekleri çağdaşı İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) eserinde de geçmektedir.¹¹⁰ Bilindiği üzere klasik Arapça kaynaklarda ضَرَبَ fiili ile örnek vermek sık rastlanan bir durumdur.¹¹¹ *el-İrşâd*'ın örneklerinde de yoğun bir şekilde ضَرَبَ fiilinin seçilmesinde ise daha çok nahiv geleneğine bağlılık ve akla ilk gelen fiiller üzerinden konuyu ele alarak konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak gibi hususların gözetildiği düşünülebilir.

Teftâzânî'nin verdiği örnekler içerik olarak incelendiğinde bir kısmının dinî ve ahlakî içerikte olduğu görülmektedir. Buna muzârinin mansûb olmasına dair zikrettiği cümleler örnek olarak verilebilir. أسلمتُ كي أدخل edatına كَيْ cümlesini, أسلمتُ كي أدخل الجنة cümlesini, ل edatına ل الجنة cümlesini, حَتَّى edatına حَتَّى cümlesini, حَتَّى edatına حَتَّى cümlesini zikretmiştir.¹¹² Söz konusu cümleler “cennete girebilmek için

¹⁰⁶ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 110.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 111.

¹⁰⁸ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 111.

¹⁰⁹ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 112.

¹¹⁰ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aḥmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf 'Cemâleddîn İbn Hişâm Cemâleddîn b. Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi M'arifeti Kelâmi'l-'Arab*, thk. 'Abdulḡani ed-Daḡar (Suriye: y.y., ts.), 594.

¹¹¹ Ḥalîl b. Aḥmed, *el-Cumel fi'n-Nahv*, 339; Ali Benli, “Bir Cümle Çözümlemesi Örneği: İbnu's-Sîd el-Batalyevsî'nin Arap Gramerinin Meşhur Örneği 'Darabe Zeydün Amran' Hakkındaki Risalesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 469-497, 471-473.

¹¹² Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdî*, 119.

Müslüman oldum" manasındadır. Atfı beyana *أبو حفص عمر* örneğini vermiştir.¹¹³ İslam Devleti'nin ikinci halifesi Ömer bin Hattab'ın (ö. 644)¹¹⁴ adını zikretmesi bu konuda dikkat çeken örneklerdendir. Bir başka örnek de *لا تشتمني* "Bana sövme yoksa ben de sana söverim" ifadesidir.¹¹⁵ Bu ifadeye bu şekliyle kaynaklarda rastlanmaz iken sadece birinci kısmına Muberrred'in (ö. 286/900) eserinde rastlanmaktadır.¹¹⁶ Görüldüğü üzere Teftâzânî'nin verdiği örneklerde eğitsel bir yönün de dikkate alındığı göze çarpmaktadır.

Özetle Teftâzânî bazı yerlerde bir, bazı yerlerde birden fazla örnek verirken bazı yerlerde ise hiç örnek vermemiştir. İsim ve fiil bahsinde örnek vermiş ancak harf bölümünde bir yer hariç örnek vermemiştir. Sarf alanında kaleme aldığı *Şerhu'l-İzzî* adlı eserinde olduğu gibi *el-İrşâd*'da da hadis istişhadına baş vurmamıştır.¹¹⁷

SONUÇ

Bu çalışmada Teftâzânî'nin *el-İrşâd* adlı kitabı ihtisar yöntemi açısından incelenmiştir. Bu bağlamda eserin bölümlendirmesi ve dili, eserde yer verilen bilgiler ve örnekler ele alınmıştır. Farklı nüshalardan şimdiye kadar yapılmış dört tahkik çalışmanın hiçbirinde müellif nüshasına ulaşıldığına dair bir beyan görülmemiştir. Bazı kaynaklarda bu eserin *İrşâdü'l-hâdi* ismini taşıdığı ve *el-Hâcibiyye*'nin muhtasarı olduğu dile getirilmiş ise de bu iddiaları doğrulayacak verilere rastlanmamıştır. Bununla beraber iki eser arasındaki benzerlik yanında muhtasarı olduğu iddiasından dolayı yeri geldiğinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile de karşılaştırma yapılmıştır. *el-İrşâd* konuların sınıflandırması gibi bazı hususlarda İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile benzerlik taşısa da tarifler ve ele alınan konular açısından ondan ayrılmaktadır. Tarifler başta olmak üzere eserin hemen hemen tamamında muhtasar ve edebî bir dil kullanma hassasiyeti göze çarpmaktadır. Bununla beraber gerekli görülen bilgilere eserin muhtasar özelliğine hâle getirmeyecek biçim ve miktarda yer verilmiştir. Örnek verdiği cümle ve kelimeler incelenmiş, sadece beş âyet ve bir şiiire baş vurduğu, hadis rivayetine ise baş vurmamış olduğu görülmüştür. Dolayısıyla nahiv usulü delillerini sınırlı tuttuğu, onları istişhad olarak değil örnek olarak zikrettiği söylenebilir. Örneklerde dinî, ahlâkî içeriklere yer verilerek eğitsel bir amacın da gözetildiği anlaşılmaktadır. Eserin hacmini sınırlı tutma gayreti

¹¹³ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdi*, 109.

¹¹⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 10/286.

¹¹⁵ Teftâzânî, *İrşâdü'l-hâdi*, 119.

¹¹⁶ Söz konusu ifade *تعود على مالي الحقوق العوائد ... تود فإني* şeklinde. Bkz. Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberrred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997), 1/52.

¹¹⁷ Hazer, *Sadettin Teftazani ve Arap dili Belagatındaki Yeri*, 49.

eserin bütününde görülmektedir. Genel bir değerlendirme olarak *el-İrşâd*'ın özgün bir ihtisar yöntemine sahip olduğu vurgulanmalıdır. Özetleme çalışmalarının değerini kaybetmeyeceği aksine daha da önemli hale geleceği varsayımından yola çıkarak günümüz ilim talebelerine de muhatap kitle, zaman ve amaç gibi faktörleri de dikkate alarak yeni muhtasar eserler kaleme alınmanın faydalı olacağı ve alana katkı sağlayacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Akçay, Halil. *Muhammed b. Seyyid Şerif Cürcânî'nin "er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki (Edisyon Kritik)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Arpaçukuru, Osman. "Mutarrizî'nin Arap Gramerine Dair el-Misbâh fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserini İhtisar Yoluyla Telif Yöntemi". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. 673-687. Karabük, 2021.
- Bahâu'd-Dîn el-Erbilî, Bahâu'd-Dîn 'Alî b. 'Îsâ b. Ebî'l-Feth el-Erbilî. *Risâletu't-Tayf*. b.y.: y.y., ts.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Benli, Ali. "Bir Cümle Çözümlemesi Örneği: İbnu's-Sîd el-Batalyevsî'nin Arap Gramerinin Meşhur Örneği 'Darabe Zeydün Amran' Hakkındaki Risalesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 469-497.
- Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf 'Cemâleddîn İbn Hişâm. *Şerhu Şuzûri'z-Zehab fî M'arifeti Kelâmî'l-'Arab*. thk. 'Abdulganî ed-Dağar. Suriye: y.y., ts.
- Çelebi, Muharrem. "Cevâlikî, Mevhûb b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çelebi, Muharrem. "el-Cevâlikî'nin el-Muhtasar'da Metodu ve Kaynakları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-İzmir* 6 (1989), 121-157.
- Çelebi, Muharrem. "İbn Bâbeşâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, Muharrem. "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-İzmir* 5 (1989), 1-31.
- Durmuş, İsmail. "Halef el-Ahmer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail - Gündüzöz, Soner. "Nûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/242-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atfâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû'l-Bekâ', Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî. *el-Kulliyât*. thk. 'Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: y.y., ts.
- Eroğlu, Muhammed. "Nehâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir 'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fadlî, Abdülhadî el-. *Muhtasaru'n-nahvi*. Cidde: Daru'ş-şurûk, 1980.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el- - Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Samerrâî. *Kitâbü'l-ayn*. 8 Cilt. Dâru ve mektebetü'l-hilâl, ts.
- Güven, Şahin. "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivayet Tefsirleri". *Marife* 10/2 (2010), 43-46.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i İstihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *el-Cumel fi'n-Nahv*. thk. Faḥru'd-Dîn Kabâve. b.y.: y.y., 1416/1995.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Hazer, Dursun. *Sadettin Teftazani ve Arap dili Belagatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- İbadî, Maan Yahya Muhammed el-. "el-İrşâd li-Sa'deddin Mesûd bin Ömer et-Teftâzânî". *College of Arts – University of Mosul* 35/40 (2005 1426), 207-226.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevşilî el-Bağdâdî. *el-Ḥaşâiş*. thk. Heyet. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrîyye, ts.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*. thk. Muhammed 'Abdulmu'îd Dân. 6 Cilt. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî î. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn 'Atîyye, Ebû Muhammed 'Abdulḥak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1422.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Ḥadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- İbnu'l-Hâcib, İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî. *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*. thk. Şâlih 'Abdul'azîm eṣ-Şâ'ir. b.y.: y.y., 2010.

- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muḥammed b. es-Serî en-Naḥvî. *el-Uşûl fi'n-Naḥv*. thk. 'Abdulluseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- Jasim, Shifaa Saeed. "Al-Irshad (The Direction) By Saad al-Deen Masud Omar ben Abdullah al-Taftazani (died in 793 A.H.)". *Journal of Educational of Scientific Studies- Al Iraqia University* 1/17 (2021), 159-192.
- Kâtib Çelebi, Muştafâ b. 'Abdullâh Ḥâcî Ḥalîfe. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Muşennâ, 1941.
- Kılıç, Hulusi. "Harîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/191-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kumbasar, H. Murat. "Taftâzânî'nin (H. 722-792/M. 1322-1390) Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 1-250.
- Muberrred, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997.
- Muberrred, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Muktedir*. thk. Muḥammed 'Abdulhâlik 'Aḍîme. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Musannifek, Ali b. Mecdüddin Muhammed. *er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi*. thk. Halil Özcan. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Özcan, Halil. "Sa'deddin et-Taftazânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 211-226.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Ḥârîşî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Şemsüddîn ed-Dâvûdî, Muḥammed b. 'Alî b. Aḥmed el-Mâlikî. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-. *Fethu'l-Kâdir*. Dimaşk: y.y., 1414.
- Şirâzî, Alihan el-Medenî. *Mûdihür-reşâd fi Şerhil-İrşâd*. thk. Seyyid Hüseyin el-Hatemi. Kum, 1436.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesûd bin Ömer et-. "Kitâb'ül-İrşâd". ed. Hasan Şâzelî Ferhûd. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, Câmiatü'l-Melik Suûd* 11/1 (1984), 313-356.
- Teftâzânî, Saduddin Mesûd b. Fahriddîn Ömer et-. *İrşâdü'l-hâdi*. thk. Abdülkerim ez-Zebîdî. 1 Cilt. Cidde: Dâru'l-beyânî'l-Arabî, 1405.
- Turan, Abdülbakî. "Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Mufaşşal fi Şîna'ati'l-İ'râb*. thk. 'Alî bû-Mulaḥḥam. Beyrut: y.y., 1993.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ' 'Abdullâh b. el-Ḥuseyn el-Bağdâdî el-. *el-Lubâb fi 'İleli'l-Binâ'i ve'l-İ'râb*. thk. Dr. 'Abdu'l-İlâh en-Nebhân. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Renê Guênnon'un Gelenekselci Düşüncesinde Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri

The Place of Holistic Human Understanding in Renê Guênnon's Traditionalist Thought in the Modern World

Zeynep AĞGÜL

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı

Phd Student, Atatürk University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religion Sciences, Department of Philosophy of Religion, Erzurum/Turkey

zeynepakgul61@gmail.com

<http://orcid/0000-0002-6512-7470>

Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Professor Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion Sciences, Erzurum/Turkey

ryazoglu@atauni.edu.tr

<http://orcid/0000-0002-1673-2607>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Akgül, Zeynep & Yazoğlu, Ruhattin. "Renê Guênnon'un Gelenekselci Düşüncesinde Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri". *Universal Journal of Theology* 7/1 (2022): 249-263. <https://doi.org/10.56108/ujte.1126934>

René Guénon'un Gelenekselci Düşüncesinde Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri*

Öz

Tarihten bu yana insanın nereden geldiği, nereye doğru ilerlediğiyle ilgili meseleler hep merak konusu olmuştur. Bu noktada insanın mahiyetiyle ilgili çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. İlk Çağ'da bu durum kendini arke problemi olarak göstermiştir. Varlığın ilk nedenini bulmaya çalışan insanın nihai hedefi kendi varlığının nereden geldiğini öğrenmektir. İnsanlar daha bu dönemde kendi varlıklarının nedenini, nereden geldiklerini sorgulamışlardır. İnsanın bugün gelmiş olduğu dönem de dâhil olmak üzere yapılan keşif ve buluşlar belki de en temelde bu merakın bir sonucudur. İnsan, varlığının nereye doğru ilerlediğini de merak etmektedir. Bu noktada çeşitli insan anlayışları ortaya çıkmaktadır. Biz de bu çalışmamızda, René Guénon'un bütüncül insan anlayışının modern dünyadaki yerini ortaya koymaya çalışacağız. Guénon'un modern dünyayı eleştirisini modern insan tipolojisi üzerinden açıklayacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnsan Hakları, Modern Dünya, Demokrasi, Guénon.

The Place of Holistic Human Understanding in René Guénon's Traditionalist Thought in the Modern World

Abstract

Since history, the issues about where people come from and where they are heading have always been a matter of curiosity. At this point, various ideas have been put forward about the nature of human being. In Antiquity, this situation manifested itself as an arche problem. The ultimate goal of man, who tries to find the first cause of existence, is to learn where his own existence comes from. Even in this period, people questioned the reason for their existence and where they came from. Discoveries and inventions, including the era in which humanity has come today, are perhaps the result of this curiosity. Man also wonders where his existence is heading. At this point, various human understandings emerge. In this study, we will try to reveal the place of René Guénon's holistic human understanding in the modern world. We will explain Guénon's critique of the modern world through modern human typology.

Keywords: God, Human Rights, Modern World, Democracy, Guénon.

Giriş

René Guénon'un genel felsefesine baktığımızda dünyanın içinde bulunduğu son dönemi eleştirdiğini görmekteyiz. Özellikle manevî alanda yaşanan kayıplara değindiği göze çarpmaktadır. Dine olumlu bakış açısı ve başta manevî alan olmak üzere toparlanmanın dinin çizdiği yoldan mümkün olduğunu ortaya koyması dikkat çekicidir.

İnsanlığın bugün gelmiş olduğu duruma baktığımızda, bilimsel anlamda birçok gelişmenin yaşandığını görmekteyiz. İnsanoğlu artık bu dünyayı keşfetmekle kalmamış, evrenin sınırlarını da araştırmaya başlamıştır. Bilimsel anlamda yaşanan ve göz dolduran gelişmelerin yanında sanayide de bir çığır açılmıştır. Bilim ve teknoloji insan hayatının her alanında kendine yer bul-

* Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalında yürütülen, "René Guénon ve Nurettin Topçu'da İnsan Anlayışı" isimli doktora seminer çalışmasının ilgili bölümlerinden üretilmiş olup, bazı eklemelerle makale formatına uygun olarak yeniden düzenlenmiştir.

muştur. İnsanların hayatını kolaylaştıran gelişmelerin yaşandığı ve teknolojinin böylesine hüküm sürdüğü bir devirde insan gerçekten hak ettiği değeri görmekte midir? İnsan kendi benliğini keşfetmek için kendine vakit bulabilmiş midir? Tüm bu sorulara insanlığın içinde bulunduğu ruhsal karmaşaya bakarak yanıt verebiliriz. İnsanlık bugün maddî olarak tüm imkânlarla sahiptir. Fakat manevî anlamda eksikliklerin derinleştiğini rahatlıkla görebilmekteyiz. Modern dönemde insanın en temel sorunu anlam sorunudur. İnsan kutsal bir anlam içeriyorsa ancak bir değerın ifadesi olabilir. Yalnızca bu anlama sahip olan ve bu anlam dâhilinde yaşayan bir toplum uygar olarak nitelendirilebilir.¹

Guénon modern sistem eleştirisini yaparken modernite kavramına dikkat çekmektedir. Guénon'a göre modernite, aşamalı olarak her merhalede, gerçek ilkelerden biraz daha uzaklaşmış ve her uzaklaşma sürecinde de yeni meşruiyet mekanizmaları ortaya çıkarmıştır. Bu mekanizmaların motoru görevini yapan ilerleme ideali de iki ayrı kanalla beslenmektedir. Bunlardan biri maddî ilerleme, diğeri de ahlâkî ilerleme idealleridir ki; maddî ilerlemenin endüstriyel ve bilimsel gelişme, ahlâkî ilerlemenin ise felsefeyi istismar etmenin imkânlarıyla oluşturduğu akılcılık, sezgicilik, insan hakları ve demokrasi söylemleriyle, kendi sürekliliğini sağlayan korunma ideolojisini kurguladığı söylenebilir.² Burada Guénon, hayatın her alanında modernleşmenin etkilerinden bahsetmektedir. Anlıyoruz ki modern sistem hayatın bütün alanını kapsamaktadır. Peki, modernleşme dediğimiz şey bunca eleştirilere neden maruz kalmaktadır? Kanaatimize göre modernleşme bazı insanlar tarafından en iyi ve ideal olan olarak algılanmaktadır. İnsanlar modernitenin hayatlarını kolaylaştıran kısmına yoğunlaştıkları için bütün olarak içinde buldukları durumu görememekteyiler. Burada modernitenin sanayi ve teknolojik etkilerini kastetmekteyiz. Eğer eleştirel bakabilirsek eksiklikleri görebiliriz.

Guénon'a göre modern Batı medeniyeti tarihte gerçek bir anomali olarak yer alır. Az çok bütünüyle tanıyabildiklerimiz arasında tamamen maddî yönde gelişmiş tek medeniyettir. Rönesans'la aynı anda başlayan bu gelişme, zihnî bir gerilemeyi de beraberinde getirmiştir.³ Guénon Batı medeniyetiyle ilgili şunları söylemektedir: "Modern Batı medeniyeti tarihte gerçek bir anomali olarak yer alır. Zekâyı, maddeye hükmeden ve bunu amelî gayeler için kullanan; ilme, kendi kısır görüşleri içinde, sanayide kullandığı oranda değer veren bir medeniyettir."⁴ Guénon'a göre, bütün düzeylerin en alt düzeyi, yani maddî ya da algılanabilen gerçekliğin düzeyi olan belli bir özel düzeydeki

¹ Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 46.

² René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 15.

³ René Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), 19.

⁴ Guénon, *Doğu ve Batı*, 19.

bilginin keyfi olarak sınırlandırılmasından doğan modern bilim, bu sınırlandırmadan ve bu sınırlandırmanın ortaya çıkardığı sonuçtan ötürü, bütün entelektüel değeri yitirmiştir.⁵

Batı medeniyeti insan etkinliklerinin büyük bölümünü dünyevî alan içine sokmayı bir 'ilerleme' olarak değerlendirmektedir; öyle ki tamamen modern kafa yapısına sahip biri için, dünyevî alandan başka bir alan söz konusu olmamaktadır. Böyle birinin tüm çabası, kutsal alanı inkâra ya da dışlamaya doğru yönelmektedir. Geleneksel bir uygarlık, dünyevî bakış açısının varlığını hoş görebilir ve mümkün olduğunca dünyevî bakış açısının doğuracağı sonuçları sınırlandırmaya çalışır. Modern uygarlıksa bunun tam aksine kutsal alana hoşgörüyü bakmamaktadır.⁶ Maddeci bir anlayışın da ancak bu şekilde başarıya ulaşabileceğini düşünmekteyiz. Manevî alanı yok saymayan bir sistem, insana bütün olarak değer verecektir. Fakat modern sistemin istediği insan tipi daha mekaniktir.

Guênon'un insan anlayışına baktığımızda onun bu konuyu daha metafizik bir temele oturttuğunu görmekteyiz. Maneviyatın önemine sıklıkla dikkat çekerek insanın manevî ihtiyaçlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tasavvufu da yakından ilgilene Guênon, yazılarında özellikle sembollerden sıklıkla yararlanmışır. İnsanı ruh ve beden olmak üzere bir bütün halinde ele almıştır.

Guênon'un Bütüncül İnsan Anlayışında Yer Alan Bazı Temel Kavramlar

1. Ruh, Akıl, Nefs ve Beden

Ruh, nefis ve beden şeklinde tarif edilen üçlü taksim, insan oluşumunun tanımlanmasının genel yoludur. Batı düşüncesinin bütününde kendisine yer edinen ruh ve beden ikiliğinin Guênon için bir temeli yoktur. Ruh, nefis ve beden olarak üçlü taksim hem kadîm zamanlarda, hem de Ortaçağ'da Batı'nın bütün geleneksel öğretilerince kabul edilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde ruh ve nefis kavramları neredeyse birbirinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Tamamıyla farklı düzenin gerçekliklerine dayanmasına rağmen bu karşılık modern düşüncenin bakış açısını yansıtan en önemli örneklerden biridir.⁷ Ruh, nefis ve beden arasında yapılmış olan benzeri bir ayırım "mikrokozmos" ve "makrokozmos"a uygulanmıştır.⁸ Yunanca'da kozmos kelimesinin anla-

⁵ René Guênon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 107.

⁶ Guênon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 27.

⁷ René Guênon, *Büyük Üçlü*, çev. Veyssel Sezigen (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 93.

⁸ Guênon, *Büyük Üçlü*, 97.

masını incelediğimizde kaostan sonra oluşan düzen anlamına geldiğini görürüz. Kozmos belirli olandır. Bahsettiğimiz bu oluşum tüm geleneklerde aydınlatmaya benzetilmektedir. Kaos karanlıkla simgeleştirilir. Varoluşun karanlık kutbunu tasvir eden kaos dünyanın maddesel boyutunu meydana getirmektedir. Ancak öz âlemin aydınlık olan yanısıdır. Kaosu aydınlatacak olan ancak bu özün etkisidir.⁹ Özsel bakış açısından bakıldığında ruh ve nefis, Guénon için zuhurun ilkesinin çeşitli derecelerdeki yansımalarıdır. Maddesel açıdan bakıldığında ruh ve nefis bir ürün olarak değerlendirilir.¹⁰ Bu tartışmalar sadece 'makrokozmos'u değil bunun yanında 'mikrokozmos'daki ruh ve nefsin durumunu da içermektedir. Burada 'beden'in gerçek bir ilke olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmek gerekir. Guénon'a göre beden hiçbir şekilde üretici olamaz. Beden ancak maddenin zuhur alanına yansımış halidir.¹¹

Ruh-nefis-beden üçlüsü durumunda ilk iki terim üçüncü terime göre aynı tarafta konumlanmış durumdadır.¹² Üçüncü terim ise geniş anlamıyla ele aldığımızda diğer iki terimin ürünü olarak görülse de, diğer iki terim onun üretilmesinde simetrik bir rol oynamamaktadır. Beden kendi ilkesine zaten nefsin içinde sahip olmakla birlikte nefsin aracılığıyla dolaylı olarak yalnızca ruhtan türemektedir. Varlığa bütünsel olarak baktığımızda onun özsel veçhesinin ruh ile, maddesel veçhesinin ise beden ile birbirine eşit kılınabilir olduğunu görürüz. Böylece bir simetri keşfetmiş oluruz. Fakat dikkat edileceği üzere bahsi geçen bu simetri üçlünün ilk iki kavramı arasında değildir. Bu simetri birinci ve üçüncü terim arasındadır. Nefis bu durumda ruh ile beden arasında aracı konumundadır. Ayrıca bu durum onun "aracılık eden" ilke olarak tanımlanmasının haklılığını gösterir. İkinci terim olan nefis, zorunlu olarak üçüncü terimden önce gelir, iki uçtaki diğer iki terim olan ruh ve bedenin ürünü veya sonucu olarak kabul edilemez.¹³ Bu noktada ruh ve nefis arasında mevcut olan simetriye rağmen iki terim tamamlayıcı anlamda alınır, "ruh eril ilke, nefis dişil ilke olarak alınmasının sebebi ne olabilir?" sorusuyla karşılaşabiliriz. Bu soruya Guénon şu şekilde cevap vermektedir; ruh Öz'ün kutbuna başka şeylerden daha yakındır. Nefis ise onunla ilişkili şekilde düşünüldüğünde madde ile tanımlanmış olacaktır. Bu nedenle birbirleriyle ilişki içinde düşünüldüğünde ruh "yang", nefis ise "yin" olur. Bu sebeple çoğunlukla ruhu güneş ile nefsi ise ay ile sembolize edilmiş görürüz. Ruhu, ilkeden dolaysız olarak yayılan ışık olarak düşünecek olursak bu ancak bir analogiden ibaret olacaktır. Çünkü nefis bahsedilen ışığın yansımasından fazlası değildir.

⁹ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, 37.

¹⁰ Guénon, *Büyük Üçlü*, 95.

¹¹ Guénon, *Büyük Üçlü*, 96.

¹² Guénon, *Büyük Üçlü*, 96.

¹³ Guénon, *Büyük Üçlü*, 97.

Ruh kavramı farklı anlamlarda da kullanılabilir. Örneğin Kur'an'ın bazı yerlerinde bilhassa Cebrail için ya da başka melekler için "er-ruh" sözcüğü isim olarak kullanılmıştır. Burada bu kavram özel anlamda kullanılmıştır.¹⁴

Modern anlayışta da bu kavramlar tartışma konusu olmuştur. Batı düşüncesinde bireysel varlığı meydana getiren madde ve suret kavramlarının kullanımını yanlış bulan Guénon, bu kavramların yerine fiil ve kuvve kavramlarının kullanılmasını yerinde bulur. Çünkü modern dilde bu kavramlar anlam değerini yitirmiştir. Fiil ve kuvve kavramları öze ve maddeye tekabül etmektedir. Ayrıca bütün varlıklarda fiil ve kuvvet karışımı mevcuttur. Yine aynı şekilde tüm varlıklar fiille öze katılma imkânı bulur ve böylece kuvvet de maddeye katılmış olur. Saf fiil ve saf kuvvet zuhurun içinde bulunmaz. Çünkü saf fiil ve saf kuvvet evrensel öz ve maddenin hakiki karşılığıdır.¹⁵ Burada Guénon'un insanın maddî ve manevî yönünün bütünlüğüne vurgu yaptığını görmekteyiz. Ona göre Batı'lı anlayışta bu bütünlük göz ardı edilmiştir. İnsanın yalnızca maddî yönüne vurgu yapılmıştır.

