AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 11
Yıl / Year: 2022

Ağrı İslami İlimler Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi
Prof. Dr. Adem YERİNDE

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

Editör / Editor-in-Chief
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY
Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Alan Editörleri / Field Editors

Yabancı Dil: Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Arapça: Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ELHUT – Arş. Gör. Muhammed İbrahim ERDEN

Temel İslam Bilimleri Bölümü: Arş. Gör. Emrullah Bolat – Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü: Öğr. Gör. Dr. M. Latif Bakış – Arş. Gör. Ahmet BİNGÖL

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yazım ve Dil Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL – Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

Teknik ve Tasarım/Technical and Design
Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Adem Yerinde
Prof. Dr. Sabri Erturhan
Prof. Dr. M. Salih Geçit
Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu
Dr. Öğr. Üyesi Sezai Bekdemir

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birışık (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

10. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Doç. Dr. Hacı Önen / Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Najib / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Derviş Müezzin / Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Amer Alder Shewi / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Büşra Arslan Meçin / Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Baha Eddin Aljasem / Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin Çetin / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mikail Dumlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazım Çınar / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Ertuğay / Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sultan Al Hariri / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Eroğlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Nihat Demirkol / Iğdır Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım

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

YAYIN İLKELERİ – PUBLİCATİON PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.

3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.

4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.

6. Tüm makaleler ve tercümeler hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.

7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.

8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.

13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.

14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

http://dergipark.gov.tr/agiid

İÇİNDEKİLER

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) DİLİNDEN EN ÜSTÜN AHLÂKÎ DEĞERLER / 1-24

Adem YERİNDE

تقييد حرية طلاق الرجل بين قراءة المفسرين والفقهاء، وقراءة الحداثيين "آمنة ودود، ومحمد عبده، أنموذجاً / 25-45

Ahmad NAJIB - SAMER ABD ALKADER ALJALOL

ZÜRKĀNÎ'YE GÖRE AHRUF-İ SEBʿA'NIN DELİL VE FAYDALARI / 46-64

Ferit DİNÇER

İSLAMÎ BİR ÇEVRE ETİĞİNİN İNŞASINDA TASAVVUF / 65-88

Haci SAĞLIK – Rıdvan YILMAZ

الفيوضات النبوية في حَلِّ الألغاز البركوية =شرح كلمة التوحيد /89-122

Ahmad Abd Abbas ALCUMEYLİ

معوِّقات الطلاقة اللغوية لدى الناطقين بغير العربية وسبُل معالجتها /123-153

Muhammed ÇİÇEK

YÛSUF B. ABDULLAH el-GÜRÂNÎ'NİN BEYÂNU ESRÂRİ'T-TÂLİBİN Fİ'T-TASAVVUF ESERİ IŞIĞINDA TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ / 154-177

Ömer AKDOĞAN

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN HAYATI VE "MÜŞKİLÜ İ'RÂBİ'L-KUR'ÂN" ESERİNDE KULLANDIĞI YÖNTEM / 178-197

Ekrem BARBAROS – Mücahit ELHUT

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) DİLİNDEN EN ÜSTÜN AHLÂKÎ DEĞERLER

THE HIGHEST ETHICAL VALUES FROM THE LANGUAGE OF THE PROPHET (S.A.S.)

Prof. Dr. Adem YERİNDE
İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri
a.yerinde@istanbul.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-5704-0167

Atıf Gösterme: YERİNDE, Adem, "Hz. Peygamber'in (S.A.S.) Dilinden En Üstün Ahlâkî Değerler", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11), s.1-24.

Geliş Tarihi:

7 Aralık 2022

Kabul Tarihi:

30 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Eğitimde örnek ve model gösterme, iyi, güzel ve doğruyu benimsetip bunları içselleştirmeye özendirme son derece önemlidir. Şüphesiz her bakımdan üstün bir örnek olan Hz. Peygamber (s.a.s.) de bazı amelleri, ibadetleri, şahısları, zamanları ve mekânları, "en hayırlı, en üstün, en değerli…" olarak nitelemiştir.

Hz. Peygamber'in bu üstün değerleri takdim şeklini, farklı ilim ve kültür çevrelerinde yetişmiş, farklı dünya görüşü ve zevklere, farklı kabiliyet ve yeteneklere, değişik karakter ve huylara sahip insanlara en üstün değerleri benimsetip gönüllerine yerleştirmek için yetiştikleri çevrelerin doğal ve sosyo-kültürel özellikleri, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak takip edilmesi gereken bir eğitim ve terbiye yöntemi olarak değerlendirmek gerekir. Çalışmada; Kütüb-i tis'a diye tabir edilen dokuz hadis kitabı ekseninde Hz. Peygamber'in bazı ameller, değerler, şahıslar, zamanlar ve mekânlar vs. için kullandığı "en üstün, en değerli, en faziletli" anlamına gelen " أفضل، خير، أحسن، أحب، أعظم، أعلى…" gibi ifadelerin kastedilen anlamları ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "en üstün/en hayırlı" diye nitelediği adabı muaşeret ilkeleri ve erdemler ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hz. Peygamber, Hadis, Efdal, En Üstün, Edep Kuralları*

Abstract: It's very important to show examples and models in education to the students, to adopt the good, beautiful and truthful and to encourage them to internalize it. The Prophet (Pease be upon him), as a perfect model in all respects, described some deeds, rituals, persons, times and places such as "the best, the most perfect, the most valuable...". The Prophet Muhammed (Pease be upon him) used this superlative form presenting the most virtuous the perfect values for people who have grown up in different scientific and cultural environments, with different worldviews and thoughts, different abilities and talents, and different characters and habits in order to make them adopt it and place the highest values in their hearts. It should be considered as an education and training method that should be followed by taking into account the natural and socio-cultural characteristics of the environments, time and place factors.

In the study; we studied and analyzed the meanings of expressions such as "أفضل، خير، أحسن، أحب، أعظم، أعلى…", which means "the highest, most valuable, most virtuous" and the Prophet (Pease be upon him) used to describe some deeds, values, rituals, persons, times and places etc. In this context, it will be examined and evaluated especially the narratives about etiquette and social morality, tranferred in the hadith collection called Kutub-i tis'a.

Keywords: *The Profhet, Hadith, The Most virtuous, The Best, Etiquette*

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.s.) çeşitli münasebetlerle serdettiği sözlerinde birden fazla dinî ve ahlakî erdem, ibadet, dua, zikir amel, söz, davranış, yiyecek, giyecek, şahsiyet, mübarek gün ve gece, zaman ve mekân için "en üstün, en faziletli, en hayırlı" gibi ifadeler kullanmıştır. Bu bağlamda genellikle "en üstün/en hayırlı" anlamında "أفضل" ve "خير" tabirlerini kullanmakla beraber, yerine göre benzer anlam içeriğiyle أكمل (En mükemmel), أحبّ (En sevilen), أحسن (En güzel), أكرم (En yüce), أعظم (En büyük), أعلى (En üstün, en yüce), أعجب (En beğenilen), أطيب (En hoş), أشرف (En şerefli), سيد (Efendi), لا عدل له (Eşsiz), رأس الأمر (Zirve, her şeyin başı), لا... فوقه (… daha üstünü yoktur) gibi tabirleri de sıklıkla kullanmıştır.

أفضل lafzı, sözlükte "üstün oldu, erdemli oldu" gibi anlamlara gelen فَضُلَ – يفضُل - فضْلا fiilinin ism-i tafdil yapısı olup dilde; "en üstün, en faziletli" anlamlarını ifade eder.[1] Hz. Peygamber (s.a.s.) söz ve davranışların üstünlüklerini belirtmek için en fazla bu tabiri kullanmıştır. "أفضل" yerine en sık kullanılan tabir ise خير (en hayırlı) lafzıdır. Sözlükte "Hayır ve hasenat sahibi oldu, hayırlı oldu" anlamlarına gelen خار – يخير –خيْر fiilinin ism-i tafdil yapısı olan خير tabiri de dilde; "En hayırlı, en yararlı" anlamını ifade etmektedir.[2]

Buharî şarihlerinden Kirmanî (ö. 786/1384) genel bir değerlendirmeyle her iki tabirin de ismi tafdil yapısında olduğunu; ancak أفضل tabirinin sevapça daha fazla anlamına geldiğini ve kıllet/azlık mukabilinde kullanıldığını; خير tabirinin ise daha faydalı, daha yararlı anlamına geldiğini ve şer ve zarar mukabilinde kullanıldığını belirtir.[3]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dilinden en üstün değerler bağlamında tespiti yapılan hadislerde gerek bu iki tabir gerekse yukarıda işaret edilen diğer tabirlerden her biri kendi anlam içeriği çerçevesinde; "en üstün, en değerli, en faziletli, en yüce, en hayırlı, en büyük…" gibi bir anlamda kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu tabirleri iman, Kur'an, sünnet, ilim, sabır, tövbe, zikir, dua, namaz, zekât, oruç, hac, cihat, hicret, köle azadı, bazı adap kuralları, alışveriş türleri, kimi giyecek, yiyecek ve içecekler, tedavi yöntemleri, bazı şahsiyetler, zamanlar ve mekânlar için kullanmıştır. O, bu açıklamaları bazen doğrudan bazen de kendisine yöneltilen veya kendisinin yönelttiği bir soru üzerine yapmıştır.

Meselâ aşağıdaki iki hadis en üstün değerleri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğrudan kendisinin açıkladığı anlaşılmaktadır.

---

[1] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisanü'l-Arab,* I-XV, Beyrut 1300/1882, "fdl" md. XI, 524.

[2] Bk. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "hyr" md. IV, 264.

[3] Kirmânî, Şemşüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâbidü'd-derârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî,* I-XXV, Beyrut 1981, I, 90-92.

عن أبي هريرة؛ أن النبي صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّم قال: "الإيمَانُ بِضْعٌ وَسبْعُونَ بَابًا: أفْضلُهَا لاَ إلَهَ إلاَّ اللَّهُ ، وَأدْنَاهَا إمَاطَةُ العَظْمِ عنِ الطَّرِيقِ ، وَالحيَاءُ شُعْبةٌ مِنَ الإيمانِ"

"Ebû Hüreyre bildiriyor: Peygamber (s.a.s.) buyurdu ki: «İman yetmiş küsurdur. En üstünü lâ ilahe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) sözünü söylemektir. En düşüğü de yoldaki kemikleri kaldırıp atmaktır. Hayâ da imanın bir eseridir.»"[4]

(عن أبي هريرة) سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: خَيْرُكُمْ إِسْلَامًا أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا إِذَا فَقُهُوا.

"(Ebû Hüreyre'den) Ben Ebü'l-Kasım'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: «İçinizde en iyi Müslüman, dinde irfan sahibi olmak şartıyla en güzel ahlaka sahip olanınızdır.»"[5]

İlk hadiste "efdal" ve ikinci hadiste "hayr" tabiri kullanarak en üstünü iman olarak "la ilahe illah" sözüne, yani, kelime-i tevhidi ikrara ve en hayırlı Müslümanlık olarak da irfan ve güzel ahlak sahibi kişinin Müslümanlığına işaret edilmiştir.

Aşağıdaki iki hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine yöneltilen bir soru üzerine en üstün amelleri açıklamıştır.

عن أبي هريرة قال: "سُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ"

"Ebû Hüreyre naklediyor: Peygamber'e (s.a.s.) 'Amellerin hangisi daha üstündür?' diye soruldu. 'Allah'a ve resulüne iman etmektir.' buyurdu. 'Sonra hangisidir?' diye soruldu. 'Allah yolunda cihat etmektir.' buyurdu. 'Sonra hangisidir?' diye soruldu. 'Kabul olunan hacdır.' buyurdu.»"

عن أبي هريرة؛ "سُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: مَنْ أَكْرَمُ النَّاسِ؟، قَالَ: أَتْقَاهُمِ ..."

"Ebû Hüreyre bildiriyor: Peygamber'e (s.a.s.) «İnsanların en üstünü/değerlisi kimdir?» diye soruldu. «En muttaki olanlarıdır.» buyurdu."[6]

Aşağıdaki hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisi soru sorarak en üstün ameli açıklamıştır.

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، "كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (في سَفَرٍ) فَأَصْبَحْتُ يَوْمًا قَرِيبًا مِنْهُ وَنَحْنُ نَسِيرُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ. قَالَ: لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ عَظِيمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ عَلَيْهِ؛ تَعْبُدُ اللهَ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ الْبَيْتَ، ثُمَّ قَالَ: أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الْخَيْرِ: اَلصَّوْمُ

[4] Ahmet b. Hanbel, *Müsned,* II, 414. Hadisin varyantları için Bk. Müslim, "İman" 58; Ebû Davud, "Sünne" 14; İbn Mâce, "Mukaddime" 9; Nesâî, "İman" 16.

[5] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* II, 467, 469, 481.

[6] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* II, 431; Buhârî, "Enbiyâ" 8, 14, 18; "Menâkıb" 1; Müslim, "Fezâil" 168.

جُنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِيءُ الْخَطِيئَةَ، كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ، وَصَلَاةُ الرَّجُلُ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ، قَالَ : ثُمَّ تَلَا: {تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ – حَتَّى بَلَغَ – يَعْمَلُونَ} ثُمَّ قَالَ : أَلَا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الْأَمْرِ كُلِّهِ وَعَمُودُهُ وَذِرْوَةُ سِنَامِهِ : قُلْتُ : بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ : رَأْسُ الْأَمْرِ (اَلْإِسْلاَمُ)، وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ، وَذِرْوَةُ سِنَامِهِ الْجِهَادُ. ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِمِلَاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ، قُلْتُ : بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ : فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ، قَالَ : كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا . فَقُلْتُ : يَا نَبِيَّ اللهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخِذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ؟ فَقَالَ : ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعاذُ، وَهَلْ يَكُبُّ النَاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَوْ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ"

"Muaz b. Cebel anlatıyor: Peygamber (s.a.s.) ile (bir yolculukta) beraberdim. Bir gün yolda ilerlerken kendisinin yakınına kadar geldim. 'Ey Allah'ın Rasûlü! Dedim, bana öyle bir amel söyle ki benim Cennete girmeme ve Cehennemden uzaklaşmama vesile olsun!' Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: 'Bana gerçekten büyük bir ameli sordun ama o amel elbette ki Allah'ın kendilerine kolaylaştırdığı kimseler için bu çok kolaydır. Şöyle ki: Allah'a ibadet eder, O'na hiçbir şeyi ortak koşmazsın. Namazını dosdoğru kılar, zekatını verir, Ramazan orucunu tutar ve Beyt(ullah)ı haccedersin.' Sonra şöyle devam etti: 'Sana hayır yollarını söyleyeyim mi? Oruç kalkandır. Sadaka; suyun ateşi söndürdüğü gibi günahları yok eder. Yine kişinin gece namazı da hatalarını yok eder.'

Muâz der ki: Sonra, Rasûlullah (s.a.v.), <Onlar yataklarından geceleri kalkarak korku ve ümitle Rablerine yalvarırlar, kendilerine geçimlik verdiğimiz şeylerden başkalarına infakta bulunurlar. Böyle davranan müminlere gelince yaptıklarından dolayı mükâfat olarak öteki dünyada onlara şimdiye kadar gizli kalan göz aydınlığı olarak onlar için nelerin saklanıp bekletildiğini hiç kimse bilip hayal edemez" âyetini okudu. Sonra şöyle buyurdu: 'Size bütün işlerin başını, direğini ve zirvesini bildireyim mi?' Ben de 'Evet, Ey Allah'ın Resulü! Dedim.' Şöyle buyurdu: 'Her işin başı İslam, direği namaz, zirvesi de cihattır.' Sonra şöyle devam etti: 'Sana tüm bunların can alıcısını bildireyim mi?' Ben de 'Evet, Ey Allah'ın Resulü' dedim. Resûlullah (s.a.s.) dilini tuttu ve 'Rahat etmen için şunu tut' buyurdu. Ben de 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bizler konuşmalarımız yüzünden sorguya mı çekileceğiz?' dedim. O da: 'Hay anan ağlasın Muâz! İnsanları yüzükoyun ve burunları üzere sürüterek Cehenneme attıran dillerin kazandığından başkası değildir.' buyurdu."[7]

Konunun özünden sapmamak ve çalışmanın hacmini genişletmemek için hadisi şeriflerde "en üstün, en faziletli…" anlamında kullanılan tabirler için verilen bu kadar örnek yeterli olacaktır.[8]

[7] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* V, 231; Tirmizî, "İman" 8.

[8] Konuyla ilgili daha fazla örnek için Bk. Adem Yerinde, "Hz. Peygamber'in En Üstün Diye Niteledikleri" (Basılmmaış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.

1. Hz Peygamber'in En Üstün Diye Niteledikleri

İnceleme konusu yapılan hadisler, üstünlük ifadeleri olarak tespit edilen yukarıdaki tabirler esas alınarak *Kütüb-i Tis'a*'nın (*Sahih-i Buhârî, Sahih-i Müslim, Sünen-i Ebû Davud, Sünen-i Nesâî, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i İbn Mâce, Sünen-i Dârimî*, Malik'in *Muvatta*'sı, İbn Hanbel'in *Müsned*'i) fihristi *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî (Concordance et indices de la tradition musulmane)* temelinde yapılan tarama yöntemiyle tespit edilmiştir.

Bu yöntemle 231 hadis tespit edilmiş olup bunların 16'sında Allah'a iman en üstün değer/amel olarak değerlendirilirken, 19 hadiste Kur'an'ın en üstün, en güzel kelam olduğu belirtilmiş, ayrıca İhlâs, Muavvizeyn ve Âyete'l-Kürsî gibi bazı Kur'an sûreleri ve âyetleri de bu anlamda bir derecelendirmeye tabi tutulmuştur.[9] Bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolu, en güzel yol olarak nitelendirilirken, 6 hadiste en faziletli amel olarak Kur'an/ilim öğrenmeye teşvik edilmiş, bir hadiste insana verilen en hayırlı hasletin sabır olduğu belirtilmiş, 17 hadiste de tövbe, zikir ve bazı duaların en hayırlı/faziletli olduğuna işaret edilmiştir. Bu bağlamda örneğin, Allah Elçisi (s.a.s.) bir hadislerinde: "*En üstün zikir, lâ ilahe illallah; en faziletli dua da el-Hamdü lillah'dır*" buyurmuştur.[10]

İbadetler içinde namazla ilgili 27 hadis tespit edilmiş ve bunlarda genellikle vaktinde kılınan namaz en üstün amel olarak nitelendirilirken, bazı hadislerde ayrıca namazın usul ve erkânı içinde bazı vakitler, mekânlar, dua ve uygulamalar öne çıkarılmıştır.[11] Namazdan sonra hakkında "en üstün" nitelemesi geçen ibadet, zekâttır. Bu konuda tespit edilen 20 kadar hadis incelenirse, toplumun hemen her kesiminin kendi şartlarına uygun bir "en üstün" zekât veya sadaka türüne ulaşabileceği görülür. Sağlıklı iken ihtiyaç sahiplerine bağışta bulunmak "en üstün sadaka" olarak nitelendirilirken, iyilik yolunda emek sarf etmek, ilim öğrenmek ve öğretmek, hatta bir babanın muhtaç kızına bakması bile en faziletli sadaka olarak görülmüştür. En üstün diye nitelendirilen bir diğer ibadet de oruçtur. Bu konuda tespit edilen 13 hadiste orucun dengi hiçbir amel bulunmadığı belirtilirken, ayrıca oruçlar arasında da bir derecelendirmeye gidilmiş, en üstün oruç olarak Ramazan ayında tutulan oruç gösterilmiştir. Yine bazı hadislerde hac ibadeti de Allah'a iman ve onun yolunda cihatla birlikte en üstün amel olarak nitelendirilmiştir. Hacla ilgili tespit edilen 8 hadiste ayrıca en faziletli hac kurallarının

[9] Adem Yerinde, agt., 52.
[10] İbn Mâce, "Edeb" 55.
[11] Yerinde, agt., 54.

telbiye getirmek ve kurban kesmek olduğu belirtilirken, kurban ibadetiyle ilgili tespit edilen bir hadiste de en faziletli kurbanın boynuzlu koç kesmek olduğuna ifade edilmiştir.[12]

Hadislerde üzerinde en fazla durulan üstün amellerden biri de farklı türleriyle birlikte cihattır. Cihatla ilgili tespit edilen 33 hadiste, genelde, Allah'a imanla birlikte onun yolunda cihat etmek en üstün amel olarak değerlendirilmiştir. Cihat türleri arasında yerine göre zalim bir hükümdar karşısında hakkı haykırmak en üstün olarak değerlendirilirken, yerine göre de kişinin küfre karşı malı ve canıyla mücadele etmesi en üstün olarak görülmüş, ayrıca cihat vasıtaları arasında da bir derecelendirme yapılmıştır. Aynı şekilde hicretle ilgili tespit edilen 7 hadiste genellikle en üstün hicretin haramlardan sakınmak olduğu belirtilirken, 5 hadiste de bir sosyal dayanışma örneği olarak köle azadına vurgu yapılmış, en faziletli azadın, en değerli köleyi azat etmek olduğu ifade edilmiştir.[13]

Asıl konumuz olan edep kuralları bir başka deyişle sosyal ahlak (adab-ı muâşeret) ile ilgili tespit edilen 53 hadiste genel olarak güzel ahlak sahibi olmak, komşu hukukuna riayet etmek, öfkeyi kontrol etmek, alacak verecek hususunda hoşgörülü davranmak, yönetimde adaleti sağlamak, karşılıklı sevgi ve saygıyı korumak, Allah için sevmek ve buğzetmek, kötü sözlerden sakınmak, kendisi için istediğini başkası için de istemek, misafirperverlik, temiz kalplilik, arabuluculuk, evliliği kolaylaştırmak vs. değerler üzerinde durulmuştur. Bu edep kuralları aşağıda daha ayrıntılı olarak incelenip değerlendirilecektir.

Ticari hayatla ilgili tespit edilen 8 hadiste genel olarak el emeğinin en üstün kazanç olduğuna vurgulanırken, yiyecekler, içecekler ve giyecekler alanında tespit edilen 10 hadiste yerel örflere ve coğrafi şartlara uygun olarak beyaz giysiler, ismid sürmesi, sırt eti, tatlı ve soğuk içecekler, misk gibi kokular öne çıkarılmıştır. Yine tıp ve tedavi alanında tespit edilen 2 hadiste de hacamat, ledüd, burum damlası, müshil ilacı gibi ilaçlar ve tedavi yöntemlerine işaret edilmiştir.

Zamanlar ve mekanlar konusunda tespit edilen 28 hadiste en hayırlı çağın Hz. Peygamber'in (s.as.s.) yaşadığı çağ, en hayırlı ayın Ramazan ayı, en üstün günün Cuma günü, bazen kurban bayramı günü, teşrik günleri ve Zilhiccenin ilk on günü olduğu belirtilmiştir. İbadet için en iyi zamanın da gece yarısı veya fecir anı olduğu belirtilmiştir. Yine yerlerle ilgili Mekke'nin en hayırlı yer olduğu belirtilir. Bazı rivayetlerde Şam'ın, cennetler arasında da Firdevs'in en faziletli yer olduğu ifade edilmiştir.

[12] Yerinde, agt., 54-55.
[13] Yerinde, agt., 56-57.