2. Kendini Bilmek, Sessizlik ve Yalnızlık

İnsan her şeyden önce toplumsal bir varlıktır. Aynı zamanda yaratılışı gereği beraber yaşamak mecburiyetindedir. Bu mecburiyet hem maddî hem manevî ihtiyaçların karşılanması içindir. Ancak insan kalabalıklar içinde de yalnız olabilir. İnsanın manevî anlamda kendini olgunlaştırabilmesi için bazen yalnız kalması gerekir. Bu durum manevî yoğunlaşmayı sağlayacaktır. Yalnız kalmak, kendini sorguya çekmek ise herkes için o kadar kolay değildir. İnsanın kendisiyle yüzleşmesi sancılı olabilir. Fakat kendini bilmek ve tanımak için yapılmalıdır.

"Kendini bil" ifadesinden anlamamız gereken öncelikli şey hiçbir zahirî eğitimin insanın kendinde bulacağı gerçek bilgiye erişemeyeceğidir. Çünkü Guénon'a göre bilgi ancak kişisel kavrayışla elde edilebilir. Böyle bir kavrayışın yokluğunda hiçbir eğitimden istenilen sonuç elde edilemez. Böyle bir eğitim bize hiçbir bilgi sağlayamaz.¹⁶ İnsanın her şeyi bilebilmesi için her şeyden önce kendini bilmesi gerekir. Guénon'a göre insan her şeyi kendinde bulabilir. O gerçek bilginin yolunun akıl değil ruh ve varlığın bütünü olduğu görüşündedir.¹⁷ Kendini bilmek özellikle tasavvufta kullanılan bir ifadedir. Kendini bilmekten kasıt kendinin farkına varmak ve nihayetinde Allah'ı tanımak ve O'na ulaşmaktır. Kendini bilen kişi hakikate ulaşır, Allah'ı tanır.

¹⁴ René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 67.

¹⁵ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, 20.

¹⁶ René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu (İstanbul, 2019), 65.

¹⁷ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 67.

İnsan kendini bilerek özüne, başka bir deyişle varlığının merkezine ulaştığında Rabbini de bilir. Rabbini bildiğinde ise aynı zamanda O'ndan gelen ve O'na dönen her şeyi de bilmiş olur. Her şeyi O'nun dışında bir şey bulunmadığı ilâhî ilkenin yüce birliği içinde kavrar.¹⁸ Guénon'un burada içsel tecrübenin yaşanabilmesi için yalnızlığın önemine vurgu yaptığını görmekteyiz. Mistik süreçler Guénon'un insan anlayışında oldukça önemlidir. Yalnızlık duygusunu çağımızın insanı en derinden hissetmektedir. Bu yalnızlık kalabalıklarla dolu bir yalnızlıktır. Dolayısıyla mistik bir yalnızlık olmaktan uzaktır.

Yalnızlık duygusu bilhassa ergenlik döneminde önemli hale gelen bir duygudur. Eğer yetişkin kişi çevresinde sosyalleşecek kişi bulamadığı için yalnız kalırsa yalnızlık duygusu çeker. Kişi hem insanlara ihtiyaç duyar hem de insanların beklediği gibi olmadığını görerek hayal kırıklığına uğrar.¹⁹ Bizim burada bahsettiğimiz tercih edilmiş yalnızlıktır. Kişi bu durumdayken yalnızlık duygusu çekmez.

Sessizliğin bizzat kendisi büyük gizemdir. Kutsal sessizlik bir bakıma Büyük Ruhun esidir. Ancak burada sessizlikle kastedilen telaffuz edilmemiş sözden fazlasıdır. Sessizlikten yeterli bir sonuç almak için varlığın onu oluşturan bütün öğelerinde tapınma eylemine katılması gereklidir.²⁰ Kişi başka varlıkların yanında olsa bile kendinde sessizliği oluşturur ve kendisini o ortamdandır. Diyebiliriz ki, sessizlik ve yalnızlık birbirini gerektirmektedir. Yüce olanla iletişim kurmak isteyen her varlık öncelikle tüm öğelerin denge ve uyumunu sağladıktan sonra kendisinde birliği oluşturmalıdır. Aynı zamanda kendini dışsal çoklukların tamamından yalıtması gerekmektedir. Çokluğa zıt olması ve belli bir birlik çakışması anlamıyla yalnızlık aslında bir yoğunlaşma olarak değerlendirilebilir.²¹Guénon'a göre sessizlik ve yalnızlık dinî ritüellerin yoğunluğunun hissedilmesi açısından da oldukça önemlidir. Ancak burada Guénon'un yalnızlığa bu denli yaptığı vurgu bize göre çok sağlıklı bir durum değildir. Elbette insanın bazen yalnız kalıp hakikat hakkında düşünmesi gerekir. Fakat insanın yalnızken içsel heyecanla odaklanabilmesi kolaydır. Aslolan insanlarla beraberken de o hakikate sınıksız bağlanmaktadır.

3. Hakikat, Öz ve Kabuk

Dinlerde hakikat meselesi oldukça tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinlerde kastedilen hakikat aşkın özellik taşıırken bilimsel ve felsefî hakikatler tartışma konusu olmuştur. Bu noktada hakikat meselesiyle ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur.

¹⁸ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 68.

¹⁹ Hayati Hökeleki, *Psikolojiye Giriş* (Bursa: Kitabevi Yayınları, 2011), 49.

²⁰ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 56.

²¹ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 57.

Din, bilim ve felsefedeki hakikatlerle alakalı olarak üç ihtimal söz konusudur. Birincisi, dinî inancın hakikatleri ile bilimin veya felsefenin hakikatleri aynı tür hakikat olmadığıdır. Dinî hakikatler şüursel olarak doğrudur, aklın hakikatleri olan bilim veya felsefenin hakikatleri mantıksal olarak doğrudur. Bu yüzden bu hakikatler birbiriyle çatışmaz. İkincisi, imanın hakikatleri ile aklın hakikatlerinin aynı türden hakikatler olduğu görüşüdür. Dinin iddia ettiği şey ile bilim veya felsefenin doğru olduğunu ortaya koyduğu şey arasında çatışma vardır. Üçüncüsü ise, dinin hakikatleri ile bilimin hakikatlerini uzlaştıran yaklaşımdır.²² Burada tartışmaya sebep olan durum hakikatle anlaşılması gerekenin ne olduğudur. Guénon dini, manevî hakikatlerden bahsedmektedir.

Guénon'a göre, her dinin kaynağında ondan aldığı yüce değerler mevcuttur. Hakikat kavramı içerdiği anlam itibarıyla farklılıklar taşısa da, dinlerin temelini oluşturan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Hakikat kavramı gelenekselci anlayış içinde önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Guénon, hakikat kavramını açıklarken benzetmelerden yola çıkmaktadır. Hakikat öz'de gizlidir, bu hakikate ulaşmak ise kolay değildir. Bu noktada işin içine zâhir ve bâtın kavramları girmektedir. Bu kavramlar kabuk ve öz kavramlarının diğer bir karşılığıdır. İlk olarak hakikate ulaşmada büyük öneme sahip olan kabuk ve öz kavramlarını incelemek gerekir.

Sözlükte "öz" manasına gelen "lübb" kelimesi, tasavvuf kaynaklarında "kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış ve kutsal nur ile aydınlanmış akıl" anlamına gelmektedir. "Kabuk" anlamındaki "kışır" ise mutasavvıflara göre bâtın ilmini bozulmaktan kurtaran zâhir ildir.²³

Kabuk ve öz kavramları zâhircilik ve bâtunculuk ilişkilerinin bütünü, bir meyve misalinden yola çıkarak biri meyvenin dış kabuğunu, öteki de iç kısmını temsil edecek şekilde açıklanmıştır. Guénon, kabuktan kastın herkesçe izlenilmek üzere ortaya konulan herkese hitap eden dinin görünürdeki bütün yasaları olan şeriat olduğunu söyler. Öz varlığın nihaî gerçekliğini oluşturan hakikattir.²⁴ Şeriatin tersine hakikate her insanın gücü yetmez. Diğer bir örnekle ele alırsak şeriat ile hakikat "beden ve cisim"e, "ilik ve öz"e benzetilir. Buradan da anlaşıldığı gibi, iki kavramın arasındaki ilgi tamamıyla kabuk ve öz ilişkisidir. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Adı farklı olsa da söz konusu edilen zahir ve bâtındır. Daha açık bir ifadeyle, görünen ve gizli olandır. Ayrıca bu durum geleneksel öğreti mensuplarının kendi inisiyatifleriyle değil, tabiatın gereği olarak bu şekildedir. Zahir ve bâtın, daire ve dairenin merkeziyle simgelenmektedir. Bu simgelenme, yukarıda ifade edilen

²² Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, çev. Hüsnü Aydeniz - Ruhattin Yazoğlu (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 121.

²³ Süleyman Uludağ, "Lüb," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 241.

²⁴ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 42.

meyve simgesinin bir benzeri şeklinde karşımıza çıkar. Bununla birlikte geleneklerin tamamının ortak simgesi olan “eşyanın çarkı” imgesine ulaşırız. Hakikat dediğimiz şey değişmez ve tek gerçek olarak “hiç değişmeyen ortam” da bulunmaktadır.²⁵ Bu hakikate ulaşma noktasında ise çeşitli yöntemler mevcuttur. Aynı şekilde hakikatten uzaklaşma durumu da söz konusu olabilir.

Çember tüm tezahürde ve her yerde bulunabilir. Ancak merkez tezahür etmediği için hiçbir yerde bulunmaz. Merkez kendisi tezahür etmemiş olmakla birlikte tüm olası tezahürleri ilke olarak içeren ve aynı zamanda her şeyin “hareketsiz motoru” olan, bütün farklılaşmaların ve değişimlerin değişmez kökeni olan asli noktadır.²⁶ Eğer çemberden merkeze ulaşmak isteniyorsa yarıçaplardan birinin izlenmesi gerekir. Bahsedilen bu yol tarikat ya da “yol”, yalnızca bazı insanlar tarafından izlenebilecek sınırlı bir yoldur. Ayrıca merkezî olarak değerlendirilen çemberin yarıçapları durumunda olan birçok yol (turuk) mevcuttur. Bunun nedeni ise birliğe, tevhide erişebilmek için zahirin çokluğundan yola çıkılmasıdır. Her tarikat, çemberin herhangi bir noktasından hareket ederken, bilhassa o noktadaki kimselere uygundur. Ancak hareket noktaları farklı olsa da hepsi tek bir noktaya yönelmektedir. Tamamı merkezde birleşir ve bu şekilde kendilerini takip eden varlıkları “ilk asl hâl”in öz saflığına erdirtirler. Varlıklar çokluk içinde bulduklarında bütün gerçekleşmeler için hareket etmek durumundadırlar. Bahsettiğimiz bu çokluk pek çoğu için onları tutan bir engeldir.²⁷ Zahirilik ve bâtnilik arasında anlaşılma noktasında ve hitap ettikleri kimseler açısından farklılıklar bulunur.

Zahirilik daha basit, daha kolay bir şekilde kavranılabileni içerdiğinden dolayı herkese açık olan bu kavram, Guénon’a göre yalnızca yazılı öğretilerde yer almaktadır. Daha yüksek düzeyde ve daha derin olan bâtnilik ise bilgisine tamamıyla erişemediğimiz şifahî öğretinin içinde yer almaktadır. Burada iki farklı yönüyle ve iki farklı öğretim düzeyiyle aslında aynı öğretinin sözcüğü olduğu ve bu yönlerin birbirine karşıt veya birbiriyle çelişkili olamayacakları, tam aksine bunların daha çok birbirini tamamlayıcı nitelikte olmalarının gerektiği iyi anlaşılmalıdır. Bâtnilik, zahiriliğin belirsiz biçimde, basitleştirilmiş olarak ve bazen de sembolik bir şekilde sunulmasıdır. Bâtnilik, zahiriliğe daha derin bir anlam vererek onu geliştirir.²⁸

Meyve kabuğu nasıl ki içinin görünmesine engel oluyorsa değişken görünüşler de onların olduğu gibi görünebilmesini engeller.²⁹ Yalnız bu kabuğu geçebilen başka bir ifadeyle zuhurda “Mutlak İlke”yi hatta her şeyde sadece

²⁵ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 42.

²⁶ René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. F. Lütfi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 195.

²⁷ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 47.

²⁸ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topçuoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 131.

²⁹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 47.48.

O'nu görmeyi başaran kişiler bahsettiğimiz içe ulaşma imkânı bulabilir.³⁰ Çünkü Guénon'a göre, ancak o zaman zuhur tamamıyla sembolik ifadeler bütününe teşkil etmektedir.³¹ Geleneksel öğretilerin görünümleri bağlamında bunu zahir ve bâtına uygulamak hiç de zor değildir. Yine burada da dış şekillerin avamın gözünden asıl gerçeği sakladığını görürüz. Havassın gözünde ise tam tersine onu açığa vurmaktadır. Birisi için engel olan diğeri için kolaylaştırıcı bir etken haline gelebilir. Bu durumu burada açıkça görmekteyiz. Bu farklılık bizzat varlıkların tabiatındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Geleneksel öğretinin zahirî yönü bütün zamanlarda ve herkes için gerekli önemi taşır. Zahirden ileri gidemeyen kimseler için var olan durumlarında kabul edebilecekleri şeyleri verir. Ancak bununla birlikte var olan güncel durumları aşanlara gerekli olan "dayanaklar"ı sağlar. Bu şekilde onların derûnî yolda ilerlemelerine yardımcı olabilir. Bu dayanaklar olmazsa çeşitli şekillerde büyük güçlüklerin ortaya çıkabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu noktadan baktığımızda zahirin ötesine geçmeyen insanların çoğunun, zahirî yasanın rehber olma niteliğinin ötesinde bir sınır olma özelliği taşıdığını unutmamak gerekir. Bu her durumda onların yolunu kaybetmelerini engelleyen bir bağ özelliği taşır.³² Şayet kendilerini bu şekilde belli bir yolu takip etmeye bağımlı kılan zahirî yasa olmamış olsaydı insanlar merkeze ulaşamadıkları gibi merkezden uzaklaşma tehlikesiyle de karşılaşabilirdi.³³

Ancak dairevî hareket bu insanları sağlam yerde tutmaktadır. Bu şekilde nuru doğrudan seyredecek güce henüz erişemeyenler onun uzaktan yansımaları seyrederek. Dolayısıyla bu kimseler farklı şekilde de olsa ilkeye bağlı kalmış olurlar. Ancak onun gerçek bilincine hiçbir zaman erişemeyeceklerini de belirtmek gerekir. Merkezî olmayan bir çember düşünülemez. Çünkü çember tamamıyla merkezden kaynaklanmaktadır.³⁴ Çemberdeki varlıklar merkezi ve yarıçapları göremez vaziyette olsa da tamamı öteki ucu merkeze bağlı olan yarıçapın diğer ucunda bulunmaktadır. Burada kabuk devreye girerek var olan her şeyi gizler. Ancak çember üzerinde kendi yerine uygun gelen yarıçapın bilincine vararak bu kabuğu aşmayı başarabilen kişi sonsuza dek dönüp durmaktan kurtulmuş olacak ve ayrıca merkeze doğru yol alabilmek için yalnızca bu yarıçapı izlemesi yeterli olacaktır. Bu yarıçap şeriaten hareket edilerek kendisiyle hakikate ulaşılan tarikattir.³⁵ Kabuk aşılır aşılmaz karşılaşılabilecek olan bâtın alandır. Bu giriş dıştan içe geçiş anlamına gelen bir çeşit

³⁰ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgular*, 17.

³¹ Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 47-48.

³² Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 48-49.

³³ Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 50.

³⁴ Guénon, *Büyük Üçlü*, 30.

³⁵ Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 51.

asıla dönüşür.³⁶ Başka bir ifadeyle, bu durum bir anlamıyla ezoterizmin, bâtının bu şekilde belirtilmesi *tarikata* uygun düşer. Çünkü hakikat zahir ve bâtın ayrımının ötesinde değerlendirilmektedir. Merkez tüm noktaların iç noktasıdır. Fakat merkeze ulaşılmasından sonra artık iç ve dış ayrımı söz konusu olmaz. Burada artık her türlü fark tevhidin içinde çözülür ve kaybolur. Bu sebeple Allah hem ilktir hem de sondur. Ayrıca hem bâtındır hem de zahirdir. Çünkü Guénon'a göre, hiçbir şey Allah'ın dışında olamaz. Bütün hakikat O'ndadır. Dolayısıyla O zatıyla mutlak hakikattir.³⁷

Bu durumu İslâm öğretisi bağlamında ele aldığımızda tüm geleneksel öğretiler içinde İslâm öğretisinin zahirilik (egzoterizm) ve bâtnilik (ezoterizm) kavramlarını net bir şekilde ayıran bir öğreti olduğunu görürüz.³⁸Buna göre bu kavramlar birbirini tamamlar. Arap dilinde şeriat, herkese açık olan büyük ana yol olarak tanımlanır. Hakikat ise seçkin bir zümreye özgü olan iç gerçek olarak tanımlanmaktadır. Çünkü hakikatin bilgisine erişme konusunda herkes aynı nitelik ya da yeteneklere sahip değildir. Dışsal ve içsel özelliklerine binaen bâtın ve zahir kavramlarının karşılığı kabuk ve öz ya da daire ve onun merkezine benzetilmektedir. Guénon, İslâm dininde yasal ve toplumsal öğelerin tamamının dinle bütünleşmiş olduğunu söyler. Burada din bir yaşama biçimi olarak karşımıza çıkar. Ancak hakikat saf bilgiyi içerir. Şeriata derin anlam katan da bu bilgidir. Daire için esas ilkenin merkez olması gibi burada da esas ilke hakikattir.³⁹

Ezoterizm (bâtnilik) sadece hakikati içermekle kalmaz bununla birlikte ona ulaşmak için gerekli olan vasıtaları da kapsar.⁴⁰ Bu vasıtaların tamamına tarikat, yani insanı şeriattan hakikate götüren yol denilmektedir. Dairenin sembolik şeklini hatırladığımızda tarikatın, çemberden merkeze doğru giden yarıçap olarak tanımlandığını görürüz. Bu durumda çemberin tüm noktaları bir yarıçapa denk gelir. Sonsuz denebilecek bu yarıçapların tamamı merkezde birleşmektedir. Bu yarıçaplar kişisel yaratılışların farklılığına göre çemberin farklı noktalarına yerleşmiş varlıklara uyarlanmış yollar kadar fazladır. Buradan da anlaşıldığı gibi yollar çoktur. Çember üzerinde hareket noktalarının birbirine yakın olduğu düşünülse bile kendi aralarında o denli birbirinden farklıdır. Ancak amacın tek olması sebebiyle yalnızca tek bir merkez ve tek bir hakikatin var olduğunu söyleyen Guénon, gerektiğinde bu farklılıkların benlikle birlikte ortadan kaybolduğu fikrindedir. Varlığın yüksek mertebelerine ulaşıncaya da kulun sınırlı olan sıfatları yalnızca Allah'ın sıfatlarına yer vermek amacıyla ortadan kaldırıldığında kul kendi kişiliğinde bu sıfatlarla

³⁶ Frithiof Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 106.

³⁷ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 52.

³⁸ Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, 103.

³⁹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 35.

⁴⁰ René Guénon, *İnsan ve Halleri*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 24.

özdeşleşince aralarındaki fark ortadan kalkar.⁴¹ Bu noktada ilâhî tezahür ve mutlak hakikat kavramları karşımıza çıkar.

İslâm, kurtuluşu sağlayan yegâne şeyin mutlak hakikat olduğunu savunur. İslâm'da mevcudiyet değil hakikat kurtarıcı konumdadır.⁴² İslâm inancında hakikat unsuruna yapılan vurguyu tanımlayacak olursak; İbrahim'e ve İbranî atalarından bu yana varlığını sürdüren tevhit, hakikat unsurundan meydana gelmektedir. Çünkü kurtarıcı olan ancak tek Tanrı'nın hakikatidir. Bu durumda insan, eylemleri imana veya ihlâsa bağlı olmak kaydıyla yalnızca iman yoluyla kurtuluşa erebilmektedir.⁴³ Her dinde ya da inanışta benzer şekilde farklı hakikat unsuru bulunmaktadır. Hakikate ulaşmak ise Guenon'a göre ender olsa da mümkündür. Fakat bu ancak bazı kimselere özgüdür. Belirtmemiz gerekir ki bu denli ulaşılması zor bir hakikat, bu hakikatle ilgili olumsuz bir algıya neden olabilir. Hakikati bu kadar kapalı olarak yorumlamak ne kadar doğru bunu tartışmak gerekir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, merkezi noktaya erişmek herkes için mümkün değildir. İnsanoğlunu yüce veya semâvî hâllerle irtibat kurduğu merkezî nokta İncil'deki "dar kapı" sembolüyle de uyumaktadır. Buna göre dar kapıdan geçemeyecek olanlar çokluğa bağlı kimselerdir. Bu kimselerin ayırt edici bilgiden birleştirici bilgiye yükselmeleri mümkün değildir. Çokluğa bağlılık bir anlamda İncil ve Tevrat'taki, "İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı" ve "Hayat Ağacı" temsiliyle anlatılan şeytana uyma deyimi demektir.⁴⁴ Çokluğun sınırsız akışı dünyanın eksenini simgeleyen ağacın çevresinde dolanıp sarılan yılanın gömleğindeki sarmallarla tasvir edilir. Bu temsili anlatımda bahsedilen yol Kur'an-ı Kerim'de sözü edilen sözcüğün etimolojik anlamıyla dosdoğru yolun (sırât-ı müstakîm) karşısı olarak eksene göre dikey doğrultuda olan sapkınların (ed-dâllîn) yoludur.⁴⁵

Hakikate erişme noktasında aşkın insandan bahsetmek yerinde olacaktır. Guénon, bu noktada öncelikle "gerçek insan" ve "aşkın insan" arasında bir ayrım yapar. Gerçek insan yalnızca beşer durumunun tamlığına eren kişi olarak tanımlanırken, aşkın insan beşeriyetin üstüne çıkmış kişidir. Tedrici kurtuluş sürecindeki bu varlığın sembolik biçimdeki yolculuğu manevî anlamdaki güneşin kaynağına kadar devam eder.⁴⁶ Ancak buradaki güneş gerçek yaşamdaki güneşle karıştırılmamalıdır. Burada temsili bir anlatım söz konusudur.⁴⁷ Bu noktaya erişen kimse aşkın insan, kudsi insan ya da ruhânî insan olarak da adlandırılır. Bu kimse yalnızca beşeriyetin şartlarından kurtulmakla

⁴¹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 36.

⁴² Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, 16.

⁴³ Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, 22.

⁴⁴ Bkz. Yaratılış: 2/ 15.

⁴⁵ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 62.

⁴⁶ Guénon, *İnsan ve Halleri*, 177.

⁴⁷ Guénon, *Büyük Üçlü*, 147.

kalmayıp zuhur eden varoluşla ilgili bütün şartlardan da kurtulmuş durumdadır.⁴⁸ Bu nedenle o artık evrensel insan olarak nitelendirilir.⁴⁹ Şimdi Guénon'un aşkın insan portresini inceleyelim.

4. Aşkın İnsan

Guénon'a göre, aşkınlığa erişme noktasında kişinin bazı vasıflar edinmesi gerekir. Fakirlik, saflık ve çocukluk hepsi de aynı şeydir. Bu sözcüklerin hepsinin ifade ettiği şey sadelik, yoksunluk ve zühd, aslında kişinin bütünlüğünü oluşturan yokluktur. Benzer şekilde hareketsiz olmak da eylem bütünlüğüdür. Çünkü diğer bütün özel eylemler oradan türer. İlk ilke her durumda, zamanda hareketsizdir. Fakat bununla beraber her şey onun tarafındandır. Bu şekilde merkezî noktaya erişen varlık, insan olma hâlinin bütünlüğünü gerçekleştirmiş olur. Bu Taoizm'de gerçek insana karşılık gelir. Buradan hareketle kişi yüce hâllere erişebilmek için olanakların tamamını sağlayınca değerli insan olacaktır. İşte bu da İslâm tasavvufunda "insan-ı kâmil" (el-insanü'l-kâmil) kavramıyla açıklanır.⁵⁰ İnsan-ı kâmil bireysel insan kavramının metafizik bir bağlamda ele alınmış hâlidir.⁵¹ Varlığın çeşitli hallerinin gerçekleşmesi geleneksel öğretilerin ve özellikle İslâm öğretisinin insan-ı kâmil anlayışı evrensel tezahür ile onun bireysel tarzının veya makrokozmos ile mikrokozmosun mukayesesi bağlamında ele alınmalıdır.⁵² İnsan-ı kâmil, beşeri varlığın içinde yer aldığı bireysel varoluş sahasında bu alandaki diğer tüm varlıklarla kıyaslandığında merkezi olarak nitelendirilebilecek bir rol üstlenmektedir. Sözü edilen rol insanı bireysel hâlin, tüm imkânların kendisinde bütünleştiği en tam ifadesi haline getirmektedir.⁵³ Bu nedenle o artık evrensel insan olmuştur.⁵⁴

Tasavvuf tarihinin en önemli konularından birisi olan insan-ı kâmil anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin bir fikri çaba ve ruhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden "küçük âlem" (mikrokozmos) ve "büyük âlem" (makrokozmos) düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla âlem arasında bir ilişki görülmüş, birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğerinde de bulunduğu inanılmıştır. İslâm fikir gele-

⁴⁸ Guénon, *Büyük Üçlü*, 148.