Şahıslara dair tespit edilen 11 hadiste Muhammed ümmetinin en hayırlı ümmet, Bedir gazilerinin en üstün Müslümanlar, yine Hudeybiye seferine katılanlar en üstün kişiler olarak nitelendirilmişlerdir. Bu bağlamda fert olarak peygamberlerden İbrahim (a.s.), sahabeden Ebû Bekir ve Ömer'in isimleri en üstün kişiler olarak dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Sa'd b. Muaz için de benzer ifadeler kullanmıştır. Yine kadınlardan da, Kureyş kadınlarının üstünlükleri dile getirilirken, özel olarak Meryem ve Hatice'nin isimleri dikkati çekmektedir.[14]

Hz. Peygamber (s.a.s.) farklı zaman ve mekanlarda çeşitli münasebetlerle birden fazla dinî-ahlakî değer, amel, davranış, mekân, zaman, kişi ve millet için "en üstün, en değerli, en faziletli" vb. ifadeleri kullanmış olması onun (s.a.s.) sözlerinde tutarsızlık bulunduğu anlamına gelmez. Konuyla ilgili hadislerin muhtelif varyantları, sebeb-i vürûdları, Hz. Peygamber'in risâlet görevinin mahiyeti ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ve siyasal şartların dikkate alındığı ve bir iletişim aracı olarak dil olgusu göz önünde bulundurulduğunda, ortada bir tutarsızlık ve çelişki bulunmadığı görülür.

Biraz evvel de belirtildiği gibi Allah Resûlü (s.a.s.) kendisine yöneltilen veya kendisinin yönelttiği bir soru üzerine ya da doğrudan yaptığı açıklamalarında birden fazla dini ahlaki değer ve ameli "en üstün, en hayırlı, en faziletli" diye nitelemiştir. Meselâ; "*Hangi iman daha üstündür/değerlidir*?" sorusuna; "*Hicrettir*. (Hicret kötülüğü terk etmektir.)"[15], "*Güzel ahlaktır*."[16],"*Allah için sevmen, Allah için nefret etmen ve Allah'ı zikri dilinden eksik etmemendir*."[17] gibi cevaplar vermiştir. Yine "*Hangi amel daha üstündür?", "Hangi cihat daha üstündür?", "Hangi sadaka daha sevaptır?" "Hangi hicret daha hayırlıdır?"* gibi sorular ve bu sorulara Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından verilen birbirinden farklı cevaplar söz konusudur. Bu cevapların bir kısmı, daha evvel de belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahabe tarafından kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplar olurken, bir kısmı da sahabenin dikkatini belli bir konuya çekmek için bizzat kendisi tarafından ortaya atılan sorulara verdiği cevaplardır. Bir kısmı da çeşitli münasebetlerle doğrudan kendisinin yaptığı açıklamalardır.

Aynı meseleyle ilgili olarak Allah Resûlü'nün (s.a.s.) farklı açıklamalar yapması, iki şekilde izah edilebilir:

1. Allah Resûlü (s.a.s.) zaman ve mekân faktörlerini dikkate alarak muhataplarının sosyal, kültürel ve ekonomik durumlarına, ihtiyaçlarına, ilgi alanlarına, öğrenme kapasitelerine,

[14] Geniş bilgi için Bk. Yerinde, agt., 55-59.
[15] İbn Hanbel, *Müsned,* IV, 114.
[16] İbn Hanbel, *Müsned,* IV, 385; İbn Mâce, "İkâme" 200.
[17] İbn Hanbel, *Müsned,* V, 247.

kabiliyet ve idrak seviyelerine, örf ve adetlerine, mensup oldukları toplum veya topluluğun gereksinimlerine göre cevap vermiş ve açıklamalar yapmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in bu yöndeki cevapları ve açıklamalar bireysel ve yerel nitelik taşımaktadır. Farklı şartların ve faktörlerin etkisiyle bir hususun anlık önemini vurgulamak için "Şu iş en hayırlı iştir." ya da "Şu sıfat en üstün sıfattır" denmesi, mutlak manada o işin en hayırlı ya da en değerli iş olduğu anlamına gelmez. Bilakis bu tür ifadelerle konjonktürel olarak o işin o an için yapılabilecek en yararlı ve en değerli iş olduğuna dikkat çekilir.[18] Nitekim Şâfiî fakihlerinden Kaffâl (ö. 365/976) da bu yorumu "*Haccetmemiş bir kimse için bir hac, kırk gazadan daha faziletlidir. Fakat haccetmiş bir kimse için bir gaza, kırk hacdan daha faziletlidir*." hadisiyle istişhat ederek destekler.[19]

Hiç kuşkusuz bu itaat ve davranışların hepsi de hayırlı ve üstündür. Bununla beraber toplum ve ferdin inişli çıkışlı hayatında dengenin ve istikrarın temini için bazen inanç ve ahlaki değerler, bazen güvenlik ve toplumsal huzur ve barış, bazen de ekonomi öne çıkarılabilir. Buna göre barış zamanlarında en üstün amelin vaktinde kılınan namazın veya diğer ahlaki değerlerin olması uygun düşerken, dış tehdit ve savaş zamanlarında cihadın en üstün amel olarak vurgulanması muktezayı hale uygundur.[20]

Allah Elçisi (s.a.s.) her şeyden önce bir davetçidir. O davetini yaparken muhataplarının durumunu muhakkak dikkate almıştır. Mesela; ısrarla kendisine hangi amelin daha üstün olduğunu soran bir sahabisine üç kere "*namazdır*" buyurur. Sahabi dördüncü kez aynı soruyu sorunca, "*Allah yolunda cihat etmektir*" buyurur. Sahabi anne babasının hayatta olduğunu söyleyince, "*Öyleyse sana ebeveynine iyilik etmeni öneririm"* buyurur. …ilh.[21]

Yine Allah Elçisi (s.a.s.) bir grup fakir sahabe servet sahiplerinin bütün sevapları alıp götürdüklerinden yakınırlar. Zenginlerin de kendileri gibi namaz kıldıklarını, oruç tuttuklarını, ayrıca fazladan zekât ve sadaka verdiklerini belirtirler. Resûlüllah (s.a.s.) fakir sahabilerini teselli için onları her namazın ardından otuz üçer defa tesbîh, tahmid ve tekbir getirmeye yönlendirir ve bu amelleriyle, aynısını yapan hariç, herkesi geride bırakacaklarını belirtir.[22]

Bu gibi rivayetlerden anlaşılıyor ki "en üstün amel ya da değer", muhatabın durumuna, ihtiyaç ve imkanlara göre değişmektedir. Herkes için farklı bir amel en hayırlı ve en üstün

[18] Bk. Kirmânî, a.g.e., I, 127.
[19] Bk. Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul ts. I, 162.
[20] Geniş bilgi için Bk. M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı*, İstanbul 1986, 368; Davudoğlu, a.g.e., I, 363.
[21] İbn Hanbel, *Müsned,* II, 172.
[22] Buhârî, "Ezan" 155; "De'avât" 18.

olabilmektedir. Aynı kişi için farklı şartlarda ve zamanlarda farklı ameller de en üstün olabilmektedir. Mesela; sadaka vermek, hacca gitmek ve cihat etmek şartlara göre zengin ve sağlıklı olmayı gerektirebiliyor. İmkânı olanlar için bu ameller en üstün olabilirken, buna güç ve imkânı elvermeyenler için ibadetlerini vaktinde eda etmek, komşularına karşı iyi davranmak, Allah'ı zikretmek, güzel ahlak sahibi olmak, Kur'an okumak, anan babaya itaat etmek vb. ameller ve davranışlar en üstün olabilmektedir. Nitekim seferberlik ilan edilmesine rağmen imkânı olmadığı için Tebük savaşına katılamayan ve bu yüzden mahcubiyet hisseden sahabiler hakkında inen; "*Allah'a ve Resûlüne karşı sadık ve samimi oldukları takdirde, güçsüzlere, hastalara ve* (seferde) *harcayacakları bir şey bulamayanlara* (sefere katılmadıkları için) *bir günah yoktur*."[23] âyeti de bu izahı destekler mahiyettedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda muhatapların durumlarını muhakkak dikkate alırdı. Mesela, "Hangi Müslüman daha üstündür?" sorusunu cevaplarken bir sahabisine; "*Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimse*" buyururken, diğer bir sahabisine; "*Yemek yedirmen, tanıdığın tanımadığın herkese selam vermendir*" buyurmuştur. Kendisine yöneltilen sorulara cevap verirken, Allah Resûlü (s.a.s.) temelde soru sahibini veya dinleyicilerini kötü ahlak ve davranışlardan korumayı, onları iyiliğe yönlendirmeyi ve topluma yarar sağlamayı hedeflemiş de olabilir.[24]

Hz. Peygamber (s.a.s.) hicretle birlikte Medine'ye adımını atar atmaz ashabına; "*Selâmı yayınız, yemek yediriniz, akrabalarınızla alâkanızı ve onlara yardımınızı devam ettiriniz.* …ilh"[25] buyurmuştur. Bir inancın gelişerek asırlarca devam edebilmesi, onu benimseyip savunacak, birbirine bir yapının tuğlaları gibi sevgiyle perçinlenmiş bir topluluğa ihtiyaç duyar. Bunu iyi bilen Allah Elçisi (s.a.s.) tüm mal ve varlıklarını Mekke'de bırakarak sırf Allah'ın dinini yaşamak ve yaşatmak için Medine'ye hicret eden ilk Müslümanların durumlarını da dikkate alarak yeni dinin mensupları arasındaki sosyal ilişkileri daha da kuvvetlendirecek bu iki haslete; selamı yaymak ve yoksullara yemek yedirmek işine çok önem vermiş ve ashabını bu amellere sürekli teşvik etmiştir.[26]

Yine bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s) bir bedevîden genç bir deve ödünç alır. Bir süre sonra Bedevî yanına gelerek ona ağır sözler söyler. Sahabiler bedevînin üzerine yürürler. Fakat

---

[23] et-Tevbe 9/91.

[24] Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, Feth*u'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* I-XXVIII, Mısır 1978, I, 110; Kandemir, a.g.e., 370.

[25] Tirmizî, "Kıyâmet" 42. Ayrıca bk. İbn Mâce, "İkâme" 174, "Et'ime" 1.

[26] Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* I-XX, Mısır 1972, I, 156, 157.

Allah Elçisi (s.a.s.): "*Bırakın onu. Hak sahibinin bunu söylemeye hakkı vardır!"* buyurur. Sonra: *"Onun için genç bir deve satın alın da kendisine verin*" der. Ashabı: "Ancak onun devesinden daha iyisini bulabildik!" derler. Bunun üzerine Allah Elçisi (s.a.s.): *"Öyle ise onu satın alın ve kendisine verin!"* buyurur. Deve kendisine verilince, bu defa bedevî sevincinden: "Sen bana (alacağımı) fazlasıyla verdin, Allah da sana bol bol versin!" der. Onun bu sözü üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): *"Sizin en hayırlınız, borcunu en iyi şekilde ödeyeninizdir."* buyurur.[27]

Yine bir gün Allah Elçisi (s.a.s.) hutbesinde dünyanın hoş ve tatlı olduğunu belirtir ve ashabına dünyanın zevklerine meyletmemeleri yönünde tavsiyelerde bulunur, onları dünyanın çekiciliğine karşı uyarır, kötü ahlak ve davranışlardan sakındırır. İnsanlar arası ilişkilerde ortaya çıkabilecek bazı anlaşmazlıklar sebebiyle kişinin iradesini kaybettiği öfke halini insanoğlunun içinde tutuşan bir kıvılcıma benzetir ve dinleyicilerini, kendilerini bu halden kurtulabilmeleri için etkin tedbirler almaya teşvik eder, sonra da tam yeri gelmişken; "*Dikkat edin! Şüphesiz insanların en hayırlısı, geç öfkelenip çabuk rıza gösterendir*." buyurur.[28]

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Allah Elçisi (s.a.s.) toplum ya da fertlerde tanık olduğu kötü davranış ve adetleri ortadan kaldırmak için zamanın ve ortamın gerektirdiği şekilde lüzumlu iş ve amellerin öne alınmasının bir gereklilik olduğunu ifade etmek istemiştir. Bu yüzden öncelikle teşvik etmek istediği amelleri etkili bir hitap üslubuyla "en üstün", "en hayırlı", "en faziletli"; vazgeçirmek istediği kötü alışkanlıkları da "en kötü" olarak nitelemiştir. Buna somut bir örnek vermek gerekirse, şu hadis gösterilebilir:

"... İyi dinleyin! Size, insanların en hayırlısı ve en şerlisini haber vereyim mi? Atı veya devesi sırtında ya da yaya olarak, ölünceye kadar Allah yolunda cihat eden kimse şüphesiz insanların en hayırlılarındandır. Allah'ın Kitabı'nı okuyup da ona davet etmeyen, günah işlemekte cüretkâr davranan facir kimse ise hiç şüphesiz insanların en şerlilerindendir."[29]

2. Dil bakımından hadis metinlerinde min-i beyâniyye ("من" harf-i ceri) manası saklı kalmak kaydıyla lafzen hazfedilmiştir. Binaenaleyh "en üstün" veya "en hayırlı" tabiriyle mutlak olarak ilgili işin ya da değerin en üstün/en hayırlı olduğu kastedilmemiştir. Bilakis onun da en üstün/en hayırlı amel/davranışlardan biri olduğu etkili bir biçimde ifade edilmek istenmiştir. Nitekim "Falan kimse insanların en akıllısıdır." dendiğinde de örfe göre onun akıllılardan biri olduğu kastedilir. Mesela, Allah Resûlü (s.a.s.) "*Sizin en hayırlınız ailesi için*

[27] Buhârî, "İstikrâz" 4; Müslim, "Müsâkât" 120.
[28] İbn Hanbel, *Müsned,* III, 19, 61; Tirmizî, "Fiten" 26;
[29] İbn Hanbel, *Müsned,* 3/37, 41.

en hayırlı olanınızdır.” buyururken böyle bir anlam kastedilmiştir. Yoksa bir kimsenin ailesine karşı iyi davranması, onun mutlak olarak insanların en iyisi/üstünü olduğu anlamını ifade etmez. Buna göre Allah’a iman etmek kuşkusuz bir insanın yeryüzünde sahip olabileceği en üstün haslet ve fazilettir. Diğer faziletlerin birbirine üstünlüğü ise ancak kesin delillerle anlaşılabilir.[30]

Hadislerdeki “en üstün” ifadelerinin esasen “en üstünlerden” anlamına geldiğini, bazı hadislerin değişik kanallarla gelen varyantları da açıkça ortaya koymaktadır. Mesela, daha evvel de işaret edildiği üzere Ebû Hüreyre kanalıyla aktarılan bir hadiste şöyle buyrulmuştur: "أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَاناً أَحْسَنُهُمْ خُلُقاً، وَخِيَارُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَائِهِمْ" (Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: *“Müminlerin imanı en mükemmel olanı, ahlakça en üstün olanlarıdır. En hayırlıları, kadınlarına karşı en iyi davrananlarıdır*.”)[31] Hadisin Aişe varyantı ise; "إِنَّ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِينَ أَحْسَنُهُمْ خُلُقاً وَأَلْطَفُهُمْ عَلَى أَهْلِهِ" (“*Kuşkusuz ahlakı en üstün olup ailelerine karşı en nazik davrananlar, imanı en mükemmel olan müminlerdendir*.”) ifadeleriyle varit olmuştur.[32]

Yine Allah Elçisi (s.a.s.) “*Hangi amel daha üstündür*?” sorusuna çok defa “*Allah’a iman etmek ve Allah yolunda cihat etmek*” şeklinde cevap verirken, Ebû Hüreyre’nin naklettiği bir habere göre; bir gün ayağa kalkarak ashabına hitap eder ve: “*Allah’a iman etmenin ve Allah yolunda cihat yapmanın Allah katında en faziletli amellerden olduğunu”* söyler.[33]

Bütün bunlar gösteriyor ki bazı ameller, erdemler, değerler, kişiler, hasletler vs. ile ilgili olarak Allah Elçisi’nin (s.a.s.) kullandığı “en üstün” nitelemesi mutlak değildir. Maksat, o değerlerin de en üstün nitelemesini hak ettiğidir. Bu durum, gerek dilbilgisi gerekse edebiyat bakımından böyle izah edilebilir/edilmelidir.

2. Hz. Peygamber’in Dilinden En Üstün Etik Değerler

Yukarıda da ifade edildiği üzere toplum ve fert hayatını ilgilendiren adap ve ahlak kurallarına dair 53 hadis tespit edilmiştir. Bu hadislerde güzel ahlak sahibi olmak, komşu hukukuna riayet etmek, öfkeyi kontrol etmek, alacak verecek hususunda hoşgörülü davranmak, yönetimde adaleti sağlamak, karşılıklı sevgi ve saygıyı korumak, Allah için sevmek ve buğzetmek, kötü sözlerden sakınmak, kendisi için istediğini başkası için de istemek,

[30] Davudoğlu, a.g.e., I, 362. Krş. Askalânî, a.g.e., I, 143; III, 187.

[31] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* II, 250, 472, 527; Dârimî, “Rikâk” 74; Ebû Davud, “Sünne” 16; Tirmizî, “Radâ’” 11.

[32] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* VI, 47, 99; Tirmizî, “İman” 6.

[33] İbn Hanbel, *Müsned,* II, 308, 330.

misafirperverlik, temiz kalplilik, arabuluculuk, evliliği kolaylaştırmak vs. değerler en üstün ahlaki değerler olarak nitelendirilmiştir.[34]

En üstün ahlaki değerler bazen doğrudan bazen ise çeşitli münasebetlerle irat buyrulan nispeten uzun hadis-i şerifler içerisinde yer almıştır. Şimdi bu değerlerle ilgili hadis metinlerine biraz daha yakından bakalım.

2.1. Güzel ahlak sahibi olmak

Hz. Peygamber (s.a.s.) bir çok kere "güzel ahlak" vurgusu yapmış ve bunu, bir insanın sahip olabileceği en üstün değer olarak belirtmiştir. Ayrıca "*Hangi iman daha üstündür*?" sorusunu "güzel ahlak (sahibi olanın imanı)tır." diye cevaplamasıyla, yine "*Hangi mümin daha üstündür*?" sorusuna "*Ahlakça en iyi olanlarıdır*" şeklinde cevap vermesiyle, ahlak ile inanç arasındaki sıkı bağı işaret ederken, diğer taraftan, "*Sizin en hayırlınız, bilinçli olmak kaydıyla ahlakça en iyi olanınızdır*." sözüyle de ahlak ile bilgi, bilinç ve hikmet arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en üstün değer olarak "güzel ahlak" vurgusu yaptığı sözleri çevirileriyle şöyledir:

عَنْ عَمْرو بنِ عَبَسَةَ: ... قُلْتُ: أَيُّ الْإِيمَانِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: خُلُقٌ حَسَنٌ.

(Amr b. Abese'den, (Allah Elçisine): "*Hangi iman daha üstündür*?" diye sordum. "*Güzel ahlak*" buyurdu.)[35]

عَنْ ابْنِ عُمَرَ... ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ الْمُؤمِنِينَ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا.

(İbn Ömer'den; … Sonra "*Hangi mümin daha üstündür*?" diye sordu. O (s.a.s.) da: "*Ahlakça en iyi olanlarıdır*." Buyurdu.)[36]

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:إِنَّ أَفْضَلَ شَيْئٍ فِي الْمِيزَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْخُلُقُ الْحَسَنُ.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*Kıyamet günü mizanda en ağır basacak değer güzel ahlaktır*.")[37]

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... أَلَا أُنَبِّؤُكُمْ بِخِيَارِكُمْ، أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا.

[34] Bk. Yerinde, agt., 57-58.
[35] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/385; İbn Mâce, "İkâme" 200.
[36] İbn Mâce, "Zühd", 31.
[37] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/442, 446, 448, 451; Ebû Davud, "Edeb" 7, Tirmizî, "Birr" 62.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "… *Size en hayırlılarınızı söyleyeyim mi? En hayırlılarınız ahlakı en güzel olanlarınızdır*.")[38]

Hadisin diğer bir varyantına göre ise Allah Resûlü (s.a.s.) aynı konuda; "*Ahlakı en güzel olanlarınız, en hayırlılarınızdandır*."[39] ifadesini kullanmıştır.

Bazı hadislerde en iyi Müslümanın en güzel ahlaka sahip olan Müslüman olduğuna işaret edilmiştir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: خَيْرُكُمْ إِسْلَامًا أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا إِذَا فَقُهُوا.

(Ebu Hüreyre der ki: Ben Ebü'l-Kasım'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: "*Sizin en iyi Müslüman olanınız, bilgili/bilinçli olmak şartıyla en güzel ahlaka sahip olanlarınızdır.*"[40]

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:... إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ إِسْلَامًا أَحْسَنُهُم خُلُقًا.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "…*En iyi Müslümanlar, ahlakı en güzel olan Müslümandır*.")[41]

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*İmanı en mükemmel olan müminler, ahlakı en güzel olanlarıdır.*")[42]

Hadisin diğer bir varyantında إِنَّ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَاناً أَحْسَنُهُمْ خُلُقاً وَأَلْطَفُهُمْ بِأَهْلِهِ ("*Kuşkusuz ahlakı en üstün olup eşlerine karşı en nazik davrananlar, imanı en mükemmel olan müminlerdendir*.") ifadeleriyle varit olmuştur.[43]

Bazı hadislerde de "güzel ahlak" bir insana verilebilecek en güzel hediye ve değer olarak nitelendirilmiştir.

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدَهُ مِنْ نَحْلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*Hiçbir baba evladına güzel ahlaktan (edeb) daha değerli bir hediye vermemiştir*.")[44]

... قَالُوا: مَا خَيْرُ مَا أُعْطِيَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ: خُلُقٌ حَسَنٌ.

---

[38] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/269, 403.

[39] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/161, 189, 193; Buhârî, "Menakıb" 23; "Fezailü'l-ashâb" 23; "Edeb" 38; Müslim, "Fezail" 68; Tirmizî, "Birr" 48.

[40] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/467, 469, 481.

[41] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/89, 99.

[42] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/250, 472, 527; Dârimî, "Rikak" 74; Ebû Davud, "Sünnet" 16; Tirmizî, "Radâ" 11; Ayrıca Bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 47, 99; Tirmizî, "İman" 6.

[43] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* VI, 47, 99; Tirmizî, "İman" 6.

[44] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/412; 4/77; Tirmizî, "Birr" 33;

(Ashap: "*Ya Resûlallah, insanlara verilen en değerli şey nedir*?" diye sordular. O (s.a.s.) da: "*Güzel ahlaktır*." buyurdu.)[45]

Ahirette Allah Resûlü'ne (s.a.s.) en yakın olanlar da güzel ahlak sahipleri olacaktır.

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَحِبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ؟ ... قَالُوا : نَعَمْ، يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ : أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا.

(Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) şöyle söylerken işitmiş: "*İçinizden en çok sevdiklerimi ve kıyamet günü bana en yakın olanlarınızı size söyleyeyim mi?*" Ashap: "*Söyle, ya Resûlalallah*" dediler. O (s.a.s.) da: "*Ahlakı en güzel olanlarınızdır*." buyurdu.[46]

2.2. Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinde Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek de en üstün değerlerden biri olarak görülür. İnançla birlikte vicdanda gelişen bir değer olması hasebiyle bu haslet, "en üstün iman" olarak da değerlendirilmiştir. Bu bağlamda varit olan hadisler şöyledir:

عنْ مُعَاذٍ، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَفْضَلِ الْإِيمَانِ قَالَ: " أَفْضَلُ الْإِيمَانِ أَنْ تُحِبَّ لِلَّهِ، وَتُبْغِضَ فِي اللهِ، وَتُعْمِلَ لِسَانَكَ فِي ذِكْرٍ ". قَالَ: وَمَاذَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: " وَأَنْ تُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَتَكْرَهَ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ، وَأَنْ تَقُولَ خَيْرًا أَوْ تَصْمُتَ

(Muaz (r.a.) Allah Elçisine (s.a.s.) "*En üstün imanı*" sorar. Allah Elçisi (s.a.s.) de şöyle buyurur: "*En üstün iman(i değer) Allah için sevmen, Allah için buğz etmendir. Yine dilinden zikri eksik etmemendir...*" buyurur.)[47]

... قَالَ (رسول الله): إِنَّ «أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ الحُبُّ فِي اللهِ، وَالْبُغْضُ فِي اللهِ.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*Aziz ve celil olan Allah'ın en çok sevdiği amel, Allah için sevmek ve Allah için buğz etmekti*r.")[48]

2.3. Kişinin kendisi için istediğini başkası için de istemesi, kendisi için istemediğini başkası için de istememesi

Bu değer de yine imanla özdeşleştirilerek en üstün değerler arasında sayılmıştır. Bu bağlamda şöyle buyrulmuştur:

عَنْ مُعَاذٍ، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَفْضَلِ الْإِيمَانِ ... قَالَ: وَمَاذَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: " وَأَنْ تُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَتَكْرَهَ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ ...