⁴⁹ Guénon, *Büyük Üçlü*, 149.

⁵⁰ Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 63.

⁵¹ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 26.

⁵² Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 25.

⁵³ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 28.

⁵⁴ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 187.

neğinde anlaşıldığı şekliyle insan-ı kâmil tasavvufun geliştirdiği bir düşüncedir. Mikrokozma-makrokozma fikrine yabancı olmayan İslâm felsefesinin de insan-ı kâmil düşüncesine etki ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁵

Buraya kadar Guénon'un insan anlayışını ele almaya çalıştık. Guénon, modern dönemde insanın gelmiş olduğu durumu eserlerinde çarpıcı şekilde ortaya koymuştur. Buna göre dünyanın gelmiş olduğu durum insanın tabiatına uygun değildir ve böyle kurgulanmış bir sistem yıkılmaya mecburdur. Manevî ilkelerden uzak olan bu sistemde insan kendini bulamamıştır. Guénon, Batı'nın, Hristiyanlığın etkisinin yoğun olduğu dönemlerde ilkelere bağlı olduğu görüşündendir. Kanaatimizce Guénon burada belli bir dinin ilkelerinden değil, dinlerin ortak ilkelerinden bahsetmektedir.

Sonuç

René Guénon Batı'nın içinde bulunduğu son dönemi çeşitli açılardan eleştirmektedir. Dünyanın geldiği bu son nokta Guénon için alarm veren düzeydedir. Özellikle sanayideki gelişmelerin manevî alanla desteklenmediği ve insanlığın bunalıma sürüklendiği görülmektedir. Bu bunalım insanın içsel hayatıyla ilgilidir.

Çağımızın insanı her dönemde olduğundan daha çok imkâna sahiptir. Fakat bunlar onun ruhunu geliştiren ve doyuran imkânlar değildir. Artık teknoloji insan için, kullandığı bir vasıttan öteye geçmiş, insan hayatının bütününe kaplamıştır. Kullanılan teknolojik ürünler gibi insan da artık sistematik hareket eden, daha çok üretmek ve tüketmek için programlanmış bir varlık haline gelmiştir. Bu düzen içerisinde herkesin kullandığı şeyler, yaşadığı ortam da dâhil olmak üzere birbirine benzeyen yaşantılar ortaya çıkmıştır. Böylece çağımızın kaybettiği en önemli şeylerden biri özgünlük olmuştur. Çağımızın insanı durup kendini keşfedecek vakti de bulamamıştır.

Guénon, modern dünyadaki sorunların dinin aşkın değerlerinin yitirilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Modern dünyayı normalin dışına çıkaran husus ilke yokluğu üzerine kurulmuş olmasıdır. Guénon'un bahsettiği ilkeler manevî alanla ilgili ilkelere aittir.

Yine, Guénon için insan asla bir makine olarak görülmemelidir. Manevî ilkelere sıkı sıkıya bağlı insan ancak kendini gerçekleştirebilir. Aşkınlığa ulaşma noktasında ise insan fakr ve yokluk duygularını tecrübe etmelidir. Hakikate doğru ilerleyiş bu şekilde olmaktadır.

⁵⁵ Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000.

Kaynakça

- Adler, Mortimer J. *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*. çev. Hüsni Aydeniz - Ruhattin Yazoğlu. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S. "İnsan-ı Kâmil." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 330, 2000.
- Guénon, Rene. *Büyük Üçlü*. çev. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Guénon, René. *Doğu Düşüncesi*. çev.: L. Fevzi Topçuoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Guénon, René. *Doğu ve Batı*. çev. Fahrettin Arslan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.
- Guénon, René. *İnsan ve Halleri*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.
- Guénon, René. *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Guénon, René. *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*. çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu. İstanbul, 2019.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Guénon, René. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. çev. F. Lütfi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Hökeklekli, Hayati. *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Schuon, Frithiof. *Dinlerde Biçim ve Öz*. çev. Salime Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Schuon, Frithjof. *İslâm'ı Anlamak*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Lüb." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara, 2003.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî*'sinde Hâfız el-Ezdî'ye Tenkitleri -Tahlîlî bir çalışma-

تعقبات الحافظ ابن حجر العسقلاني على الحافظ الأزدي في "فتح الباري" دراسة تحليلية نقدية

Comments of Al-Hafiz Ibn Hajar Al-Asqalani The On Al-Hafiz Al-Azdi in
Fath Al-Bari -Critical Analysis Study-

Najmeddin ALLİSSA

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith, Yalova/Turkey

najmisa@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6785-886X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/05/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Atıf/Citation: Allissa, Najmeddin. "İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî*'sinde Hâfız el-Ezdî'ye Tenkitleri -Tahlîlî bir çalışma-". *Universal Journal of Theology* 7/1 (2022): 265-297.
<https://doi.org/10.56108/ujte.1124360>

تعقبات الحافظ ابن حجر العسقلاني على الحافظ الأزدي في "فتح الباري" دراسة تحليلية نقدية

الملخص

النظر والتدقيق في رجال الأسانيد علمٌ خصَّ الله به رجالاً من هذه الأمة لمعرفة حال الرواة الذين عليهم مدار الأسانيد وصحة المتون، وهو مقيد بأصول يبني عليها، وقواعد يرجع إليها، ويخضع لعملية اجتهادية من قبل النقاد بما مارسوه من أحداث الرواة، لذا ربما تتفق أقوالهم أو تختلف في وصف الراوي، وتأتي إشكالية هذه الدراسة في بيان خطورة تفرد ناقد في جرح قوم من المحدثين اتفق علماء الجرح والتعديل على توثيقهم، وتزداد هذه الإشكالية خطورة عندما يكون الحكم بلا دليل ولا حجة ولا مستند على رجال أخرج لهم البخاري في الصحيح في أصالة أو متابعة أو مقرونين بغيرهم، وتهدف هذه الدراسة إلى جمع المواضيع التي تعقب فيها ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) أبا الفتح الأزدي (ت: 374هـ) في كتاب "فتح الباري"، وإظهار الجانب النقدي الاجتهادي في منهج الحافظ ابن حجر، وهل كان مصيباً في تعقباته أم متجنباً في انتقاداته، في ضوء ميزان الجرح والتعديل ومعرفة الرجال، وفق منهج استقرائي تحليلي نقدي. وقد وقفت على خمسة عشر رويًا في إطار ذلك، وأهم نتيجة تمخضت عنها الدراسة أن الأحكام التي أصدرها الأزدي كانت شاذة في الغالب لمخالفتها أحكام النقاد الكبار من جانب، وعدم استنادها إلى حجة أو مستند أو دليل من جانب آخر.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الجرح والتعديل، التعقب، الأزدي، ابن حجر، فتح الباري.

İbn Hacer el-Askalâni'nin *Fethu'l-Bârî*'sinde Hâfız el-Ezdî'ye Tenkitleri -Tahlîli bir çalıřma-

Özet:

İsnad ricâli tetkiki, isnadların medârı ve metinlerin sıhhatinin sebebi olan râvilerin durumunu bil-mek için Allah Teâlâ'nın bu ümmete has kıldıđı bir ilimdir. Kendisine dayanılan ve kaynaklık eden bazı usullerle takyîd edilmiştir. Münekkitler tarafından râvilerin rivayetlerini ele aldıkları büyük bir ilmi çalıřmayla bezenmiştir. Bu sebeple âlimler bazen bir râvi hakkında ittifak ettikleri gibi ihtilaf da etmişlerdir. Çalıřmanın problem edindiđi husus cerh-ta'dil âlimlerinin tevsikinde ittifak ettikleri bir grup muhaddis hakkında, tek başına cerhte bulunan münekkidin durumudur. Zira bu hüküm, herhangi bir delil ya da hüccet yahut Buhârî'nin *Sahih*'inde kendisinden hadis kaydetmiş olduđu râvilerle bir dayanađı temel almadıđında problem büyür. Bu çalıřma, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sinde Ebu'l-Feth el-Ezdî'ye yaptıđı eleştirileri toplamayı ve ayrıca İbn Hacer'in içtihadî tenkit yöntemini ortaya koymayı hedeflemektedir. *Mizânü'l-cerh ve't-ta'dil* ve *Ma'rifetü'r-ricâl* eserleri ışığında eleştirel, tahlîli, istikrâi bir yöntemle İbn Hacer'in tenkit ve eleştirilerinde isabetli olup olmadıđı incelenecektir. Çalıřma boyunca yirmi râvi tesbit etmiş bulunmaktayım. Çalıřmanın ulařtıđı en önemli netice el-Ezdî'nin ortaya koyduđu hükümlerin, bir yandan önemli münekkitlerin hükümlerine muhalif olması, diđer taraftan herhangi bir delile ya da hüccete dayanmaması sebebiyle řâz konumunda bulunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, cerh-ta'dil, tenkit, el-Ezdî, İbn Hacer, Fethu'l-Bârî.

Comments of Al-Hafiz Ibn Hajar Al-Asqalani The On Al-Hafiz Al-Azdi in Fath Al-Bari - Critical Analysis Study-

Abstract

Examining and studing the narrators of the *isnads* is a science that Allah has bestowed on scholars to know the condition of the narrators who are the main link of isnad chains and the authenticity of the texts depend on them. This science is bound by the principles on which it is built, and the rules to which it is referred. It depends on the results reached by the great hadith scholars where their huge experience of hadith and chains plays an important role. Their sayings may agree or differ a bout narrators. The problem of the study comes in the statement of the seriousness of one scholar's critics against trustful narrator by the majority of *Jarh* and *Ta'deel* scholars. This problem becomes more serious when the critic is without evidence towards narrators mentioned in AL-Bukhari's *Sahih*. This study aims to collect the places in which Ibn Hajar Al-Asqalani (d. 852 AH) commented on the critics of Abu Al-Fath Al-Azdi (d. 374 AH) in the book "Fath Al-Bari" And to show the critical aspect in the approach of Al-Hafiz Ibn Hajar, as well as whether Al-Azdi was right in his pursuit or wrong in his criticism, In light of the Jarh and Ta'deel,

according to a critical analytical and inductive approach. I found twenty narrators in this context, The most important result reached by the study is that the critics issued by Al-Azdi were abnormal because they violated the rulings of the great critics on the one hand, and were not based on an argument, document or evidence on the other.

Keywords: Hadith, Al-Jarh and Ta'deel, Comment, Al-Azdi, Ibn Hajar, Fath Al-Bari.

مقدمة

إن الكلام في الرواة تعديلاً وتجريحاً ذو شأن كبير؛ لأن من نتائجه قبول الحديث أو رده، وقبول الحديث معناه قبول ما يفيد من تحليل، أو تحريم، أو أمر، أو نهي، أو ترغيب، أو ترهيب، وإدخال ذلك كله في دائرة الشرع، فكان لزاماً أن يحاط التعديل والتجريح بسياج من الضوابط والقواعد والآداب تقيه من الزلل والشطط والمحاباة والمغالاة، وتمنع أن يميل صاحبه تأثراً بالحب أو البغض، أو التنافس والتباغض، ولقد قَيَّضَ اللهُ للحديث رجالاً ما انفكوا يبلغون الوحي عن نبيهم صلى الله عليه وسلم، وآخرين من الحفاظ النقاد ما برحوا يراقبون النقلة والاطلاع على أحوالهم؛ لتمييز الثقة من الضعيف، وسَمِّيَ ذلك العلم علم الجرح والتعديل، واشترطوا على من يخوض فيه أن يكون عالماً بأحوال الرواة، وطرق رواياتهم، ومعرفة ولاداتهم ووفياتهم، ومعرفة العلل الناتجة عن تغيير أحوالهم بسبب طرود العوارض البشرية عليهم، ثم جاء من بعد ذلك قوم من أهل الاستقراء، فجمعوا أقوال العلماء في الجرح والتعديل، وتتبعوا ما شُدَّ منها، وتعقبوه بالتوضيح والبيان. ومن هؤلاء الأئمة النقاد الحافظ ابن حجر العسقلاني الذي طفحت مؤلفاته بذلك، وما هذا إلا ثمرة من ثمرات جهود علماء الجرح والتعديل للمحافظة على السنن النبوية الشريفة ومراقبة من يحملها وبيان أحوالهم، والذب عنهم عند الحاجة، والناقد لا بد أن يكون بصيراً، ذا فهم حادٍ ويقظة، واعياً لكل ما ينطق به، لا يستفزّه غضب، ولا يستميله هوى، ولا يتجاوز في حكمه على أحد، فيصدر حكمه بأمانة علمية، وكم من عالم لا يعوّل على ما يقوله في هذا الفن.

وتأني أهمية الدراسة من أن الحافظ ابن حجر أدرك أن ترك أقوال النقاد المتعلقة بجرح رواة البخاري الذين أخرج لهم في صحيحه أصالة أو متابعة من غير ردِّ عليها، والتنبيه إليها، والتحذير من أهلها، أمر في غاية الخطورة لما يترتب عليه من المفسدة في الدين وتكذيب الرواة وردِّ الوحي، ومن هؤلاء النقاد الحافظ الأزدي الذي ابتعد كثيراً في أحكامه على الرواة وأسرف في توجيهها حتى عدَّ ذلك جرحاً لنفسه، وإن كان ثقة؛ لأنه وقع في تجريح الثقات بلا بينة ولا دليل.

وتظهر إشكالية هذه الدراسة في أن الرجال الذين تعرضوا للنقد هم ثلثة من رجال البخاري الذي أخرج حديثهم في صحيحه إما أصالة أو متابعة أو مقرونين بغيرهم، ووثقتهم فحول أئمة

النقد الحديثي أو بعضهم، لكن الحافظ ابن حجر العسقلاني أخذ على نفسه المدافعة والذب عنهم، في ضوء منهج الجرح والتعديل، فهل كان مصيباً محقاً في تعقباته واجتهاداته، أم كان متحاملاً مسرفاً على الأزدي في تعقباته وانتقاداته. من هذا كله انطلقت الدراسة لتحقيق القول فيما سبق بكل موضوعية وصولاً إلى النتيجة النهائية.

وجاءت خطة الدراسة على الشكل الآتي: ذكر الراوي مقصود الدراسة والترجمة له ترجمة مختصرة، ثم نقل كلام الحافظ ابن حجر في "فتح الباري" لبيان موضع الشاهد، ثم ذكر أقوال المعدلين يتبعهم أقوال الجارحين للمقارنة والوصول إلى حاصل كلام الفريقين من معدلين ومجرحين وفق قواعد الجرح والتعديل والحكم على الرجال في هذا الفن. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي للوصول بعد التحليل والبحث إلى مقاصدها، وتحقيق نتائجها، وذلك باستقراء كتاب "فتح الباري شرح صحيح البخاري" للحافظ ابن حجر؛ والوقوف على تعقباته على الإمام الأزدي. ولقد اقتصرنا الدراسة في تأطيرها وحدودها على كتاب فتح الباري، وأقوال الأزدي في الجرح والتعديل.

أما الدراسات السابقة: فهناك دراسة بعنوان: "منهج أبو الفتح الأزدي بين الجرح والتعديل"¹ قام بها الباحث عبد الله السوالمة، وملخصه كالآتي: جمع واستقراء ما وجه إلى الحافظ الناقد أبي الفتح الأزدي من طعون وانتقادات كالتشيع والرفض والوضع والضعف والنعارة والتشدد والسرف في نقد الرجال وجرحهم، هذا إلى جانب معرفة ما له عند العلماء من منزلة ومكانة في العلم والحفظ والفهم، مما جعل كثيراً منهم يُشني عليه ويُعوّل على أقواله في الرجال وغيرهم. وعلى ضوء هذه الأقوال المتضاربة فيه، وعلى ضوء جمع ما يقرب من (1080) قولاً له في الرجال، تم جمعها مما يزيد على 40 مجلداً، ثم مقارنة أقوال النقاد الآخرين لمعرفة موافقاته ومخالفاته لهم وانفراداته عنهم، وما انتقد عليه منها، وما كان منها سبباً في الطعون فيه، توصل الباحث إلى نتائج منها: استحالة كون الأزدي مبتدعاً أو وضاعاً. وأن تضعيفه يحمل على أحوال خاصة وليس على الإطلاق، إذ أنه لم يتعقب في حالتي التفرد وعدمه بأكثر من 5% مما ذكر له من أقوال.

وهذه دراسة نظرية جيدة أثبت فيها الباحث أن الأزدي لم يثبت في حقه الاتهام بالبدعة والوضع، وهو ضعيف في أحوال خاصة وليس على الإطلاق، وافترض في الدفاع عنه احتمال أن يكون المتكلم فيه هو أزدي آخر انتقده العلماء، أو من نسبت إليه بعض الأقوال زوراً، وغير

1 عبد الله سوالمة، مجلة جامعة الملك سعود، م4، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، ص429-476 (1412هـ/1992م).

ذلك من التوقعات، وعلى فرض ثبوت الجرح في حقه أنه جرح مبهم لا يضر. ويمكن أن يكون أطلقها النقاد في حقه من باب التحامل أو ردة الفعل في أثناء الكلام في الجرح والتعديل. وكأنه يريد أن يقول: أن الأزدي ثقة في الحديث ضعيف في الجرح.

ودراسة أخرى بعنوان: "منهج أبي الفتح الأزدي في الحديث وعلومه"² قام بها الباحث خالد محمود علي الحايك. وقد وصل في دراسته إلى نتائج، أهمها: أن الأزدي بريء مما نسب إليه من التهمة بالوضع والرفض والتشيع، والحكايات التي نقلت في ذلك حكايات باطلة. وهو ثقة. وما نقل في تضعيفه لا يصح، وقد تتابع العلماء في تضعيفه اعتماداً على رأي البرقاني فيه.

وهي دراسة نظرية جيدة لكن الباحث أبعد في تحليلاته ونسي أنه يرد كلام الخطيب وابن عبد البر والزليعي والذهبي وابن حجر وابن الجوزي وغيرهما في الأزدي، ولا صحة لما ذهبوا إليه، وأنهم تبعوا في الحكم عليه البرقاني. فإذا نفينا قول البرقاني يتبعها نفي كلام من تبعه. وهذا كلام فيه نظر من خلال، فالحكم عليه جاء من خلال استقراء مروياته وأقواله في الرجال، فإن كان قد وثق من ناحية التحمل والأداء فقد جرح من ناحية أقواله في الجرح والتعديل، والأوهام التي وقع فيها. ويكفي ما نقله الباحث عنه من الأوهام وإدخاله بعض الثقات في كتابه الضعفاء - في رسالته - في إثبات أقوال من تكلم فيه. وذهب الباحث أن رواة البخاري الذي تكلم فيهم الأزدي إنما أخرج لهم إما متابعة وإما مقرونين بغيرهم. وهذا ليس صحيحاً، بل إن بعضهم أخرج لهم البخاري ومسلم في الأصول، كإسرائيل بن يونس السبيعي. وذكر الباحث أن بعض من تكلم فيهم الأزدي لم يتفرد هو بالكلام فيهم. بل أكثرهم تفرد بالكلام فيهم، وكان رأيه شاذاً، وهذا ظاهر في غالب الرجال الذين تكلم فيهم في هذه الدراسة، ومن لم يتفرد فيهم بالجرح تبعه في ذلك من نقل عنه، أو من لا يؤبه بقوله؛ لضعفه أو خطئه كما هو مبين في دراستي. وذكر الباحث أن الأزدي في الجرح والتعديل لا يخرج في ألفاظه عن ألفاظ من سبقوه من العلماء، وهذا كلام مناقض للواقع وكلام العلماء ممن تتبع الأزدي كالذهبي وابن حجر وغيرهما. بل خرج عن جادتهم مخالفاً لما ذهبوا إليه. وقال الباحث: إن في كتابه الضعفاء الكثير من الأحاديث الضعيفة والمنكرة والموضوعة لذلك اعتمده من صنف بعده في الموضوعات. قلت: وهذا الكلام فيه نظر؛ لأن من تبعه نقل كلامه من غير تحجّرٍ فوق في نفس الخطأ كما هو الحال عند ابن الجوزي، ثم ذكر الباحث في كلامه على الطرق التي يسلكها الأزدي في توثيق الرواة: رابعاً: توثيقه للراوي بتحديث إمام من الأئمة عنه: ومثّل لذلك بـ "عمران الفزاري" قد

2 خالد محمود علي الحايك، منهج أبي الفتح الأزدي في الحديث وعلومه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004م.

حدث عنه يحيى بن سعيد القطان، ومن حدث عنه فهو في عداد أهل الصدق. وهذا مذهب عجيب، ففي دراستي ثلاثة رجال حدث عنهم يحيى بن سعيد القطان ووثقهم عشرات النقاد من أئمة الجرح والتعديل ومع ذلك ضعفهم الأزدي. منهم: أيوب بن موسى بن عمرو بن سعيد بن العاص الأموي الأشدق، وبهز بن أسد العمي أبو الأسود البصري، والجعد بن عبد الرحمن بن أوس الكندي التيمي المدني.

وما تميزت به دراستي عن هاتين الدراستين الناحية التطبيقية التي تثبت تعقبات الحافظ ابن حجر في "الفتح" على الأزدي وأنها كانت محقة. والضعف في الأزدي كان ظاهراً في إطلاقه الأحكام، وبالتالي فإثبات خطأ الأزدي خير من ردّ حديث الثقات رجماً بالغيب، وتكذيب أئمة النقاد الذين جرحوه.

1. التعريف بمفردات عنوان الدراسة:

1. التعقب لغة واصطلاحاً:

تعقب الخبر: تتبعه. ويقال: تعقبت الأمر إذا تدبرته. والتعقب: التدبر، والنظر ثانية.³

واصطلاحاً: ما يثبت الناظر بعد التتبع من إصلاح خطأ أو سدّ خلل.⁴، فالعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحية جلية واضحة توصلنا إلى التعريف المقصود عند المحدثين، وبناء على ذلك يمكن القول: أن التتبع هو العملية البحثية التي يقوم بها الناقد البصير في علم الجرح والتعديل في متابعة أقول غيره من العلماء في تعديل الرجال وجرحهم بغية الوصول إلى إظهار خلل أو إصلاح خطأ، وفق منهج علمي دقيق اتفق على وضعه علماء هذا الفن.

2.1. التعريف بالحافظ الأزدي: (367هـ/977م).

الحافظ البارع أبو الفتح محمد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن بريدة الأزدي الموصلية، صاحب كتاب "الضعفاء"، حدث عن: أبي يعلى الموصلية، وأحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي، ومحمد بن جرير الطبري، وطبقتهم. وعنه: أبو نعيم الحافظ، وأبو إسحاق البرمكي، وأحمد بن الفتح بن فرغان، وآخرون. قال الخطيب البغدادي (ت: 463هـ): "كان حافظاً، صنف

3 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، (بيروت - دار صادر، 1414هـ)، ط. 1، 619/1.

4 محمد رواس قلججي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، (بيروت - دار النفائس للطباعة والنشر، 1408هـ/1988م)، ط. 1، 136.

في علوم الحديث، وفي حديثه مناكير، وسألت البرقاني عنه فضعفه، وحدثني أبو النجيب عبد الغفار الأرموي، قال: رأيت أهل الموصل يوهنون أبا الفتح، ولا يعدونه شيئاً". وقال الذهبي في "السير" (ت: 748هـ): "وعليه في كتابه في الضعفاء مؤاخذات، فإنه ضعف جماعة بلا دليل، بل قد يكون غيره قد وثقهم. وقال: "ليت الأزدي عرف ضعف نفسه". وقال في "الميزان": "وأبو الفتح يسرف في الجرح. وله مُصنَّفٌ كبيرٌ إلى الغاية في المجروحين، جمع فأوعى، وجرح خلقاً بنفسه لم يسبقه أحدٌ إلى التكلم فيهم. وهو مُتكلِّمٌ فيه". وقال في "التذكرة": "له مصنَّفٌ كبيرٌ في الضعفاء، وهو قويُّ النفس في الجرح، وهما جماعةٌ بلا مستندٍ طائل". مات في شوال سنة أربع وسبعين وثلاث مائة.⁵

وهذه الترجمة تدلُّ على الموضوعية في التتبع والتعقيب والنقد، ففي الوصف العام أثنى عليه الحافظ الذهبي، ووصفه بالحافظ البارِع، والحافظ العلامة، وفي الوصف الدقيق المتعلق بمنهج الأزدي في الجرح والتعديل نقده بعد الاطلاع على أحكامه بسبب مخالفته الثقات في مواضع، وجرحه لبعض الرواة من غير مستند أو حجة في مواضع أخرى، والذهبي من أهل الاستقرار التام في الرجال، وجاءت أحكام الحافظ ابن حجر بعد ذلك موافقة لما ذهب إليه الذهبي بعد تتبعه لأحكامه بشكل عام، كما سنرى في هذه الدراسة.

3.1. التعريف بالحافظ ابن حجر العسقلاني: (852 هـ/1449 م).

الحافظ العلامة أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، مولده ووفاته بالقاهرة، رحل إلى الشام واليمن والحجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه، وأصبح حافظ الإسلام في عصره، وعمدة الوجود في التوثيق والتصحيح، وأعظم الشهود والحكام في بابي التعديل والتجريح، له الحفظ الواسع الذي إذا وصفته فحدث ولا حرج، والنقد الذي ضاهى به ابن معين فلا يمشي عليه بهرج هرج، والتصانيف التي ما شبهتها إلا بالكنوز والمطالب، منها "الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة"،

5 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد (ت: 463هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، (بيروت - دار الغرب الإسلامي، 1422 هـ/2002م)، ط. 1، 36/3؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، (بيروت - مؤسسة الرسالة، 1405 هـ/1985م)، ط. 3، 348/16-389/13؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت - دار المعرفة، 1382 هـ/1963م)، ط. 1، 5/1؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، تذكرة الحفاظ، بيروت - دار الكتب العلمية، ط. 1، 1419 هـ-1998م، 117/3؛ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، المحقق: محمد عبد القادر عطا (بيروت - دار الكتب العلمية، 1412 هـ/1992م)، ط. 1، 308/14.