[45] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/278; İbn Mâce, "Tıbb" 1.

[46] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/185, 218. Hadisin diğer varyantları için Bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/193, 194; Tirmizî, "Birr" 71.

[47] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/247.

[48] Ahmed b. Hanbel, müsned, 5/146; Ebû Davud, "Sünne" 3.

(Muaz (r.a.) Allah Elçisine (s.a.s.) "*En üstün imanı*" sorar… Muaz: "*Başka nelerdir*?" diye sorar. Allah Resûlü (s.a.s.) de: "*Kendin için istediğini insanlar için de istemen, kendin için istemediğini insanlar için de istememendir.*"buyurur.)En üstün[49]

2.4. Ya hayır konuşmak ya da susmak.

Yine Muaz hadisinde bu ahlaki duruş da en üstün değerler arasında satılmıştır. Söz konusu hadiste şöyle buyrulur:

عنْ مُعَاذٍ، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَفْضَلِ الْإِيمَانِ ... قَالَ: وَمَاذَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: ... وَأَنْ تَقُولَ خَيْرًا أَوْ تَصْمُتَ [50]

(Muaz (r.a.) Allah Elçisine (s.a.s.) "*En üstün imanı*" sorar… Muaz: "*Başka nelerdir*?" diye sorar. Allah Resûlü (s.a.s.) de: "… *Ya hayır söylemen ya da susmandır*." buyurdu.)[51]

2.5. Eliyle diliyle Müslümanları incitmemek

Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine yöneltilen "Hangi Müslümanlık daha üstündür?" sorusuna, defalarca "*Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişi*(nin Müslümanlığı)" buyurarak oldukları iyi bir Müslümanın insanlara maddi ya da manevi bir zarar hiçbir surette veremeyeceğini belirtmiş, bu inceliğin onun Müslümanlığının bir gereği olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda kapsayıcı bir ilke olarak en iyi mümin, hayrı umulan, şerrinden emin olunan kimse olarak tanımlanmıştır.

قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ الإِسْلَامِ أَفْضَلُ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.

(Ashap: *"Ya Resûlallah, hangi Müslümanlık daha üstündür?" diye sordular. O (s.a.s.) da: "Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişi(nin Müslümanlığı)"* buyurdu.)[52]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ عَلَى أُنَاسٍ جُلُوسٍ فَقَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِكُمْ مِنْ شَرِّكُمْ ؟ قَالَ : فَسَكَتُوا، فَقَالَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَقَالَ رَجُلٌ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ أَخْبِرْنَا بِخَيْرِنَا مِنْ شَرِّنَا. قَالَ: خَيْرُكُمْ مِنْ يُرْجَى خَيْرُهُ وَيَؤْمَنُ شَرُّهُ، وَشَرُّكُمْ مَنْ لَا يُرْجَى خَيْرُهُ وَلَا يُؤْمَنُ شَرُّهُ.

(Ebu Hüreyre'den (r.a.) nakledildiğine göre Allah Elçisi (s.a.s.) bir gün oturmuş sohbet eden insanların başında durur ve: "*Size en iyinizi ve en kötünüzü söyleyeyim mi?"* der. Susarlar, cevap vermezler. Allah Elçisi (s.a.s.) sözünü üç kere tekrarlar. Sonra biri: "*Evet, ya Resûllah! Bize en iyimizi ve en kötümüzü bildir*." der. Bunun üzerine Allah Elçisi (s.a.s.) şöyle buyurur: "*Sizin en iyiniz iyiliği umulan ve kötülüğünden emin olunan kimsedir. En kötünüz ise iyiliği umulmayan ve kötülüğünden emin olunmayan kimsedir*.")[53]

---

[49] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/247.

[50] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/247.

[51] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/247.

[52] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/187; 3/391; 4/385; Buhârî, "İman" 5; Müslim, "İman" 64, 66; İbn Mâce, "İkâme" 200; Tirmizî, "Kıyamet" 52; "İman" 12; Nesâî, "Bey'a", 12; Dârimî, "Rikak" 4.

[53] Tirmizî, "Fiten" 76.

2.6. Yemek yedirmek

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ خَيْرٌ ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ ...

(Abdullah b. Amr naklediyor: Bir adam Peygamber'e (s.a.s.): "*Hangi ameller daha hayırlıdır?" diye sordu. O (s.a.s.) da: "Yemek yedirmen …*" buyurdu.)[54]

2.7. Tanıdık tanımadık herkese selam vermek

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ خَيْرٌ ؟ قَالَ: ... وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.

(Abdullah b. Amr naklediyor: Bir adam Peygamber'e (s.a.s.): "*Hangi ameller daha hayırlıdır*?" diye sordu. O (s.a.s.) da: "*… tanıdığın ve tanımadığın herkese selam vermen*" buyurdu.)[55]

2.8. Ömrü uzun olup ameli güzel olmak

Bazı hadislerde en değerli insanı ömrü uzun olup güzel davranışlarda bulunan insan olduğu belirtilmiştir. Hadisin bazı varyantlarında en kötü insanın ise ömrü uzun olup kötü davranışlarda bulunan insan olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir hadiste de müminlerin en hayırlısı, yüzüne bakıldığında Allah'ı hatırlatan mümin olarak belirtilir. Buna göre mümin söz ve davranışlarıyla her zaman çevresine yararlı olan, söz ve davranışlarıyla her türlü faziletin/ahlakın kaynağı olan yüce Allah'ı hatırlatan kişi; bir başka deyişle, "Rabbânî" şahsiyetlerdir.

عَبْدُ اللهِ بْنِ بُسْرٍ يَقُولُ: جَاءَ أَعْرَابِيَّانِ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَحَدُهُمَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ خيرٌ؟ قالَ : مَنْ طَالَ عُمْرُهُ وَحَسُنَ عَمَلُهُ...

(Abdullah b. Büsr anlatıyor: Allah Resûlü'ne (s.a.s.) iki bedevi geldi ve biri: "*Ya Resûlallah, insanların hangisi daha erdemlidir/hayırlıdır?*" diye sordu. O (s.a.s.) da: "*Ömrü uzun, ameli güzel olan…*" buyurdu.)[56]

عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ يَزِيدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهَ وَسَلَمَ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخِيَارِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ: خِيَارُكُمْ الَّذِينَ إِذَا رُءُوا ذُكِرَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ.

(Esma bt. Yezid'den nakledildiğine göre Peygamber (s.a.s.): "*Size in iyilerinizi haber vereyim mi?*" der. Ashap: "*Elbette ya Resûlallah*!" diye karşılık verince, o (s.a.s.) da: "*Sizin en iyileriniz, yüzlerine bakıldığında, aziz ve celil olan Allah'ı hatırlatanlardır*." buyurur.)[57]

2.9. Kötülüklerden uzak durmak

---

[54] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/169; Buhârî, "İman" 6, 20; Müslim, "İman" 63; Ebû Davud, "Edeb" 131; İbn Mâce, "Et'ime" 1; Nesâî, "İman" 12.

[55] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/169; Buhârî, "İman" 6, 20; Müslim, "İman" 63; Ebû Davud, "Edeb" 131; İbn Mâce, "Et'ime" 1; Nesâî, "İman" 12.

[56] Ahmed b. Hanebl, 2/159, 191, 195; 4/190, 5/40, 47, 48, 49, 50; Tirmizî, "Zühd" 21;

[57] Ahmed b. Hanbel, 6/459; İbn Mâce, "Zühd" 5.

Bazı hadislerde en üstün iman hicret, en üstün hicret de kötülüğü veya Allah'ın hoşlanmadığı söz ve davranışları terk etmek olarak görülür. Burada da yine mefhum-i muhalefetle ahlak imana bağlanmıştır. Yani kötülüklerden uzak durmak ahlaklı insanın sahip olacağı bir erdemdir. Allah'a inanan insandan iyiliklerde yarışması beklendiği gibi kötülüklerden uzak durması da onunla ilgili beklenen bir durumdur.

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبَسَةَ: ... قُلْتُ: ... فَأَيُّ الإيمَانِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: اَلْهِجْرَةُ. قَالَ: فَمَا الْهِجْرَةُ؟ قَالَ: تَهْجُرُ السُّوءَ.

(Amr b. Abese'den; "*Hangi iman daha üstündür*?" diye sordum. "*Hicrettir*" buyurdu. "*Peki hangi hicret daha üstündür*?" diye sordum. "*Kötülüğü bırakmandır*." buyurdu.[58]

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَاصٍ قَالَ: ... فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: ... أَيُّ الْهِجْرَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْ تَهْجُرَ مَا كَرِهَ رَبُّكَ عَزَّ وَجَلَّ.

(Abdullah b. Amr b. As'dan; … Bir adam ayağa kalkarak sordu: "*Peki hangi hicret daha üstündür?*" Allah Elç'si (s.a.s.) de: "*Aziz ve celil olan Rabbinin sevmediği davranışları terk etmendir*." buyurdu.) [59]

2.10. Dilini tutmak

İnsan söz ve davranışlarından sorumludur. Davranışlarıyla yargılandığı gibi sözleriyle de yargılanır. İnsan davranışlarıyla çevresine zarar verdiği gibi sözleriyle de onları incitebilir, onlara, maddi ve manevi zarar verebilir. Bu sebeple Allah Elçisi (s.a.s.) kötü davranışlardan kaçınmayı üstün değerler arasında zikrettiği gibi kötü sözlerden, özellikle de dedikodu, gıybet, iftira, yalan vs. gibi kötü sözlerden de kaçınmayı en üstün değerler arasında saymıştır.

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ:ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَلَاكِ ذَلِكَ كُلُّهُ، قُلْتُ: بَلَى يَا نَبِيَّ اللهِ، فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. ....

(Muaz b. Cebel'den;… Sonra "Sana bütün bu amellerin en esaslısını söyleyeyim mi?" dedi. "Evet, söyle, ya Resûlallah" dedim. Dilini tutarak "Şu(dili)nu tut" buyurdu.[60]

2.11. Doğru sözlü, temiz kalpli, muttaki kişi olmak

Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde de sözlerin en iyisinin en doğrusu olduğuna vurgu yapmıştır.[61]

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قِيلَ لِرَسُالنَّاسِأَفْضَلُ؟ قَالَ: كُلُّ مَخْمُومِ القلبِ، صَدُوقُ اللِّسَانِ، قَالُوا: صَدُوقُ اللِّسانِ نَعْرِفُهُ فَمَا مَخْمُومُ القلبِ؟ قَالَ: التَّقِيُّ النَّقِيُّ، لَا إِثْمَ فِيهِ، وَلَا بَغْيَ، وَلَا غِلَّ، وَلَا حَسَدَ.

(Abdullah b. Amr anlatıyor: Allah Elçisine (s.a.s.) "*İnsanların hangisi daha üstündür?*" diye soruldu. O (s.a.s.) da: "Mahmûmu'l-kalb ve sadûku'l-lisân (doğru sözlü) olan herkes" buyurdu. Ashap: "*Sadûku'l-lisân (doğru sözlü) ne demek biliyoruz, ama mahmûmu'l-kalb ne*

[58] Ahmed b. Hanbeli Müsned, 3/391; 4/114; Nesâî, "Bey'a", 12;
[59] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/385; İbn Mâce, "İkâme" 200.
[60] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/231, 237, Tirmizî, "İman" 8.
[61] Buhârî, "Vekale" 7; "Itk" 13; "Hibe" 34; "Humus" 15; "Megâzî" 54; Ebû Davud, "Cihat", 121.

demektir?" diye sordular. Allah Elçisi (s.a.s.) de: "*İçinde günah, isyan, suiistimal ya da kıskançlık duygusu taşımayan temiz kalpli muttaki kişidir*." buyurdu.)[62]

2.12. Aileye karşı sorumlu ve iyi davranmak

Hz. Peygamber (s.a.s.) kişinin ailesine karşı sorumlu ve iyi davranması üzerinde önemle durmuş ve en üstün müminin ailesine, eşine karşı en iyi davranan mümin olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda kişinin bakmakla yükümlü olduğu ailesine yaptığı harcamanın en hayırlı harcama olduğunu,[63] haksız olmak kaydıyla en iyilerin ailesini/aşiretini savunan kişi olduğunu belirtmiştir.[64]

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ.

(Aişe'den; Resûlullah (s.a.s.) buyurdular ki: "*Sizin en iyiniz, ailesine karşı en iyi davrananızdır*.")[65]

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قال: قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وخياركم خياركم لنسائهم

(Abdullah b. Amr'ın dediğine göre Allah Elçisi (s.a.s.) "*Sizin en hayırlınız, eşlerine karşı en iyi davrananınızdır*." buyurdu.)[66]

2.13. İnsanlarla iyi ilişkileri devam ettirmek, vermeyene vermek, hakaret edeni affetmek

Bu bağlamda Allah Resûlü (s.a.s.) en hayırlı dostun en yararlı dost, en hayırlı komşunun da komşusuna karşı en iyi/faydalı olan komşu olduğunu belirtmiştir.

عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَفْضَلُ الفَضَائِلِ أَنْ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ وتُعْطِيَ مَن مَنَعَكَ وتَصْفَحَ عَمَّنْ شَتَمَكَ.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*En üstün erdemler senin ilişkisini kesenle iyi ilişkilerini devam ettirmen, sana vermeyene vermen e sana hakaretamiz sözler söyleyeni affetmendir*."[67]

عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: خَيْرُ الْأَصْحَابِ عِنْدَ اللهِ خَيْرُهُمْ لِصَاحِبِهِ وَخَيْرُ الْجِيرَانِ عِنْدَ اللهِ خَيْرُهُمْ لِجَارِهِ.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*Allah indinde en hayırlı arkadaş, arkadaşına en faydalı olanıdır. Yine Allah indinde en hayırlı komşu komşusuna en faydalı olanıdır*.")[68]

2.14. Ticarî ilişkilerde alacağı güzellikle istemek, borcu güzellikle ödemek

---

[62] İbn Mâce, "Zühd" 24.

[63] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/473, 476; 5/277, 279, 284; Müslim, "Zekat" 38, 39; İbn Mâce, "Cihat" 4; Tirmizî, "Birr" 42.

[64] Ebû Davud, "Edeb" 112;

[65] Dârimî, "Nikah" 55.

[66] İbn Mâce, "Nikâh" 50. Ayrıca Bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/250, 472, 527; Dârimî, "Rikak" 74; Ebû Davud, "Sünnet" 16 Tirmizî, "Radâ" 11.

[67] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/438.

[68] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/168; Dârimî, "Siyer" 3; Tirmizî, "Birr" 28.

Ticarette dürüstlük kadar nezaket de önemlidir. Bu nedenle Allah Elçisi (s.a.s.) genellikle taraflar arasında tartışmalara sebep olan alacak verecek ilişkilerinde tarafları hukuka riayete ve nezakete davet etmiştir. Bu bağlamda borcunu en güzel şekilde ödeyeni de alacağını en güzel şekilde isteyeni de en erdemli insanlardan görmüştür.

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... فَإِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُم قَضَاءً.

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*İnsanların en iyileri, borcunu en güzel şekilde ödeyenleridir*.")[69]

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، ... قَالَ (رسولُ الله): أَلَا إِنَّ خَيْرَ التُّجَّارِ مَنْ كَانَ حَسَنَ الْقَضَاءِ، حَسَنَ الطَّلَبِ.

(Ebû Said el-Hudri'den;…. Allah Elçisi buyurdular ki: "*İyi dinleyin! Tüccarların en iyileri, borcunu en güzel şekilde ödeyen ve alacağını en güzel şekilde isteyendir*.")[70]

2.15. Kişinin öfkesine hâkim olması

Kişinin öfkesine hâkim olması da en üstün değerler arasında zikredilmiştir.

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَجَرَّع عَبْدٌ جُرْعَةً أَفْضَلَ عِنْدَ اللهِ مِنْ جُرْعَةِ غَيْظٍ يَكْظِمُهَا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ تَعَالَى

(Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Hiç kimse yüce Allah katında, O'nun rızasını gözeterek içine attığı öfke halinden (yudum) daha değerli bir yudum almamıştır*."[71]

قَالَ (رسولُ الله): ... أَلَا وَإِنَّ خَيْرَ الرِّجَالِ مَنْ كَانَ بَطِيءَ الغَضَبِ، سَرِيعَ الرِّضَا.

(Allah Elçisi (s.a.s.) buyurdular ki: "*İyi dinleyin! En hayırlı kişi, geç öfkelenen ve çabuk barışan (memnun olan) kişidir*.")[72]

2.16. Karakterli olmak

İnsanların yaratılışından getirdiği bazı huylarını değiştirmek hayli zordur. Hz. Peygamber (s.a.s.) temiz fıtrata, insanın yaratılıştaki kalitesine işaretle İslam önceki halinde karakterli ve kaliteli olanların İslam'da da bilgi ve hikmet sahibi olması halinde karakterli ve kaliteli olacağına işaret etmiştir.

... قَالَ (رسولُ الله) فَعَن مَعَادِن العَرَب تَسْأَلُونِي؟ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّة خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقُهُوا.

(… Allah Resûlü (s.a.s.) ashabına: "*Demek Araplardaki insan kalitesini soruyorsunuz! Cahiliye çağında iyi olanları, bilgi ve hikmet sahibi olmak şartıyla İslami dönemde de en iyileridirler*.")[73]

2.17. Yönetimde adil olmak

---

[69] İmam Malik, Muvatta', "Büyû'" 89; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/277, 416, 456, 476, 509; 3/393; 6/390; Buhârî, "İstikrâz" 4, 6, 7; "Vekalet" 5, 6; "Hibe" 23, 25; Dârimî, "Büyû'" 31; Müslim, "Müsâkât" 110-118, 120-122; Ebû Davud, "Büyû'", 11; İbn Mâce" Ticaret", 62; Tirmizî, "Büyû'" 75; Nesâî, "Büyû'" 75.

[70] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/19, 61; Tirmizî, "Fiten" 26.

[71] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/128.

[72] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/19, 61; Tirmizî, "Fiten" 26.

[73] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/431; Buhârî, "Enbiya" 8, 14, 18; "Menakib" 1; "Tefsir: Suretü Yusuf" 2; Müslim, "Fezail" 168.

Adil yönetici de kıyamet günü Allah'a en yakın şahsiyet olarak görülmüştür.

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ عَادِلٌ وَأَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللهِ وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ جَائِرٌ.

(Resûlullah (s.a.s.) buyurdular ki: "*Kıyamet günü Allah'ın en sevdiği ve O'na en yakın duracak kişi adil devlet başkanıdır. Yine Allah'ın en buğz ettiği ve O'na en uzak duracak kişi zalim devlet başkanıdır*."[74]

2.18. Karşılık beklemeden şahitlik etmek

Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hakkın teslimi ve bir haksızlığın defi için istenmese bile şahitlik etmeyi es üstün şahitlik olarak nitelendirmiştir. Bugün mahkemeye yolu düşen dürüst insanlar böyle bir şahitliğin ne kadar kıymetli olduğunu bilirler.

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ الشَّهَادَةِ مَنْ شَهِدَ بِهَا صَاحِبُهَا قَبْلَ أَنْ يَسْأَلَهَا.

(Allah Elçisi (s.a.s.) buyurdular ki: "*En hayırlı şahitlik, kişinin istenmeden yaptığı şahitliktir*.")[75]

2.19. Saliha bir kadınla evlenmek

Saliha bir kadınla evlenmek büyük bir nimet olarak değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir erkeğin dünyada sahip olabileceği en değerli nimetin saliha kadınla evlenmek olduğunu belirtmiştir. Bu nitelemeyi tersinden okursak, bir kadın için de dünyada sahip olunacak en değerli nimet salih bir erkekle evlenmek olmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu nitelemesiyle bir taraftan saliha kadının sahip olduğu güzel ahlakı yüceltirken, diğer taraftan, geleceğin nesillerinin yetiştirileceği aile kurumunun "güzel ahlak" üzere inşa edilmesi tavsiyesinde bulunmaktadır.

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدُّنْيَا مَتَاعٌ، وَلَيْسَ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا شَيْءٌ أَفْضَلَ مِنَ الْمَرْأَةِ الصَّالِحَةِ.

(Abdullah b. Amr'dan nakledildiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Dünya bir metadır. Dünyanın hiçbir metaı saliha bir kadından daha değerli değildir*."[76]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ؛ سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ؟ قَالَ: الَّتِي تَسُرُّهُ إِذا نَظَرَ وَتُطِيعُهُ إِذا أَمَرَ وَلَا تُخالِفُهُ فِيمَا يَكْرَهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهِ.

(Ebû Hürere'den nakledildiğine göre Allah Resûlü'ne (s.a.s.); "*Hangi kadın daha değerlidir?*" diye sorulur. Allah Resûlü (s.a.s.) de: "*Eşi yüzüne bakınca, onu mutlu eden, ona*

[74] Ahmed b. Habel, Müsned, 3/22; Tirmiz, "Ahkam" 4;

[75] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/117, 5/192, 193; İbn Mâce, "Ahkam" 28.

[76] İbn Mâce, "Nikah" 5.

bir şey buyurunca, yerine getiren, gerek namusu gerekse eşinin malını ilgilendiren konularda onun hoşlanmayacağı bir davranışta bulunmayan kadın" buyurur.)[77]

2.20. Evliliği kolaylaştırmak

Aile, geleceği inşa edecek nesillerin yetiştiği en küçük sosyal yapıdır. Sağlıklı bireyler ancak mutlu ve istikrarlı bir aile içerisinde yetişebilir. O nedenle Allah Resûlü (s.a.s.) ailenin "güzel ahlak" üzerine inşa edilmesini tavsiye ettiği gibi ailenin teşekkülü için tarafların sağduyulu davranmalarını ve evliliği kolaylaştırmalarını istemiştir. Güçlüklerle kurulan ailenin mutlu olması beklenemez. Bu sebeple Allah Elçisi en hayırlı evliğin kolay ve külfetsiz olan evliliğin olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda insanların evliliğine vesile olmayı da en değerli arabuluculuk olarak nitelendirmiştir.

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ النِّكَاحِ أَيْسَرُهُ»

(Allah Resûlü (s.a.s.) buyurdular ki: "*En hayırlı evlilik, en kolay olanıdır*.")[78]

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ أَفْضَلِ الشَّفَاعَةِ أَنْ يُشْفَعَ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ فِي النِّكَاحِ.

(Allah Elçisi (s.a.s.) buyurdular ki: "*İki kişinin evliliğine aracılık etmek en değerli arabuluculuk örneğidir*.")[79]

2.21. El emeğiyle kazanmak

Allah Elçisi (s.a.s.) el emeğini en değerli kazanç olarak nitelendirmiştir. Bunu tersten okuyarak zaruret yokken dilencilik yapmanın ise en kötü kazanç yolu olduğunu söylemek gerekir. Allah Resûlü (s.a.s.) birçok hadisinde el emeğini en üstün kazanç olarak değerlendirirken esasen bir taraftan kişiyi geçimini sağlamak için çalışmaya teşvik etmiş, diğer taraftan, tembelliği, dilenciliği ve başkalarına yük olmayı yermiştir.

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: خَيْرُ الْكَسْبِ كَسْبُ يَدِ الْعَامِلِ إِذَا نَصَحَ.

(Peygamber (s.a.s.) buyurdular ki: "*En hayırlı kazanç işini düzgün yapan işçinin el emeğidir*.")[80]

Sonuç

Kur'ân ile terbiye edilerek üstün ahlaka sahip olan Hz. Peygamber (s.a.s.) aynı şekilde ashabını eğitmiş ve yetiştirmiştir. Onun eğitiminin temel hedefi hayatın hemen her alanında "erdemli bireyler" yetiştirmektir. Bu bağlamda o yerine göre vahyi ümmetine ulaştıran bir davetçi, yerine göre ibadetlerde ashabına önderlik eden bir imam, yerine göre de Müslüman

[77] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/251, 432, 438. Krş. İbn Mâce, "Nikah" 5.
[78] Ebû Davud, "Nikah" 32.
[79] İbn Mâce, "Nikah" 49.
[80] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/334, 357; Ayrıca Bk. Ahmed b. Hanbel, 3/466, 4/141, 6/31, 42, 127, 162, 193, 220; Buhârî, "Buyû" 15; Dârimî, "Buyû", 6; Ebû Davud, "Buyû" 77; İbn Mâce, "Ticaret" 1, 64; Tirmizî, "Ahkâm" 22; Nesâî "Buyû" 1.

toplumu yöneten bir devlet başkanı, davalara bakan bir hâkim, evinde aile reisi, toplumda mürşit, savaş meydanlarında komutan olmuştur.

Allah Elçisi (s.a.s.) ferdin ruhî ve ahlaki olgunluğa erişmesi, aile ve toplum ilişkilerinde huzur ve sükunun hâkim olması için insanı ilgilendiren hemen her alanda değerler eğitimine ayrı bir önem vermiş ve bu bağlamda "en üstün değerleri" etkili bir üslupla ümmetine takdim etmiştir. Şüphesiz onun uyguladığı metotlar, erdemli bireyler yetiştirmek ve erdemli bir toplum inşa etmek için etkili tüm ilkeleri ihtiva etmektedir.

Allah Elçisi (s.a.s.) eğitiminde Allah'a imanı, ahirete imanı, iyi ahlakı, başta namaz, oruç, zekât, sadaka ve hac olmak üzere, insanı ruhen yücelten ve Allah (c.c.) ile arasındaki bağı pekiştiren temel ibadet ve zikirleri, bu inanç ve ibadetlerin barış ve huzur içerisinde yaşatılabilmesi için bir tür güvenlik unsuru olarak cihadı sürekli canlı tutma yoluna gitmiştir.

İnsanları kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere yönelten en büyük faktör hiç şüphesiz inançtır; Allah'a ve ahirete imandır. Allah ile kul arasındaki bu inanç bağı ibadetler ve güzel ahlakla pekiştirilerek sürekli canlı tutulmalıdır.

İnsanı bir bütün olarak değerlendirip onu ruhen ve bedenen bütün kabiliyetleriyle eğitmeyi hedefleyen Hz. Peygamber (s.a.s.) bu bağlamda etik değerler üzerinde de durmuş, bu değerler ekseninde ferdin aile ve toplum ile ilişkilerini belli bir düzene kavuşturmuştur.

Allah Elçisi (s.a.s.) inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini ümmetin vicdanına ve hayatına yerleştirmek için ferdin ve toplumun anlık ihtiyaçlarını dikkate alarak bazen inancı, bazen namaz, zekat, hac gibi ibadetleri, bazen de ana babaya iyilik, kadınlara karşı nazik davranma, komşuluk ve arkadaşlık haklarına saygı vb. adabı muaşereti öne çıkarmış, bunları "en üstün, en hayırlı, en faziletli" diye nitelemiştir. İnsanı meşgalelerden uzak tutacak sakin vakitleri de Allah'a ibadet için "en güzel ve en faziletli" anlar olarak nitelemiştir. Allah Elçisi'nin (s.a.s.) bazı kişileri ve devirleri "*en üstün, en hayırlı*" olarak nitelemesi de onların Allah'a imanları ve Allah'ın buyruklarına iltizamları ile alakalıdır. Mesela Hz. Meryem'in üstünlüğü Allah'a olan samimi bağlılığı ve takvasında, Hz. Hatice'nin üstünlüğü de İslam'ın ilk yıllarında tevhit mücadelesi için yaptığı hizmetlerde aranmalıdır. Aynı şekilde Ebû Bekir ve Ömer gibi bazı sahabilerin öne çıkmaları da onların sahip oldukları üstün ahlakta aranmalıdır. Bu Ebû Bekir'de teslimiyet, yumuşaklık ve cömertlik; Ömer'de ise hak uğruna cesaret, adalet ve ileri görüşlülük olarak tecelli etmiştir.

Kur'ân'da güzel ahlakına atıf yapılan Allah Elçisi (s.a.s.) de en üstün etik değerler bağlamında birçok münasebetle "güzel ahlak" vurgusu yapmış ve bunu, bir insanın sahip

olabileceği en üstün değer olarak nitelemiştir. Ahlak ile inanç arasındaki sıkı bağa işaret ederek bu bağlamda Allah için sevmeyi ve Allah için buğz etmeyi, yine, kişinin kendisi için istediğini başkaları için de istemesini, kendisi için istemediğini başkaları için de istememesini temel ahlaki kriterler olarak belirlemiştir.

Allah Elçisi (s.a.s.) yine bir yandan adil yöneticiyi yüceltirken, diğer yandan, halka kötülüklerden uzak durmayı, dillerine hakim olup doğru sözlü, karakterli, temiz kalpli, muttaki kimseler olmayı tavsiye etmiş, mümini "*hayrı umulan, şerrinden emin olunan kimse*", Müslümanı da "*elinden ve dilinden insanların emin olduğu kişi*" diye tanımlamıştır.

Yine Allah Elçisi (s.a.s.) kişinin ailesine ve kadınlara karşı iyi davranmasını, ailevi sorumluluklarını öncelikli olarak yerine getirmesini buyurmuştur. Bu bağlamda evliliğin kolaylaştırılmasını ve evlenirken erdemli eşler seçilmesini önermiştir. Bir taraftan insanlarla iyi ilişkileri sürdürmeyi, herkesi selamlamayı, vermeyene vermeyi, yedirmeyene yedirmeyi tavsiye ederken, diğer yandan, dilencilikten sakındırıp el emeğini yüceltmiştir. Yine alacak verecek ilişkilerinde taraflara sağduyulu davranmayı, öfkeyle hareket etmemeyi tavsiye etmiştir.

Sonuç itibariyle Allah Elçisi (s.a.s.) Allah'a davetle görevlendirildiği toplumu "*en hayırlı ümmet*" seviyesine çıkarmak için son derece nazik ve yumuşak bir üslup kullanmış, inanç, ibadet, muamelat ve ahlak konularında onları eğitirken "*güzel öğüt ve en iyi şekilde tartışma*" yöntemini seçmiştir. Herkese anlayabileceği bir dil ve üslupla hitap etmiştir. Ashabını kötü huylardan ve alışkanlıklardan kurtarıp iyiye, güzele ve doğruya yöneltmek için dil ve belagat bakımından son derece etkin bir üslup kullanmış; iyi ve yararlı gördüklerini "*en iyi, en güzel, en üstün*…" gibi vasıflarla; kötü ve zararlı gördüklerini ise "*en kötü, en zararlı*…" gibi vasıflarla tavsif etmiştir.

KAYNAKÇA

Askalânî. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXVIII. Mısır 1978

Aynî. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XX. Mısır 1972.

Buhârî. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el- Buhârî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sahihü'l-Buhârî.* I-III. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413.

Dârimî. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü'd-Dârimî.* I-II. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413.

Davudoğlu. Ahmet. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. I-XI. İstanbul ts.

Ebû Davud. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha : Sünenu Ebî Davud* I-V. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413.

İbn Hanbel. Ahmed b. Hanbel. *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Müsnedu Ahmed b. Hanbel.* I-VI. İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.

İbn Mâce. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha : Sünenu İbn Mâce.* I-II. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413.

İbn Manzûr. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisanü'l-Arab.* I-XV. Beyrut 1300/1882.

İmam Malik. Ebû Abdullah Malik b. Enes el-Himyerî. *el-Muvatta'*. (nşr. M. Fuad İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992.

Kandemir. M. Yaşar. *Örneklerle İslam Ahlakı*. İstanbul 1986.

Kirmânî. Şemşüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî. el-Kevâbidü'd-derârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî. I-XXV. Beyrut 1981.

Müslim. Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac en-Nisâbûrî. *Sahihu Müslim*. I-III. İstanbul

Nesâî. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü'n-Nesâî.* I-VIII. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413.

Tirmizî. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha : Sünenü't-Tirmizi*. I-III. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413.

Yerinde. Adem. *Hz. Peygamber'in En Üstün Diye Niteledikleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul 1992.

MÜFESSİRLER VE FAKİHLERİN DEĞERLENDİRMELERİ İLE MUHADDİSLERİN DEĞERLENDİRMELERİ ARASINDA ERKEĞİN BOŞANMA ÖZGÜRLÜĞÜNÜN SINIRLARI "ÂMİNE VEDÛD VE MUHAMMED ABDUH ÖRNEĞİ"

Dr. Öğr. Üyesi AHMAD NAJIB
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
anajib@agri.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-7864-9833

Dr. SAMER ABD ALKADER ALJALOL
Reyhanli Eğitim Köyü
ORCID ID: 0000-0002-6750-4209
sameeraboyaman@gmail.com

Atıf Gösterme: NAJIB, Ahmad, ALJALOL, Samer Abd Alkader, "تقييد حرية طلاق الرجل بين قراءة المفسرين والفقهاء، وقراءة الحداثيين "آمنة ودود، ومحمد عبده، أنموذجاً", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11), s.25-45.

Geliş Tarihi:

4 Kasım 2022

Kabul Tarihi:

9 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Günümüzde, modernizm adı altında dinin aslıyla çelişen yeni fikirler görmekteyiz. Modernist akımın dünyamıza nüfuz edip çocuklarımızı etkilemesi ve onları pek çok temel mefhum ve fikirden uzaklaştırması dikkat çekicidir. Bu akımın temsilcileri, çoğunlukla kadınlar üzerine yoğunlaşmaktalar ve belki de kadın konusuna odaklanmalarının amacı, ümmette değişiklik ihdas etmenin anahtarlarına tamamıyla sahip olmaya çalışmak ve bu şekilde açık bir zafer elde etmeyi ummaktır. Öyle ki, tarih boyunca kadınlar, toplumun medeni inşasında önemli bir öncü rol oynadıkları gibi bugün de bu rollerine devam etmektedirler. Çünkü kadın; ümmetin kalesi, inşanın merkezi ve değişimin okuludur. Böylece kadınların ne kadar büyük bir tesir gücü olduğunun farkına vardılar ve bu yüzden onları kasıtlı olarak etkileme yoluna gittiler. Bu bağlamda gündeme getirdikleri konulardan birisi de erkeğin boşanma özgürlüğünün kısıtlanmasıdır. Bizi bu araştırmayı kaleme almaya birinci derecede sevk eden, onların etkilerinin sonuçları ve ayrıca konuyla ilgili bağımsız bir çalışmanın olmaması nedeniyle acilen bu konuda yazma ihtiyacının görülmesidir. Çalışmamızı, tümevarımcı ve eleştirel bir yöntemle ele alarak modernistlerin boşanma ile ilgili aksi yönde fikirler beyan ettikleri Kur'ân âyetleri ile fakihlerin ve müfessirlerin bu konudaki görüşlerini bir araya getirdik. Ayrıca Muhammed Abduh ile Âmine Vedûd'ın bu konudaki görüşlerini de sıralayarak ve her ikisinin görüşlerinin analitik değerlendirmesini yaptık. Araştırmanın amacı bağlamında müfessirlerin ve fakihlerin talak âyetlerine yönelik değerlendirmelerine ışık tuttuk. Müteakiben, modernistlerin talakın erkek hegemonyasında olduğu söylemlerinden boşanmanın mahkeme önünde veya hakimin eliyle yapılarak sınırlandırılması ve boşanmanın geçerliliğini kanıtlamak için tanıkların istenmesini gerektirdiğine dair ortaya attıkları fikirlere kadar onların boşanmaya dair iddialarına, meseleye modernist bakış açısıyla yaklaşmaları üzerinden cevaplar verdik. Araştırmamızda bazı sonuçlara ulaştık. Onlardan en önemlisi şudur: Müfessirlerin talak âyetiyle ilgili görüşlerinden anlaşılan şudur ki, boşanma konusunda modernist fikirlerin öne sürdüklerinin aksine, boşama kocanın hakkıdır ve boşanmaya yönelik karar verme hakkı da kocaya aittir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, ahkâm âyetleri, talak, müfessirlerin görüşleri, fakihlerin görüşleri, modernist görüşler.*

ملخص: إننا نرى اليومَ أفكاراً جديدة تتناقضُ مع الدِّين القويم، تحتَ مسميات الحداثة، واللافت للأمر أنَّه قد بدأ التيَّار الحداثي يتوغَّلُ في عالمنا، ويؤثر على أبنائنا، مفرزاً لهم كثيرًا من المفاهيم والأفكار، وجلّها ينصبُّ حولَ المرأة، ولعلّ الهدف من تركيزهم على قضية المرأة أنّهم يسعون للسيطرة على مفاتيح التغيير في الأمَّةِ، ويرجون من وراء ذلك نصرًا مبينا، إذ إنَّ المرأة على مدارِ التاريخ كانت ولا تزالُ تلعبُ دورًا رياديًّا مهمًّا في البناءِ الحضاريّ للأمَّةِ؛ فهي حصنُ الأمَّةِ، ومحضنُ البناءِ، ومدرسةُ التغيير، فأدركوا الأثر العظيم للمرأة، فعمدوا للتأثير عليها، ومن تلك المواضيع المطروحة، تقييد حرية الرجل في الطلاق، والذي شدّنا لكتابة هذا البحث، هو

الحاجة الملحَّةُ للكتابة فيه بالدرجة الأولى؛ لما يترتَّبُ عليه من آثار، وغيابُ دراسةٍ مستقلّةٍ في هذا الموضوع من الجانب الآخر، وقد اتبعنا فيه المنهج الاستقرائي والنقدي، فجمعنا الآيات القرآنية المعنيّة بالطلاق، والتي خالف فيها أصحاب القراءةِ الحداثيةِ قراءةَ الفقهاء والمفسرين، وسردنا آراء محمد عبده في هذا الموضع، وكذلك الأمر مع آراء آمنة ودود، مع تقديم النظرة التحليلية لكلا القراءتين، وألقينا الضوء على قراءة المفسرين والفقهاء لآيات الطلاق المعنيّة بالبحث، ومن ثمّ قمنا بالردّ على شُبهِ الحداثيين المتعلِّقة بالطَّلاقِ من خلالِ قراءاتِهم الحداثيَّة ابتداءً من شبهة أنَّ الطلاق ذكوري، وصولاً إلى الشبهة التي تدعو لتقييد الطلاق من خلال جعله أمام المحكمة أو بيد القاضي، واشتراط الشهود لإثبات صحة الطلاق ، ولقد وصل الباحثان إلى نتائج عدَّه أهمُّها: أنَّ المفهومَ من قراءة المفسرين لآياتِ الطَّلاقِ: هو أنَّ الطلاق حقٌّ للزوج، وهو صاحبُ القرار فيهِ، خلافًا لما أثارتهُ القراءةُ الحداثيَّةُ حولَ قضيَّةِ الطَّلاقِ.

الكلمات المفتاحية: التفسير، آيات الأحكام، طلاق الرجل، قراءة المفسرين، قراءة الفقهاء، القراءة الحداثية.

المقدمة

إنَّ النَّاظرَ في أمر البشرية اليوم، لا يخفى عليه ما تمرّ عليه حالات الضياع؛ لابتعادها عن المنهج الإسلامي الرصين، الذي حفظ للمرأة خاصة حقوقها، فالعالم اليوم أصبح يعجُّ بشتى الآفات النفسية، والضلالات الفكرية، وهو أقرب لجاهلية العصر الحديث؛ بسبب تعامله السيء، مع كثير من قضايا الإنسان، خاصة قضايا المرأة.

وفي هذا المضمارِ يظهر أنَّ هناك مَن يسعى جاهدًا لقراءةِ الأصولِ النصيَّة الثَّابتة قراءةً حداثيَّةً مستوحاةً من مفاهيمَ وأفكار غريبة عن تراثِنا وديننا، وقد توسَّعتِ الدائرةُ لتشملَ جميعَ أفرادِ المجتمعِ وخصوصًا المرأة التي تُعدُّ ركنًا أساسًا في هذا الموضوعِ.

ولعلّ الهدف من تركيزهم على قضية المرأة أنّهم يسعون للسيطرة على مفاتيحِ التغيير في الأمَّةِ، ويرجون من وراء ذلك نصرًا مبينا، إذ إنَّ المرأة على مدارِ التاريخ كانت ولا تزالُ تلعبُ دورًا ريادِيًّا مهمًّا في البناءِ الحضاريّ للأمَّةِ؛ فهي حصنُ الأمَّةِ، ومحضنُ البناءِ، ومدرسةُ التغييرِ، فأدركوا الأثر العظيم للمرأة، فعمدوا للتأثير عليها.

وقصد الحداثيون القرآن الكريم؛ لتحقيقِ مآربهم في تشكيلِ أفكارٍ جديدة للمرأة المسلمة، فبدأوا يتلاعبون لأجل ذلك بمقاصد القرآن، وألفاظه، ودلالته؛ ليقدموا تفسيراً جديدًا غريباً لآيات المرأة في القرآن الكريم، يتناسب مع حداثتهم، وأهدافهم.

وترجعُ أهميَّةُ هذا البحث إلى جدِّية الدراسةِ و واقعيَّتها إذ شغلَ موضوعُ الحداثةِ حيّزاً كبيراً من التفكير، حيثُ تناولهُ الباحثون بالدِّراسة بشكلٍ عامّ، وعُقِدت له المؤتمراتُ والنَّدواتُ؛ لارتباطهِ بالقرآنِ الكريمِ المصدرِ الأوَّل للتَّشريعِ عند المسلمين، ومحاولة الحداثيين تقديم قراءةٍ جديدةٍ حداثيَّةٍ لنصوصهِ عامَّةً، ولآياتِ الأحكامِ خاصَّةً مغايرةً لقراءةِ المفسرين؛ لذا كانتِ الحاجةُ ماسّةً لدراسةِ هذا الموضوعِ، فأردنا أن نضيفَ إلى الجهودِ العلميَّةِ التي سبقتنا جهدًا خاصًّا أسميناهُ: "تقييد حريَّةِ طلاق الرجل بين قراءة المفسرين والفقهاء، وقراءة الحداثيين –آمنة ودود، ومحمد عبده أنموذجًا"، وهذه الدراسةُ تتعلَّقُ بالمرأة التي تعدُّ العنصر الأساس للمجتمع، والذي يحاولُ الحداثيون التَّأثير عليها، فكان لا بدَّ من العملِ على حمايتها من وباءِ الحداثةِ من خلالِ التدابيرِ الوقائيَّة والاحترازيَّة، والعلاجيَّة، وكذلك فإنَّ مفهومَ الحداثةِ أصبح ينتشرُ بشكل واسع، نتيجة استخدام الحداثيين للتقنيات الحديثة التي أصبحت في متناولِ جميعِ النَّاسِ، وأصبحت أفكارهم على موائدِ الأسر، وآراؤهم تتغلغلُ في الأذهان.

ومن أهدافِ دراستنا هذه تسليطُ الضوءِ على قراءاتِ الحداثيين لآياتِ الطَّلاقِ، وردِّ الشُّبهاتِ التي أثارها أهلُ الحداثةِ فيما يتعلَّقُ بموضوعِ البحثِ، فكيف فسّر الحداثيون آياتِ الطَّلاقِ في القرآنِ الكريم؟ وإلى أي مدى استطاعَ الحداثيون توجيهَ معاني آياتِ الطلاق وحرفها عن وجهتها

السليمة، وإيجادِ فقهٍ جديد خاص بالمرأة؟ وما هو الأثر المترتب على تغيير قراءة الحداثيين وحَرف مجرى آيات أحكام المرأة عموماً، ومجال تقييد حرية الرجل بالطلاق خصوصاً؟ هذه الأسئلةُ وغيرها نحاولُ في هذا البحثِ الإجابة عنها إيماناً منَّا بأهمية هذا الموضوع، وأهدافه التي تمسُّ الفرد والأسرةَ والمجتمع، ولتوسيعِ دائرة العارفين به، والمساهمةِ في تسليطِ الضوء على هذا الموضوع، والسعي في إيضاح معالمه، جاء هذا البحث المقتضب.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليلي بالدرجة الأولى، وذلك بتَتَبّعِ المسائلِ والأحكامِ والنُّصوصِ الشرعيَّةِ من مظانِّها، ككتبِ التفسيرِ التي لها عنايةٌ بالغةٌ في آيات الأحكام، والسنن التي تلقّتها بالقَبول، وكذلك تتبع الاجتهادات الفقهية المذهبية من المراجع الفقهية المعتمدة عند أصحاب المذاهب الأربعة، ومتابعة آراء الحداثيين في نصوصهم وأقوالهم، وتحليل هذه النصوص والأفكار والآراء، في محاولة للوصول إلى مقومات ومفاهيم وأساليب الحداثيين. على أن الوقوف مع الحق حيث وقف والسيرَ معه حيثما سار كان الأساسَ الذي قام عليه المنهج النقدي كلّما لزم، ولم يكن عنه غُنية. ولتأكيد الأهمية النظرية والتطبيقية لموضوع البحث، فسوف نستعين بالمنهج المقارن، الذي سيحظى بمكانة هامَّة وحضور بارز أثناء مقارنة أقوال أهل العلم من جهة، والمقارنة مع أقوال الحداثيين، وقراءاتهم من جهة أخرى.

الدراسات السابقة:

إنَّنا لم نقف رغم البحث الشديد على دراسة مستقلَّةٍ تتحدَّثُ عن تقييدِ حريَّةِ الرَّجُلِ في الطلاق، كدراسة مقارنة بين قراءة المفسرين والفقهاء والقراءاتِ الحداثيّة المعاصِرة، إلا أننا وجدنا دراسة تعود لباحثين: عماد حميدة، وموسى مرمون، بعنوان: إشكالية تقنين إرادة الزوج في الطلاق بين الأصالة والحداثة دراسة مقارنة، وهو بحث محكم. (الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الإخوة منتوري الجزائر، المجلد 31، العدد 2، 2022م)، إلا أنّ هذه الدراسة لم تتطرق تفصيلاً بالقراءات الحداثية عامةً، فضلاً عن تخصُّصِهَا بقراءتي: محمد عبده، وآمنة ودود أنموذجًا، وبذلك تكون هذه الدراسة، الأولى في هذا التخصص والتنزيل.

التمهيد

الآيات القرآنية المعنيّة بالطلاق وجرى فيها خلاف في القراءة الحداثية

قال تعالى: ﴿ وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاَقَ فَإِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيم (227) وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيم (228) الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون (229) فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُون﴾ [البقرة: 227-230].

قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق:1].

المبحث الأول: قراءة الحداثيين لآيات الطلاق، مقارنة بقراءة المفسرين:

المطلب الأول: محمد عبده:[1]

يذهبُ محمد عبده إلى أنَّ الطلاقَ في جوهرِهِ فعلٌ يهدفُ إلى فكِّ رباطِ الزَّواج، فهو ليس مجرد كلمة تُقال. ولأنَّ اللفظَ دليلٌ على النيَّة، وطالما كان الطلاق فعلاً شرعيًا، فإنه يترتب عليه حقوقٌ مدنية، وأحكام مثل النسب والإرث والنفقة والزواج، ويجبُ أن يُحكم في الدولة بنظامٍ منضبط فيه، وليس فقط بالتلفظ بألفاظ الطلاق، مستنداً في ذلك على الواقع الذي كان يشاهده، فكان فحوى كلامه: نحن في زمن تألف فيه الرجال كلام الطلاق، فيجعلوا مصير نسائهم كما لو كانت ألعابًا بأيديهم، ويتصرفون كما يحلو لهم، ولم يلتزموا بحقِّ الطَّلاق، ولم يراعوا حرمة العشرةِ فيما بينهم. ومع ظهور الفساد في الأخلاق وضعف العقول، ولا اللامبالاة، فلماذا لا يجوز أن يؤخذ بقول بعض الأئمَّة من أنَّ الاستشهادَ شرطٌ في صحَّةِ الطَّلاق، كما هو شرطٌ في صحَّةِ الزَّواج ... واعتبار ذلك ركنًا بدونه لا يكون الطلاق. ونعتقد أنَّ اتخاذ هذا الحكم يتفق مع آية من كتاب الله، ويراعي مصالح الناس، وقد يكون الله اطلع إلى ما تصل إليه الأمة في زمن مثل زماننا، فأنزل تلك الآية، فتكون تلك الآية الكريمة نظامًا نعود إليه عند الحاجة، كما هو شأننا اليوم. بل إذا أرادت الدولة أن تقوم بشيء جيدٍ للأمة، فعليها أن تنشئ نظامًا للطلاق على النحو الآتي:

أولاً: كل زوج يريد تطليق زوجته يجب عليه المثول أمام القاضي الشرعي أو المأذون المقيم في منطقة اختصاصه وإبلاغه بالخلاف بينه وبين زوجته.

ثانياً: لا بد أن يقوم القاضي أو المفوّض بأن يوجّه الزَّوج إلى ما جاء في الكتاب والسنة، مما يدلُّ على أنَّ الطلاق مكروه عند الله، وينصحه ويبيّن له عواقب الأمر الذي يعرضه عليه، ويأمره بالانتظار لمدة أسبوع.

ثالثاً: لو أصرَّ الزوج، بعد مرور أسبوع، على نيته بوقوع الطلاق، فيجب على القاضي أو المسؤول المفوض إرسال محكّم من عائلة الزوج، وحكماً من عائلة الزوجة، أو محكمين أجنبيين إذا لم يكن لديهم أقارب للمصالحة بينهم.

رابعاً: في حالِ لم ينجح الرجلان المكلفان في التوفيق بين الزوجين، فيجبُ عليهما تقديم تقرير إلى القاضي أو الشخص المخول، وفي هذه المرحلة يأذن القاضي أو المفوض للزوج بالطلاق.

---

[1] محمد عبده: (1849-1905م): محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام. تتلخص رسالة حياته في أمرين: الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، ولد في القرى الغربية بمصر، وتعلم بالجامع الأحمدي. بطنطا، ثم بالأزهر. وتصوف وتفلسف. وعمل في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولى تحريرها. وأجاد اللغة الفرنسية بعد الأربعين، وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف. وسمح له بدخول مصر، فعاد سنة 1306 هـ (1888) وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشارا في محكمة الاستئناف، فمفتيا للديار المصرية، واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة. ينظر: خير الدين بن محمود الزركلي، *الأعلام*. (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، 256/6.

خـامســـاً: إنّ الطلاق لا يصـــحُّ مـا لم يُوقّع عليـه أمـام القـاضـــي أو المفوض، ولا بـد من حضـــور شـــاهـدين، ولا يُقبل إثباتُه إلا بوثيقةٍ رسميةٍ.

ومن تأمل الآياتِ التي سبق ذكرها في الاستشهادِ والتَّحكيمِ يرى أنَّ نظامًا مثل هذا ينطبقُ على مقاصدِ الشَّريعةِ، ولا يخالِفُها في شيء، وليس لمعترفٍ أن يحتجَّ بأنَّ نظامًا مثل هذا يسلبُ الزَّوجَ حقَّهُ في الطَّلاقِ؛ لأنَّ حقَّ الزوج في طلاق زوجته منه باقٍ على ما هو عليه، فهو صاحب العصمة في النكاح، وما زالت أسباب التفريق تعود لتقديره، فقد اشترطنا أن يسبق الطلاق تحكيم من أهل العدل، ومشورة القاضي، وفي هذه الصورة، أين الاعتداء على حقوق الزوج؟ لا يوجد. بل هو وسيلة للمداولة وللبصيرة في الاطلاع على مصلحة المرأة وأولادها، وهي لمصلحة الزوج نفسه، كما نرى كثيرًا من الأزواج يندمون عندما يقع طلاقهم؛ لأنَّ طلاقهم يقع بغير ســـبب مقنع غالباً، وفي النهاية تجدهم يلجؤون للحيل الدنيئة كالمحلل؛ لاســـتدراك حماقاتهم وتهوراتهم.[2]

ألا يرى أكثرُ الفقهاء الأفاضـل أنَّ هذا الأسـلوب البسـيط ينتجُ عنه فائدة كبيرة، وهي تقليل عدد حالات الطلاق، وكذلك اتباع أوامر الله، وتنفيذ حكم هام مثل حكم التحكيم المنصـوص عليه في الآية التي ذكرها القرآن في محكم التنزيل، واتباع أمر شـرعي ظلَّ معطلًا حتى الآن، إذ لم نسـمع عن تنفيذه، في يوم من الأيام، خاصة في أمة مثل بلدنا، وصل أمرها إلى حدِّ فساد الأخلاق والتهور إلى درجة أنَّ الرجل يقسم بالطلاق، فيأكل ويشرب ويمشي ويضحك ويتشاجر ويسكر ويثمل، وامرأة تجلس في منزلها ولا تعلم شيئًا عمَّا حدث بالخارج بينه وبين الآخرين.

ومن نافلة القول أنَّه إذا تمَّت ترقية المرأة، وشـــعرت بجميع الحقوق التي لديها، فإنَّها لا تقبل أن تُعامل بطرق القســـوة والإذلال التي تعامل بها وهي جاهلة، وعند هذه النقطة، يشـعر الرجال بأنفسـهم أنَّه لا يليق بهم اسـتخدام حقِّ الطلاق الذي أوكله الله لهم، إلا في حالةِ الضـرورةِ التي يشـرع من أجلها الطلاق.

إنَّ تربية المرأة هي التي تسـاعد على إصـلاح أخلاقنا، وتأديبها، فالرجل يحتقر المرأة الجاهلة، لكنه يشـعر رغم إرادته باحترام المرأة، عندما يجد منها عقلًا ومعرفة وعلوّا في الأخلاقِ، فساعتها يعفّ لسانه في ذكر ما لا يليق بها، ويؤدي لها حقوقها.[3]

النظرة التحليلية لقراءة محمد عبده:

يتجه محمد عبده للقول بتقييد حريَّـــة الطلاق للزوج، داعياً لأن يكونَ تحت سـلطةِ القضـاءِ، وكما أنَّه يشـترطُ وجودَ الشـاهدين، ليتحقق الطلاق الصـحيح، ويبدو أنَّ محمد عبده، قد تأثر بالفكر الغربي أثناء إقامته بفرنسـا، فحمل هذه الأفكار التي تخالف قراءات المفسِّـرين والقراءات، وقد يكون تأثر بطبيعةِ عمله قاضياً ومفتياً، حيثُ تعرَّض لكثيرٍ من الأحداثِ، واطَّلعَ على عددٍ من المواقف، مما دفعه لتبني هـــذه الأفكار، وممَّا هو معلوم أنَّ له مواقف تساندُ المرأة، فوجد من تلك الأفكار مستندًا يؤيد نظريته في حفظ حقوق المرأة، حسب وجهة نظره.

---

[2] ينظر: محمد عبده، *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده*، تح. محمد عمارة. (مصر: دار الشروق، ط1، 1993م)، 122/2.

[3] ينظر: محمد عبده، *الأعمال الكاملة*، 123/2-124.

المطلب الثاني: آمنة ودود: [4]

بعد أن ساقت آمنة ودود قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاَقَ فَإِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيم (227) وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَـقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيم﴾ [البقرة:227-228].

قالت: "والواضـحُ من هذهِ الآيةِ وجودُ درجةٍ للرِّجَالِ على النِّسـاءِ، وهذه الدَّرجةُ عامَّة، ومع ذلك ظهرت هذه الدرجةُ في سـياقِ الطَّلاقِ، فللرَّجُلِ ميزةٌ على المرأةِ، وهذه الميزةُ هي تمليكُ القرآنِ للرِّجالِ القدرة الفرديَّة على النُّطقِ بالطَّلاقِ على زوجاتِهم بدونِ موافقةٍ من المرأةِ"،[5] وتسـتكملُ حديثَها عن الطَّلاقِ في موضـعٍ آخر، فتقول: "وخلاصـةُ القولِ أنَّ القرآنَ يفضِّـلُ أن يتزوَّجَ الرَّجلُ والمرأةُ، وأن يكونَ بينهما انسـجامٌ متبادلٌ مبنيٌّ على الحبِّ والرَّحمةِ، ومع ذلك فإنَّ القرآنَ لا يسـتبعدُ إمكانيَّة وقوعِ الطَّلاقِ العادلِ، والطَّلاقُ هو خيارٌ قانونيٌّ لوجودِ اختلافاتٍ لا يمكنُ التَّوفيقُ بينها عند المتزوِّجين، فلا بدَّ أن تكونَ صـفةُ الطَّلاقِ أمامَ القضـاءِ، ولا يتفرَّد به الرجل... ومع ذلك، فإنَّ الحالةَ التي نوقِشَـت أعلاه، والتي يسـمحُ للذَّكرِ بميزةٍ على الأنثى، وهي سلطةُ الطَّلاقِ بالقرارِ الفرديِّ على عكسِ النِّساءِ، تشيرُ إلى جورٍ في القرآن".[6]

النظرة التحليلية لقراءة آمنة ودود:

يلاحظُ أنَّ آمنة ودود تُقرُّ بالميزةِ التي ميَّز الله بها الرِّجالَ على النِّسـاءِ في تمليكهِ زمام الطلاق، ولكنَّ العجبَ في حديثها أنَّها تريدُ أن يكون للمرأة رأيٌ في ذلك، وفي ذلك اعتراضٌ ضـمنيٌّ من قبلها على تشـريعِ الله سـبحانه وتعالى، إضـافةً إلى أنَّ المرأةَ لو استُشـيرت في ذلك فلن تألو جهدًا في القبول بل وتحريض الزَّوج على المبادرة؛ لأنَّ عاطفتها تعملُ كردِّ فعلٍ مباشرٍ على ما تراهُ مساسًا بشخصيَّتها، وكيانها.

وتتَّجه آمنة ودود إلى اتِّهام الله بالجورِ والظلمِ من خلالِ التَّعريضِ بالقرآن الكريم الذي شرَّع للزوج أحقيَّته في الإمسـاكِ بزمامِ الطلاق للحكمةِ التي يراها الخالقُ سبحانه وتعالى: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير﴾ [الملك:14]، وهذه إحدى تطاولاتِ الحداثيين على الجانب التشريعي.

المطلب الثالث: قراءة المفسرين لآيات الطلاق (المعنيّة بالبحث)

---

[4] **آمنة ودود:** (من مواليد 25 أيلول عام 1952)، نسوية أمريكية مشهورة من أصول أفريقية، وتعدُّ المرأة الوحيدة في هذا المصنّف، وكذلك الغربيّة الوحيدة، والوحيدة التي تحولت لديانة الإسلام. وهي أستاذة جامعية في الدراسات الإسلامية، في جامعة فرجينيا كومنولث، وقد كرّست جهودها للعمل من أجل المساواة بين الجنسين كما رأتها في القرآن الكريم، وتعدُّ (ودود) شخصية مثيرة للجدل، وأبرزُ ما قامت به إمامتُها لصلاة حضرها الرجالُ والنساءُ في صفوف مختلطة، عام 2005م. ينظر: إيمان المخينيني، *نحو تأويلية جندرية في القرآن، قراءة في كتاب (القرآن والمرأة)، لأمينة ودود*، بحث محكّم، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة. (الرباط: 28/يونيو/2017م)، 4.

[5] أمينة داود، القرآن والمرأة. (نيويورك: مطبعة أكسفورد، د.ط، 1999م)، 68.

[6] أمينة داود، القرآن والمرأة، 78. بتصرف يسير.

الطلاقُ حقٌّ للزَّوجِ، وهو المخاطبُ بهِ، حيثُ جاءَ في تفاسير آياتِ الطَّلاقِ المعنيَّةِ بالبحثِ: إن عزمَ الأزواجُ على الطَّلاقِ فالله سميعٌ لأقوالِهم، عليمٌ بما في قلوبهم، فليحذروهُ بعدمِ فِعلِ ما يكرهُ، وتركِ فعلِ ما يجب، وعلى المطلقةِ التي تحيضُ أن تنتظر، فلا تتعرَّض للزواج مدة ثلاثة أقراء، فإن انتهت المدَّة ولم يراجعها زوجها فلها أن تتزوج، وهذا الانتظار يسمَّى عدَّة، وهي واجبة مفروضة عليها لحقِّ زوجها، إذ له الحقُّ أن يُراجِعَها فيها، كما أنَّ على المطلَّقةِ أن لا تكتم الحيض، ولا تكتمَ الحملَ، والزوجُ أحقُّ بزوجته المطلقة ما دامت في عدتها، وعلى شرط أن لا يريد بإرجاعها المضارَّة بها، بل لا بدَّ وأن يريد برجعتها الإصلاح وطيب العشرة بينهما، وعلى المطلَّقةِ أن تنوي برجوعِها إلى زوجِها الإصلاح أيضاً. ثمَّ أخبر تعالى أنَّ للزوجة من الحقوقِ على زوجها، مثل ما للزوج عليها من حقوق، وأخبر أنَّ للرجلِ على المرأةِ درجة لم ترقَها المرأة، ولم تكن لها، وهي القوامة، وختمت الآية بأنَّ الله عزيزٌ حكيمٌ، إشعاراً بوجوبِ تنفيذِ هذه التَّعاليم لعزَّةِ الله تعالى وحكمتهِ فإنَّ الغالبَ يجب أن يطاع، والحكيم يجب أن يسلم له في شرعه؛ لأنَّه صالحٌ نافعٌ غيرُ ضارّ. فيقرِّرُ تعالى في هذهِ الآية أنَّ الطَّلاقَ الذي يملكُ الزَّوجُ الرَّجعةَ فيه هو طلقتان: أولى، وثانية فقط، ومن هنا فمن طلَّق الثانية فهو بين خيارين؛ إمَّا أن يمسك زوجته بمعروف، أو يطلِّقها بإحسان، فإن طلَّقها، فلا تحلُّ له حتَّى تنكحَ زوجًا غيرهُ، فيفهم من تلك الآيات: أنَّ الطَّلاقَ حقٌّ للزَّوجِ، وهو صاحبُ قرارِ الطَّلاقِ، وهذا نصٌّ صحيحٌ صريحٌ بذلك.[7]

ورغم أنَّ الإسلامَ منح حقَّ الطلاق إلى الزوج واعتبره حقًا من حقوقه،[8] إلا أنه لم يجعله حقًا مطلقًا للزوج في استخدامه كما يشاء وإيقاعه متى شاء، بل على العكس فقد فرض قيودًا على الزوج. فإذا التزم الزوج بتلك الضوابط، فإنَّ الطلاق يقع ولا حرج فيه، لكن إن ضيَّع الزوج أحد الضوابط، فإنَّه يلحقه الإثم والملامة، ومن هذه القيود أن يكون الطلاق لسبب يدعو إليه، كسوء سلوك الزوجة أو إيذائها لزوجها، أو جيرانها، وما إلى ذلك. فإن لم يكن هناك سبب يدعو إلى الطلاق فلا يحلُّ للزوج الإقدام عليه؛ لأنَّ الله تعالى نهى الأزواجَ عن التعرُّض للزوجات إذا استقام أمرهنَّ وصلح

---

[7] ينظر: محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، تح. أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ/2000م)، 441/23؛ أحمد بن علي الرازي الجصاص، *أحكام القرآن*، تح. محمد صادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1405هـ)، 36/2؛ علي بن محمد الكيا الهراسي، *أحكام القرآن*، تح. موسى محمد علي وعزة عبد عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ)، 173/1؛ محمد بن عبد الله بن العربي، *أحكام القرآن*، تح. علي محمد البجاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت)، 215/1؛ محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (مصر: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م)، 89/3؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، تح. محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ)، 466/1؛ محمد بن إبراهيم النيسابوري، *تفسير القرآن*، تح. سعد بن محمد السعد (المدينة النبويّة: دار المآثر، ط 1، 1423هـ/2002م)، 644/2؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الدر المنثور*، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 189/8؛ محمد بن علي الشوكاني، *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1414 هـ)، 287/5.

[8] مجموعة من المؤلفين، *الموسوعة الفقهية الكويتية*. (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1433هـ/2012م)، 11/29.

حاهنَّ في قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ النساء:34]، فإنه يفيد تحريم إيقاع الطلاق، في حال استقامَ وضع الزوجة وصلاح أمرها، فلو طلَّق زوجته بدون مبرّر يدعو لطلاقها فإنَّه مرتكبٌ لمحرَّم، والطلاق يُعتدّ به شرعًا.

وأن يقع الطلاق في حال الطهر الذي لم يتصل الرجل فيه بزوجته اتصالا جنسياً، فلو طلق زوجته زمن الحيض، فيعد طلاقًا محرمًا، ويسمَّى بالطلاق البدعي؛ لمخالفته للمشروع في إيقاع الطلاق، وذاتِ الأمر لو طلَّقها في حالِ الطهر الذي اتَّصل فيه بزوجته اتصالا جنسيًا، وذلك لما روي أنَّ عبد الله بن عمر طلَّق امرأته وهي حائض، فأخبر عمر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فَقَال رسولُ الله صلى الله علَيه وسلم: «مُرهُ فليُراجِعهَا، ثمَّ ليمسِكها حتَّى تَطهُر، ثمّ تَحيضَ ثُمَّ تطهُر، ثمَّ إن شاء أمسكَ بعدُ، وإن شاء طلّقَ قبلَ أن يمسَّ».9 وقد تكون الحكمة من وراء هذا التشريع رغبة الشريعة في منع الطلاق والحفاظ على الحياة الزوجية قدر الإمكان؛ لأنَّه إذا أراد الزوج الطلاق ومنعه الشرع من الطلاق حال حائض، أو الطهر الذي جامعها فيه، وطلب منه الانتظار حتى نهاية الحيض، ليتسنى لهما فترة من الوقت للتفاوض والتفكير في قضيَّة الطلاق، ويحلّ الوفاق محلَّ القطيعة والشقاق. وعلى ولي المسلم أن يوقع عقوبات تمنع الناس من تجاوز هذا القيد في الطلاق؛ لأنَّه إذا حرَّم المشرّعُ شيئًا، ولم يحدِّد عقابًا معينًا لمن قام به، فعلى الولي فرضُ ما يراه حقًا من وسائل التوبيخ بما يكفي لتوبيخ الناس، ومنعهم من فعل ما يحرّمه المشرع، مما يحفظ الحياة الزوجية، ويحمي الأسرة من التفكك.

ومن القيود التي قيَّدها الإسلامُ للزوج في الطَّلاق أنَّه لا يجوزُ له تطليقُ زوجته بأكثر من طلقة واحدة، فلو طلَّقها للمرَّةِ الثانية أو الثالثة في الطُّهر نفسهِ قبل أن يراجعها، سواء بقوله "أنت طالق ثلاث مرات أو مرتين" أو "أنت طالق" في كلمتين منفصلتين في الطُّهر نفسه قبل أن يراجعها، فإنَّ طلاقه يكون محظوراً شرعاً؛ لأنَّ الله تعالى عندما حدَّد عدد الطلاق الذي يملكه الرجل بثلاثٍ في كتابه الكريم بيَّن ذلك بعبارة تدلُّ على أنَّ هذا الطلاق إنَّما يكون مباحًا إذا كان مرَّة بعد مرَّة، قال سبحانه: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة:229].10

وإذا أراد الوليُّ المسلمُ الحفاظَ على العلاقةِ الزوجيَّةِ ومنعِ النَّاسِ من الطَّلاقِ بثلاثِ كلماتٍ دفعة واحدة، فعليه أن يسنَّ قانونًا ينصُّ على العقوبةِ الجسديَّة أو الماليَّة لمن طلق زوجته مرة أو ثلاث مرات في جلسة واحدة، وهذا ما كان يفعله الخليفة الراشدُ عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه، فإنَّه كان إذا أتيَ إليه برجل طلق زوجته ثلاثاً بكلمة واحدة أوجعه ضربًا، وقضى بوقوع الثلاث.11

---

9 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ﴾ [الطلاق: 1]، برقم: (5251) 41/7.

10 ينظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، *المغني* (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ط، 1968م)، 363/7؛ علي بن سعيد الرجراجي، *مناهج التَّحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدوَّنة وحلّ مشكلاتها*، اعتنى به. أبو الفضل الدّميَاطي، وأحمد بن عليّ (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2007م)، 159/4؛ محيي الدين يحيى النووي، *المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي* (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت) 61/17؛ محمود بن أحمد بدر الدين العيني، *البناية في شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، 475/5.

11 زكي الدين شعبان، *الزواج والطلاق في الإسلام* (القاهرة: دار القومية للطباعة والنشر، د.ط، 1964م)، 92، وما بعدها.

المبحث الثاني: الردُّ على شُبهِ الحداثيين المتعلّقة بالطَّلاقِ من خلالِ قراءاتِهم الحداثيَّة

هناك تركيزٌ واضحٌ على قضيَّةِ الطَّلاقِ، لأجلِ الطَّعنِ في رؤيةِ الإسلامِ لنِظامِ الأسرةِ، ومن المؤسفِ حقًّا أن يروَّجَ ذلك عند بعضِ المسلمين فيتحدَّثونَ عن قضيَّةِ الطَّلاقِ باعتبارِها مشكلة من مشكلاتِ الأسرةِ والمجتمعِ، فيتحفَّظُ الفكرُ الحداثيُّ على نظامِ الطَّلاقِ القائمِ علـــى الإرادةِ المنفردةِ لـــلـــــزَّوج باعـــتـــبـــارِهِ لا يحـــقِّـــقُ مصـــلـــحـــةَ الأســـــرةِ، ولا يحافظُ عليها من التفكُّكِ والانهيارِ، وما يترتَّبُ على تفكُّكِ الأُسرِ من أضرارٍ وخيمةٍ على المجتمعِ. فالفكرُ الحداثيُّ يعتبرُ أنَّ المصلحةَ مقدَّمةٌ على كلِّ شيءٍ، ولو قدّمت على النصِّ القرآنيِّ،[12] ويمكنُ حصر ما أثارتهُ الحداثيَّةُ حول قضيَّةِ الطَّلاق في النُّقاط الآتية:

إذا كان الطَّلاقُ لا بدَّ منهُ فيجبُ مساواةُ المرأةِ بالرَّجلِ فيهِ، فتوقعهُ متى شاءت، كما يوقعهُ هو متى شاء.