و"الإصابة في تمييز أسماء الصحابة" و"تهذيب التهذيب"، و"التقريب" في رجال الحديث، و"فتح الباري في شرح صحيح البخاري"، و"التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير". وغيرها من التصانيف النافعة، ولتلميذه السخاوي (ت: 902هـ) كتاب في ترجمته سماه "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر".⁶

2. التعقب في الحديث النبوي:

إن نشوء علم الجرح والتعديل يعتبر استجابة طبيعية من المسلمين لتوجيهات الله تعالى، وتعليمات نبيهم صلى الله عليه وسلم، ففي القرآن الكريم، يقول الله عزَّ وجلَّ: "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" [الحجرات: 6]، وفي السنة النبوية يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع"⁷، قال ابن سيرين: "إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم"⁸، وهكذا سار سلف هذه الأمة وخلفها من العلماء والمحدثين. قال ابن سيرين: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"⁹. كل هذا يدلنا على شدة التحري والتتبع والتعقب، وهذا أمر وجهه الله تعالى إليه المسلمين كي تبقى السنة النبوية مصانة عن كل خلل أو خطأ أو دخيل. ولا يوجد مخلوق في الدنيا نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً، أو نسب إليه أو إلى أحد أصحابه رضي الله عنهم حديثاً إلا وتعقبه قوم من المحدثين النقاد، ودققوا في حديثه حرفاً حرفاً، وبحثوا في أوصافه صفة صفة، وحكموا عليه بما منحوا من معرفة، بعيداً عن كل غاية ومصلحة.

ومما يدخل في هذا المصطلح، أعني "التعقب": النكت، والانتقاد، والاعتراض، والرَّدُّ، والتذنيب، والتتبع. فهذه مفردات كلها تدور في فلك التعقب، فكتب النكت على ابن الصلاح

6 ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرنؤوط (بيروت - دار ابن كثير، 1406 هـ / 1986م)، ط. 1، 74/1؛ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، طبقات الحفاظ، (بيروت - دار الكتب العلمية، 1403م)، ط. 1، 552.

7 مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، د.ت)، في المقدمة، 10/1.

8 مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، المقدمة، 14/1.

9 مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، المقدمة، 15/1.

(ت: 643هـ)، والمستخرجات والمستدركات على الصحيحين، وكتب الشروح الحديثية، وكتب العلل، وكتب الجرح والتعديل، وكتب التصحيح والتحريف. كلها داخلة في الباب.

وسأذكر مثلاً عجيبياً على التعقب وما يدخل في معناه من ألفاظ، قال الملا علي القاري (ت: 1014هـ): "ثم اعلم أن حديث: "أنا مدينة العلم وعلي بابها" رواه الحاكم في المناقب من مستدركه من حديث ابن عباس وقال: صحيح، وتعقبه الذهبي فقال: بل هو موضوع، وقال أبو زرعة: كم خلق افتضحوا فيه. وقال يحيى بن معين: لا أصل له، كذا قال أبو حاتم، ويحيى بن سعيد. وقال الدارقطني: ثابت، ورواه الترمذي في المناقب من جامعه وقال: إنه منكر، وكذا قال البخاري: إنه ليس له وجه صحيح، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات. وقال ابن دقيق العيد: هذا الحديث لم يثبتوه، وقيل: إنه باطل، لكن قال الحافظ أبو سعيد العلائي: الصواب أنه حسن باعتبار طرقة لا صحيح ولا ضعيف، فضلاً عن أن يكون موضوعاً ذكره الزركشي، وسئل الحافظ العسقلاني عنه فقال: إنه حسن لا صحيح، كما قال الحاكم ولا موضوع كما قال ابن الجوزي قال السيوطي: وقد بسطت كلام العلائي والعسقلاني في التعقبات التي على الموضوعات"¹⁰. فلا يوجد قول لعالم في هذا النص إلا وهو داخل في التعقب، لأنها تقصد تصحيح خطأ أو إصلاح خلل. وهكذا "يعد التحري والتنقيب والتثبت في الأمور كلها من أهم الأخلاق الإسلامية التي حثت عليها السنة النبوية المطهرة لما فيه من فضل عظيم ومصالحة كبيرة تعود على الفرد والمجتمع"¹¹.

3. الرجال الذين تعقبهم الحافظ ابن حجر في "الفتح" على أبي الفتح الأزدي:

إن الكلام في الجرح والتعديل وتصنيف مراتب الرواة أمر في غاية الدقة والخطورة؛ لأنه يترتب عليه قبول مروياتهم أو ردّها إثباتاً للحق، والخائض في هذا العلم بحاجة إلى الكثير من التأني والاطلاع والحرص على التجرد والابتعاد عن الأهواء والخصومات؛ لأنه علم بدراسة أحوال حملة الوحي الشريف الذي منه تؤخذ الأحكام وإليه يصار الأنام، فكل كلمة في ميزان الجرح والتعديل لها أثرها الكبير في إثبات أو نفي مرويات رجال أو قفوا حياتهم لنقل الحديث النبوي الشريف. وستذكر هذه الدراسة ثلّة من الرواة الذين أخرج البخاري وغيره من المصنفين

10 القاري، الملا علي بن محمد الهروي (ت: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت - دار الفكر، 1422هـ - 2002م)، ط. 1، 9/ 3941.

11 أيمن جاسم محمد الدوري، فضل التحري وأساليبه في السنة النبوية، مجلة الألبهات كوجيلي Haziran 2021 June 2021 Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 337-370 /، وقد ذكر د. أيمن الدوري في مقاله عدة فضائل للتحري والتثبت يمكن الرجوع إليها. 349.

حديثهم، مذيلة بأقوال الحافظ أبي الفتح الأزدي مرصعة بتعقبات الحافظ ابن حجر العسقلاني، يتبعها خلاصة القول في الراوي بعد تتبع الأقوال في موضع الشاهد وترتيبها عند التوافق والترجيح بينها عند الاختلاف، ليظهر لنا جواب السؤال الآتي: هل كان ابن حجر منصفاً أو متشدداً أو متحاملاً في تعقباته على أبي الفتح الأزدي؟ وهل كان الأزدي مصيباً ومنصفاً في الرواة الذين تكلم فيهم. وقد ذكرت أسماء الرواة على ترتيب الحافظ ابن حجر في كتابه "فتح الباري شرح صحيح البخاري".

3.1. أحمد بن شبيب بن سعيد الحَبْطِي، أبو عبد الله البصري، مات سنة تسع وعشرين ومائتين للهجرة، حدث عن أبيه، ويزيد بن زريع، وابن عيينة، وغيرهم، وعنه البخاري، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وغيرهم.

قال الحافظ ابن حجر في "الفتح": "روى عنه البخاري أحاديث، بعضها قال فيه: حدثنا، وبعضها قال فيه: قال أحمد بن شبيب، وثقه أبو حاتم الرازي (ت: 277هـ)، وقال ابن عدي (ت: 385هـ): وثقة أهل العراق، وكتب عنه علي بن المدني (ت: 234هـ)، وقال أبو الفتح الأزدي: منكر الحديث، غير مرضي، ولا عبرة بقول الأزدي؛ لأنه هو ضعيف، فكيف يعتمد في تضعيف الثقات، وقد روى له النسائي (ت: 303هـ) وأبو داود (ت: 275هـ) في كتاب الناسخ والمنسوخ".¹²

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في أحمد بن شبيب على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه ابن أبي حاتم (277هـ)¹³، وذكره ابن حبان في "الثقات" (ت: 354هـ)¹⁴، قال ابن عدي: من أهل مكة قبله أهل العراق ووثقوه، يروي عن أبيه عن يونس عن الزهري نسخة للزهري، قيل لعلي بن المدني: نسخة شبيب عن يونس عن الزهري؟ فقال: كتبتها عن ابنه أحمد¹⁵، وذكره الدارقطني (ت: 385هـ) في أسماء التابعين ومن بعدهم ممن

12 أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت - دار المعرفة 1379هـ)، ط. 1، 386/1.

13 ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي (ت: 327هـ)، الجرح والتعديل، (بيروت - دار إحياء التراث العربي، 1271-1952م)، ط. 1، 54/2.

14 ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي (ت: 354هـ)، الثقات، (الهند - طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1393هـ / 1973م)، ط. 1، 12/8.

15 ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه (في جامعه الصحيح)، (بيروت - دار البشائر الإسلامية، 1414هـ)، ط. 1، 77.

صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم، وذكره البخاري (ت: 265ه) في التاريخ، والذهبي (ت: 748ه) في "الكاشف" و"الميزان" من غير تعليق.¹⁶

الثاني: أقوال الجارحين: قال أبو الفتح الأزدي: "منكر الحديث غير مرضي".¹⁷

حاصل الأقوال: أحمد بن شبيب شيخ البخاري، أخرج البخاري في مناقب عثمان والزكاة والاستقراض عنه مفرداً، وفي غير موضع مقروناً بغيره، وقد صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم في الانتقاء من حديثه، وثقه كبار علماء الجرح والتعديل، وضعفه الأزدي، واتهمه بقوله: منكر الحديث غير مرضي، وتعقبه ابن حجر قائلاً: "لا عبرة بقول الأزدي؛ لأنه هو ضعيف، فكيف يعتمد في تضعيف الثقات".¹⁸، فقول الحافظ ابن حجر صحيح، فلا عبرة بقول الأزدي، وابن حجر لم ينفرد بالتكلم على الأزدي بل ومن قبله الذهبي وقبلهما الخطيب وغيره، ويثبت عليه هذا الشذوذ في الحكم مخالفته لأئمة الجرح والتعديل بلا حجة في تضعيف الراوي.

3. 2. إسرائيل بن موسى البصري، أبو موسى، نزيل الهند، من أتباع التابعين، مات سنة اثنتين وستين ومائة. روى عن: وهب بن منه. روى عنه: سفیان الثوري، وغيره. روى له البخاري، وأبو داود، والترمذي (ت: 279ه)، والنسائي.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقه ابن معين (ت: 233ه)، وأبو حاتم، والنسائي، وغيرهم، وقال أبو الفتح الأزدي: فيه لين، والأزدي لا يعتمد إذا انفرد، فكيف إذا

16 الدارقطني، علي بن عمر (ت: 385ه)، ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم، حققه: كمال يوسف الحوت (بيروت - مؤسسة الكتب الثقافية، 1406ه - 1985م)، ط. 1، 63/1؛ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 103/1؛ والذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748ه)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، المحقق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب (جدة - دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1413 هـ/ 1992م)، ط. 1، 195/1؛ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256ه)، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان (دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، د.ت)، ط. 1، 4/2.

17 ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت: 852ه)، تهذيب التهذيب (الهند - مطبعة دائرة المعارف، 1326ه)، ط. 1، 36/1.

18 الذهبي، ميزان الاعتدال، 103/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 36/1.

خالف، روى له البخاري وأصحاب السنن إلا ابن ماجه (ت: 273هـ)¹⁹. وفي موضع آخر من "الفتح" قال الحافظ: "ضعفه الأزدي بلا حجة"²⁰.

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في إسرائيل بن موسى على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه ابن معين، وأبو حاتم، والنسائي، وابن أبي شيبه (ت: 235هـ)، وابن حبان، والذهبي، وابن حجر، وقال أحمد (ت: 241هـ): مقارب الحديث.²¹

الثاني: أقوال الجارحين: تكلم فيه أبو الفتح الأزدي فقال: فيه لين.

حاصل الأقوال: إسرائيل بن موسى البصري. له في صحيح البخاري فرد حديث مكرر في أربعة مواضع، وجمهور أئمة الجرح والتعديل على توثيقه، وأما هجوم الأزدي عليه وتليينه فهو مردود كما ذهب إلى ذلك خاتمة المحققين من النقاد في الجرح والتعديل، وهما الحافظ ابن حجر ومن قبله الحافظ الذهبي. فقول الأزدي في إسرائيل بن موسى مردود؛ لأنه جرح غير مفسر، مع مخالفته لتوثيق أئمة الجرح والتعديل، وهو شذوذ في الرأي وخلاف وليس اختلافاً. وبالتالي يظهر أن ابن حجر كان منصفاً في تعقبه مأجوراً في منافحته عن رواية الصحيح، فقد ثبت بالدليل أن الأزدي خالف في حكمه الثقات، وليس لديه حجة ولا مستند يفسر فيه ما ذهب إليه.

3.3 أيوب بن موسى بن عمرو بن سعيد بن العاص الأموي الأشدق، أحد الفقهاء، مات سنة ثلاث وثلاثين ومائة بمكة، من رجال الكتب الستة، روى عن: نافع، وسعيد المقبري، والزهري،

19 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 389/1؛ المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن المزي (ت: 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المحقق: د. بشار عواد معروف (بيروت - مؤسسة الرسالة، 1400هـ / 1980م)، ط. 1، 332/34.

20 ابن حجر، فتح الباري، 461/1.

21 ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، 79/6؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت: 748هـ)، المقتنى في سرد الكنى، (المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة - المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1408هـ)، 104/2؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 208/1؛ وابن حجر، تهذيب التهذيب، 261/1؛ السيد أبو المعاطي النوري ورفقاه، موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله، (بيروت - عالم الكتب، 1417هـ / 1997م)، ط. 1، 89/1.

وعنه: وعنه يحيى بن سعيد وهو من أقرانه، وشعبة والسفيانان والليث وابن جريج وعمرو بن الحارث ومالك وابن إسحاق وهشام بن حسان، وغيرهم.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "اتفقوا على توثيقه، وشذ أبو الفتح الأزدي فقال: لا يقوم إسناد حديثه، روى له الجماعة".²²

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في أيوب بن موسى بن عمرو على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه أحمد، وأبو داود، والعجلي (ت: 261هـ)، وابن معين، وأبو زرعة (ت: 264هـ)، والنسائي، وابن سعد، وابن حبان، والدارقطني، وابن عبد البر (ت: 463هـ)، والذهبي، وابن حجر (ت: 852هـ)، وفي قول لأحمد: لا بأس به وهو مرجوح، وقال أبو حاتم: صالح الحديث.²³

الثاني: أقوال الجارحين: قال أبو الفتح الأزدي: لا يقوم إسناد حديثه.²⁴

حاصل الأقوال: أيوب بن موسى بن عمرو، اتفق أئمة الحديث على توثيقه، وخالف الأزدي فقال: لا يقوم إسناد حديثه، وتعقبه ابن حجر، بقوله: ولا عبرة بقول الأزدي، وعد ذلك من الشذوذ لأمرين، الأول: أن الجارح تكلم في الراوي بلا حجة، والثاني: أنه خالف أئمة الجرح والتعديل فذهب خلاف ما ذهبوا. فابن حجر مصيب في تعقبه، محق للحق في انتقاده وتبعه. وقد خالف الأزدي شرطه في التوثيق وهو توثيق من روى عنه عالم كيحيى بن سعيد القطان، لأنه لا يروى إلا عن الثقات، وهنا روى يحيى بن سعيد القطان عن أيوب بن موسى، ومع ذلك ضعفه الأزدي بقوله: لا يقوم إسناد حديثه.

22 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 392/1.

23 ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي (ت: 230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت - دار الكتب العلمية، 1410هـ/1990م)، 5/369؛ العجلي، أحمد بن عبد الله (ت: 261هـ)، تاريخ الثقات، مكة المكرمة، دار الباز، 1405هـ/1984م)، ط. 1، 76؛ ابن حبان، الثقات، 53/6؛ المزي، تهذيب الكمال، 494/3؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 294/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 413/1؛ وابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، تقريب التهذيب، المحقق: محمد عوامة (سوريا: دار الرشيد، 1406هـ/1986م)، ط. 1، 119.

24 الذهبي، ميزان الاعتدال، 294/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 413/1.

3.4. بهز بن أسد العمي أبو الأسود البصري، أحد الأثبات في الرواية، توفي سنة سبع وتسعين ومائة. روى عن: شعبة، وحماد بن سلمة، والمثنى بن سعيد، وغيرهم، وعنه، قتيبة، وأحمد بن محمد بن حنبل، وإبراهيم بن موسى، وغيرهم. أخرج له الجماعة.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "قال أحمد: إليه المنتهى في الثبت، ووثقه ابن معين، وأبو حاتم، وابن سعد، والعجلي، وقال يحيى القطان (ت: 198ه) لعبد الرحمن بن بشر: عليك ببهز بن أسد في حديث شعبة؛ فإنه صدوق ثقة، وشذ الأزدي فذكره في الضعفاء، وقال: إنه كان يتحامل على عليّ، قلت: اعتمده الأئمة، ولا يعتمده على الأزدي".²⁵

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في بهز بن أسد العمي على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه أحمد، وابن معين، ويحيى بن سعيد، وأبو حاتم، وابن سعد (ت: 230ه)، والعجلي، وابن حبان، والنسائي.²⁶

الثاني: أقوال الجارحين: ضعفه الأزدي.²⁷

حاصل الأقوال: بهز بن أسد العمي، أخرج له الجماعة، واتفق أئمة الجرح والتعديل على توثيقه، وذهب الأزدي إلى تضعيفه زاعماً أنه كان يتحامل على عليّ كما ذكر الحافظ في "الفتح"، وفي قول له في التهذيب: أنه كان يتحامل على عثمان". وهذا السبب - الذي جرح به الراوي وهو التحامل - إن ثبت فليس معتبراً في نظر أئمة الجرح والتعديل، ولم يقل به أحد قبل الأزدي ولا بعده، فتضعيفه هنا يعتبر خطأ في حق الأزدي وجرحاً له لأن الأمر ظاهر، والجرح هنا طامة تقاس بها أحكام الناقد في الجرح والتعديل. والعهد على الأزدي - كما قال الذهبي - فما علمت في بهز مغمزاً، وبناء على ذلك فقول ابن حجر في الأزدي مصيب، وانتقاده وتبعه له صحيح، وقول الأزدي شاذ، وتعليه للحكم فاسد لا تقوم به حجة. وأي اجتهاد هذا في جرح

25 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 393/1.

26 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 218/7؛ العجلي، الثقات، 87؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 431/2؛ ابن حبان، الثقات، 155/8؛ ابن شاهين، عمر بن أحمد، الثقات، (الكويت، دار السلفية، 1404 / 1984م)، 49؛ والباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد (ت: 474ه)، التعديل والتجريح، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، المحقق: د. أبو لبابة حسين، (السعودية، الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، 1406ه/ 1986م)، ط.1، 438/1؛ المزني، تهذيب الكمال، 257/4؛ الذهبي، (ت: 748ه)، ميزان الاعتدال، 353/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 498/1؛ يوسف بن حسن الصالحي (ت: 909ه)، بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، (بيروت - دار الكتب العلمية، 1413 هـ / 1992م)، ط.1، 30؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 128.

27 الذهبي، ميزان الاعتدال، 353/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 498/1.

من غير حجة، وهذا جواب لمن يقول: الأزدي معتدل في الجرح، أقول: بل هو تشدد غير مبرر في رجل وثقه الأئمة وجرحه الأزدي.

وقد خالف الأزدي شرطه في التوثيق، وهو توثيق من روى عنه عالم كـيحيى بن سعيد القطان، لأنه لا يروى إلا عن الثقات، وهنا روى يحيى بن سعيد القطان عن خثيم بن عراك، ومع ذلك لم يتجاوز القنطرة عند الأزدي وقال عنه: منكر الحديث.

3. 5. توبة بن أبي الأسد العنبري البصري، من صغار التابعين، مات في الطاعون سنة إحدى وثلاثين ومائة. روى عن أنس، ومورق العجلي، والشعبي، وغيرهم، وعنه: شعبة، والثوري، وهشام بن حسان، وجماعة. روى له: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقه ابن معين، وأبو حاتم، والنسائي، وشذ أبو الفتح الأزدي فقال: منكر الحديث، قلت: له في الصحيح حديثان أو ثلاثة من رواية شعبة عنه، وروى له مسلم وأبو داود والنسائي".²⁸

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في توبة بن أبي الأسد على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه ابن معين، وأبو حاتم، والنسائي، وابن حبان، وابن حجر.²⁹

الثاني: أقوال الجارحين: ضعفه الأزدي وحده بقوله: منكر الحديث. وروى بإسناد له عن ابن معين: "يضعف".³⁰

حاصل الأقوال: توبة بن أبي الأسد، روى له البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وقد اتفقوا على توثيقه، وأخطأ الأزدي في تضعيفه، فلا يلتفت إليه، لأنه شذوذ خالف فيه أئمة الجرح والتعديل. ولهذا فإن ابن حجر مصيب في تعقبه للأزدي، صحيح في انتقاده وتبعه له، ولا يلتفت إلى ما نقله الأزدي عن ابن معين، فإن الثابت أن ابن معين وثقه ولم يجرحه كما سبق في نقل الأئمة عن ابن معين.

3. 6. الجعد بن عبد الرحمن بن أوس الكندي التيمي المدني، ويقال له: الجعيد أيضاً، مات سنة أربع وأربعين ومئة، روى عن: السائب بن يزيد، ويزيد بن خصيفة، وعائشة بنت سعد بن

28 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 394/1.

29 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 446/2؛ المزني، تهذيب الكمال، 336/4؛ أبو الوليد الباجي، التلخيص والتعديل، 443/1؛ ابن

حبان، الثقات، 88/4؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 516/1؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 131.

30 ابن حجر، تهذيب التهذيب، 515/1.

أبي وقاص، وغيرهم، وعنه: إبراهيم بن سويد المدني، وحاتم بن إسماعيل، ويحيى بن سعيد القطان، وغيرهم، روى له الجماعة سوى ابن ماجه.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقة ابن معين وغيره، واحتج به الخمسة، وشذ الأزدي فقال: فيه نظر، وتبع في ذلك الساجي (ت: 307هـ)؛ لأنه ذكره في الضعفاء، وقال: لم يرو عنه مالك، وهذا تضعيف مردود".³¹

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في الجعد بن عبد الرحمن الكندي على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه ابن معين، والنسائي، وابن حبان، والذهبي، وابن حجر.³²

الثاني: أقوال الجارحين: ضعفه الساجي، وتابعه الأزدي: فيه نظر.³³

حاصل الأقوال: الجعد بن عبد الرحمن الكندي روى له الجماعة، وقد وثق، وذكره ابن حبان في الثقات في التابعين، ثم أعاده في أتباعهم قائلاً: روى عن السائب بن يزيد إن كان سمع منه. ورد عليه الحافظ ابن حجر بقوله: "ولا معنى لشكك في ذلك، فقد أخرج له البخاري بسماعه من السائب، وذلك في الطهارة". وقال ابن المديني: "لم يرو عنه مالك"، قال الساجي: أحسبه لصغره، وذكره الأزدي في الجعيد مصغراً، وقال: فيه نظر. وهو جرح غير مفسر، فقد قلده فيه الساجي، وخالف في ذلك توثيق النقاد، والصحيح أنه ثقة حجة. وبناء على ذلك فقد كان ابن حجر مصيباً في تعقباته صحيحاً في انتقاداته وتبعه.

وقد خالف الأزدي شرطه في التوثيق، وهو توثيق من روى عنه عالم كيجي بن سعيد القطان، لأنه لا يروى إلا عن الثقات، وهنا روى يحيى بن سعيد القطان عن الجعد، ومع ذلك ضعفه الأزدي بقوله: فيه نظر.

3.7. حفص بن ميسرة العقيلي أبو عمرو الصنعاني نزيل عسقلان، مات سنة إحدى وثمانين ومئة. يروي عن: زيد بن أسلم، وموسى بن عقبة، والعلاء بن عبد الرحمن، وغيرهم. حدث

31 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1/395.

32 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2/529؛ المزي، تهذيب الكمال، 4/561؛ الذهبي، الكاشف، 1/293؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2/80؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 139.

33 ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2/80.

عنه: الثوري، وابن وهب، وسعيد بن منصور، وغيرهم. روى له البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "قال ابن معين: ثقة، إنما يطعن عليه أنه عرض، يعني أن سماعه من شيوخه كان بقراءته عليهم، وعن ابن معين أيضًا أنه قال: ما أحسن حاله إن كان سماعه كله عرضًا، كأنه يقول: إن بعضه مناوله، ووثقه أحمد وغيره، وقال أبو حاتم في حديثه بعض الوهم، قلت: وشذ الأزدي فقال: روى عن العلاء بن عبد الرحمن مناكير، وقال الساجي: في حديثه ضعف، قلت: له في البخاري حديث في الحج عن هشام بن عروة بمتابعه عمرو بن الحارث، وحديث في زكاة الفطر عن موسى بن عقبة بمتابعة زهير بن معاوية عند مسلم، وحديث في الاعتصام عن زيد بن أسلم بمتابعة أبي غسان محمد بن مطرف عنده، وفي التفسير عنه بمتابعة سعيد بن هلال عنده. وروى له مسلم (ت: 264هـ) والنسائي، وابن ماجه".³⁴

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في حفص بن ميسرة على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه أحمد؛ وابن معين، وابن حبان، ويعقوب بن سفيان (ت: 277هـ)، والذهبي، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وقال في موضع آخر: يكتب حديثه، ومحله الصدق، وفي حديثه بعض الأوهام. قال أبو زرعة: لا بأس به، وقال العجلي: يكتب حديثه، وقال ابن حجر: ثقة ربما وهم.³⁵

الثاني: أقوال الجارحين: قال الساجي: في حديثه ضعف، وشذ الأزدي فقال: روى عن العلاء بن عبد الرحمن مناكير.³⁶

حاصل الأقوال: حفص بن ميسرة، وثقه أئمة الجرح والتعديل، وجرحه الأزدي، وتعقبه ابن حجر بأن رأيه شاذ قد خالف جمهور النقاد الثقات، وقال الذهبي في "الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم" ثقة يحتج به، قال الأزدي وحده يتكلمون فيه. قلت - الذهبي -: بل احتج به أصحاب الصحاح، فلا يلتفت إلى قول الأزدي. وبناء على ذلك فقول ابن حجر في غاية الدقة في التبع والنقد والذب عن الرواة حملة الوحي.