يجبُ أن تُحدَّ حريَّة الرَّجلِ في الطَّلاقِ، فلا يتمّ إلا بحكمٍ قضائيٍّ، ووجود الشهود، وهذا يمكنُ تسميتهُ بتقييدِ الطَّلاقِ.

المطلب الأول: الردُّ على شبه الطلاق الذكوري:

الشـبهة: ذهبـــت آمنة ودود إلى أنّ للرَّجُلِ ميزةٌ على المرأةِ، وهذه الميزةُ هي تمليكُ القرآنِ للرِّجالِ القدرة الفرديَّة على النَّطقِ بالطَّلاقِ على زوجـاتِهِـم بـدونِ مـوافـقـةٍ مـن المـرأةِ... فـلا بـدَّ أن تـكـونَ صـفـةُ الـطَّـلاقِ أمـامَ الـقضـاءِ، ولا يتفرَّد به الرجل.[13]

الرد الإجمالي: إنَّ ربطَ الطَّلاقِ بإرادةِ الزَّوجِ وحدهُ فيه مصلحةٌ كبيرةٌ، وهي الحفاظُ على حقوقِ الزَّوجين، وحمايةِ الأسرةِ من الضَّياعِ والهلاكِ، وبذاتِ الوقتِ مكَّن الإسلامُ الزَّوجةَ بنقضِ عرى الزَّواجِ أثناءَ وقوعِ الضَّررِ عليها، وتفصيلُ ذلك:

إنَّ استقرارَ الحياةِ الزوجيَّةِ من أعظمِ الغاياتِ التي يحرصُ الإسلام عليهـا، واعتبرتهُ رباطًا متينًا، وهذا الرِّباطُ الوثيقُ الذي نُسِجَت خيوطُهُ بدايةً من الخطبة مروراً بالمهر وإعلان الزفاف. والذي يجزم به المطلع في أحكام هذا الدين القويم، يجد أنَّها لا تتهاونُ في نقضِ ذاك الرباط المتين، ولا تقبل بفصمِ العرى الزوجيّة، لمجرَّد سبب واهٍ تدعيه المرأة، أو يزعمه الرجل، فالأمر أبعدُ من ذلك، وأقوى من الحجج الواهية والأسباب العابرة.

ولقد بذلت الشريعة الغرّاء جميعَ السُّبلِ في منعِ وصولِ الزَّوجين لقرارِ الطَّلاقِ من خلالِ سلسلةٍ من التَّدابيرِ الوقائيَّةِ والتشريعيَّةِ، فدعا هذا الدين القويم أرباب الأسرة وأركانها، إلى تحمل المسؤوليَّة، كلٌ منهما تجاهَ الآخرِ، ويستشعرا المسؤولية الكبرى أمامَ الله تعالى. كما بغَّض الإسلامُ الناسَ في الطَّلاقِ، ونبَّهت الشريعةُ الزَّوجينِ من أبواب الشَّيطانِ الرجيم التي يدخل منها ليل نهار، لا يفتأ فيها فتح الشرور والنفور بينهما، فكانت محاولاته عديدة، ونشاط جنوده في التَّفريقَ غير محدود، وأرشد القرآن الكريم الزَّوجين، ساعةَ حدوث الشقاق أو النفور بينهُما أن يُبادرا في إزالته، إزالتهِ بإثارةِ دواعي الرَّحمةِ والوئامِ، فإن كان الدرب أمام الصلح والإصلاح مسدود، فأوجبَ عليهما رفع الأمر إلى أصحاب العقول الراجحة، من أهلهما، فيشكّل الحكمان جلسة

---

[12] عماد حميدة، موسى مرمون، *إشكالية تقنين إرادة الزوج في الطلاق بين الأصالة والحداثة دراسة مقارنة*، بحث محكم. (الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الإخوة منتوري الجزائر، المجلد 31، العدد 2، 2022م)، 324.

[13] أمينة داود، القرآن والمرأة، 68-78. بتصرف يسير.

تقويم ومراقبة ومتابعة لأحوال الأسرة، وتلك العقول المدبرة والقلوب الرحيمة، الحريصة على مصلحة الأسرة، والمهتمَّة في شأن الزوجين، تسبر أسباب الخلاف، وتضع خارطةً للطريق، فإن وجدوا بصيصَ الأمل في الإصلاح، يقومون بإنهاء النزاع والخلاف، ولا ريب أنَّ رغبة الزوجين في تقبّل الآخر، والنية الصادقة عند الحكمين، كل هذه المقومات يساهم إيجاباً في استقرار الأسرة، ونزع فتيل الصِّدام والخلاف، وفي حال باءت المحاولات بالفشل، فما مِنْ خَيارٍ أمام اللجنة الأسريّة إلا دواء التفريق، فالله الحكيم يغني كلّاً من سعته، وما أشارت إليه الشريعة الغرّاء هنا، هو ما تطلبه العقول الناضجة، والحكمة الظاهرة، والمصلحة الراجحة، والنفوس السليمة، والفطرة السويّة، لأن الحياة الزوجية رغم ما مرّ بيانه، أقرب للعذابِ والشقاء، وهذا ما لا يقبله الإنسان لنفسه ولا لغيره من بني جلده. ومن الأخلاق التي دعا القرآن الزوجين المفترقين إليها، العفو، وتذكر الفضل والإحسان بينهما، والتسامح والتعاطف في جوِّ هذا الافتراق القاطع، فالضررُ المعنويُّ الحاصلُ بسببِ الطلاق أكبر من الضرر المادي؛ لذا دعا القرآنُ كلا من الزوجين إلى العفو والتنازل عن بعض حقوقهما المادية، ليسود بذلك جو من السماحة والتفضل، سواء كانت العلاقة التي مرا بها ناجحة أم فاشلة، ولتبقى القلوب صافيةً نقيةً، متصلة بالله سبحانه في كل أحوالها.[14]

ولا يخفى على ذي بصيرة، أنَّ الدين الإسلامي عندما أجاز وقوع الطَّلاقَ كعلاجٍ للحياة الزوجية–العقيمة إن صحّ التعبير–لم يتركه دون ضوابط أو قيود، بل وضعه في نهاية طريق العلاج، فطلب منه التأني والهدوء والصبر؛ لأنَّ العجلة ستجلب الندامة للأسرة، والتسرُّع فيه الخراب للعائلة، وفي التأني والاستعانة بالله والسير وفق شريعة رب العالمين، نهايته المحافظة على الأسرة، واستقرار أركانها، وجني ثمار نجاحها. وقد رتَّبَ الإسلامُ على قرار الطَّلاقِ آثاراً مهمة على الصعيد الماليّ والصعيد الاجتماعيّ، فكان من نصيب الزَّوجِ الأعباء الثقيلة، بدءًا من تحملِ الزوجِ مهمة ضبطِ النَّفسِ، وتعقل الأمرِ قبلَ اتخاذ قرار الطَّلاقِ والفراق، وفي الوقتِ ذاتهِ يُكلّف الإسلامُ الزوج بأن يختار الوقت المناسب للطَّلاق، فلا بدَّ أن يكونَ الطلاقُ في طُهرٍ لم يُجامعها فيه،[15] ولعلّ الإسلام عندما قرَّر ذلك؛ كون الطُّهر هو الفترةُ التي تكتمل فيها الرغبةِ تجاه المرأةِ، ففيها يتحققُ الاستمتاعُ الكامل، وقد جرت العادة أن الرَّجُل لا يطلّق زوجته، وقتَ كمالِ رغبتهِ فيها إلا عندما يكون على قناعة تامَّة بأنَّ الفرقة والطلاق الحلّ الوحيد الناجع، "كما أنَّ إيقاعه الطلاق ينبغي أن يكون في فترة طهر لم يقع فيها وطء، وهذا من شأنه أن يوجد مهلة بين اعتزام الطلاق وإيقاعه في أغلب الحالات. إذ ينتظر الزوج حتى تجيء فترة الطهر ثم يوقع الطلاق.. إلى آخر تلك المحاولات".[16] ففي طلاق الرجل في تلك المرحلة المهمة، قرينة واضحة أنَّ هناك حالة خطيرة تستدعي التفريق والطَّلاقَ، "فإذا أراد أن يطلق فليس في كل لحظة يجوز الطلاق. إنَّما السنة أن يكون في طهر لم يقع فيه وطء.. وفي هذا ما يؤجل فصم العقدة فترة بعد موقف الغضب والانفعال. وفي خلال هذه الفترة قد تتغير النفوس، وتقر القلوب، ويصلح الله بين المتخاصمين فلا يقع الطلاق! ثم بعد ذلك فترة العدة. ثلاثة قروء للتي تحيض وتلد. وثلاثة أشهر للآيسة والصغيرة. وفترة الحمل للحوامل.

---

[14] بهاء الجاسم، *الأبعاد الدينية والأخلاقية في آيات الأحكام "آيات الطلاق أنموذجاً"*، ضمن أعمال مؤتمر: الندوة الدولية للدين والإنسان، 2021م، ص 322، وما بعدها.

[15] محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة، *زهرة التفاسير* (بيروت: دار الفكر العربي د.ت)، 762/2.

[16] سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، *في ظلال القرآن* (بيروت: دار الشروق، ط17، 1412هـ)، 246/1.

وفي خلالها مجال للمعاودة إن نبضت في القلوب نابضة من مودة، ومن رغبة في استئناف ما انقطع من حبل الزوجية، ولكن هذه المحاولات كلها لا تنفي أنَّ هناك انفصالا يقع، وحالات لا بدّ أن تواجهها الشريعة مواجهة عملية واقعية، فتشرع لها، وتنظم أوضاعها، وتعالج آثارها، وفي هذا كانت تلك الأحكام الدقيقة المفصلة، التي تدلُّ على واقعية هذا الدين في علاجه للحياة، مع دفعها دائمًا إلى الأمام، ورفعها دائما إلى السماء".[17]

ومن دواعي المحافظة على الحياةِ الزوجيَّةِ والعلاقة الأسرية الرابطة، أوجبَ الدينُ الإسلاميّ على الزَّوجِ أنْ يُبقي زوجتهُ المطلَّقة في منزلِ الزوجيَّة إلى أن تنتهي عدَّتها،18 قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللّهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق:1] ، ويمكن رصد الحِكمَةِ من ذلك التصرف، وهي تعزيز فرصةِ الرّجعةِ بين الزوجين، فمرور الوقت، وهم تحت سقفٍ واحدٍ يساهم في استثارةِ عاطفة المودَّةِ، ويحفّز استرجاع ذكرياتِ الحياةِ المشتركةِ بينهما، وفي إبقاء الزوجة في بيت الزوجيّة في مجال للزوج أن يذكرها صباحَ مساءَ، فلا تغيبُ عن فكره وذهنِهِ، فيبدأ الزوج بتفكر بأمر الرجعة عند الغدوّ والعشيّ، وتمنحه هذه الطريقة فرصة العيش بدون خدمة زوجته، وملاطفته، فيكون أدعى لاستشعار مرارةَ البعدِ والهجران، فيجد الزوج نفسه تحت رحمة الآثار النفسيَّة الخطيرة، التي تمرُّ عليه وعلى أسرته، فيستشعر قيمة الخدمة الطيبة، وفضل اليد الحانية، وفائدة الرُّوح العذبة، التي تمنحها زوجته له؛ فيعيد الحسابات، ويتشجع لاتخاذ قرار الرجعة، في فترة العدّة الشرعية المعروفة، التي تمتد خلالَ ثلاثة أشهرٍ على التَّقريب.[19]

والذي يجزمُ به أهل العقل والفهم والمنطق، أنَّ المرأة مهما أوتيت من الفضلِ والنَّباهةِ والعقل، إلى أن بعضهن تعتريهنَّ الانفعالات العاطفيَّة الغاضبةٌ، فتجعلها تفقدُ صوابَها، وعليه فلا يُؤمنُ عليها مِنْ إصدار قرارٍ غير مدروس، تدمّرُ فيه الأسرة وتقوّض أركانها، وهذا عنهن غير بعيد، فهنَّ يكفرنَ العشيرَ، ولا يخفى أن الكفرانُ وليدُ الانفعالات العاطفيّة، والانفعالات العاطفية عن المرأة لا بدّ منها، فكم من المؤسف لو خرج الرجل من بيته عُقب خلاف مع زوجته، فيعود لمنزله، ويجد أن زوجته خلّت سبيله، واتخذت قرار الفراق.[20]

وفي الوقتِ ذاتهِ، أليس الرَّجلُ هو المسؤولُ الأوَّل عن هذه الأسرة عامة وعن زوجته خاصة، وهو الذي يسعى في تأمين الحاجات، وينفق على هذه الأسرة من جُهدهِ ومالهِ، ثمَّ ألم يُمضِ شطر عمرهِ لحماية هذه الأسرة، ورعايتها؟! فالمنطق يرفض أن مَنْ يقوم بتلك الأعمال، يقدمُ على تحطيم بناءَ الأسرةِ لسبب عابر، بل يعملُ ألفَ حسابٍ إذا حدَّثتهُ نفسهُ ذات مرّة بالإقدامِ على قرار الطَّلاقِ والتفريق، فهو الحريص على سلامةِ الأسرةِ، فلا يُقدِمُ على قرار الهدم، إلا لدوافعَ قويَّة، وضروراتٍ ظاهرة، تجعلهُ يُضحّي بكلّ ما قدّمه من أجلها، فهو أقرب ما يكون بالمريض الذي يُضحّي ببترِ عضوٍ من أعضائهِ، مقابل بقاءِ الجسدِ كلّه.

---

[17] سيد قطب، *في ظلال القرآن*، 6/3597

[18] يوسف القرضاوي، *فتاوى معاصرة* (المنصورة: دار الوفاء، ط3، 1415هـ/1994م)، 362، 363.

[19] منير الغضبان، *إليك أيتها الفتاة المسلمة* (الزرقاء: مكتبة المنار، ط4، 1407هـ/1987م)، 71.

[20] عبد العظيم المطعني، *المرأة في عصر الرسالة بين واقعية الإسلام وأوهام المرجفين* (مصر: دار الفتح الإعلامي، د.ط، د.ت)، 184.

وهذا بخلافِ ما إذا طلقت المرأةُ، فسيكون الأمر كالشكل الآتي: المرأة تطلّق نفسها من زوجها، يأتي رجل آخر يتقدّم لها، فتتزوّج من الرجل الأخير، فيمنحها المهر، ويؤسس لها المنزل، وبمجرد أن الحياة الزوجية لا تنال إعجابها فتقدم على طلاق نفسها، وهكذا نجد أنَّ تطليقها من نفسها لن يخيفها، لذلك كان من الحكمةِ في التَّشريعِ الإسلاميّ ربط الطَّلاقِ بإرادةِ الزَّوجِ وحدهُ حفاظًا على الحقوقِ، وحمايةً للأسرةِ من الضَّياعِ والهلاكِ، وبالنتيجة: إن جعل الطَّلاق بيدِ الزوج، هو المسلك القويم، الذي يتَّفِقُ مع الواجبات المترتبة عليه تجاه زوجته وبيته وأولاده.[21]

ومن الأهميَّة بمكان في هذا المقام تبيانُ أنَّ الإسلامَ ساعـــةَ أعطى الزوج حقّ الطَّلاقِ، منح المرأةَ حقًّا مساويًا في الانفصالِ عنِ الزَّوجِ، وهذا الحقُّ هو ما يُسمَّى بالخلعِ، فإذا ساءت العشرةُ بين الزَّوجين، وكانت الكراهيةُ من جهةِ المرأةِ، فقد أباحَ لها الإسلامُ أن تتخلَّصَ من الزوجيَّةِ بطريقِ الخُلعِ بأن تُعطي الزَّوجَ مـــا كانت أخذت منهُ باسمِ الزوجيَّةِ ليُنهي علاقتهُ بها، وفي ذلك يقولُ الله سبحانهُ وتعالى: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَـــانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَـيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُون﴾ [البقرة:229]، ولا يغيبُ على ذهن المنصفِ، أنَّ المال الذي يأخـــذه الزَّوجِ من زوجتهِ المختلعةِ مبنيٌّ على العدل والإنصـــاف، فهو من منحها الصـــداق، وتحمَّل تكاليفِ الخطبة والزَّواجِ، وأنفقَ عليها، وهي التي طلبت الطلاق والفراقَ، فكانَ الإنصاف ردّ ما أخذت منه.[22]

وبذلك يتَّضِحُ السرُّ الكامنُ وراءَ إعطاءِ الطلاق كحق للزوج رغمَ أنَّ المرأةَ هي طرفٌ وشريكٌ في الزَّواج؛ لأنَّ فكَّ رباط الزواج أمرٌ خطيرٌ له آثارٌ بعيدة المدى. لذلك يجبُ وضع حياة الأسرة والمجتمع في أيدي أولئك الذين لا يتأثرون بالغضب، والذين يحكمون على النتائج بإنصافٍ، ويوازنون الأمور مع توازن العقل الحكيم، ولا شكَّ أنه قد ثبت أنَّ الرجل يعلم ويقدر نتيجة هذه القضية بشكل أفضل من المرأة لسببين:

الأمر الأول: إنَّ المرأة مخلوقة على طبيعة تجعلها أكثر ضـــعفًا من الرجل وأكثر خضـــوعًا للهيمنة العاطفية، فرغم أنَّ لديها طبيعة يمكنها أن تـــؤدي وظـــيـــفـــتـــهـــا الأســـــاســـــيـــة المـــتـــمـــثـــلـــة في الأمـــومـــة والـــوصـــايـــة بأفضـــــل طـــريـــقـــة، إلا أنَّـــهـــا لا تفكر في عواقب أفعالها عندما تكون في حالة غضب، فإنها ولأبسط الأسباب وأقل الخلافات، قد تنقض حياة الزوجين، وبذلك تتعرض الأسرة لخطر الانهيار بأقرب انفعال تمرُّ به الزوجة، ولذلك نهى النبيُّ صـلى الله عليه وسـلم النسـاء عن ذلك، فقال: "أيُّما امرأة سـألت زوجها طلاقاً بغير بأس فحرام

---

[21] محمد أحمد خلف الله، *الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، مجموعة البحوث التي قدمت لمؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية* (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1962م)، 518.

[22] سيد سابق، *فقه السنة* (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1397هـ/1977م)، 437/2.

عليها رائحة الجنة"،[23] كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بنقصهن واعوجاجهنَّ، فقال: "إنَّ المرأةَ خلِقت من ضِلَع لن تستقيم لك على طريقة، فإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عِوَج، وإن ذهبت تقيمها كسرتها، وكسرها طلاقها".[24]

وفي الوقت ذاته نحن لا ننكر أنَّ الرجال أكثرُ هيجانًا من بعض النساء؛ فهناك نساء لديهن العقل والتسامح والقدرة على التحكم في أنفسهن عندما يغضبن، لكن هذا ليس هو الحال، والعبرة بالكثير الغالب، ولما كان التشريع يبنى على الغالب، ولا يبنى على الآحاد والجزئيات، كان الطلاق من حظّ الرجال، دون النساء.

الأمر الثاني: إنَّ وجوب الطلاق يُلزم الزوجَ بتبعاتٍ مالية (الصداق المؤجل، النفقة، المتعة)، ولا شكَّ أن تكاليف الطلاق هذه ستحثُّ الرجل على التفكير قبل الطلاق، وكبح نفسه، وحسم الأمر، وستؤدي إلى استمرار الزواج وعدم الرضوخ للطلاق. أما المرأة فإنها لا تعاني من التبعات المالية للطلاق، فلا يوجد الرادع المالي الذي يجبرها على التفكير قبل الطلاق، ولا شيء مادي يحملها على التروي والتدبر قبل إيقاعه، ومن الأفضل للعلاقة الزوجية أن تكون في يد من هو أحرص عليها.[25]

وفي الوقت ذاته فإنَّ الشرع لم يُغفل جانب المرأة في حقِّها في الطلاق، فلو وضعت الزوجة شرطًا صحيحًا في عقد النكاح، وخالف الزوج هذا الشرط، فقد أعطاها حق الطلاق. بإعطائها شيئًا لها مع زوجها أو نيابة عن بعضهم أو بالتراضي، يسمى هذا بالخلع أو الطلاق مقابل المال، ويحدث هذا عندما ترى الزوجة أنَّ الحياة الزوجية متعذرة، وأنَّها تخاف من عدمِ تمكنها من إقامةِ حدودِ الله، وهذا ما بينه الله تعالى في قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء:19]، وكما أنَّ هناكَ عدَّة حالات منحت فيها الشريعةُ المرأةَ المطالبة بحقِّ التفريق، فلو أصيبَ بمرض لا يبرأ منه إلا بعد فترة طويلة أو وُجد عيبٌ في الزوج يمنع أحد مقاصد الحياة الزوجية ولا يمكن علاجه، والمطالبةِ بالطَّلاقِ، عندما يكونُ عنيناً (عضوه لا ينتصب لأداء العلاقة الجنسية)، أو مجبوباً (عضوه مقطوع)، والتَّفريق للعيوبِ المانعة من استكمال المنفعة من الزواج وهو الحصول على الولد والذرّية، فأيُّ رجلٍ ابتلاه الله بعيبٍ يعجزهُ عن الاتِّصالِ الجنسيّ، فللزوجة الحق برفع مشكلتها للقضاءِ الشرعيّ، فيحكم بالتَّفريقِ بينهما، رفعاً للضررِ

---

[23] محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، *سنن الترمذي*، تح. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1998م)، باب ما جاء في المختلعات (ر.1187). وقال عنه: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».

[24] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)*، تح. محمد زهير بن ناصر (مصر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، باب خلق آدم صلوات الله عليه (ر. 3153)؛ مسلم بن الحجاج القشيري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، د.ت)، باب الوصية بالنساء، (ر. 1468).

[25] زكي الدين شعبان، *الزواج والطلاق في الإسلام* (القاهرة: دار القومية للطباعة والنشر، 1964م)، 86-87.