34 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 398/1

35 ابن حبان، الثقات، 200/6، المزي، تهذيب الكمال، 73/7؛ والذهبي، محمد بن أحمد، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، (بيروت - دار البشائر الإسلامية، 1412هـ/1992م)، ط. 1، 87؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 569/1؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 174.

36 العجلي، تاريخ الثقات، 309/1؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 187/3.

3. 8. حماد بن أسامة بن يزيد القرشي مولاهم الكوفي، أبو أسامة، مولى بني هاشم، مات سنة إحدى ومائتين، حدث عن: هشام بن عروة، ويزيد بن عبد الله، وبهز بن حكيم، وطبقته. حدث عنه: عبد الرحمن بن مهدي، وأحمد، وإسحاق، وخلق كثير.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "أحد الأئمة الأثبات، اتفقوا على توثيقه، وشذ الأزدي فذكره في الضعفاء، وحكى عن سفيان بن وكيع (ت: 247هـ) قال: كان أبو أسامة يتبع كتب الرواة فيأخذها وينسخها، فقال لي ابن نمير (234هـ): إن المحسن لأبي أسامة يقول: إنه دفن كتبه ثم إنه تتبع الأحاديث بعد من الناس فنسخها، قال سفيان بن وكيع: أني لأعجب كيف جاز حديثه، كان أمره بيناً، وكان من أسرق الناس لحديث حميد. انتهى. وسفيان بن وكيع هذا ضعيف لا يعتد به كما لا يعتد بالناقل عنه، وهو أبو الفتح الأزدي مع أنه ذكر هذا عن ابن وكيع بالإسناد، وسقط - من النسخة التي وقف عليها الذهبي من كتاب الأزدي - ابن وكيع فظن أنه حكاه عن سفيان الثوري فصار يتعجب من ذلك، ثم قال: إنه قول باطل وأبو أسامة قد قال أحمد فيه كان ثبناً ما كان أثبتاً لا يكاد يخطئ وروى له الجماعة".³⁷

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في حماد بن أسامة على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه أحمد، وابن سعد، وابن معين، وابن أبي حاتم، والعجلي، وابن حبان، والذهبي، قال ابن حجر: ثقة ثبت ربما دلس وكان بأخرة يحدث من كتب غيره.³⁸
الثاني: أقوال الجارحين: ضعفه الأزدي.³⁹

حاصل الأقوال: حماد بن أسامة روى له الجماعة، واتفقوا على توثيقه. وخالف الأزدي فضعفه، وزعم أن سفيان بن وكيع ضعفه، لكن هذا لم يثبت، وإن ثبت فإن سفيان بن وكيع ضعيف لا يعتد بقوله، كما لا يعتد بالناقل عنه، وهو أبو الفتح الأزدي، فقوله شاذ مخالف للثقات، وينقل تضعيف الثقات عن لسان الضعفاء، وهذه من طامات الأزدي، فلا يكتفي بالجرح، بل ويجرح بقول الضعفاء. قال ابن حجر في "المدلسين": "حماد بن أسامة من أتباع التابعين، مشهور بكنيته، متفق على الاحتجاج به، مات سنة مائتين، وصفه بذلك القبطي فقال: كان كثير التدليس ثم رجح عنه، وقال ابن سعد: كان كثير الحديث ويدلس ويبين تدليسه. انتهى.

37 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 399/1.

38 العجلي، تاريخ الثقات، 130؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 133/3؛ ابن حبان، الثقات، 222/6، الذهبي، الكاشف، 348/1؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 253/1.

39 الذهبي، ميزان الاعتدال، 588/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 200/3.

وقد قال أحمد: كان صحيح الكتاب ضابطاً لحديثه، وقال أيضاً: كان ثباتاً ما كان أثبتته، لا يكاد يخطئ، قال ابن حجر في "التقريب": ثقة ثبت ربما دلس وكان بأخرة يحدث من كتب غيره".⁴⁰ وبناء على ذلك نقول: إن تعقب ابن حجر للأزدي في محله، وفي غاية الإصابة وقمة الدفاع عن رجال السنة وحملة الوحي، ويؤيد قوله ما ذهب إليه الحافظ الذهبي كما هو مبين. قال ابن حجر: "وحكى الذهبي أن الأزدي قال هذا القول عن سفیان الثوري، وهذا كما ترى لم يتقله الأزدي إلا عن سفیان بن وكيع، وهو به أليق، وسفیان بن وكيع ضعيف".⁴¹

9.3. خثيم بن عراك بن مالك الغفاري، روى عن: سليمان بن يسار، وأبيه عراك بن مارك، روى عنه: ابنه إبراهيم بن خثيم، وحاتم بن إسماعيل، وحماد بن زيد، ويحيى بن سعيد القطان، روى له البخاري ومسلم والنسائي.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقه النسائي، وابن حبان، والعقيلي (ت:322هـ)، وشذ الأزدي فقال: منكر الحديث، وغفل أبو محمد بن حزم (ت:456هـ) فاتبع الأزدي وأفرط فقال: لا تجوز الرواية عنه، وما درى أن الأزدي ضعيف، فكيف يقبل منه تضعيف الثقات، ومع ذلك فما روى له البخاري سوى حديث واحد عن أبيه عن أبي هريرة في الزكاة بمتابعة سليمان بن يسار له عن عراك. وروى له مسلم والنسائي".⁴²

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في خثيم بن عراك على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه النسائي، وابن حبان، والذهبي، وقال العقيلي: ليس به بأس، وقال ابن حجر: ليس به بأس.⁴³

الثاني: أقوال الجارحين: قال الأزدي منكر الحديث. وتبعه ابن حزم فقال: لا تجوز الرواية عنه.⁴⁴

40 ابن حجر، تقريب التهذيب، 177؛ ابن حجر، أحمد بن علي (ت: 852هـ)، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، المحقق: د. عاصم بن عبد الله القريوتي (عمان - مكتبة المنار، 1403 - 1983م)، ط.1، 30.

41 الذهبي، ميزان الاعتدال، 588/1؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 200/3.

42 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 400/1.

43 ابن حبان، الثقات، 274/6؛ المزي، تهذيب الكمال، 228/8؛ الذهبي، الكاشف، 371/1؛ والميزان الاعتدال، 650/1، وابن حجر، تهذيب التهذيب، 136/3؛ وتقريب التهذيب، 192.

44 الذهبي، ميزان الاعتدال، 650/1، وابن حجر، تهذيب التهذيب، 136/3؛

حاصل الأقوال: خثيم بن عراك من رجال البخاري الذين أخرج لهم في الصحيح حديثاً واحداً عن طريق المتابعة، وقد وثّق، وروى عنه يحيى القطان، وأما قول الأزدي: منكر الحديث. فقد رده الحافظ ابن حجر بقوله: إن الأزدي ضعيف، فكيف يقبل منه تضعيف الثقات. وأما قول ابن حزم: لا تجوز الرواية عنه وقد تبع بذلك الأزدي، فقد أجاب عن ذلك الحافظ ابن حجر بقوله: هي مجازفة صعبة، ولعل مستند من وهاه ما ذكره أبو علي الكرابيسي في القضاء، قال: حدثنا سعيد بن زبر ومصعب الزبيري قالوا: استفتى أمير المدينة مالكاً عن شيء فلم يفته، فأرسل إليه ما يمنعك من ذلك؟ فقال مالك: لأنك وليت خثيم بن عراك بن مالك على المسلمين، فلما بلغه ذلك عزله. وهذا القول ليس له علاقة بالجرح والتعديل فسؤال مالك إن ثبت لا يؤخذ منه توهية الراوي وتضعيفه، والنتيجة أن خثيم بن عراك ثقة، محتج به، روى له البخاري ومسلم والنسائي، ومن ضعفه ليس له مستند في ذلك. وبناء على ذلك فما ذهب إليه ابن حجر في تعقبه عين الإصابة، وفيه إظهار للخلل في تضعيف الراوي، وبيان لموضع الإشكال والزلل في منهج الأزدي.

وقد خالف الأزدي شرطه في التوثيق وهو توثيق من روى عنه عالم كيحيى بن سعيد القطان، لأنه لا يروى إلا عن الثقات، وهنا روى يحيى بن سعيد القطان عن خثيم بن عراك، ومع ذلك قال الأزدي: منكر الحديث.

3. 10. داود بن عبد الرحمن العطار، أبو سليمان المكي، توفي سنة خمس وسبعين ومئة. وقيل أربع وسبعين. روى عن: القاسم بن أبي بزة، وعمرو بن دينار، وهشام بن عروة، وآخرين. روى عنه: ابن المبارك، وابن وهب، والشافعي، ويحيى بن يحيى، وآخرون. روى له الجماعة.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقه ابن معين وغيره فيما رواه إسحاق بن منصور عنه، وأبو حاتم، وأبو داود، والعجلي، والبزار (ت: 292هـ)، ونقل الحاكم (ت: 405هـ) أن ابن معين ضعفه، وقال الأزدي: يتكلمون فيه. قلت: لم يصح عن ابن معين تضعيفه، والأزدي قد قررنا أنه لا يعتد به، ولم يخرج له البخاري سوى حديث واحد في الصلاة متابعة، وروى له الباقر⁴⁵.

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في داود بن عبد الرحمن على قولين:

45 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 401/1

الأول: أقوال المعدلين: وثقه ابن معين، أبو حاتم، العجلي، وابن حبان، والذهبي، وقال ابن حجر: ثقة، لم يثبت أن ابن معين تكلم فيه.⁴⁶

الثاني: أقوال الجارحين: قال الأزدي: يتكلمون فيه، ونُقل عن الحاكم تضعيف ابن معين له. حاصل الأقوال: داود بن عبد الرحمن متفق على توثيقه، حديثه في الكتب الستة، وأما ما نقل عن ابن معين من تضعيفه، فقد رده ابن حجر لعدم ثبوته، بل الصحيح أنه نقل عنه توثيقه، كما في رواية الدارمي لتاريخ ابن معين حيث قال: وسألته عن داود بن عبد الرحمن العطار، فقال: ثقة.

وأما قول الأزدي: "يتكلمون فيه" فلم نجد أحداً تكلم فيه غيره، ولا عبرة لقوله مقابل توثيق أئمة الجرح والتعديل له. وقد نقل ابن الجوزي (ت: 597هـ) في "الضعفاء والمتروكون" كلام الأزدي، وترك أقوال العلماء في الراوي، وهذا أمر خطير في منهج الجرح والتعديل، وهو نقل الجرح وترك التعديل في الرجل، وهذا ليس غريباً في منهج ابن الجوزي، فقد أورد في الضعفاء أسماء بعض الثقات الذين تجاوزوا القنطرة.⁴⁷

3. 11. عبد الحميد بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عبس الأصبحي، أبو بكر بن أبي أويس المدني الأعشى، وهو أخو إسماعيل ابن أبي أويس، مات سنة اثنتين ومائتين. قال ابن حجر: وهم من سماه عبد الله. روى عن أبيه، والربيع بن مالك، وابن أبي ذئب، ومالك بن أنس، والثوري وغيرهم، وعنه: البخاري، ومسلم، وأبو حاتم محمد بن إدريس الرازي، وغيرهم.⁴⁸

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقه ابن معين، وأبو داود، وابن حبان، والدارقطني، وضعفه النسائي، وقال الأزدي في ضعفائه: أبو بكر الأعشى يضع الحديث، فكأنه ظن أنه آخر غير هذا، وقد بالغ أبو عمر ابن عبد البر في الرد على الأزدي، فقال: هذا رجم بالظن الفاسد وكذب محض إلى آخر كلامه. قلت: احتج به الجماعة إلا بن ماجه".⁴⁹

46 ابن معين، يحيى بن معين البغدادي (ت: 233هـ)، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، المحقق: د. أحمد محمد نور سيف، ط. 1، 107؛ العجلي، الثقات، 147؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 417/3؛ ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، 286/6؛ الذهبي، الكاشف، 381/1، ابن حجر، تقريب التهذيب، 199.

47 ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، الضعفاء والمتروكون، المحقق: عبد الله القاضي (بيروت - دار الكتب العلمية، 1406)، 265/1.

48 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 340/6.

49 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 416/1.

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في عبد الحميد بن عبد الله على قولين:
 الأول: أقوال المعدلين: وثقه ابن معين، وفي قول: لا بأس به، والحاكم، وابن حبان،
 والذهبي، وقال أحمد: لا بأس به، وقال أبو حاتم: محله الصدق، وكان مغفلاً.⁵⁰
 الثاني: أقوال الجارحين: ضعفه النسائي، والأزدي.

حاصل الأقوال: عبد الحميد بن عبد الله، احتج به الجماعة إلا بن ماجه، قد وثق. أما تضعيف
 الأزدي له، وأنه يضع الحديث، فقد رده الحافظ ابن حجر بقوله: "ووقع عند الأزدي أبو بكر
 الأعشى في إسناد حديث ففسبه إلى الوضع فلم يصب"⁵¹، أي: إن الأزدي اشتبه عليه الاسم
 براو آخر، فذهب ظنه إليه، فحكم عليه بالوضع. وأما قول النسائي بأنه ضعيف، فهذا جرح غير
 مفسر، ولذا يتقدم عليه التوثيق عند التعارض. فالصحيح أنه ثقة محتج به، روى له الجماعة
 سوى ابن ماجه. وبناء عليه فإن تعقب الحافظ ابن حجر للأزدي في محله، إذ كيف يتهم رجل
 بالوضع وقد وثق، وروى له الجماعة.

3. 12. علي بن أبي هاشم، واسمه عبيد الله بن طبراخ البغدادي، من شيوخ البخاري، روى
 عن: إبراهيم بن سعد، وإسماعيل بن عليّة، وحماد بن زيد، وغيرهم، روى عنه: البخاري،
 وإسحاق بن الحسن الحربي، ويعقوب بن شيبّة السدوسي، وغيرهم.⁵²

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "قال أبو حاتم: صدوق، تركه الناس للوقف
 في القرآن، وقال الأزدي: ضعيف جداً، قلت: قدمت غير مرة أن الأزدي لا يعتبر تجريحه لضعفه
 هو، وقد بين أبو حاتم السبب في توقف من توقف عنه، وليس ذلك بمانع من قبول روايته".⁵³
 وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في علي بن أبي هاشم على قولين:

50 الجرح والتعديل، 15/6، المزي، تهذيب الكمال، 125/3؛ الذهبي، الكاشف، 617/1؛ الذهبي ميزان
 الاعتدال، 538/2؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 118/6.

51 ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 333.

52 الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، 451/13.

53 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 430/1.

الأول: أقوال المعدلين: كتب عنه أبو حاتم ولم يحدث عنه، وقال ما علمته إلا صدوقاً، ترك الناس حديثه لأنه كان يتوقف في القرآن، ووثقه الذهبي، وقال ابن حجر: صدوق تكلم فيه للوقف في القرآن.⁵⁴

الثاني: أقوال الجارحين: حكى ابن أبي خيثمة أنه كان عند ابن معين ضعيفاً، كان مع ابن أبي داود، فكان يقول بكل مقالة ردية، وذكره أبو الفتح الأزدي في الضعفاء، فقال علي بن طبراه ضعيف جداً.⁵⁵

حاصل الأقوال: علي بن أبي هاشم شيخ البخاري، وكتب عنه أبو حاتم، لم يحدث عنه؛ لأنه كان يتوقف في القرآن، وقال: ما علمته إلا صدوقاً. قال ابن أبي حاتم: "ولم يقرأ على أبي حديثه فقال: وقف في القرآن فوقنا عن الرواية عنه، فاضربوا على حديثه". فسبب تليينه هو توقفه في القرآن، وهي مسألة تفرق فيها الناس، وهي من بلايا المعتزلة وفتنتهم. وأما تضعيف الأزدي له فقد رد على ذلك ابن حجر بقوله: قدّمت غير مرة أن الأزدي لا يعتبر تجريحه لضعفه هو، وقد بين أبو حاتم السبب في توقف من توقف عنه، وليس ذلك بمانع من قبول روايته. وبناء على ذلك فإن ابن حجر كان في تعقبه مصيباً، مبيئاً لموضع الخلل ومشيراً إلى خطورة الزلل في الجرح والتعديل.

3. 13. الحارث بن عمير البصري أبو عمير، نزيل مكة. روى عن: أيوب السخيتاني. روى عنه: عبد الرحمن بن مهدي، وأبو أسامة، وابن عيينة، وغيرهم. روى له الجماعة.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "وثقه الجمهور، وشذ الأزدي فضعه، وتبعه الحاكم، وبالغ ابن حبان فقال: إن أحاديثه موضوعة، وليس له في الصحيح سوى موضع واحد في أواخر الحج، وهي زيادة في خبر توبع عليها في الصحيح أيضاً".⁵⁶ وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في الحارث بن عمير على قولين:

54 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 194/6؛ الخطيب، تاريخ بغداد، 451/13؛ المزي، تهذيب الكمال،

171/12؛ الذهبي، الكاشف، 49/2؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 133.

55 ابن حجر، تهذيب التهذيب، 394/7؛ ابن الجوزي الضعفاء، 195/2.

56 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 456/1.

الأول: أقوال المعدلين: وثقه العجلي، وابن معين، وأبو حاتم، وأبو زرعة، والنسائي، والدارقطني.⁵⁷

الثاني: أقوال الجارحين: رماه ابن حبان والحاكم بالوضع، ونقل ابن الجوزي عن ابن خزيمة (ت:311هـ) أنه قال: الحارث بن عمير كذاب، وقال ابن حبان: كان ممن يروي عن الأثبات الأشياء الموضوعات، قال الذهبي: وما أراه إلا بين الضعف.⁵⁸

حاصل الأقوال: الحارث بن عمير، روى له الجماعة، وقد وثقه أهل عصره والكبار، ولم يتكلم فيه أحد من المتقدمين، والعدالة تثبت بأقل من هذا، ومن ثبتت عدالته لم يقبل فيه الجرح إلا بحجة وبينه واضحة، أما قول الأزدي فلا عبرة به في تضعيف الثقات، وأما ابن خزيمة فلا تثبت تلك الكلمة عنه بحكاية ابن الجوزي المعضلة، ولا نعلم ابن الجوزي التزم الصحة فيما يحكيه بغير سند، ولو التزم لكان في صحة الاعتماد على نقله نظر لأنه كثير الأوهام. وأما الحاكم فأحسبه تبع ابن حبان، فإن ابن حبان ذكر الحارث في "الضعفاء" وذكر ما أنكره من حديثه، والذي يستنكر من حديث الحارث حديثان: الأول رواه محمد بن زنبور المكي عن الحارث عن حميد، والثاني رواه ابن زنبور أيضاً عن الحارث عم جعفر بن محمد، فاستنكرها ابن حبان وكان عنده أن ابن زنبور ثقة فجعل الحمل على الحارث، وخالفه آخرون فجعلوا الحمل على ابن زنبور، قال مسلمة في ابن زنبور: "تكلم فيه لأنه روى عن الحارث بن عمير مناكير لا أصول لها وهو ثقة"، وقال الحاكم أبو أحمد في ابن زنبور "ليس بالمتين عندهم تركه محمد بن إسحاق بن خزيمة" وهذا مما يدل على وهم ابن الجوزي. قال الحافظ ابن حجر بقوله: "يظهر لي أن العلة ممن دون الحارث"، وقد ترجمه البخاري في الكبير، ولم يذكر فيه جرحاً. وفي قول آخر قال ابن حجر: لعله تغير في آخر حياته. وما نقل عنه في هذه الحالة من أقوال العلماء في جرحه فمبنى على النظر من زاوية ظنية لا تقوم بها الحجة لرد حديث رجل روى له الجماعة ووثقه أئمة الجرح والتعديل. فكيف يكون منكر الحديث أو كذاب. فالمسألة دقيقة وليس كل جرح

57 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 83/3؛ المزي، تهذيب الكمال، 5/269؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/440؛ وابن حجر تهذيب التهذيب، 2/153، ابن حجر، تقريب التهذيب، 147.

58 ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت: 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، المحقق: محمود إبراهيم زايد، (حلب - دار الوعي، 1396هـ)، ط. 1، 1/223؛ الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع، (ت: 405هـ)، المدخل إلى الصحيح، المحقق: د. ربيع هادي عمير المدخلي، (بيروت - مؤسسة الرسالة، 1404هـ)، ط. 1، 127.

يؤخذ على عواهنه، فأئمة النقد الحديثي حكموا عليه بعد سبر مروياته، ومن جرحه وخالف هؤلاء الأئمة يظهر أنه فاته شيء من الموضوع فبنى حكمه على جزئية منه، والله أعلم⁵⁹.

3. 14. أسامة بن حفص المدني. روى عن: هشام بن عروة، وموسى بن عقبة، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وغيرهم. وعنه: أبو ثابت المدني، ويحيى بن إبراهيم بن أبي قتيلة، إبراهيم بن حمزة الزبيدي، وغيرهم.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "ضعفه الأزدي، وليس بمرضي، وجهله الساجي، وقد عرفه غيره"⁶⁰.

وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في أسامة بن حفص المدني على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه الذهبي، وفي قول آخر قال عنه: صدوق، وقال ابن حجر: صدوق، ضعفه الأزدي بلا حجة⁶¹.

الثاني: أقوال الجارحين: ضعفه الأزدي، وقال اللالكائي (ت: 418هـ): مجهول، ولم يذكره البخاري في التاريخ⁶².

حاصل الأقوال: أسامة بن حفص المدني، صدوق، وأما قول اللالكائي: لم يذكره البخاري في التاريخ، فقد أجاب عليه ابن حجر، بقوله: قد ذكره البخاري في تاريخه في آخر باب من اسمه أسامة، فقال: أسامة بن حفص المدني عن هشام بن عروة وسمع منه محمد بن عبيد الله، وأما قول اللالكائي: مجهول: فقد أجاب الحافظ ابن حجر على ذلك ناقلاً عن قول الذهبي، كيف يكون مجهولاً وقد روى عنه أربعة. وهذا من الأوهام التي وقع فيها اللالكائي. وأما قول الأزدي: ضعيف، فقد أجاب على ذلك الذهبي من أن الأزدي ضعفه بلا حجة⁶³. وما ذهب إليه الحافظ ابن حجر من التبع والنقد هو الصحيح والصواب.

59 عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت: 1386هـ)، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، (بيروت- المكتب الإسلامي، 1406هـ/ 1986 م)، 429/1.

60 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 461/1.

61 الذهبي، ميزان الاعتدال، 174/1؛ الذهبي، المغني في الضعفاء، 66/1؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 98.

62 ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، 95/1.

63 ابن حجر، تهذيب التهذيب، 207/1، البخاري، التاريخ الكبير، 23/2.

3. 15. إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الهمداني، أبو يوسف الكوفي، توفي سنة اثنتين وستين هـ، على خلاف في ذلك. روى عن: جده، وزيد بن علاقة، وآدم بن علي، وغيرهم، وعنه: يحيى بن آدم، عبد الرحمن بن مهدي، وغيرهما. روى له الجماعة.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الفتح": "تحامل عليه القطان، والحمل على شيخه أبي يحيى إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة، تكلم فيه الساجي والأزدي بلا مستند".⁶⁴
وبناء على ذلك فقد اختلف أئمة النقد في إسرائيل بن يونس على قولين:

الأول: أقوال المعدلين: وثقه العجلي، وابن معين، وأحمد، وأبو حاتم، وأبو نعيم، وأبو داود، والذهبي، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال يعقوب بن شيبة: صالح الحديث وفي حديثه لين، وقال في موضع آخر: ثقة صدوق وليس في الحديث بالقوي ولا بالساقط، وقال علي بن المديني عن يحيى القطان: "إسرائيل فوق أبي بكر بن عياش، واحتج به البخاري ومسلم في الأصول، وقال أحمد بن زهير: سمعت يحيى بن معين يقول: إسرائيل ثقة، وقال الدارقطني: قلت ليحيى بن معين: يونس بن أبي إسحاق أحب إليك أو إسرائيل؟ فقال: كلُّ ثقة"، وقال عبد الرحمن بن مهدي: إسرائيل أثبت من شعبة والثوري.⁶⁵

الثاني: أقوال الجارحين: تكلم فيه الأزدي والساجي، وكان يحيى يعني القطان يحمل عليه في حال أبي يحيى القتات، وروى ابن البراء عن علي بن المديني أنه قال: إسرائيل ضعيف.

حاصل الأقوال: إسرائيل بن يونس روى له الجماعة، وقد وثق، روى له الشيخان في الأصول، تكلم فيه بلا حجة، قال الذهبي: اعتمده البخاري ومسلم في الأصول، وهو في التثبت كالاسطوانة، فلا يلتفت إلى تضعيف من ضعفه، وأما تحامل القطان عليه بسبب الأحاديث عن أبي يحيى القتات فهو تحامل مردود؛ لأن العهدة فيها على أبي يحيى القتات، وإبراهيم بن المهاجر، وكان يحيى القطان يحمل عليه في حال أبي يحيى القتات ويقول: روى عنه مناكير، ونفى ذلك الإمام أحمد بقوله: ما حدث عن يحيى بشيء.

وفي رد آخر على تحامل القطان، قال ابن أبي خيثمة قيل ليحيى -يعني ابن معين- روي عن إبراهيم بن المهاجر ثلاثمائة وعن أبي يحيى القتات ثلاثمائة فقال: "لم يؤت منه أتي منهما جميعاً".⁶⁶

64 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1/461

65 الذهبي، من تكلم فيه وهو موثوق أو صالح الحديث، (غير مفرس)، 1426هـ/2005م، ط.1، 11؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 1/262.

66 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1/158.

وبناء على ذلك فإن تعقب ابن حجر وتبعه في محله، وأما قول يحيى القطان في محل النزاع لم يثبت، وتضعيف علي بن المديني لا يلتفت إليه لأنه جرح غير مفسر، ومعارض بأقوال أئمة الجرح والتعديل، وله أقوال أخرى في توثيق إسرائيل بن يونس، وهي التي تتفق مع قول الجمهور. وقال الذهبي: "مشى عليّ - أي ابن المديني - خلف أستاذه يحيى بن سعيد، وفقى أثرهما أبو محمد بن حزم، وقال: ضعيف. وعمد إلى أحاديثه التي في الصحيحين فردها، ولم يحتج بها، فلا يلتفت إلى ذلك، بل هو ثقة".⁶⁷

وفي نهاية هذه الدراسة نستطيع القول باختصار إن أحكام ابن حجر في تعقبه للحافظ الأزدي في "هدي الساري مقدمة فتح الباري" بينت الخلل وأوضحت الزلل، وأزالت توهم العلل. فلم يكن متحاملاً، بل كان منصفاً عادلاً، فمن جانب أنه أزال عن الأزدي تبعات الأخطاء في بيانها وتصحيحها، ومن جانب آخر دفع التهم والشكوك والتوهم عن أئمة بذلوا أنفسهم ما يملكون لحفظ سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم. فرحم الله الإمام الأزدي، ورحم الله الإمام ابن حجر. ورحم الله أهل الحديث ورثة الأنبياء، وصلى الله على إمام المحدثين وسيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الخاتمة:

في ختام المطاف في هذه الدراسة، وبعد الاستقراء والترتيب، والعرض والتحليل والتتبع لتعقبات الحافظ ابن حجر على أبي الفتح الأزدي في "الفتح"، وصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

إن عدد الرجال الذي تعقبهم الحافظ ابن حجر على الحافظ الأزدي في "هدي الساري" مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري "خمسة عشر رجلاً.

إن هؤلاء الرجال الذي تكلم فيهم الحافظ الأزدي هم من رجال البخاري الذين روى لهم في الصحيح أصالة أو متابعة أو مقرونين بغيرهم.

إن هؤلاء الرجال الذين تكلم فيهم الأزدي أخرج لهم الجماعة أو بعضهم، ولم يتفرد البخاري في النقل عنهم. وقد نقلوا لنا روايات كثيرة منها ما تفردوا به ولم ينقله غيرهم.

إن هؤلاء الرجال الذين تكلم فيهم الأزدي أكثرهم وثقهم فحول أئمة الجرح والتعديل من نقاد الحديث، ولذلك كان جرحهم من قبل الأزدي بغير حجة إسراف وظلم.

أن من وافق الأزدي في جرحه لهؤلاء الرواة بين الحافظ ابن حجر وغيره من الأئمة بطلان أقوالهم وبالتالي لا قيمة للموافقة لما ذهب إليه الأزدي.

إن الأزدي ثقة متكلم فيه، وقد أثبت ابن حجر ومن قبله الذهبي بأن كلامه في الرجال غير مقبول؛ لأنه إذا وافق توثيق نقاد الحديث فالكلام كلام النقاد، وإذا خالفهم جاء بالعجائب والطامات. والذي يترجح أن الأزدي إذا صححت نسبت الأقوال في الجرح إليه فهو ضعيف لجنابته على الثقات. وبالتالي فقد استشهد العلماء بقول الأزدي في الرواة في حال الموافقة أو كان الرجل مجهولاً، لكن تعقبوه في المواضع التي خالف فيها الثقات، أو تجئى على بعضهم بقول من غير مستند.

إن تعقبات الحافظ ابن حجر على الأزدي في الرجال المذكورين كانت في محلها في ظل ميزان الجرح والتعديل، فلم يكن متجنّباً أو متحاملاً، بل كان منصفاً عادلاً في جميع أقواله وما ذهب إليه.

إن أقوال أبي الفتح الأزدي في الرجال المذكورين في الدراسة ليس له مستند ولا حجة، ويضاف إلى ذلك مخالفته لما ذهب إليه علماء الجرح والتعديل في هذا الفن الذين عليهم المعول في الحكم على الرجال.

إن الأحكام التي أطلقها الأزدي في الحكم على هؤلاء الرجال تجعلك متحيراً في وصفه، فإما أن يكون ضعيفاً في الجرح والتعديل وهو الراجح للأوهام التي وقع فيها، والتناقض في منهجه في الجرح، أو نسبت إليه هذه الأقوال ودُسّت في كتبه، أو كان متحاملاً على هؤلاء الرجال لشيء في نفسه، أو كان يتخذ منهجاً في الجرح خارج دائرة ما تعارف عليه أهل هذا الفن.

أخيراً: قالوا: المسلمون بخير ما تعارضوا، وهذا التبع والتعقب والرد والقبول من باب المعارضة التي يطلب من خلالها وجه الحق، ويرفع من خلالها الظلم، وينتفي من خلالها توهم الخطأ، وتظهر الحقيقة جلية واضحة؛ لأن الأمر دين، فيلزم تحري اليقين.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي (ت: 327هـ)، الجرح والتعديل، بيروت - دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1271-1952م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، الضعفاء والمتروكون، المحقق: عبد الله القاضي، بيروت - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1406هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، المحقق: محمد عبد القادر عطا، بيروت - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1412 هـ / 1992م.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط، بيروت - دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1406 هـ / 1986م.
- ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي (ت: 354هـ)، الثقات، الهند - طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1393 هـ / 1973م.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت: 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، المحقق: محمود إبراهيم زايد، حلب - دار الوعي، الطبعة الأولى، 1396هـ.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت: 354هـ)، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على إبراهيم، مصر - دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م.
- ابن حجر، أحمد بن علي (ت: 852هـ)، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، المحقق: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، عمان - مكتبة المنار، الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، تقريب التهذيب، المحقق: محمد عوامة، سوريا - دار الرشيد، الطبعة الأولى، 1406 هـ/1986م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1379هـ.

- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت: 852هـ)، تهذيب التهذيب، الهند - مطبعة دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، 1326هـ.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي (ت: 230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1410 هـ / 1990م.
- ابن شاهين، عمر بن أحمد، تاريخ أسماء الثقات، الكويت - الدار السلفية، الطبعة الأولى، 1404هـ/1984م.
- ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه (في جامعه الصحيح)، بيروت - دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- ابن معين، يحيى بن معين البغدادي (ت: 233هـ)، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، المحقق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى. د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، بيروت - دار صادر، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود في الجرح والتعديل، المحقق: محمد علي قاسم العمري (السعودية - عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م).
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد (ت: 474هـ)، التعديل والتجريح، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، المحقق: د. أبو لبابة حسين، السعودية، الرياض: دار اللواء، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، الطبعة الأولى، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، السعودية: جدة، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي (ت: 279هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت - دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1998م.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، طبقات الحفاظ، بيروت - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع، (ت: 405هـ)، المدخل إلى الصحيح، المحقق: د. ربيع هادي عمير المدخلي، بيروت - مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1404هـ.
- خالد محمود علي الحايك، منهج أبي الفتح الأزدي في الحديث وعلومه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463هـ)، تاريخ بغداد، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، بيروت - دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م.

الدارقطني، علي بن عمر (385هـ)، ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم، حققه: كمال الحوت، بيروت - مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1406هـ/1985م.

الدوري، أيمن جاسم محمد، فضل التحري وأساليبه في السنة النبوية، مجلة الألهيات كوجيلي، Haziran 2021 / June 2021 Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 337-370

الذهبي، محمد بن أحمد (ت: 748هـ)، المغني في الضعفاء، المحقق: الدكتور نور الدين عتر، قطر - دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، 2009م.

الذهبي، محمد بن أحمد (ت: 748هـ)، المقتنى في سرد الكنى، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة - المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1408هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (المتوفى: 748هـ)، من تكلم فيه وهو موثوق أو صالح الحديث، غير مفهرس، الطبعة الأولى، 1426هـ/2005م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، المحقق: محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطيب، جدة - دار القبلة للثقافة، الطبعة الأولى، 1413هـ/1992م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، تذكرة الحفاظ، بيروت - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، القاهرة - دار الحديث، الطبعة الأولى، 1427هـ/2006م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، المحقق: د. بشار عواد معروف، بيروت - مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ/1985م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت - دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1382هـ/1963م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت - دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1382هـ/1963م.

الذهبي، محمد بن أحمد، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، بيروت - دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م.

السيد أبو المعاطي النوري ورفقاه، موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلمه، بيروت - عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.

عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت: 1386هـ)، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، بيروت - المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م.

- عبد الله سؤالمة، مجلة جامعة الملك سعود، م4، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، ص429-476 (1412هـ/1992م).
- العجلي، أحمد بن عبد الله (ت: 261هـ)، تاريخ الثقات، مكة المكرمة - دار الباز، الطبعة الأولى، 1405هـ/1984م.
- القاري، الملا علي بن محمد الهروي (المتوفى: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت - دار الفكر، 1422هـ - 2002م.
- محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبيي، معجم لغة الفقهاء، بيروت - دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن المزي (ت: 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المحقق: د. بشار عواد معروف، بيروت - مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1400هـ/1980م.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، بيروت - دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- يوسف بن حسن الصالحى (ت: 909هـ)، بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، بيروت - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ/1992م.

Comments of Al-Hafiz Ibn Hajar Al-Asqalani The On Al-Hafiz Al-Azdi in Fath Al-Bari Critical Analysis Study

(Extended Abstract)

Examining and studying the narrators of the isnads is a science that Allah has bestowed on scholars to know the condition of the narrators who are the main link of isnad chains and the authenticity of the texts depend on them. This science is bound by the principles on which it is built, and the rules to which it is referred. It depends on the results reached by the great hadith scholars where their huge experience of hadith and chains plays an important role. Their sayings may agree or differ about narrators. The problem of the study comes in the statement of the seriousness of one scholar's critics against trustful narrator by the majority of Jarh and Ta'deel scholars. This problem becomes

more serious when the critic is without evidence towards narrators mentioned in AL-Bukhari's Sahih. This study aims to collect the places in which Ibn Hajar Al-Asqalani (d. 852 AH) commented on the critics of Abu Al-Fath Al-Azdi (d. 374 AH) in the book "Fath Al-Bari" And to show the critical aspect in the approach of Al-Hafiz Ibn Hajar, as well as whether Al-Azdi was right in his pursuit or wrong in his criticism, In light of the Jarh and Ta'deel, the research shows the results of the study that the critics of Al-Azdi towards the narrators mentioned by Al-Hafiz Ibn Hajar in Al-Fath are either abnormal that contradicted the sayings of the jarh and Ta'deel scholars, or they are outside the rules of Jarh and Ta'deel without evidence and proof; As for Ibn Hajar's comments, they agreed with the rules of jarh and Ta'deel, Ibn Hajar did not comment on every jarh mentioned by Al-Azdi, rather he mentioned a jarh that was not based on evidence or what contradicted the scholars of Jarh and Ta'deel. Therefore, the jarh of Al-Azdi is not accepted alone on the one whose truthfulness has been proven because Al-Azdi's critic is an anomaly. The statement of Al-Azdi regarding the criticised narrators who are famous for weakness is not accepted without explaining the reason for it; And his jarh is accepted in the majhuleen (unknown) for whom there is no other evaluation by scholars; If Al-Azdi's comment contradicts the Ta'deel of other famous critics, and the narrator speaking about is among the trustworthy and famous, then the statement of Al-Azdi is not accepted except by explaining the argument. But if Ta'deel scholar is among those who are lenient in Ta'deel, then looking at other evidence must be researched, and the saying of Al-Azdi may be more likely in the Jarh and Ta'deel depending on proofs and signs.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Dr. Abdurragîb Salih Muhsin eŐ-Ő m , *الكفارات اءكام وءوابط*

1. Basım, Kuveyt: İdarat  Mes cid Muh fazat 'l-ferv niyye,
2018/1439, 210 sayfa.

Deęerlendiren/Reviewed by

Hüseyin MUSTAFA

Doktora  đrencisi, G m Őhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

Phd Student, GümüŐhane University, Faculty of Theology,
Department of The Basic Islamic Sciences, GümüŐhane/Turkey

husintrtrt@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9648-2988>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Deęerlendirmesi/Book Review

GeliŐ Tarihi/Date Received: 14/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Dr. Abdurragîb Salih Muhsin eş-Şâmî, الكفارات أحكام وضوابط, 1. Basım, Kuveyt: İdâratü Mesâcid Muhâfazatü'l-fervâniyye, 2018/1439, 210 sayfa.

- تمهيد:

لقد حظيت أبواب الفقه الإسلامي على عناية فائقة من العلماء، فبعد أن وُجِدَتْ كتب ضَمَّت وجمعت الفقه على المذاهب المعتمدة عند المسلمين كالموسوعة الفقهية والفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزَّحيلي وغيرها، نجد هناك كتباً انفرادت بتناول باب من أبواب الفقه بالتفصيل والدراسة حتى يناولوا الموضوع من كل جوانبه ويحيطوا به، ومن هذه الأبواب والمسائل التي أُفِرِدَتْ بالبحث والتأليف الكفارات؛ فقد تعاقبت عليها الدراسات من خلال رسائل جامعية وكتب عادية¹ مع العلم أن هذه المؤلفات تتفاوت اختصاراً وتفصيلاً حسب الهدف الذي أُلْفِت من أجله. والكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب موجّه لعامة الناس وليس للمختصين فقط فهو ليس رسالة جامعية وذلك بَيِّنٌ من خلال عدم الاستطراد في تشعبات المسائل.

وتأتي أهمية الكتاب من أن مباحث الكفارات متناثرة في أبواب الفقه ومرتبطة بالعبادات والمعاملات فجاء هذا الكتاب وجمع شتات أحكام الكفارات -المتناثرة في بطون أمهات الكتب- في كتاب واحد يُسهِّل للقارئ الرجوع إلى المعلومة بأسهل الطرق وأقصرها.

1- عرض بيانات الكتاب والكاتب:

اسم الكتاب: الكفارات أحكام وضوابط.

اسم المؤلف: د. عبد الرقيب صالح محسن الشامي.

عدد الصفحات: (210) صفحات.

نوع الكتاب: كتاب عادي وليس أطروحة أكاديمية.

الناشر: إدارة مساجد محافظة الفروانية في الكويت.

سنة النشر: 1439هـ - 2018م.

رقم الطبعة: الطبعة الأولى.

¹ في حدود بحثنا على الشبكة العنكبوتية هناك رسالتان جامعتان وكتابان حول الكفارات وأحكامها، وقد كُتِبَتْ قبل الكتاب الذي بين أيدينا. الكفارات في الفقه الإسلامي، د. محمد إسماعيل أبو الريش. الكفارات في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، محمد شفيق سعادة. الكفارات في الفقه الإسلامي، كتاب مطبوع وأصله رسالة ماجستير، د. رجاء بن عابد المطرفي. الكفارات...أسباب وصفات، د. سعيد عبد العظيم.

2- المؤلف في سطور:²

الدكتور: عبد الرقيب صالح محسن الشامي:

من مواليد اليمن، عام 1981 م، يعمل إماماً بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، وباحثاً شرعياً في إدارة مساجد محافظة الفروانية.
[مؤهلاته]:

- . بكالوريوس: من كلية الشريعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بتقدير (ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى) سنة 2005 م
- . دبلوم عالي: في القضاء والسياسة الشرعية: من نفس الكلية، بتقدير (ممتاز) سنة 2006 م .
- . ماجستير: تخصص أصول الفقه، من كلية الشريعة والقانون بجامعة أم درمان الإسلامية - جمهورية السودان، بتقدير (ممتاز) سنة 2009 م.
- . دكتوراه: تخصص أصول الفقه، من نفس الجامعة بتقدير (ممتاز) (مع التوصية بطباعة الرسالة) سنة 2013 م.

[له من البحوث]

- . طرق تنفيذ الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية.
- . القواعد الأصولية عند الإمام مالك من خلال كتاب المدونة الكبرى - مع تطبيقات من كتاب النكاح - (بحث مقدم لنيل درجة الماجستير) - دار النور المبين - الأردن، ط 1: 1439 هـ - 2018 م.
- . الحكم الشرعي بين (النظرية) و (التطبيق) - دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. (بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه) - مطبوع في مركز نماء للبحوث والدراسات - الرياض 2016 م.
- . فقه مراتب الأعمال.. تأصيلاً وتفعيلاً، مطبوع في وزارة الأوقاف، الكويت، ط 1: 1437 هـ - 2016 م
- . منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - في الإفتاء - تحت الطبع.
- . فقه الدين والتدين - مطبوع - دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1439 هـ - 2018 م .
- نظرية التكليف بين فقه الاستطاعة وفقه الضرورة.
- إتمام الدراية لقراء النقاية، للإمام السيوطي، تحقيق ودراسة وشرح، بالاشتراك مع د. عبد القادر دهمان، والشيخ مصطفى سليخ - مطبوع - في دار الضياء - الكويت.

¹ أُخِذَتْ معلومات الكاتب من صفحة غلاف الكتاب لأنَّ المؤلِّف معاصر ولا توجد له ترجمة في كتب التراجم.

- الكفارات.. أحكام وضوابط .
- رحيق الكلمات في أوجز العبارات.
- فقه التيسير في الشريعة الإسلامية بين التأصيل والتطبيق.
- نظرية التدرج في الشريعة الإسلامية.
- مقالات وخواطر في الفكر والدعوة والتشريع.

3-أسباب اختيار الموضوع:

لقد ذكر المؤلف في مقدمته أسباب اختيار الموضوع وذلك بشكل غير صريح، وهذه الأسباب:

- 1- كون الكفارات متعددة الأبواب مختلفة الأحكام في بعض تفاصيلها، فأراد جمعها في كتاب واحد.
- 2- كون الحاجة إليها ماسة لعموم البلوى، وشدة حاجة المجتمع إليها.

4- ذكر محتويات الكتاب:

لقد ذكر المؤلف في مقدمة الكتاب أسباب كتابته في موضوع الكفارات، ثم ذكر أنه قسم الكتاب إلى تمهيد وستة فصول وخاتمة؛ أما التمهيد فهو ستة مطالب: المطلب الأول عرّف فيه الكفارة لغة وشرعا، والمطلب الثاني ذكر فيه الحكمة من تشريع الكفارات، وفي المطلب الثالث ذكر الحكم التكليفي للكفارات، وفي المطلب الرابع بيّن الفرق بين الكفارة والغدية، وفي المطلب الخامس نقل أقوال العلماء في الكفارات هل هي عقوبات أم جوارب، أما المطلب السادس فذكر فيه الأفعال التي توجب الكفارة.

ثم بدأ بالفصل الأول وعوّنه بـ كفارة اليمين، وقسمه إلى خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف اليمين ومشروعيتها: عرّف اليمين لغة وشرعا، ثم ذكر الأصل في مشروعيتها من الكتاب والسنة والإجماع. المبحث الثاني: أقسام اليمين: وأنّها لغو ومنعقدة وغموس وذكر أدلة هذه الأقسام مع اختلاف العلماء في اليمين الغموس مع ذكر أدلتهم هل تجب فيها الكفارة أو لا؟ ورجّح أنه ليس فيها كفارة. ثم تناول عدّة مسائل مع بيان أحكامها؛ وهي الحلف بغير الله، ويمين المُكْرَه، وتعدّد الأيمان. المبحث الثالث: خصال كفارة اليمين: وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول تكلم فيه عن الإطعام، بيّن صفة مَنْ يستحق الإطعام ومقدار الطعام مع ذكر أقوال العلماء وأدلتهم في المسألة، ثم تكلم عن كيفيات الإطعام؛ صنّع الطعام

وتقديمه للقراء أو إعطائهم الحَبَّ غير مطبوخ أو دفع القيمة، ثم فضّل القول في مسألة العدد المُعتَبَر في الإطعام مع أقوال العلماء وأدلتهم وترجيحه لأحد الآراء. والمطلب الثاني: الكسوة، فذكر معناها والحد المُجزء منها. المطلب الثالث: عتق رقبة، فعزّف العتق وبيّن فضله وحكمة مشروعيته وتكلّم عن مسألة اشتراط الإيمان في الرقبة وبيّن سبب اختلاف العلماء في هذا الشرط وهو حمل المطلق على المقيد. أما المطلب الرابع: الصيام، فذكر شروطه وفضّل القول في حكم اشتراط التتابع في الصيام. المبحث الرابع: أحكام كفارة اليمين: وهي الكفارة بين الترتيب والتخيير وتقديم الكفارة على الحنث في اليمين مع شروط كفارة اليمين. المبحث الخامس: مُشبهات اليمين: وهي النذر والإيلاء، فجعل كلاً منهما في مطلب فذكر معنى النذر وأنواعه الستة مع بيان أحكامها وهي نذر الطاعة ونذر اللّجاج والنذر المطلق والنذر المباح ونذر المكروه ونذر المعصية. ثم تكلم عن الإيلاء وبيّن معناه وحكمه.

ثم الفصل الثاني: كفارة الظهار: جعله مبحثين، ذكر في الأول تعريف الظهار وحكمه، وذكر في المبحث الثاني خصال كفارة الظهار وأحكامها.

ثم الفصل الثالث: كفارة القتل: قسمه ثلاثة مباحث، تحدّث في المبحث الأول عن أقسام القتل وما يوجب منه الكفارة وذكر اختلاف العلماء مع مناقشة أدلتهم في كفارة القتل شبه العمد والقتل العمد، فرجّح وجوب الكفارة في شبه العمد وعدم وجوبها في العمد. ثم شرع في المبحث الثاني وهي خصال كفارة القتل وهي العتق والصيام، وناقش مسألة مَنْ عجز عن الصيام هل يُطعم؟

فرجّح قول الجمهور بأنه لا ينتقل إلى الإطعام. ثم ذكر في المبحث الثالث أحكام كفارة القتل وهي تعدد الكفارة بتعدد القتلى وتعدد الكفارة بتعدد القاتلين.

الفصل الرابع: كفارة الجماع في نهار رمضان: ويشتمل على مبحثين: الأول موجب الكفارة في نهار رمضان وهو الجماع في الفرج ولو من غير إنزال، ثم ذكر خلاف العلماء فيمن أكل وشرب متعمداً في نهار رمضان فبسط القول في أقوال المذاهب ومناقشة أدلتهم ثم رجّح القول بعدم وجوب الكفارة لأدلة ذكرها في موطنها من الكتاب.

والمبحث الثاني: أحكام كفارة الجماع في نهار رمضان: قسمه إلى أربعة مطالب، فتكلّم عن خصال الكفارة، العتق ثم الصيام ثم الإطعام وهل هي على الترتيب أو التخيير مع ترجيح قول الترتيب، مع بيان هل تجب الكفارة على الزوجة أو لا ورجّح عدم وجوبها، ثم فصل مسألة تعدد الكفارة بتعدد الجماع.

الفصل الخامس: كفارة قتل المُحْرَم: وفيه مبحثان، المبحث الأول: الصيد الموجب للكفارة: عرّف فيه الصيد لغة واصطلاحاً ثم بيّن أقوال العلماء في المسائل المتفق عليها والمسائل المختلف فيها من أحكام الصيد للمُحْرَم مع ترجيحه للأقوال.

والمبحث الثاني: خصال كفارة قتل المُحْرَم للصيد: وهي الجزاء والصيام والإطعام.

الفصل السادس: أحكام عامة في الكفارات: ويشتمل على سبعة مباحث: ففي المبحث الأول فضل القول في حكم إخراج القيمة في الكفارات وذكر قول الجمهور والحنفية مع بيان الأدلة ثم رجّح بين الأقوال وهو الجواز للحاجة أو مصلحة. وفي المبحث الثاني بيّن أقوال الفقهاء بالنقل من مراجعهم في حكم النيابة في الكفارات، وفي المبحث الثالث بيّن حكم التوكيل في إخراج وتوزيع الكفارات، ثم في المبحث الرابع تحدّث عن حكم نقل الكفارة إلى خارج البلد وأنها تجوز إذا كانت الحاجة أكثر، وفي المبحث الخامس ذكر حكم إعطاء الكفارة لغير المسلمين، وفي المبحث السادس تكلم عن إخراج الكفارة هل هو على الفور أو التراخي، وفي المبحث الأخير تكلم عن سقوط الكفارة ورجّح القول بأنها تسقط عند العجز عن القيام بها خلافاً للجمهور.

وفي نهاية الكتاب وضع جدولاً لخص فيه أحكام الكفارات، ثم ذكر فهرس المصادر والمراجع ثم فهرس المحتويات.

5- هدف الكتاب:

كتابة المسائل المتعلقة بالكفارات وجمعها مع التركيز على القضايا المهمة فيها التي تقتضي المعرفة لدى الجمهور.

6- مزايا الكتاب:

تتوزع مزايا هذا الكتاب بين مزايا منهجية ومزايا فنية:

أ- الجانب المنهجي:

- 1- ذكّره المعنى اللغوي والاصطلاحي في بداية كل فصل.
- 2- ذكّره الأدلة بعد كل مسألة مُختلّف فيها تحتاج إلى تفصيل وبسط للأدلة.
- 3- تحريره لمنشأ الاختلاف بين العلماء وبيان سبب اختلافهم في المسألة.

- 4- ظهور شخصية المؤلف العلمية من خلال ترجيحه بين الأقوال وبيان وجه الترجيح³، وعدم تحييز المؤلف إلى مذهب فقهي وذلك واضح من خلال ترجيحاته.
- 5- حرصه على عدم الاستطراد في ذكر المسائل وإنما التركيز على ما تدعو الحاجة إلى معرفته؛ حتى لا يُثقل على القارئ وحتى لا يضيع القارئ بين تفصيلات المسائل التي تهتم المتخصصين.
- 6- ذكره ملخصاً لما ورد من أقوال العلماء وأدلتهم بعبارة سهلة جامعة بعد نهاية كل مسألة ذات أهمية.⁴
- 7- نقل نصوص من كلام العلماء القدماء لما لها من قيمة علمية فهي تمثل تراثاً علمياً للمسلمين.⁵
- 8- ابتعاده عن التكرار وذلك إذا سبق عرض نفس المسألة.⁶
- 8- تنوع المصادر وكثرتها- فقد بلغت 107مراجع- مما يدل على سعة اطلاع المؤلف وبذل وسعه في جمع المادة العلمية.
- 9- عزو الآراء إلى مصادر أصحابها مع تخريج الأحاديث.
- 10- ناقش قضية معاصرة وهي دفع الكفارات للجمعيات الخيرية وهو شيء يحتاج الناس إلى معرفة حكمه.