المترتب عليها،[26] فلا ضرارَ في دين الإسلامِ، أو إذا أساء الزوج إليها، أو إذا ظل الزوج بعيدًا عنها لفترة طويلة وتخشى على نفسها الفتنة– رغم إن كان للزوج مال تنفق منه– أو حُكم عليه بالسجن، فترة طويلة، فإن طلبت الزوجة من القاضي التفريق، فإن القاضي تفريق بينهما حفاظا على نفسها من الزنا،[27] أيضاً وفي حالِ صدورِ حُكمٍ على الزَّوجِ بالسّجنِ لمدَّةٍ طويلةٍ أو مدى الحياةِ، ففي هذه الحالاتِ بأكملها للمرأة أن تدفعَ الضرر عنها برفع أمرها إلى القضاءِ الشرعي.[28]

وعليه: فإنَّما توقَّف الطلاق من جانب الزوجة، وتمَّ منحه للزوج؛ لما أشرنا إليه أنَّ المرأة سريعة التأثر والانفعالات، وتحكمها العاطفة، وتسيطرُ عليها، في وقت لا يندفعُ في الرجل للطَّلاق بتلك الأسباب والانفعالات، فجرت العادة أنَّ الرجال يضبطون عواطفهم في هذا الموضوع؛ لكي يتجنبوا غُرم الطلاق والتكاليف المالية المترتبة عليه، وفي والوقت نفسه حفظ الشريعة للمرأة حالات لها أن تطلب فيها الطلاق. [29]

المطلب الثاني: الرد على تقييد الطلاق، وجعله أمام المحكمة أو بيد القاضي، واشتراط الشهود لإثبات صحة الطلاق:

الشبهة: يذهبُ أصحابُ القراءة الحداثية للقرآن الكريم، والمثقفون الحضاريون وبعض كتّاب المجتمع إلى المطالبةِ بحرمان الزوج من حقّ تطليق زوجته، وترك الأمر للقاضي فلا يحقُّ للزوجِ إيقاعُ الطلاق بداية، وإنَّما الحقُّ عندما يحصلُ الاتفاق على الطلاق فيما بين الزوجين، أو رفع الدعوى أمام المحكمة، وتقتنع المحكمة بصحة أسباب الطلاق، ومنهم محمد عبده الذي جاء في معرض حديثه: كلُّ زوج يريدُ تطليقَ زوجته يجب عليه المثول أمام القاضي الشرعي أو المأذون المقيم في منطقة اختصاصه وإبلاغه بالخلاف بينه وبين زوجته...، وفي حالِ لم ينجح الرجلان المكلفان في التوفيق بين الزوجين، فيجبُ عليهما تقديم تقرير إلى القاضي أو الشخص المخول، وفي هذه المرحلة يأذن القاضي أو المفوض للزوج بالطلاق، وإنّ الطلاق لا يصحُّ ما لم يُوقّع عليه أمام القاضي أو المفوض، ولا بد من حضور شاهدين، ولا يُقبل إثباتُه إلا بوثيقةٍ رسميةٍ يذهب محمد عبده إلى القول الاستشهاد شرط في صحة الطلاق، فمع ظهور الفساد في الأخلاق وضعف العقول، ولا اللامبالاة، فلماذا لا يجوز أن يؤخذ بقول بعض الأئمَّة من أنَّ الاستشهادَ شرطٌ في صحَّةِ الطَّلاق، كما هو شرطٌ في صحَّةِ الزَّواج ...، واعتبار ذلك ركنًا بدونه لا يكون الطلاق. ويعتقد أنَّ اتخاذ هذا الحكم يتفق مع آية من كتاب الله،

---

[26] مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 144/2؛ العيني، *البناية شرح الهداية*، 583/5؛ عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي البكري، *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)* (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع، ط1، 1997م)، 401/3؛ محمد بن صالح بن محمد العثيمين، *الشرح الممتع على زاد المستقنع* (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1428 ه)، 107/12.

[27] وهبة مصطفى الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*. (دمشق: دار الفكر، ط4، د.ت)، 6885/9.

[28] زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (د:م،* دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت)، 189/3.

[29] زكي الدين شعبان، *النزواج والطلاق في الإسلام* (القاهرة: دار القومية للطباعة والنشر، 1964م)، 87.

ويراعي مصـــالح الناس، وقد يكون الله اطلع إلى ما تصـــل إليه الأمة في زمن مثل زماننا، فأنزل تلك الآية، فتكون تلك الآية الكريمة نظامًا نعود إليه عند الحاجة، كما هو من شأننا اليوم،[30] وهذا الكلام غير دقيق، لأنه ينافي الحقائق التي سترد في الرد التفصيلي.

الرد الإجمالي: إنَّ ربطَ الطَّلاقِ بقرارِ المحكمةِ أو أمامَ القضاءِ، أضرارُه واسعةٌ ونتائجهُ فاشلة، ويعارض أحكام الشرع، وفيه حجر وتقييد على الرجال عموماً، وتتعذّر إثبات بعض الحالات أمام القضاء التي تستوجب القضاء، وتفصيلُ ذلك:

أمَّا عنِ الصُّـورةِ التي تتخيَّلُها (آمنة ودود) أن تجعلَ الطَّلاقَ عن طريقِ المحكمةِ بيدِ القاضـي كما هو الحالُ عندَ الغربيين، حيثُ ثبتت أضـرارهُ من جهةٍ، وعدم جدواهُ من جهةٍ أخرى.

أمَّا أضرارهُ فواضحـةٌ: نتيجتـهُ فضحُ الأسرارِ الزوجيَّةِ أمامَ المحكمةِ والمحامين عن الطَّرفين، وقد تكونُ هذه الأسرارُ مخزيةً، ومن الخيرِ لأصحَابِهَا سترُها، فعلى سبيلِ المثالِ لو أنَّ رجلًا اشتبهَ في سلوكِ زوجتهِ وتقدَّم إلى المحكَمَةِ طالبًا طَلاقها لهذا السبب، كم ستكونُ الفضائحُ في هذا الموضوعِ؟ وكم يكونُ مدى انتشـارها بين الأقرباءِ، والأصـدقاءِ والجيران، وبعضِ الصُّـحفِ التي تتَّخذ من مثلِ هذه القضـايا مادّة للرّبحِ، والكثيرِ... الكثيرِ من وسـائلِ التَّواصلِ الحديثةِ اليومَ تتسابقُ في نشرِ الأخبارِ، فضلًا عنِ المبالغةِ فيهَا.

فإن قيل: بعد حصـول الطلاق بإرادة الزوج، سينتقلُ الأمرُ إلى المحكمة أيضـاً من أجل الإجراءات الرسمية! ألن تكون هنالك فضيحة أيضـاً؟ كما أنَّ القرآن دعا إلى استدعاء حكمين في حال الخصومة، ألن تكون هنالك فضيحة أمام هذين الحكمين؟

يُجـــاب: صحيحٌ أنَّ المحكمة تقوم بإثبات الطلاق في سجلّاتها، وصحيحٌ أن المحكمين يطلعان على الخلافات الدائرة بين زوجين تحت سقفٍ واحدٍ، إلا أنَّ تصرُّف المحكمة في ضبط السجلات وتوثيق الحوادث الأسريّة، مرهون بالمصلحة العامَّة التي تطلبها الحاجة، وهناك سلسلة من الضوابط التي تمارسـها المحكمة التي من شـأنها منع تسـريب الأوراق، ونشـرها، والإفادات وتداولها، وهذا الأمر يختلف عندما يكون الموضـع موضـع خصـومة ونزاع بين طرفين، وموضـع اسـتشـارات وجلسـات قضـائية وشـهود، وحضـور، ومهاترات في بهو المحكمة. كما أنَّ اطلاع الحكمين منوط بعدة ضـوابط، فالرجلان يُعدَّان من أهل الحكمة، وعندهم حرصٌ شـديدٌ على الأسـرة، ولا سـيّما أنَّ عملهما متعلق بالمراقبة الربانية، فهما يرجوان الثواب من الله، ويبحثان عن الخيريّة، قال تعالى: ﴿إِن يُرِيدَا إِصْلاَحًا يُوَفِّقِ اللّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء:35]، فما أجمل الطلاق بالصورة الشرعيّة، الذي يضبط الطلاق ويمنع الفضائح.[31]

وأما مخالفته للنصِّ الشـــرعي: إنَّ الطلاق حقٌ للزوج، ولا يمكن لغيره إيقاعه إلا بتوكيل منه وتفويض؛ لأنَّ الذي منحه هذا الحقّ هو الوضـــع الإلهي الذي دلّت عليه النصوص الشرعية، الثابتة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، ومن تلك النصوص الشريفة، قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَـــاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُـــوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللّهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَـــةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَـــمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق:1]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُـــمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً﴾ [الأحزاب:49]، وقولـــه تعالى:

---

[30] محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبدة، تح. محمد عمارة. (مصر: دار الشروق، ط1، 1993م)، 122/2.

[31] مصطفى السباعي، *المرأة بين الفقه والقانون* (مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط4، 1431هـ/2010)، 129.

﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِير﴾ [البقرة:237]، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل، فقال: يا رسول الله إنَّ سيّدي زوَّجني أمتهُ، وهو يريد أن يفرق بيني وبينها؟ قال: فصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبرَ، فقال: "يا أيُّها النَّاس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينهما، إنَّما الطلاقُ لمن أخذ بالساق".[32]

وهذه النصوصُ تدلُّ بشكل قاطع على أنَّ الطلاق حقٌّ للزوج فقط، ولا يجوز للقاضي التدخل في التفريق بين الزوجين إلا إذا فات الإمساك بالمعروف، ففي هذه الحالة، فإن القاضي بناء على طلب المرأة لرفع الظلم، وإن حرمنا الزوج من هذا الحق، فإنه سيكون مخالفًا لما نصت عليه الشريعة الغراء.

وأما تعذّر إثبات بعض الحالات أمام القضاء: إنَّ الحياة الزوجية قد تكونُ غير صالحة للبقاء، لأسبابٍ تكون متعلقة بأخلاق ومزاج أحد الزوجين، أو كلاهما، أي أمور غير ملموسة، وغير محسوسة، وهذه أمور نفسية يصعب إثباتها، فلو تقدمت الزوجة بطلب الطلاق من زوجها بسبب أخلاقه التي لا تتماشى مع طبيعتها، فما هو الدليل الذي ستقدمه الزوجة أمام القضاء؟ وهل القاضي يطّلق في ذلك الوقت أم لا؟ فإذا طلقها القاضي، فما الفرق بين طلاق القاضي وطلاق الزوج؟ وإذا لم يستجب القاضي إلى طلب الزوجة، فهل تكون هناك حياة زوجية يشعر فيها الزوجان بالسعادة والرضا؟ فلا شكَّ أنَّ المصلحة تقتضي قطع هذه العلاقة، ولا فرق بين قطع العلاقة من قبل الزوج أو من القاضي، وفي حال كان سبب فساد العلاقة أمرًا آخر غير الحب، كوجود عيب خفي في أحد الزوجين، أو وسوء سلوك أحد الزوجين، أو أي أمر آخر من الأمور التي نهت الشريعة عن إظهارها وأوجبت الستر فيها فهل يكون من المصلحة إثبات ذلك أمام المحاكم، والشهود والسجلات القضائية، أمام أفراد المجتمع؟

وأما الحجر على الرجال عمومًا: فإنَّ الطلاق بيد القاضي هو في الواقع حكمٌ على جميع الرجال-بغض النظر عن تمييز المتعلم والجاهل منهم- بأنهم غير حكيمين، ولا يتصرفون بشكل جيد، ولا يمكن الوثوق بهم في أهم قضية في حياتهم، والغريب أنَّ هناك أناسًا يكرمهم الله بالعقل، ويكلفهم بأحكامه وشرائعه، ويجعلهم أهلًا لكل أنواع الأعمال، ويجعلهم أوصياء على زوجاتهم وأولادهم، ثم يرفضون هذا الشرف ويعلنون أنهم ليسوا كذلك، ويصرحون بأنهم لا يستحقون هذه الثقة والوصاية، وأنَّه يجب أن تُفرض عليهم الرقابة القضائية عندما يريدون إنهاء علاقتهم مع أزواجهم.[33]

وأما اشتراط الإشهاد كشرط لصحَّة وقوع الطلاق، فإنَّه يخالفُ قولَ جماهير أهل العلم، بل وحكي الإجماع على أنَّ الإشهاد ليس بشرط لصحة إيقاع الطلاق، فشيخ الإسلام ابن تيمية يحرر المسألة، فيقول: قال الله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله﴾ فأمر بالإشهاد على الرجعة؛ والإشهاد على الرجعة مأمور به باتفاق الأمة، فقيل: أمر وجوب، وقيل: هذا أمر استحباب. فظنَّ بعضُ الناس أنَّ الطلاق الذي لا يشهد عليه الشاهدان لا يقع، وفي الحقيقة هذا خلاف الإجماع، كما أنَّه خلاف الكتاب والسنة، ولم يقل به أحد من أهل العلم المشهورين؛ فإنَّ الطلاق لم يؤمر

---

[32] محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، باب في طلاق العبد (ر.2081).

[33] زكي الدين شعبان، *النزواج والطلاق في الإسلام*، 90 وما بعدها.

فيه بالإشهاد، وإنَّما أمرنا بالإشهاد حين قال: ﴿ فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف﴾، والمقصود بالمفارقة هنا: تخلية سبيلها إذا قضت العدَّة، وهذا ليس بطلاق، فعلم أنَّ الإشهاد إنَّما هو على الرَّجعة، ولعل حكمة من ذلك: أنه قد يطلقها ويرتجعها، فيزيّن الشيطانُ كتمانَ رجوعها حتى يطلقها بعد ذلك طلاقا محرما ولا يدري أحد، فتكون معه حراما، فجاء أمر الله بأن يشهد على الرجعة؛ ليظهر أنه قد وقعت به طلقة، وبقريب من ذلك عندما أمر النبي صلى الله عليه وسلم من وجد اللقطة أن يشهد عليها؛ لئلا يزين الشيطان كتمان اللقطة، فإنه إذا طلقها ولم يراجعها بل خلى سبيلها فإنه يظهر للناس أنها ليست امرأته؛ بل هي مطلقة؛ بخلاف ما إذا بقيت زوجة عنده فإنَّه لا يدري النَّاس أطلقها أم لم يطلقها،[34] وقد اتفق الناس على أنَّ الطلاق من غير إشهاد جائز،[35] وهذا هو الصواب؛ فإنَّه على افتراض وجوب الإشهاد، فإنَّ هذا لا يعني اشتراطه بحيث لا يقع الطلاق إلا به، وفي ذلك ينصُّ ابن الرشد قائلًا: "فإذا قلنا: إنَّه واجب، فمعنى ذلك أنَّه يكونُ بتركه آثمًا لتضييعِ الفروج، وما يتعلق بذلك، من غير أن يكونَ ذلك شرطًا في صحَّة الطلاق والرَّجعة".[36]

كما نصَّ الطاهرُ بن عاشور في تفسيره، على قريب من ذلك، فقال: واتفق الجميع على أنَّ هذا الإشهاد ليس شرطًا في صحَّة المراجعة أو المفارقة؛ لأنَّه إنّما شرع احتياطًا لحقهما، وتجنبا لنوازل الخصومات؛ خوفًا من أن يموت فتدعي أنَّها زوجة لم تطلق، أو أن تموتَ هي فيدعي هو ذلك، وكأنهم بنوه على أنَّ الأمر لا يقتضي الفور، على أن جعل الشيء شرطًا لغيره يحتاجُ إلى دليلٍ خاص غير دليل الوجوب؛ لأنّه قد يتحققُ الإثمُ بتركهِ، ولا يبطلُ بتركهِ ما أمر بإيقاعه معه، مثل الصَّلاة في الأرض المغصوبة، وبالثوب المغصوب.[37]

الخاتمة

وختامًا: وبعد أن سرد الباحثان آراء محمد عبده، وآمنة ودود مع تقديم النظرة التحليلية لكلا القراءتين، وبعد إلقاء الضوء على قراءة المفسرين والفقهاء لآيات الطلاق لمعنيّة بالبحث، والردّ على شُبهِ الحداثيين المتعلِّقة بالطَّلاقِ ابتداءً بشبهة أنَّ الطلاق ذكوري، ووصولاً إلى الشبهة التي تدعو لتقييد الطلاق من خلال جعله أمام المحكمة أو بيد القاضي، واشتراط الشهود لإثبات صحة الطلاق، فقد وصل الباحثان إلى نتائج عدَّه أهمُّها:

أهم نتائج البحث

إن الطلاق في قراءة المفسرين حقّ يعود للزَّوجِ، وهو المخاطبُ بهِ، وهو صاحبُ القرارِ فيه من حيث الأصل، وفي ذلك نصوص صحيحةٌ صريحةٌ.

---

[34] اتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م)، 34/33.

[35] محمد بن علي بن عبد الله بن إبراهيم بن الخطيب، *تيسير البيان لأحكام القرآن*، عناية. عبد المعين الحرش (سوريا: دار النوادر، ط1، 2012 م)، 265/4.

[36] محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهدات، تح. الدكتور محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م)، 280/2.

[37] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 309/28.

إنَّ تقييدَ أمرِ الطلاقِ بيـــــدِ الرَّجلِ من عظيم حكمةِ الله تعالى؛ حيث إنَّ المرأةَ تطلبُ طلاقها لأيّ مشكلة تعترض طريق حياتها مع زوجها، وهذا ما يشهد به الواقع وتؤكده النصوص.

يذهبُ محمد عبده إلى أنَّ الطلاقَ في جوهرِهِ فعلٌ يهدفُ إلى فكِّ رباطِ الزَّواج، ويترتب عليه حقوقٌ فيجب أن يُحكم في الدولة بنظامٍ منضبط فيه، وليس فقط بالتلفظ بألفاظ الطلاق.

تذهـــــب آمنة ودود إلى أنّ الطَّلاق خيارٌ قانونيٌّ لوجودِ اختلافاتٍ لا يمكنُ التَّوفيقُ بينها عند المتزوّجين، فلا بدَّ أن تكونَ صفةُ الطَّلاقِ أمامَ القضاءِ، ولا يتفرَّد به الرجل.

تتَّجه آمنة ودود إلى اتِّهام الله بالجورِ والظلمِ من خلالِ التَّعريضِ بالقرآن الكريم الذي شرَّع للزوج أحقيَّته في الإمساكِ بزمامِ الطلاق.

هناك تركيزٌ واضحٌ على قضيَّةِ الطَّلاقِ، لأجلِ الطَّعنِ في رؤيةِ الإسلامِ لنِظامِ الأسرةِ.

يمكنُ حصر ما أثارتهُ الحداثيَّةُ حول قضيَّةِ الطَّلاق في النُّقاط الآتية:

يذهب الحداثيون إلى أنه إذا كان الطَّلاقُ لا بدَّ منهُ فيجبُ مساواةُ المرأةِ بالرَّجلِ فيهِ، فتوقعهُ متى شاءت، كما يوقعهُ هو متى شاء، ويجبُ أن تُحدَّ حريَّةَ الرَّجلِ في الطَّلاقِ، فلا يتمّ إلا بحكمٍ قضائيّ، وهذا يمكنُ تسميتهُ بتقييدِ الطَّلاقِ.

تؤكد قراءة المفسـرين والفقهاء أنَّ ربطَ الطَّلاقِ بإرادةِ الزَّوجِ وحدهُ فيهِ مصـلحةٌ كبيرةٌ، وهي الحفاظُ على حقوقِ الزَّوجين، وحمايةِ الأسـرةِ من الضَّياعِ والهلاكِ، وبذاتِ الوقتِ يحقّ للزوجة نقض عرى الزَّواجِ أثناءَ وقوعِ الضَّررِ عليها.

أثبتت الدراسة أن ربطَ الطَّلاقِ بقرارِ المحكمةِ أو أمامَ القضاءِ، أضرارُه واسعةٌ ونتائجهُ فاشلة.

توصيات البحث

توصي الدراسة، بتوسيع دائرة العارفين بالأخطار الأسرية والاجتماعية، التي ستترتب على تقييد حرية الزوج بالطلاق، من خلال نشر الوعي حول هذا الموضوع.

توصي الدراسة، بإقامة ندوات تعريفيّة بالفكر الحداثيّ، وأثره في هدم الأسرة، وتقويض معالم المجتمع.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: 728هـــ). *مجموع الفتاوى*. تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسـم. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.

ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ). *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1428 هـ.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ). *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. تح. محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.

ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت.

ابن نور الدين محمد بن علي بن عبد الله بن إبراهيم بن الخطيب اليمني الشـافعي (ت: 825 هـــ). *تيسـير البيان لأحكام القرآن*. عناية: عبد المعين الحرش. سوريا: دار النوادر، ط1، 2012 م.

أبو بكر بن العربي، محمد بن عبد الله المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543 هـــ). *أحكام القرآن*. تح. علي محمد البجاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى (ت: 1394هـ). زهرة التفاسير. بيروت: دار الفكر العربي د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)*. تح. محمد زهير بن ناصر. مصر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

البكري، عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت: 1310هـــ). *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع، ط1، 1997م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. *سنن الترمذي*. تح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1998م.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت: 370هـــ). *أحكام القرآن*. تح. محمد صادق القمحاوي–عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1405هـ.

حميدة، عماد، مرمون، موسى. *إشكالية تقنين إرادة الـزوج في الـطلاق بين الأصالة والحـداثـة دراسة مقارنة، بحث محكم*. الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الإخوة منتوري الجزائر، المجلد 31، العدد 2، 2022م.

خلف الله، محمد أحمد. *الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، مجموعة البحوث التي قدمت لمؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية*. مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1962م.

د. بهاء الجاسم، *الأبعاد الدينية والأخلاقية في آيات الأحكام "آيات الطلاق أنموذجاً"* . ضمن أعمال مؤتمر: الندوة الدولية للدين والإنسان، 2021م.

داود، أمينة. *القرآن والمرأة*. نيويورك: مطبعة أكسفورد، د.ط، 1999م.

الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد (ت: بعد 633هـ)، *مَناهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المَدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها*. اعتنى به: أبو الفضل الدّميَاطي، وأحمد بن عليّ. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2007م.

الزحيلي، وهبة مصطفى. *الفقه الإسلامي وأدلته*. دمشق: دار الفكر، ط4، د.ت.

الزركلي، خير الدين بن محمود. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م.

سابق، سيد. *فقه السنة*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1397هـ/1977م.

السباعي، مصطفى. *المرأة بين الفقه والقانون*. مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط4، 1431هـ/2010.

السند، عبد الرحمن بن عبد الله. *أحكام تقنية المعلومات الحاسب الآلي وشبكة المعلومات*. إشراف: د. محمد بن جبر الألفي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، 1425 هـ.

سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385 هـ). *في ظلال القرآن*. بيروت: دار الشروق، ط17، 1412هـ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الدر المنثور*. بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.

شعبان، زكي الدين. *الزواج والطلاق في الإسلام*. القاهرة: دار القومية للطباعة والنشر، 1964م.

الشوكاني، محمد بن علي. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1414 هـ.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل آي القرآن*. تح. أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ/2000م.

عبده، محمد. *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبدة*. تح. محمد عمارة. مصر: دار الشروق، ط1، 1993م.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين (ت: 855هـ). *البناية شرح الهداية*. بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 2000م.

الغضبان، منير. *إليك أيتها الفتاة المسلمة*. الزرقاء: مكتبة المنار، ط4، 1407هـ/1987م.

القرضاوي، يوسف. *فتاوى معاصرة*. المنصورة: دار الوفاء، ط3، 1415هـ/1994م.

القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ). *المقدمات الممهدات*. تح. الدكتور محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ). *الجامع لأحكام القرآن*. تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. مصر: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م.

القشيري، مسلم بن الحجاج. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، د.ت.

الكيا الهراسي علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري الشافعي (ت: 504هـ). *أحكام القرآن*. تح. موسى محمد علي وعزة عبد عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ.

مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ). *المدونة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.

مجموعة من المؤلفين. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1433هـ/2012م.

المخينيني، إيمان. *نحو تأويلية جندرية في القرآن، قراءة في كتاب (القرآن والمرأة)، لأمينة ودود، بحث محكّم، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة*. الرباط: 28/يونيو/2017م.

المطعني، عبد العظيم. *المرأة في عصر الرسالة بين واقعية الإسلام وأوهام المرجفين*. مصر: دار الفتح الإعلامي، د.ط، د.ت.

النووي أبو زكريا محيي الدين يحي (ت: 676هـ). *المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))*. بيروت: دار الفكر، د.ت.

النيسابوري، محمد بن إبراهيم. *تفسير القرآن*. تح. سعد بن محمد السعد. المدينة النبويّة: دار المآثر، ط 1، 1423هـ/2002م.