ب- الجانب الفني:

- 1- حسن الترتيب للفصول والمباحث والفقرات واستخدامه للخط العريض واللون الأحمر لعناوين المسائل والفقرات مما يساعد على الفهم.

³ كما ورد في صفحة 177 [الكفارات.. أحكام وضوابط] عند ترجيحه جواز تقديم الكفارة على الحنث، كذلك عند ترجيحه عدم وجوب الكفارة على من قُتل عمداً، صفحة 107، كذلك عند ترجيحه عدم وجوب الكفارة على من جامع ناسيا في رمضان، صفحة 122

⁴ كما ورد في صفحة 51، و صفحة 115.

⁵ كما ورد في صفحة 54، و صفحة 114، و صفحة 126.

⁶ فعند كلامه عن مقدار الإطعام في كفارة الظهار والعدد المعتبر لم يذكر الحكم بل أحال على ما ورد سابقا في كفارة اليمين، الكفارات أحكام وضوابط، ص 97. وكذلك فعل عندما تكلم عن كفارة الجماع في نهار رمضان، ص 132.

2- رسم جدولاً في صفحة واحدة ضمّنه ملخصاً لأحكام الكفارات حتى يسهل الرجوع إليها دون عناء.

7- أهمّ الملحوظات:

إنّ أي عمل بشري يعتريه النقص ولا يصل إلى الكمال؛ وذلك بسبب طبيعة الإنسان فهو ينسى ويغفل ويسهو.

وتدور الملاحظات التي لاحظتها مُعدُّ هذه القراءة بين جانبين منهجي وفني:

أ- الجانب المنهجي:

- 1- عدم النقل أحياناً من كتب المذهب بل ينقل الحكم من كتب المذاهب الأخرى.⁷
- 2- يذكر أحياناً رأي أحد المذاهب في المتن ولا يشير في الحاشية إلى مصدر هذا الرأي في كتب المذهب.⁸
- 3- الغلط في العزو فقد نقل المؤلف دليل أحد الأقوال وعزاه إلى غير مصدره وذلك لعله سهواً.⁹

⁷ كما ورد في الصفحة 37 عندما تكلم عن الصورة الخامسة لتعدّد الأيمان فقد ذكر أنه عند الجمهور تلزم كفارة واحدة إذا حلف أيماناً متعددة على شيء واحد ثم حنث خلافاً للحنفية؛ لكنه في الحاشية ذكر مصدرين من مصادر الحنفية وهما: *التنف في الفتاوى للشُعدي* و*تبيين الحقائق للزيلعي*، ولم يذكر مصدرًا من مصادر الجمهور.

⁸ كما ورد في الصفحة 61 عندما ذكر أن الإيمان ليس شرطاً في الرقبة المُتَّكِّة في كفارة اليمين عند الحنفية وابن حزم ورواية لأحمد في الذمّية؛ لكنه في الحاشية ذكر كتاب *المحلّى* فقط. وكما ورد في الصفحة 88 أنّ مالكا والشافعي وأحمد في رواية يرون أنه لا كفارة في نذر المعصية لكنه في الحاشية ذكر مصدرين للشافعية وواحداً للحنابلة ولم يذكر مصدرًا للمالكية. كذلك في الصفحة 103 لم يذكر مصدرًا للمالكية عندما ذكر أن الجمهور يرون وجوب الكفارة من القتل شبه العمد فذكر في الحاشية مصادر للشافعية والحنابلة فقط.

⁹ كما ورد في الصفحة 137 فيما يتعلق بدليل الحنفية والمالكية ورواية عن أحمد في وجوب كفارة الجماع في نهار رمضان على الزوج والزوجة فقد عزا دليلهم إلى *(بداية المجتهد)* وليس موجوداً فيه بل الدليل بتمامه موجود في *(البيان للعمري)* وهو من مصادر الشافعية، ولعل ذلك وقع سهواً من الكاتب.

ب- الجانب الفني:

- 1- النقص في عملية التوثيق؛ فالمؤلف يقتصر في الحاشية على اسم الكتاب والجزء والصفحة ولا يذكر بقية التفاصيل كاسم المؤلف ودار النشر ورقم الطبعة؛ مما يجعل الرجوع إلى المصادر الأصلية أمراً مرهقاً على القارئ.
- 2- عدم تشكيل ما تُشكّل قراءته على القارئ؛ خاصة وأن هذا الكتاب موجّه للعامة وليس للمتخصّصين فالعامة أحوج إلى ضبط الكلمات عند تعلّقها بالجانب اللغوي.¹⁰
- 3- ذكر المؤلف في مقدمته أنه قسم الكتاب لتمهيد وفصول وخاتمة لكنّه لم يذكر الخاتمة بل استعاض عنها بجدول ضمّنه أحكام الكفارات.

8- خاتمة:

هذه قراءة سريعة في كتاب [الكفارات... أحكام وضوابط] وقد تبين لنا من خلال هذه القراءة الجهد الذي بذله المؤلف في جمع المادة العلمية ثم تبويبها وتقسيمها مع حسن العبارة وسهولتها، حتى يلبي حاجة الناس في الوصول إلى هذه الأحكام بأقصر الطرق. وعلى الرغم من وجود ملاحظات منهجية وفنية إلا أنّ هذا لا يُنقص من أهميّة الكتاب وقيّمته العلمية. والكتاب هو موجّه لعامة الناس وهو بالنسبة لهم كافٍ وفيه بالغرض أما بالنسبة للمتخصّصين فلا يفي بالغرض؛ لأن المتخصّص يحتاج إلى دراسة أعمق وأشمل. ومن المقترحات المتواضعة التي توصلت لها هذه القراءة أنّ يتلافى المؤلف الملحوظات المنهجية والفنية في الطباعات القادمة حتى يزداد الكتاب إتقاناً وتعمّ فائدته.

¹⁰ كما ورد في الصفحة 89 عند تعرف الإيلاء لغة فقد ذكر اشتقاقات الفعل آلى دون ضبطها، واستشهد ببيت من الشعر فلم يضبطه وهذا مما تُشكّل قراءته قراءة صحيحة.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*

1. Basım, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018, 237 sayfa.

Değerlendiren/Reviewed by

Nurullah PAKAT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı
Graduate student, Pamukkale University, Institute of Social Sciences,
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

npakat@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7125-1307>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 16/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Osman Bayder, Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği- 1. Basım, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018, 237 sayfa.

Osman Bayder tarafından kaleme alınan eser, kendisinin 2015 yılında tamamlamış olduğu doktora tezinin bir ürünüdür. Önsözde de ifade edildiği gibi çalışma Hanefî mezhebinin tarihsel tecrübeye nasıl işletildiğini, mezhep-içi fakihlerin, kurucu imama muhalefeti üzerinden ele almaktadır.

Eser üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Sonunda da yedi sayfalık bir dizin bulunmaktadır. Birinci bölüm, "Kurucu İmam ve Mezhep" başlığını taşımaktadır. Birinci ana başlık "Kurucu İmam Kavramı" adıyla okuyucuya sunulmuştur. Bu kısımda mezhep imamlarının fıkıh literatüründe hangi isimler ile anıldığı bağlamında "Literatürde Kurucu İmama Karşılık Gelebilecek Terimler", imamların mezhep kurup kurmadıkları tartışması dolayısıyla imam-lar hakkında kurucu imam ifadesinin kullanılmasının doğru olup olmaması bağlamında da "İmamlar Mezhep Kurmuş Mudur ?" konuları ele alınmıştır.

Birinci bölümün ikinci ana başlığı "Kurucu İmamın Faaliyeti ve Otoritesi"dir. Bu kısımda "Kurucu İmamın Faaliyeti" adlı alt başlığıyla kurucu imamların kendilerinden önceki fakihlere göre farklı olan faaliyetleri, "Kurucu İmamın Otoritesi" adlı alt başlığıyla da kurucu imamların mezhep içeri-sindeki otoriteleri ele alınmıştır.

Yazarın tespitine göre imamların farklılık arz eden faaliyetlerine yönelik konuları ilk olarak metinlerine yansıtan Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Yazar devamında Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımını da ortaya koyar. Şöyle ki Cüveynî kurucu imamların mümeyyiz vasıflarının, bütün meseleleri şamil usul oluşturmuş olmaları, hüküm çıkarma yöntemlerinin ve meselelerin ifade tarzını düzenlemiş olmalarını ileri sürer. Bu minvalde eserde aynı görüş üzerinde birleşen pek çok fakihlerden de bahsedilir. İbn Berhan (ö. 518/1124) ve İbn Salah'a (ö. 643/1245) göre de görüşlerin tedvin edilmiş olması yine kurucu imamların mümeyyiz vasıflarındandır. Böylece anlaşılmaktadır ki kurucu imamların ayırıcı faaliyetleri: Bir usul tesis etmek, tüm fıkhi meselelere çözüm üretmek ve fıkıhı tedvin etmek şeklindedir.

Yazar "Kurucu İmamın Otoritesi" bağlamında imamın görüşlerinin; merkeze alınmış hareket noktası olarak takip edildiğini, müntesiplerinin görüşlerine göre üst bir konumda yer aldığını hatta muhalif görüşlerin bile mezhep imamının görüşleriyle bağlantısının kurulduğunu ifade etmiştir.

İlk iki ana başlıkta kurucu imam kavramını genel olarak ele alan yazar "Hanefî Mezhebinde Kurucu İmam Problemi" adlı üçüncü ana başlıkta kurucu imam kavramını Hanefî mezhebi üzerinden incelemeye tabi tutmuştur. Yazar bu konuda öncelikle Hanefî mezhebinin kurucu imam vasfına sahip

olan tek müçtehidinin Ebu Hanîfe (ö. 150/767) olup olmadığına cevap vermiştir. Bu cevap da Hanefî mezhebinin kurucu imamının Ebu Hanîfe olduğudur. Kurucu imam olarak kabul edilmedikleri halde Ebu Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) kurucu imam oldukları izlenimi veren noktaları inceleyen yazar, değerlendirmelerini "İmâmeyn'in de Kurucu İmam Olduğunu Gösteren İşaretler" adlı başlıkla şu beş madde altında ortaya koyar.

- 1- İmameynin de kurucu imam olduğunu izlenimini uyandıran bazı ifadeleri.
- 2- Zahirurivaye'nin Ebu Hanîfe ve İmameynin görüşlerinden müteşekkil olması.
- 3- Ebu Hanîfenin ve İmameyn'in ittifak ettiği görüşe muhalefetin caiz olmaması.
- 4- İmameyn'in görüşlerinin fetva ve kazaya çok fazla esas teşkil etmesi.
- 5- İmameyn'in mutlak müçtehit olduğu iddiası.

Eserde bu bölüm için son olarak yukarıda saydığımız beş madde hakkında detaylı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Yazar kurucu imam kavramının mahiyeti, faaliyeti, otoritesi ve Hanefî mezhebindeki karşılığını aktardıktan sonra kitabın ikinci bölümü olan "Kurucu İmama Muhalefetin Mahiyeti ve İmkanı" konusuna geçiş yapar. Yazar mezkur bölümü "Muhalefetin Mahiyeti" ve "Kurucu İmama Muhalefetin İmkanı" adlı iki ayrı ana başlık halinde tasnif eder.

"Muhalefetin Mahiyeti" başlığıyla ilk olarak "Muhalefet Nedir" sorusuna cevap aranmaktadır. Cevaben muhalefetle hangi anlamın kastedildiği, bu anlamı karşılayan kelimelerin neler olduğu açıklanmıştır. Yine kavramın mahiyetini ortaya koymak açısından her görüş farklılığından dolayı muhalefet ve ihtilaftan bahsedilemeyeceği de ifade edilmiştir. Bu anlamda kurucu imam olarak Ebu Hanîfe'nin görüşleri dört madde ile sınıflanmıştır. Bunlar: Ebu Hanîfe'nin sadece zahir görüşünün olması, zahir görüşle beraber nadir rivayetlerin gelmesi, sadece nadir rivayetlerin gelmesi ve herhangi bir görüş beyan etmemesidir.

İmamın görüşünün olmadığı konuda içtihat ve tahrîc muhalefet sayılmayacaktır. Yine sadece nadir rivayetler olması ve rivayetin sahih kabul edilmesi ve farklı bir görüş getirmek de muhalefet anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla muhalefet, imamın zahir görüşünün dışında farklı bir görüş getirmek veya tercih etmek demek olacaktır.

Yazar muhalefetin mahiyeti bağlamında ikinci başlık olan "Muhalefet Olarak Değerlendirilemeyecek Bazı Farklılıklar" ile muhalefet kapsamına girmeyen farklılıklara değinmiştir. Bunlar :

1- “Kurucu İmamdan Gelen Nadir Rivayete Muhalefet”. buradaki temel ayrım nevâdir rivayetlerde Ebu Hanîfe’ye atfedilen görüş, eğer onun usulüne uygun değilse bu rivayet alınmayabilmektedir.

2- “Kurucu İmama Tahrîc Yoluyla Nispet Edilen Görüşe Muhalefet”. burada tahrîc yolu ile elde edilen görüşün nispeti zayıf olduğu için zannîlik ifade etmektedir. Bu zannîlik dikkate alındığında da Ebu Hanîfe'nin tahrîc yolu ile elde edilen görüşüne muhalefet gerçekte bir muhalefet olarak kabul edilmemektedir.

3- “Kurucu İmamın Açık Görüşü Olmayan Konuda Görüş İleri Sürmesi”. burada anlatılmak istenen şudur ki Ebu Hanîfe'nin hükmünü koyduğu mesele için istisnalar getirmesine karşın mezhep içi fakihin de istisnalar getirmesi imamın ilkesine ters olmadığı için muhalefet de değildir.

4- “Kurucu İmamın Görüşünün Objektif Bir Kurala İcra Edilmesi”. Ebu Hanîfe'nin bazı görüşleri üzerinden mezhep içi fakihlerce kurallaştırmalara gittikleri tespit edilmiştir. bu kurallar bağlamında Ebu Hanîfe'den gelen farklı hükümler varsa da bu muhalefet sayılmamıştır.

5- “Kurucu İmamın Görüşünün Detaylandırılarak Ele Alınması”. Burada da dikkat çekilen husus Ebu Hanîfe veya İmâmeyn'in ele aldıkları meseleleri sonraki mezhep içi fakihlerin tasnif etmesiyle farklı görüşlerin ortaya çıktığı yanılıdır. Bu yanılı, genel tasnifin detaylandırılmasıyla ortaya çıkan muhalefet algısıdır.

Yazar muhalefetin mahiyetini ifade ettikten sonra ikinci bölümün ikinci ana başlığı olan "Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı" konusuna geçmiştir. ilk olarak "Teoride Muhalefet" başlığı ile kurucu imama muhalefetin teorik zeminde imkanı ortaya koyulmuştur.

Yazar konuyu teorik anlamda muhalefetin mümkün olmayan durumlarını ele alarak izah etmiştir. Bu bağlamda bazı mezhep müntesiplerinin içtihatlarının mezhep dışı kabul edilmesi, İbn Kemal Paşa'nın *Tabakâtu'l-Fukahâsi*'nda belirtilen bazı mezhep içi fakihlerin muhalefet edebileceği ve altıncı yüzyıldan sonra müftî ve kâdılarının, Ebu Hanîfe ve İmameyn'in ittifak ettiği meselelerde muhalefet edemeyecekleri hususları öne çıkarılmıştır. Yazar devamında bu üç hususu detaylıca inceleyerek teorik anlamdaki imkanı irdelemiştir.

Teoride mezhep imamına muhalefetin mümkün olduğu ortaya çıktıktan sonra “Pratikte Muhalefet” başlığı ile yazar Ebu Hanîfe’ye muhalefet eden fakihleri incelemeye tabi tutmuştur. Bu incele için öncelikle mezhep içi fakihlerin taksimi gerekmektedir. Yazar, İbn Kemal Paşa'nın Hanefî fukahası hakkındaki gruplandırmasını bire bir alarak pratikteki muhalefeti bu gruplandırma üzerinden okura aktarır. Gruplandırma “Ashab” ile başlar ashab kavramıyla öncelikle İmâmeyn ele alınarak kaynaklardan yapılan nakillerle oransal anlamda Ebu Hanîfe’ye olan muhalefetleri tespit edilmeye çalışılır. Ashab

kavramı içinde ele alınan ikinci fakih Züfer b. Huzeyl'dir. Züferin müftâbih olan görüşleri hakkında yapılan kısa bir değerlendirmeye beraber muhalefet ettiği noktalar aktarılır. Yazar, Züferin muhalif görüşlerinin en az İmâmeyn kadar olduğunu söyledikten sonra neden Züferin mezhebe olan etkisinin az olduğunu tespit etmeye çalışır. Züfer'den sonra diğer öğrenciler olarak Züfer ve İmameyn dışında kalan mezhebin diğer ashab fakihleri zikredilir. Bu üç ashab dışında muhalif görüşlerine rastlanan üç öğrenciyi zikredilir bunlar Abdullah b. Mübarek, Ebu Muti el Belhî ve Hasan b. Ziyad'dır.

Ashab grubu burada sonlandıktan sonra diğer grup olan "Meşâyih" kavramına geçilir. Bu kısımda öncelikle meşâyih tanımını verilip analiz edilir. Tanımdan yola çıkarak meşâyih'in başlangıç ve bitiş tarihlerini değerlendirir. Bununla beraber kapsamlı bir araştırma ile belirlenen otuz iki meşâyih'in bulunduğu liste okurlara sunulur.

Meşâyih kavramlarının bölge isimlerine atfedilerek kullanılmasına dikkat çeken yazar beldeler için kullanılan terimin oradaki bütün meşâyih'in görüşlerini temsil edip etmediğini değerlendirir. Ele alınan konulardan biri de bölgeler arası ittifak ve ihtilaf hususudur. Yazar bölge meşâyih'i arasındaki farklılıkları beş noktada toparlamaya çalışır. Bunlar: Bazı fûrû görüşlerde bölgeler arası ihtilafın olması, müftâbih görüşün belirlenmesinde bölgeler arası örf ve adetin farklı olması, farklı bölgelerdeki mezhep müntesiplerinin imamların görüşlerini gerekçelendirmesi, imamların sözlerinin yorumlanmasında ve imamlara atfedilen farklı rivayetlerin olmasıdır. Yazar bu bilgileri verdikten sonra meşâyih'in mezhep içindeki konumu üzerine de tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Son olarak mukallid fukaha kavramını ele alan yazar mukallidlerin hiçbir şekilde imama muhalefet edemeyeceğini ifade etmiştir. Üzerinde durduğu konu ise mukallidlerin kimler olduğu ve mezhep içerisindeki konularının ne olduğudur.

İkinci bölümü de böylece tamamlayan yazar "Kurucu İmama Muhalefetin Teorik Zemini" adlı üçüncü bölümüne geçmiştir. Bu bölümde mezhep içi fakihlerin mezhep imamına muhalefet etmelerinin teorik zemini incelenip değerlendirilmiştir. İki ana alt başlıktan oluşan bu bölümde ilk olarak kurucu imama muhalefeti izaha yönelik yaklaşımlar, ikinci olarak da kurucu imama muhalefetin teorik zemini konuları ele alınmıştır.

Kaynaklarda muhalefetin izahına yönelik kapsayıcı açıklamalar mevcut olmadığından yazar, "Muhalefeti İzaha Yönelik Yaklaşımlar" başlığıyla satır araları okumalar yaparak muhalefete yönelik izahları incelemiştir. Ulaştığı verilere göre kaynaklarda muhalefetin izahı üç vecih üzere teşekkül etmiştir. Bunlar:

1- Kurucu imam ile mezhep içi fakihlerin ayrılıkları kabul edilir ancak bu durum gerçek bir muhalefet değildir.

2- Fakihler bağımsız olarak içtihat etmişlerdir. Mezhep mefhumu da bu farklı görüşlerin cem edilmesiyle oluşmuştur.

3- Kurucu imama hakikaten muhalefet vardır ancak bu muhalefet imamın usul ve kavâidinin sınırlarını aşmamaktadır. Yazar bu üç yaklaşımı genel olarak aktardıktan sonra hepsini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

“Mezhep İmamına Gerçek Anlamda Muhalefet Edilmediği Yaklaşımı”:
Yazar bu yaklaşımda olan müelliflerin ifadelerini eserine taşımıştır. Genel anlamda ortaya çıkan izah şekli ise mezhep içi fakihlerin aslında Ebu Hanîfe’den gelen farklı rivayetler içinde benimsedikleri görüşleri ortaya koydukları vurgulanmıştır. Aslında bütün farklı görüşler Ebu Hanîfe’ye râcîdir. Fakihlere atfedilmesi mecazendir. Dolayısıyla Ebu Hanîfenin görüşleri dışında farklı bir görüş mevcut değildir. Bu hususu destekleyen misaller de ayrıca değerlendirilmiştir. Görüşlerin Ebu Hanîfeden sadır olduğu düşüncesini destekleyen ihtimaller değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yazarın değerlendirmesine göre fakihlerin imama muhalefet etmediğini gösteren ifadeleri, fakihlerin Hanefî mezhebi dışında kaldıkları vehmini bertaraf etmek için serdedilmiştir.

“Mezhebin Sadece İmamın Görüşünden Teşekkül Etmediği Yaklaşımı”:
Bu yaklaşımda olanalar Ebu Hanîfe’nin öğrencilerinin tıpkı Ebu Hanîfe gibi müçtehit olduklarını, Hanefî mezhebinin de mezhep müçtehitlerinin içtihatının toplamı olduğunu kabul ederler. onlar mutlak müçtehitlerdir, imama muhalefetlerini sorgulamak anlamsızdır. Şafi-Malik, Şafi-İbn Hanbel arasında olan hoca talebe ilişkisi Ebu Hanîfe ve öğrencileri arasında da vardır. Aralarındaki fark Ebu Hanîfe’nin öğrencileri görüşlerini Hanefî mezhebine ilhak etmiştir. Şafi ve İbn Hanbel ise görüşlerini mezhep dışında tutmuştur.

“Muhalefetin İmamın Usul ve Kavâidi Çerçevesinde Olduğu Yaklaşımı”:
Başlıktan da anlaşılacağı üzere bu yaklaşıma göre imama muhalefet kabul edilmekte ancak bu muhalefet imamın usulünün el verdiği ölçüde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla usülden ayrılmadığı sürece öğrencilerin muhalif görüşleri benimsemesi olağandır.

Yazar üçüncü bölümün birinci başlığı olan muhalefeti izaha yönelik yaklaşımları değerlendirdikten sonra en tutarlı bulunduğu muhalefetin, imamın usul ve kavâidi çerçevesinde oluştuğu görüşünü derinlemesine incelemeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda yazar, muhalefetin usul ve kavâid sınırları içerisinde teorik zeminini ortaya koymaya çalışmıştır. Üçüncü bölümün ikinci ana başlığı olan “Kurucu İmama Muhalefetin Teorik Zemini”, adlı başlığına böylece geçiş yaparak bulgularını “A- Kurucu İmamın Mezhebine Nispet” ve “B- Kurucu İmamın İctihat Usulü ve Kavâidine Bağlılık”, temellendirmeleriyle teoriyi açıklamaya çalışmıştır.

"A-Kurucu İmamın Mezhebine Nispet": Entelektüel anlamda fakihın bir mezhebi takip ettiğinin en önemli göstergesi kendisini kurucu imamın mezhebine nispet etmesidir. Bu da hareketlerinin mezhep eksenini şekillendiğini göstermektedir. Bu intisap hali sadece kurucu imamın görüşlerini takip etmekle sınırlı kalmamıştır. Söz gelimi görüşlerin kurucu imamla mutabık olması yanında fakihın kendi ifadeleri ve özel çalışmaları da müntesibi olduğu mezhebi ortaya koymaktadır.

Yazara göre Kuruluş döneminde mezhebe olan intisap hali açıkça zikredilmese de birtakım işaretlerle fakihın mezhebe intisabı tespit edilebilir durumdadır. Yazar bu işaretlerin dikkate değer olanlarından birkaçına eserinde yer vermiştir.

"B- Kurucu İmamın İctihat Usulü ve Kavâidine Bağlılık": Kurucu imamın mezhebine bağlılık sadece fakihın kendisini mezhebe nispet etmesiyle oluşan bir durum değildir. Yazar bu durumla beraber fakihın kurucu imamın belirlediği tarik, usul ve kavâidlerine de bağlılık göstermesi gerektiğini de vurguluyor.

Yazar, usul ve kavâid kavramlarını kaynaklardan yararlanarak değerlendirmiş ve mezhebe bağlı kaldığı halde kurucu imama muhalefet edebilmenin iki yolla yani usul ve kavâid kavramlarının verdiği imkanlarla mümkün olabileceğini tespit etmiştir. Bu bağlamda yazar usul, tarik ve kavâid kavramlarını kaynaklardan atıf ile izah etmeye çalışmıştır. Kurucu İmama muhalefet, asıllar üzerinde ittifak olmasına rağmen asıllar arasındaki tercih ve istidlal yöntemlerindeki farklı yaklaşımlar gibi sebeplerden dolayı farklı şekillerde vuku bulabilmektedir. Bu şekilde anlaşılmaktadır ki mezhep içi fakihler mezhebe bağlı olup kurucu imamın görüşüne muhalefet edebilmeleri iki şekilde gerçekleşebilir.

1- "Kurucu İmamın İctihat Usulünün Takip Edilmesi" yönüyle farklı görüşlerin ortaya çıkması.

2- "Kurucu İmamın Kavâidinin Takip Edilmesi" yönüyle farklı görüşlerin ortaya çıkması.

Yazar kurucu imama icthad usulünün takip edilmesinden hareketle "Muhalefetin Temel Gerekçeleri ve İctihat Usulü" hususunun en belirgin dördünü maddeleyerek ortaya koyar. Bunlar:

- "Farklı Delillerden Hareket Edilmesi" maddesidir ki bununla Ebu Hanîfe'nin ve öğrencilerinin haberleri kabul edip etmemeleri konusu ele alınmıştır.

- "Farklı Yöntem Tercihi: Kıyas veya İstihsan" maddesidir ki bununla aynı meselenin hükmünü farklı yöntemlerle belirleme ele alınır.

- "Farklı Fürû İlkelerin (Dâbıta: alt ilke) Benimsenmesi" maddesidir bununla haberlerden birini tercih veya haberi yorumlama yoluyla külli kaideler değil de alt derecedeki farklı ilkelerin benimsenmesi ele alınmıştır.

- "Farklı İstidlalde Bulunulması" maddesidir ki bununla da mezhep içi fakihlerin nass olan lafza Ebu Hanîfe'den farklı bir anlam yüklemesi ele alınır.

İçtihat usulünün takip edilmesi yönüyle ortaya çıkan muhalefetin diğer sac ayağı ise "Aynı İçtihat Usulünden Farklı Sonuçlara Ulaşmanın Sebebi" başlığıdır. Bu başlıkta haber-i vâhidle amel edip etmeme noktasında mezhep öğrencilerinin imamdan farklı hareket etmeleri yedi madde üzerinden ortaya konulmuştur. Bunlar:

- Habere ulaşma noktasında farklılık
- Haberin mensuh olup olmadığı noktasında farklı kanaatte olmak
- Haber doğrultusunda zaruret ve ihtiyaç olması
- Haberin istihsanı desteklemesi
- Haberi izah noktasında farklılık
- Haberi, usul kurallarına uygulama noktasındaki farklılık
- Haberin, fürû ilkelerine (dabıta) uygunluğu noktasındaki farklılık

yazar birinci muhalefet etme şeklini ortaya koyduktan sonra ikinci muhalefet şekli olan "Kurucu İmamın Kavâidinin Takip Edilmesi" durumunu ele alır. Buradaki temel husus her ne kadar mezhep içi müçtehitler ve kurucu imam kavâidi külliyeler konusunda görüş birliği içinde olsalar da bu kaidelerin uygulanması noktasında müçtehitlerin farklı görüş ileri sürmeleridir.

Yazar kavâidlerin belli başlı kaidelerin dikkate alınması sebebiyle oluştuğunu ileri sürmektedir. Kavâidleri uygulamadaki farklılıklar da bu kaidelerden yola çıkarak vücut bulmuştur. Çalışmanın daha fazla uzamaması için bu kaidelerden sadece üçü ele alınmıştır. Bunlar :

- Örf/Teamülün dikkate alınması ilkesi ile zamanın ve örfün değişmesinden dolayı müçtehitlerin görüşlerinin değişmesi durumu üzerinde durulmuş ve detaylı örnekler sunulmuştur.

- Zaruret ve hacetin dikkate alınması ilkesinde kurucu imamla mezhep içi fakihlerin zaruret ve hacet anlayışlarının farklı olmasından kaynaklanan görüş farklılıklarına dikkat çekilmiştir. bu anlamada bölgeden bölgeye mezkur kavramlardan farklı anlayışların tezahür etmesi ele alınmıştır.

- Zamanın bozulmasının dikkate alınması ilkesi ile de toplumun genelindeki ahlaki, siyasi ve sosyolojik değişim ve bozulmalar sebebiyle mezhep içi fakihlerin kurucu imama olan farklı görüşleri incelenmiştir.

Eserde yer yer zor ifadeler olsa da genel olarak anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Konu sistematik bir şekilde düzenlenmiş, konu dışına çıkılmadan başlıklarla metinler arası uyum sağlanmış, bölümler ve başlıklar arası geçişler konu takibini kolaylaştıracak şekilde ifade edilmiştir. Eser örnekler ile zenginleştirilerek okuyucunun zihninde kapalı bir yer bırakılmasına mahal verilmemiştir. Kitabın en önemli özelliklerinden biri de dipnot zenginliğidir. Söz gelimi yazar, çoğu zaman bir mesele için bile pek çok esere atıf yapmıştır. Yine dipnotlarla ilgili ifade dilmesi gereken hususlardan birisi de kaynak olarak istifade edilen metnin Arapça ibareler ile olduğu gibi dipnotlara aktarılmasıdır. Bu durum, okuyucunun kaynağa daha kolay ulaşmasını sağlamıştır.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*

İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, 728 sayfa.

Değerlendiren/Reviewed by

Soner KOCAOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı

Phd Student, Ankara University, Institute of Social Sciences,
Department of Sufism, Ankara/Turkey

sonerkocaoglu00@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3712-3859>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 24/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, 728 sayfa.

Tasavvufun ilimler arasındaki konumu, şeriat-hakikat ilişkisi bağlamında eşyanın hakikatlerini keşfe dair yöntemi, Tanrı-âlem-insan ilişkisi hakkındaki yorumları tarih boyunca tartışılmalıdır. Zaman içerisinde bu tartışmalar vahdet-i vücûd adı ile bilinen metafizik anlayış etrafında temerküz etmiş, lehte ve aleyhte birçok eser kaleme alınmıştır. XIII/XVIII. yüzyılda yaşamış Abdülganî Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) vahdet-i vücûd müdafaasını konu edinen bu kitapta ise vahdet-i vücûd üzerindeki tartışmaların tarihsel serüveni ve teorik zemini özet biçimde ele alınarak meseleye dair muhtasar ancak bütüncül bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

Üsküdar Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Muhammed Bedirhan tarafından sekiz yılı aşan bir çalışma neticesinde, doktora tezi olarak hazırlanan bu eser, tasavvufta tartışma literatürü açısından önem arz etmektedir. Araştırmacı, bu kitabında tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisini, tartışma konularını ve bu bağlamda oluşan tasavvufi eserlerin tarihi seyrini kronolojik ve sistematik bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Genel anlamda tasavvuf literatürünün teşekkülü ve mahiyeti, özelde ise Abdülganî Nâblusî ekseninde vahdet-i vücûd literatürü hakkında kapsamlı bilgiler vermiştir.

Eser; önsöz, giriş, dört bölüm, sonuç, bibliyografya ve dizinden oluşmaktadır. Giriş kısmında, Nâblusî'nin tasavvuf tarihi içerisindeki yerini belirgin hale getirmek amacıyla tasavvufun hem bir ilim dalı hem de dindarlık modeli oluşuna dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede tasavvufun dindarlık modelleriyle ve şer'î veya felsefi ilim disiplinleriyle ilişkisine, çatışmalarına genel hatlarıyla değinilmiştir. Vahdet-i vücûd eksenindeki tartışmaların, aslında bu problemlerin devamı niteliğinde olduğunun altı çizilmiştir.

Birinci bölümün "Nâblusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaasının Tarihsel Arka Planı" başlığı altında, Nâblusî'den önceki tartışma, reddiye literatürü ve bu literatürdeki temel konular ele alınmıştır. Bu konular, müelliflerin bağlı bulunduğu gelenekler ve eleştiri metotları dikkate alınarak iki ana grupta tasnif edilmiştir. İlk grupta kelâmcıların ve felsefecilerin rasyonel temelli reddiyelerinden bahsedilirken ikinci grupta selefi akideye mensup din bilginlerinin, fakihlerin ve sûfîlerin eleştirileri incelenmiştir. Bu bölümün son alt başlığı olan "Sûfîlerin Vahdet-i Vücûd Eleştirileri"nde İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) vahdet-i vücûd eleştirisi tafsilatlı bir şekilde ele alınmış, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasındaki farklara dikkat çekilmiştir.

İkinci Bölüm'de, reddiye literatüründe vahdet-i vücûda yönelik geliştirilen temel itirazlar ele alınmıştır. Böylece Nâblusî'nin müdafaasının teorik

arka planının daha iyi anlaşılabilmesi hedeflenmiştir. Rasyonel temelli itirazlar; gramatik ve mantıkî problemler ile ontolojik, teolojik ve kozmolojik açıdan ortaya çıkan metafizik problemlerden oluşmaktadır. Şer'î itirazlar ise vahdet-i vücûdun akîdevî ve amelî sonuçları bakımından ilhad, zendeka, bidat ve ibahîlik başlıkları altında incelenmiştir.

Üçüncü bölümün başında Abdülganî Nâblusî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ardından rasyonel temelli itirazlara Nâblusî'nin verdiği cevaplar detaylı şekilde okuyucuya sunulmuştur. "Nâblusî'nin Şer'î Temelli Eleştirilere Cevabı" başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümde ise İbn Arabî ve takipçilerine yönelik ilhad, zendeka ve bidat suçlamalarına Nablûsî'nin verdiği cevaplar ortaya konulmuştur.

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Nâblusî'nin, XI/XVII. yüzyılın bütünü ve XII/XVIII. asrın da ilk çeyreğinde tasavvufa yönelik itirazların genel bir topografyasını çıkarma gayretinde olduğu söylenebilir. Onun, tasavvufun meşru bir din ilmi ve dindarlık metodu olduğu savına dair eserler yazmasındaki amacı, şer'î ilimler ile tasavvufta keşif yoluyla elde edilen bilgiler arasında çelişki bulunmadığını göstermektir. Kendisi, "tasavvuf müdafii" olarak bir taraftan teorik sorunlar üzerinde yoğunlaşırken diğer taraftan sûfîlerin bazı uygulamalarına yönelik eleştirilerde de bulunmuştur.

Muhammed Bedirhan, Nablûsî'nin tasavvufa yönelik itirazlara cevap mahiyetinde yazdığı eserlerinin kendi içerisinde birkaç gruba ayrılabilceğine dikkat çeker. Bunların bir kısmında müellif, tasavvufun bir ilim olması ile ilgili tartışmaları ele alır ve cevaplar. *et-Tenbîh mine'n-nevîm fî hukmî mevâcîd el-kavm* ve *Envâru's-sülûk fî esrârî'l-mülûk* başlıklı eserler özellikle bu meseleyi konu edinir.

Nâblusî, *el-Vücûdu'l-Hakk ve'l-hitabu's-sıdk, Nuhbetü'l-mes'ele şerhu't-tuh-feti'l-mursele, İzâhu'l-maksûd min maâni'l- vahdeti'l-vücûd, Itlâku'l-kuyûd fî şerhi mir'âti'l-vücûd, ez-Zillu'l-memdûd fî ma'nâ vahdeti'l- vücûd, Katratu semâi'l-vücûd* ve *Nazratu ulemâi's-ş-şuhûd, er-Reddî'l-metîn alâ müntekisi'l-Arif Muhyiddin, el-Kavlü's-sedid fî cevâzi hulfi'l-void ve'r-Reddi ale'r-rumiyyi'l-câhili'l-anîd* gibi eserlerinde ise vahdet-i vücûdla ilgili konuları açıklayıp İbn Arabî'ye yönelik itirazlara cevaplar verir.

Müellif *el-Envarü'l-ilahiyye fî Şerhi'l Mukaddimeti's-Senusiyye, Râihatü'l-cenne Şerhi İzâati't-dücünne, el-Metâlibu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ferâidi's-seniyye* gibi eserlerinde ise vahdet-i vücûda uygun şekilde İslâm akâidini yeniden inşa etmeye, tasavvuf ile Sünnâ akâde arasında teorik olarak bir uyumsuzluğun bulunmadığını kanıtlamaya çalışır. *Cem'u'l-esrâr ve men'u'l-esrâr ani't-ta'ni li sūfiyyeti'l-ahyâr, İzâhu'd-delâlât fî simâi'l-âlât* gibi eserlerini ise semâ, devrân, aşk, şâhid, kerâmet gibi tasavvufî pratiklere yöneltilen eleştirileri cevaplamak için kaleme almıştır. Yazar, vahdet-i vücûdu savunmak için ortaya koyduğu

bütün bu eserlerden ötürü Nâblusî'nin; rasyonel temelli müdafaa yazarları kabul edilen Davud el-Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492) gibi isimler ile şer'î temelli müdafaa yazarlarından Şa'rânî (ö. 973/1565), Hindî (ö. 975/1567) gibi isimlerin entelektüel vârisi konumunda olduğunu belirtir.

Teşekkül sürecinden itibaren tasavvufa yönelik eleştirilerin ve vahdet-i vücudla daha da tetiklenen tartışmaların odak noktasını anlayabilmek, ilmi disiplinlerin ve hatta tasavvufun kendi içindeki temel farklılıklarını görebilmek bakımında eser, önemli bir başvuru kaynağı hüviyetindedir. Konular, çalışmanın sınırlılıkları dâhilinde kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve çok sayıda kaynağa müracaat edilmiştir. Akıcı dille ortaya konan eserde zaman zaman üç sayfaya kadar uzayan dipnotlar da yer almaktadır. Ancak vahdet-i vücûdun ve inşa edildiği teorik zeminin anlaşılmasındaki zorluk dikkate alındığında bu durum göz ardı edilebilir niteliktedir. Eser, akademik nitelik taşısa da vahdet-i vücûd tartışmalarının geri planı ve tarihi seyri hakkında nitelikli bilgi edinmek isteyen genel okur kitlesine de hitab etmektedir.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2022 (Haziran/June)

Dr. Nurdan Mendeş, *Siyer- Tefsir İlişkisi İbn Hişam Örneği*

1. Basım, İstanbul: Siyer Yayınları, 2020, 261 sayfa.

Değerlendiren/Reviewed by

Nurullah KURT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Institute of Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Denizli/Turkey

nurullahkurtyl21@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0046-8223>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 28/05/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2022

Dr. Nurdan Mendesh, *Siyer- Tefsir İlişkisi İbn Hişam Örnekligi*, 1. Basım, İstanbul: Siyer Yayınları, 2020, 261 sayfa.

İslami ilimler kendi içerisinde birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü temel kaynak olarak hepsi Kur'an ve sünnetten beslenmektedir. Tanıtımını ve değerlendirmesini yapacağımız bu eserde Siyer- Tefsir İlişkisi bağlamında İbn Hişam ve es- Siretü'n- Nebeviyye Örneği ele alınacaktır. Yazarın önsözde de belirtmiş olduğu şekliyle İlk dönem kaynaklarından olan İbn Hişam'ın *es- Sîre-tü'n- nebeviyye'si* bir yönüyle İslam tarihine ışık tutarken; diğer yönüyle de tefsir ilmi ile ilgili pek çok konuyu açıklamak üzere önemli bir işleve sahiptir.

Çalışmanın amacı İbn Hişam'ın *es- Sîre-tü'n- nebeviyye* eserinin tefsir ilmine katkıları ve tefsir ilmi açısından *es- Sîre-tü'n- nebeviyye'nin* değerini ortaya koymaktır. Müellifin bu eserdeki temel hedefi bir siyer kaynağı olan *es- Sîre-tü'n- nebeviyye'nin* Kur'ân tefsiri ile ne kadar bağlantılı olduğunu ortaya koymak ve eserin bu sahaya katkısını tespit etmektir.

Yazar, eserini üç bölümde meydana getirmiştir. Birinci bölümde İbn Hişam'ın yaşadığı dönem, hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde; *es- Sîre-tü'n- nebeviyye'nin* içerisinde bulunan ayetlerin Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri açısından değerlendirilmesi mevcuttur. Üçüncü bölümde ise İbn Hişam'ın siyeri naklederken konuyla ilgili âyetleri, nasıl bir yöntemle tefsir ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Müellif konuları işlerken önce konu ile ilgili genel bilgiler verip, daha sonra bu konunun tefsir ilmindeki yerini ortaya koymuştur. Yazar, *es- Sîre-tü'n- nebeviyye'de* konu ile ilgili elde ettiği verileri incelemiş, ardından İbn Hişam'ın verdiği bilgileri, tefsir alanının önde gelen alimlerinin verdiği bilgiler ve onların görüşleri ile mukayese etmiştir.

Yazar, eserin ilk bölümünde İbn Hişam'ın yaşadığı dönem ve bu dönemin öne çıkan sosyal, ekonomik şartlarını, siyasi hayat ve onun getirdiklerini, ilmi hayatını ele almıştır. Mendesh, bu bölümde *es- Sîre-tü'n- nebeviyye'nin* pek çok açıdan, çok hareketli bir dönemde yazılmış olduğuna vurgu yapmıştır. Abbasiler döneminin olumlu ve olumsuz özelliklerini barındıran bu ortamda, ilmi ve kültürel faaliyetlerde bir atılım dönemi yaşanmış, sıradan bir vatandaştan halifeye kadar herkes ilim öğrenmek için elinden geleni yapmıştır. (s. 36)

Doğum yeri tam olarak bilinmeyen İbn Hişam kabul edilen görüşe göre Basra'da dünyaya gelmiştir. Sonra Mısır'a gitmiş ve Fustat şehrinde yaşamıştır. Soy bilimi ve nahiv ilminde seçkin bir şahsiyet olan İbn Hişam, rivayet yönüyle meşhur olmuştur. Bununla birlikte lügat, şiir ve tarih alanlarında da önemli bir mevkiye sahiptir. Hocası İbn İshâk'ın eserini özetleyerek oluşturduğu *es- Siresi*, anlamı ön planda tutan bir anlayış ile ayet, hadis ve şiirlerde

yer alan garip kelimeleri açıklamaktadır. Pek çok ravinin kendisinden rivayetleri bulunan İbn Hişam'ın Hz. Muhammed'in hayatına yönelik yazılanlar içerisinde en eski siyer kaynağı niteliğinde olan *es- Sîre-tü'n- nebeviyye*'sinin yanında *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer* adında bir eseri daha bulunmaktadır. (s. 41). Allah Resûlü'nün hayatını kronolojik bir sıra ile ele alan İbn Hişam'ın eseri üzerine pek çok şerh ve ihtisar çalışması yapılmıştır. Farklı dillere tercüme bu kitap hakkında akademik çalışmalar yapılmış olup, tefsir literatüründe de pek çok müellif tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.

Mendeş, bu bölümde vahyin başlangıcı ile ilgili rivayetleri vererek konuya giriş yapmış, bu konuda farklı kaynaklarda yer alan görüşleri zikretmiştir. Daha sonra vahyin fetreti, yazılması ile ilgili bazı konuları ele alarak kabul gören genel rivayetleri söylemiştir. İbn Hişam bu konuların bazılarında, diğer müelliflerin eserlerinde tercih ettikleri rivayetler ile aynı görüşü benimsemiştir. Mesela Müddessir suresinin 11- 25 ayetleri arasında ismi zikredilmeyen kişinin Velid b. Mugire olduğu Taberi, İbn Kesir gibi alimlerce benimsenmiştir. Bunun yanı sıra İbn Hişam'ın diğer alimlerin tercih ettiği bazı rivayetleri almadığı yazarımız tarafından tespit edilmiştir. Yazar bu hususa örnek olarak, İbn Hişam'ın Hümeze suresinde Hz. Peygamberi her gördüğünde kaş-göz işareti yapan kişinin başka bir ihtimale yer vermeksizin Ümeyye b. Halef olduğunu belirtmiştir. Taberi ise bu ayette geçen kimsenin Cemil b. Âmir el-Cumahi ya da Ahnes b. Şerik olabileceği ya da bu özelliklere sahip olan kişinin belirli kimseler olmayarak, herkesin ayetin kapsamına girdiği gibi farklı görüşler olduğunu öne sürmüştür.

Müellif bu kısımda İbn Hişam'ın, Hz. Peygamber'in savaşlarına yer verdiği ayetleri ve bu ayetlerin tefsirlerini örnekler üzerinden ortaya koyarak Taberi, Razi, İbn Kesir gibi müfessillerin daha sonra tercih etmiş olduğu benzer rivayetler üzerinden bir karşılaştırma yapmıştır. Bu karşılaştırmalardan birine örnek olarak Uhud savaşında Ali imran suresi 128. ayet hakkında İbn Hişam nüzul sebebi olarak Rasulullah'ın dişinin kırılarak yüzünün kanlar içerisinde kalmasını belirtirken; Taberi birinci nüzul sebebi olarak İbn Hişam'ın görüşünü almış, ikinci olarak ise Hz. Peygamber'in kavminden bazı kişiler hakkında dua ve bedduada bulunması üzerine nazil olduğunu söylemiştir. Ancak Taberi ikisi arasında bir tercihte bulunmamıştır.

İkinci bölümün devamında müellif İbn Hişam'ın Kur'an'da garip kelimelerin anlamlarının ortaya çıkarıldığı Garibül Kuran ilmini ele almış ve bu konuyla ilgili olarak verdiği örneklerle garip kelimelerin izahına yer veren İbn Hişam hakkında önemli çıkarımlarda bulunmuştur. Bu çıkarımlara göre İbn Hişam eserinde yüze yakın garip kelimeye yer vermiştir. Bu kapalı kelimelerin, öncelikle lügat anlamlarını vermiş, kelimeler hakkında rivayetler zikrettikten sonra farklı bir mana ilave etmiştir. Aynı şekilde kelimelerin çeşitli an-

lamlarını ele alarak, müfred, cem'ine yer vermiş, gerekli gördüğü yerde ayetleri delil getirerek ve buna benzer çeşitli yöntemleri kullanarak, kapalılıkları geniş bir yelpazede izah etme yöntemini benimsemiştir. Bunların yanı sıra garip lafızları, ayetleri, hadisleri delil getirerek, sahabe, tabiun kavillerini kullanarak ve şiirden delil getirmek suretiyle de açıklamıştır.

İkinci bölümün son kısmında müellif nasih mensuh ilmi ile alakalı İbn Hişam'ın *Siresinde* yalnızca bir ayetin bu ilim kapsamında ele alındığını belirtmiş, muhkem müteşabih ve i'câzü'l- Kur'an konuları ile ilgili belirli ayetlerin İbn Hişam tarafından yorumlanması üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.

Eserin son bölümü olan bu kısımda müellif İbn Hişam'ın ayetleri hangi yöntemlerle tefsir ettiğini örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Müellif İbn Hişam'ın ayetleri tefsir yöntemini altı temel başlık altında ele almıştır. Bunlar; Âyetleri ayetle tefsir, ayetleri sünnetle tefsir, ayetleri sahabe sözüyle tefsir, ayetleri tabiin sözüyle tefsir, ayetleri şiirle tefsir ve son olarak ayetleri fihri yönden tefsirdir. Bu altı başlıkta kendi içinde bazı bölümlere ayrılmaktadır. Bu bölümleri örnekler vererek anlaşılır kılan müellif, yaptığı önemli çıkarımları da paylaşmayı ihmal etmemiştir.

Mesela sünneti Kur'an tefsiri açısından inceleyen müellif, İbn Hişam'ın ayeti sünnetle tefsirini, Hz. Peygamber'in Kur'an'da mücmel olarak bırakılan namaz vakitleri, zekatın miktarı, hac menasiki gibi meseleleri tafsilatlı bir şekilde açıkladığını ortaya koymuştur. İbn Hişam'ın Kur'an'ı Hz. Peygamberin hadisleriyle tefsir ettiğini başka bir başlık altında ele alan müellif, Bedir savaşının sonrasında yaşanan esirlerin durumu ile ilgili meseleyi zikretmiş ve bunun üzerine nazil olan Enfal suresi 67- 69. ayetleri göz önünde bulundurarak İbn Hişam'ın eserinin bir siyer kaynağı olmakla birlikte tefsirciler için vazgeçilmez kaynak olduğunu vurgulamıştır.

İbn Hişam ayetleri sahabe sözüyle de tefsir etmiştir. Vahyin nüzul dönemine bizatihi şahitlik eden sahabenin bu konudaki konumu çok müstesnadır. Bu yüzden sahabe ayetlerin sebebi nüzulünü belirterek ayetlerin anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Bununla beraber sahabe müşkil gibi görünen olayları da yaptıkları yorum ve değerlendirmelerle gidermişlerdir. Bu duruma Hz. Ömer'in münafıkların cenaze namazını Hz. Peygamber'in kıldırmasını yadırgaması ve Tevbe suresinin 84. ayetinin nazil olmasıyla birlikte bu durum ortadan kalkmasını Hz. Ömer'in kendisinin ifade etmesi örnek olarak verilebilir.

Bir başka yöntem olarak ayetleri şiirle de tefsir eden İbn Hişam, bazen isimleri, bazen fiilleri, kimi zamanda terkipleri kullanarak bunu gerçekleştirmiştir. Mendeş dört örnek üzerinden kitabında bu kısma yer vermiştir. Yazar, ayetleri fihri yönde tefsir eden İbn Hişam'ın yöntemine geçmeden önce

fıkhi tefsir türünde yazılan önemli eserlere değinmiş ve İbn Hişam'ın eserinde yer verdiği faizin haram kılınması, cihada izin verilmesi, sadakanın kimlere verileceği ve muhaciratın durumu gibi meseleleri örneklerle zenginleştirerek bu eserin tefsir ilmi açısından ne kadar önemli bir kaynak olduğunu vurgulayarak sonuç bölümüne geçmiştir.

Sonuç bölümünde müellif kitabını genel hatlarıyla özetlemiştir. *Es-Siretü-tünnebeviyye'* de bazı rivayetlerin senedsiz olarak nakledildiğini ifade etmiş ve müfessirlerin ravi zinciriyle ele aldığı bir rivayeti, İbn Hişam'ın sadece İbn İshak senediyle vermesi, diğer ravileri vermemesi müellifin eleştirel bir üslupla dikkat çektiği önemli bir husustur. Ayrıca müellif bazen müfessirler ile İbn Hişam'ın verdiği sebab-i nüzulün birbiriyle uyuşmadığı ve yapılan araştırmalar sonucunda müfessirlerin verdiği bilgilerin daha isabetli olduğu gibi önemli bir çıkarımda bulunmuştur. (s. 230)

Önemi her geçen gün daha da artan bu türdeki çalışmalar, iki alanın literatürü için de çok önemli kazanımlardır. Henüz çok az sayıda olan bu çalışmaların yapılması ve teşvik edilmesi gerekmektedir. Bu yüzden müellifin çalışması, yapılacak diğer çalışmalar için çok kıymetli ve değerli bir örnek teşkil etmektedir.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Universal Journal of Theology Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/ujte>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Universal Journal of Theology (UJTE) Editorial Principles

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see <http://dergipark.gov.tr/ujte>