ZÜRKĀNÎ'YE GÖRE AHRUF-İ SEBʿA'NIN DELİL VE FAYDALARI

EVIDENCE AND BENEFITS OF AHRUF-I SEBʿA ACCORDING TO ZÜRKĀNÎ

Dr. Öğr. Üyesi Ferit DİNÇER
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslâmi İlimler Fakültesi
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
dincerferit@gmail.com.tr
ORCID ID: 0000-0003-3269-4310

Atıf Gösterme: DİNÇER, Ferit, "Zürkānî'ye Göre Ahruf-İ Sebʿa'nın Delil ve Faydaları", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11), s.46-64.

Geliş Tarihi:
5 Aralık 2022

Kabul Tarihi:
26 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Yedi harf meselesi, farklı rivayetlerle günümüze intikal edilmiş hadis-i şeriflerde geçen, İslam âlimleri arasında en çok ihtilafa neden olan, birçok âlim tarafından yorumlara tabi tutulan, ancak hakkında hala son söz söylenmeyen bir meseledir. Kıraât ilminde önemli bir yere haiz böyle bir mesele, elbette gündemini muhafaza edebilen konular arasında yer aldığı gibi yedi harften tam da neyin kastedildiği merak konusudur. Bu nedenle bu kısa çalışmada, çağdaş müelliflerden Zürkânî'ye göre yedi harfin delilleri, faydaları ve delillerin yorumları ile ilgili görüşlerini ele alıp incelenecektir. Zira Kur'ân ve kıraât alanındaki çalışma ve eserleriyle son zamanda oldukça ilim camiasına destek veren böyle bir âlimin konu hakkındaki görüşleri, elbette çok önemli ve bir o kadar da yararlıdır. Böylece yedi harfin delilleriyle sağlam bir temele oturtulduğu ve faydaları da net bir şekilde bilindiği zaman, meselenin ne kadar önemli ve ehemmiyete haiz olduğu bilincine katkı sağlanacaktır.
Anahtar Kelimeler: Zürkânî, Kur'ân, Kıraât, Delil, Fayda.

Abstract: The issue of seven letters is an issue that is mentioned in hadith-i-sherîfs transmitted to our day with different narrations, causes the most conflict among Islamic scholars, is interpreted by many scholars who are competent and competent in both tafsir and recitation, but the last word is still not said about it. It is natural that such an issue, which has an important place in the science of recitation, is among the topics that can always keep its agenda and freshness, and it is also a matter of curiosity. For this reason, in this short study, as can be understood from the title, the views of the contemporary authors about the proofs and benefits of seven letters according to Zarkani will be discussed and examined. Because the views of such a scholar, who has recently supported the scientific community with his works and works in the field of Qur'an and qiraat, are of course very important and useful. Thus, when the seven letters are placed on a solid foundation with their evidence and their benefits are clearly known, it contributes to the awareness of how important and işportan the issue is.

Keywords: Qur'an, Hadith, Recitation, Benefit, Zarkani.

Giriş

Yedi harfle ilgili haberlerin bir hayli fazla ve yaygın olmasına, genelde her sınıfta özelde ise kıraât alanı ile alakalı İslam âlimlerinin, bu meselede ileri sürmüş oldukları düşünce ve fikirlerine karşın, *yedi harf*'ten tam da neyin kastedildiği ile ilgili bir fikir ve düşünce birliğine varılamamıştır. Nitekim Kur'ân ilimleriyle ilgili birçok eserdeki malumatlara göre, üzerinde en

çok ihtilaf edilen mesele budur. Aynı kaynakların vermiş olduğu bilgilere dayanarak, Ebû Hatim b. Hibbân (ö. 354/965) bu meselede otuz beş çeşit görüşlerin var olduğunu bildirmiştir. Bazı kaynaklara göre ise bu görüşlerin kırk kadar olduğu da söylenmiştir.[1] Günümüz yazarlarından Abdurrahman Çetin'in tespitine göre ise birbirine benzeyen altmış civarında görüş ortaya çıkmıştır.[2] Çetin söz konusu bu görüşleri "zayıf ve kuvvetli" olmak üzere iki grupta ele alır ve zayıf görüşler kısmını elli bir maddede kısaca özetleyerek eleştirisini yapar.[3] Dolayısıyla bu mesele muğlak bir yapıya sahip meselelerden olduğu için, hiç kimse tatmin ve ikna edici bir çözüm meydana çıkarabilmiş değildir. Bu muğlaklığın ana nedeni ve tatmin edici bir cevabın verilmemesinin gerçeğinde, hadislerde meselenin mahiyeti ve tafsilatlı bir şekilde açıklanmamış olmasından ileri gelmektedir.[4] Bazı kimselere göre ise bunun nedeni "yedi harf" meselesinin bütün yönlerinden ziyade, bir ya da iki yönüyle değerlendirilmesidir.[5]

Bilindiği gibi, Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesinin hikmeti, insanlara kolaylık, hafiflik ve kolaylık sağlamaktır. Allah Resul'ü (s.a.v.), Arap halkın muhtelif lehçelere sahip olduğunu biliyordu, bir kabilenin diğer kabilenin telaffuzu konusunda zorlandığı biliyordu. Bu nedenle Allah Resul'ü (s.a.v.), Allah'a müracaat etmiş, Cenâb-ı Allah da bu müracaatı kabul ederek kullarına kolaylık sağlamıştır. Yine Allah Resul'ünün (s.a.v.) tebliği sonucu İslamiyet bütün Arabistan memleketine yayılınca, Kur'ân'ın yalnız Kureyş lehçesiyle kıraât edilmesi, bazı sorunlara neden olmuştur. Bundan dolayı, Müslüman halka bir sühulet, bir kolaylık olsun diye yedi harf ile Kur'ân'ın kıraât edilmesine izin verilmiştir.[6]

Yedi harf meselesi ile ilgili çağdaş müelliflerden Zürkânî şunları ifade etmiştir:

"Yedi harf konusu, dikkat çekici, şevk verici ve kayda değer bir konu olduğu gibi, aynı zamanda korkutucu ve dikenli bir yol mesabesindedir. Kayda değer ve şevk vericiliği şu şekildedir: Allah'ın kulları için tezahürlerden bir rahmet tezahürü, sadece Arap kabileleri için değil, gerçekten bütün İslam ümmetine mensup, kabile ve halk için Allah Kitabının kolaylaştırılmasıdır. Muhtelif dillere ve farklı özelliklere sahip olmasına karşın, herkes diline ve lehçesine uygun bir şekilde telaffuz edebilmesidir. Yine yedi harf konusunun kayda değerlerinden birisi de yedi harfin birçok düşüncenin adeta meydanı mesabesinde oluşudur.

---

[1] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Müessesetu Risâletu Nâşirün, 1469/2008), 105; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008), 27-28.
[2] Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar, 2005), 103.
[3] Çetin, *Yedi Harf,* 137.
[4] Hacı Önen, "Ebu 'Amr ed-Dânî'ye Göre Yedi Harfin Anlamı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 6/11, (2014), 56-72,
[5] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM, 2011), 42-50.
[6] Önen, "Ebu 'Amr ed-Dânî'ye Göre Yedi Harfin", 60-61.

Zira yedi harf, hakkın zuhur edilmesi, ilim ve irfanın neşvünema bulması gibi harikulade şeylerin oluşmasına neden olmuştur. Yedi harf konusunun korkutucu ve dikenli yolları ise konu ile ilgili o kadar çok söz söylenmiş ki, hakikatin nerede olduğu bilinmez oldu. Öyle ki bazı âlimler, bu konuyu anlamakta zorlandılar ve bundan kaçındılar ve bu müşkül bir mesele olduğunu söylediler. Konu öyle bir hal aldı ki muhakkik âlimlerin büyüklerinden bir cemaat konu ile ilgili eserler ele alıp, telifler meydana getirmeye mecbur kalmışlardır. Bu âlimlerden birisi, hicrî yedinci asırda yaşamış Allame olan ve Ebû Şâme (ö. 665/1267) ismiyle tanınan zattır. Diğer bir âlim ise on dördüncü asırda yaşamış Allame eş-Şeyh Muhammed Bahît (ö. 1354/1935)'tir. Yine bu konuda yapılacak bir hata, İslâm düşmanlarının eline Kur'ân'a yönelik kötü ve haksız eleştirilerin geçmesine neden olmaktadır. Nitekim kendileri misyoner diye adlandıran bazı kimselere ait ve '*Kur'ân Konuları*' adlı bir kitap elime geçti. Kitabın birinci cildinin konuları arasında 'Kitab-i şerifte (Kurân'da) tahrif var mı?' şeklinde bir bölüm var ve o bölüm içinde, gafil düşünceleri avlayabilmek için birçok asılsız ve batıl fikirler olduğunu gördüm. O fikirler ki, hak ondan uzak ve beridir. 'وَ هَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوْا / bir şeye giriştiler.'[7]"[8]

Yedi harf meselesi, özellikle yedi harften kastın ne olduğu ile ilgili gerek müstakil eserlerle ve gerekse de eserlerin belli bir bölümünde birçok çalışma yapılmıştır. Bu nedenle biz kısa çalışmamızda, bu tür konulara eğilmeyi gerek görmeyerek, yedi harfin delil ve faydalarını, Zürkânî'nin tespiti doğrultusunda inceleyerek ve üzerinde yoğunlaşarak daha yararlı olacağını ümit ederek çalışmamıza başlayacağız.

1. Zürkânî'nin Hayatı ve Eserleri

1. 1. Hayatı

Kesin olmamakla birlikte, miladî 1880'li senelerinde dünyaya geldiği belirtilmektedir Mısır'ın Ğarbiye şehrinde Sante'ye bağlı Ca'feriye köyündendir. Zürkânî nisbesi Munifiye şehrinde Telâ'ya bağlı Zürkân köyünden gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzedip, ilm-i hal bilgileri de aldıktan sonra 1911 yılında el-Ma'hedü'l-Ahmedî'de eğitim-öğretime başladı. Daha sonra Ezher Üniversitesi'ne girdi ve İlahiyat (Usûlüddîn) Fakültesi'nden mezun oldu. 1925 senesinde âlimiyye diploması aldı. 1926 senesinde Ma'hedü'z-Zekâzîk'a ve sonra Ma'hedü Tantâ'ya öğretici olarak tayin edildi. Bir süre imam olarak da görev yaptıktan sonra, önce Ma'hedü'l-Kahire'ye, 1939 senesinde Kur'ân ilimleri ve hadis dersleri vereceği Ezher'in İlahiyat Fakültesi'nde hocalığa getirildi. Zürkânî, 1948 senesinde Kahire şehrinde vefat etti.[9]

---

[7] et-Tevbe 9/74.

[8] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (Kahire: y.y. 1372), 137-138.

[9] Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī, *el-Aʿlâm,* 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ʿİlim li'l-Melâyîn, 2002), 6/210.

Başta Kur'ân olmak üzere hadis, fıkıh ve kelâm gibi sahalarda kendini yetiştirmesi ile birlikte edebiyat, tarih, felsefe ve sosyoloji ile de alakası vardı. Zürkânî, ulûmü'l-Kur'ân'ı çağdaş bir üslûpla ifade etmeye ve Kur'ân'la ilgili bazı güncel şüphe ve tereddütleri gidermeye çalışmasıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Müellif, eserlerinde edebî bir üslûp kullanmış, aynı zamanda şiirle de uğraşısı vardır.[10]

1. 2. Eserleri

1. 2. 1. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*

Ulûmü'l-Kur'ân sahasında son dönemde telif edilmiş en gözde ve meşhur eserler arasındadır. Eserde yüzden fazla kaynağa atıf yapılmış ve bu kaynakların başında da Süyûtî'nin *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*'ı gelmektedir. Ancak müellif, kaynak kullanımı ile ilgili her zaman titiz davrandığı söylenemez. Çünkü bazı yerlerde ikinci derecedeki kaynaklardan faydalandığı halde asıl kaynağı atıf yaptığı görülmektedir.[11] *Menâhil'*de ulûmü'l-Kur'ân'ın esas konuları on yedi başlık altında incelenmiş olup en çok yer ayrılan konulardan birisi İ'câzü'l-Kur'ân'dır. Zürkânî, Kur'ân ilimleri alanında Süyûtî ve Zerkeşî gibi âlimlere göre daha az sayıda konuyu ele almakla birlikte çalışmasında, önceki eserlerde müstakil başlık altında incelenmeyen ulûmü'l-Kur'ân'ın anlamı ve tarihi, Kur'ân'ın tercümesi ve üslûbu gibi farklı başlıklara da yer vermiştir. *Menâhilü'l-ʿirfân*'da Kur'ân'la ilgili şüpheler konusu üzerinde genişçe durulması, Cemâleddîn Efgânî ve Muhammed Abduh ekolünün Zürkânî üzerindeki etkisiyle açıklanmaktadır.[12]

Söz konusu eserin birçok baskısı yapılmıştır. Onlardan bazıları şu şekildedir:

1. 2. 2. *el-Menhelü'l-hadis fî ulûmi'l-hadis* (Kahire: 1366/1947).

1. 2. 3. *Fi'l-Bida'ı ve mevkıfi'l-İslâm minhâ*. Ezher'in İlahiyat Fakültesi öğrencileri için hazırlanmış bir çalışmadır.

1. 2. 4. *Fi'd-da've ve'l-irşâd*. Zürkânî'nin ayrıca el-Hidayetü'l-İslâmiyye dergisinde makaleleri ve Sefînetü'l-ahbar dergisinde şiirleri yayımlanmıştır.[13]

2. Kur'ân-ı Kerîm'in Yedi Harf Üzere Nazil Olduğuna Dair Deliller

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair kanıt, ancak Allah Resul'ünden (s.a.v.) sahih bir yolla gelen haberle sabit olabilmektedir. Bunun dışındaki hiçbir haber ve bilgi delil olması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair birçok sahih

[10] Ziriklî, *el-Aʿlâm,* 6: 210; Mehmet Suat Mertoğlu, "Zürkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/579-580.
[11] Bk. Hâlid b. Osman Ali es-Sebt, *Kitabü Menâhilü'l-ʿirfân li'z-Zürkânî: Dirâse ve takvim* (Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzî'), 1/ 91-97.
[12] Mertoğlu, "Zürkânî", 44/579-580.
[13] Mertoğlu, "Zürkânî", 44/579-580.

haber nakli birçok farklı yollarla gelmiştir. Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair hadis, büyük bir sahabe topluluğundan rivayet edilmiştir. Bu sahabe topluluğu arasında şu seçkin isimleri saymak mümkündür: Ebû Bekir, Ömer, Osman, İbn Mesud, İbn Abbâs, Ebû Hureyre, Ebû Cehm, Ebû Sa'id el-Hudrî, Ebû Talha el-Ensârî, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Arkam, Semüre b. Cündüb, Selmân b. Surd, Abdurrahman b. Avf, Amr b. Ebî Seleme, Amr b. As, Muaz b. Cebel, Hişâm b. Hekîm, Enes b. Mâlik, Huzeyfe, Ummü Eyüp. İsmi geçen bu yirmi bir sahabenin her biri, yedi harf hadisini aralarında çok az farklılıklar arz etse de rivayet etmişlerdir.[14]

Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), "*Müsnedü'l-kebîr*" adlı eserinde şu şekilde bir rivayette bulunmuştur:

2. 1. Hz. Osmân (ö. 35/656), minberin üzerindeyken şunları söylemiştir: "Allah'ı hatırlatarak,

Allah Resul'ünden (s.a.v.) 'Kur'ân, tamamı kâfi ve şâfi olan yedi harf üzerine nazil olmuştur' şeklinde duyan bir adam var mı? Hz. Osman ayağa kalkınca onunla beraber o kadar sahabe de ayağa kalktı ki, sayıları bilinemedi. Ayağa kalkan bu sahabe topluluğu hep bir ağızdan, şehadet ederiz ki Allah Resul'ü (s.a.v.), 'Kur'ân, tamamı kâfi ve şâfi olan yedi harf üzerine nazil olmuştur' demiştir. Sonra Hz. Osman da 'Ben de bunlarla birlikte şehadet ederim' demiştir."[15]

Zürkânî, yukarıdaki hadisi şu şekilde yoruma tabi tutmuştur. Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bu şekildeki bir topluluğun şehadetleri olmalı ki, İmam Ebû Ubeyd b. Sellâm (ö. 224/838), yukarıdaki hadisi mütevatir saymıştır. Ancak bilinmesi gereken nokta, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk şartı, rivayet zincirinin her tabakasında bulunması gerekmektedir. Fakat bu şart, her ne kadar sahabe tabakasında oluşmuş ise bize göre sonraki tabakalarda meydana gelmemiştir.[16]

Burada Müellif'in, "Fakat bu şart, her ne kadar sahabe tabakasında oluşmuş ise bize göre sonraki tabakalarda meydana gelmemiştir." şeklindeki tespitlerini kabul etmek mümkün gibi görünmemektedir. Zira malumdur ki, bu şekildeki rivayetler isnad yoluyla Sahabeden musanniflere, sünnette güvenilir olan bazı kitapların sahiplerine ve bazı tefsirlere kadar gelmiştir. Hatta bu rivayetlerden bazıları birçok tarikten gelmiştir. Bu nedenle Sahabeden sonra tevatür şartı yok oldu demek pek de isabetli olmasa gerektir. Belki sahabeden sonra gelen isnad ve rivayetler, onların döneminden daha fazla kişiler tarafından nakledilmiştir. Bu gerçek gizli değil, herkesin fazlaca incelemeye ve teemmül etmeye gerek görmeden bilmesi gerekli bir

[14] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 139; ayrıca bk. Süyûtî *İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân,* 104.
[15] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 139.
[16] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 139.

durudur. Yirmi Sahabeden fazla bu tür hadisleri rivayet etmiş, her bir Sahabeden de birçok tabiî rivayet etmiş ve bu minval üzere devam etmiştir. Nitekim Ebû Ubeyd, yedi harfle ilgili hadisleri serdettikten sonra: "Yedi harf ile ilgili bu hadislerin tümü mütevatir olmuştur." diyerek, bu konuya açıklık getirmiştir.[17]

Yukarıdaki hadise benzer bir gurup hadisi aşağıya alacağız:

2. 2. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) Sahih adlı eserlerinde İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) şöyle dediğini rivayet etmişlerdir:

Allah Resulü şunları buyurmuştur: "Cibrîl, Kur'ân'ı birkaç harf üzere bana okuttu. Ondan daha fazla harf üzere okumamı istedim. O da artırdı. Bu durum yedi harfe çıkana kadar devam etti."[18] Müslim eserinde şunu da eklemiştir: "İbn Şihâb (ö. 124/742), bana ulaştığına göre, bu yedi harf, tek bir işte olur. Helal ve haramda değişmeyecektir."[19] demiştir.

2. 3. Hz. Ömer (ö. 73/693), Hişam b. Hâkim (ö. 15/636'dan sonra) ile aralarında geçen ve kıraâtle ilgili olan hikâyede şunları söylemiştir: "Allah Resul'ü (s.a.v.) hayatta ve aramızda olduğu halde, Hişâm b. Hâkim Furkan sûresinden ayetler okuduğunu duydum. Onun bu kıraâtine kulak verdim. Ancak o, Allah Resul'ünün(s.a.v.) bana okuttuğu harflerden farklı bir harfle kıraât ediyordu. Neredeyse namazda onun boğazından tutacaktım. Ancak namazı bitirip selam verinceye kadar dayandım. Selamdan hemen sonra, elbisesinden tutuğum gibi, ona 'bu şekildeki kıraâti kim sana öğreti' dedim. 'Allah Resul'ü (s.a.v.) bana öğreti' dedi. Ona 'yalan söylüyorsun. Allah'a yemin ederim bu okuduğunu Allah Resulü (s.a.v.) bana da öğretti' dedim. Sonra elbisesini bıraktım ve onu Peygamber'e götürdüm. Dedim ki: 'Ey Allah'ın Resul'ü (s.a.v.)! Bu şahıs, Furkan sûresindeki ayetleri senin bana öğrettiğin harflerin dışındaki harflerle okuduğunu işitim. Sen bana bana Furkan sûresini okumuş ve öğretmiştim.' Allah Resul'ü (s.a.v.) şöyle buyurdular: 'Ey Ömer onu bırak ve oku! Ey Hişâm.' O daha önce duymadığım bir kıraâtle okudu. Allah Resul'ü (s.a.v.): 'Böyle nazil oldu dedi.' Sonra Allah Resul'ü (s.a.v.): 'Oku! Ey Ömer' dedi. Allah Resul'ünün (s.a.v.) bana okumuş olduğu kıraâtle okudum. Resulullah: 'böyle nazil oldu' dedi. Daha sonra Allah Resulü (s.a.v.) şunalar buyurdular: 'Bu Kur'ân yedi harf üzere nazil oldu, ondan kolay olanıyla okuyun'."[20]

Bu hadise dayanarak denilebilir ki, kıraâtler ictihâdî değil, tevkifîdirler. Çünkü her iki sahabe de Kur'ân'ı Hz. Peygamberden öğrenmişler ve Hz. Peygamber ikisinin kıraâtini de

[17] Sebt, *Kitabü Menâhilü'l-ʿirfân,* 359.
[18] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʻfî el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ* (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî) (Beyrut & Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1463/2002), Fedailu'l-Kur'ân-5", Hadis no: 4991, s. 1276; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ,* thk. Nazar b. Muhammed el-Fâruabî Ebû Katîbe (Dımaşk: Dâru't-Tayyibe, 1427/2006), "Salatu'l-Misafiri-48", hadis no: 819, s. 366.
[19] Müslim, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*, "Salatu'l-Misafiri-48", hadis no: 819, s. 366.
[20] Buhârî. *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ,* "Fedailu'l-Kur'ân-5", Hadis no: 4992, s. 1276; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 139-140.

doğru bulmuş ve doğru kabul etmiştir. Yine aşağıdaki hadis hem yedi harfe hem de kıraâtlerin ictihadî olmadığına bir kanıttır:

2. 4. Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) şunları söylemiştir: Allah Resulü, bana bir sûreyi okutmuştu.

Ben mescidde oturuyorken bir adamın o sûreyi okuduğumdan farklı okuduğunu duydum. Ona "Bu sûreyi sana kim öğretti?" dedim. "Allah Resul'ü (s.a.v.)." diye cevap verdi. "Benden ayrılma Allah Resul'ü (s.a.v.)'ne gideceğiz." dedim ve onu Allah Resul'üne (s.a.v.) götürdüm. "Ey Allah'ın Resul'ü (s.a.v.)! Bu adam, bana öğrettiğin sûreyi başka şekilde okuyor." dedim. Hz. Peygamber "Ey Übey oku!" diye buyurdu. Bende okudum. Hz. Peygamber, "Güzel okudun" diye cevap verdiler. Sonra getirdiğim adama "Oku" dedi. O da benim okuduğumdan farklı okudu. Ona da "Güzel okudun." buyurdular ve devamla: "Ey Übey! Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Hepsi de şâfi ve kâfidir."[21]

2. 5. Übey b. Ka'b'tan başka rivayette ise şunalar aktarılmıştır:

Ben mescidde oturuyorken bir adam geldi ve namazda okuduğu kıraâtini beğenmeyerek ihtirazda bulundum. Sonra başka bir adam gelip, aynı şekilde Kur'ân'ı kıraât etti. Onları alıp Allah Resul'ü (s.a.v.)'ne getirdim ve "Ey Allah'ın Resul'ü! (s.a.v.) bu adam namazda okudu, kendisine ihtirazda bulundum. Sonra diğer adam geldi ve bunun aynısını okudu." dedim. Allah Resul'ü (s.a.v.) okumalarını emretti ve onlarda okudular. Allah Resul'ü (s.a.v.) her ikisinin okumalarını da güzel bularak, takrir etti. O zaman içime, yalancılık gibi kötü bir düşünce doğdu. Canım sıkıldı ve rahatsız oldum. Allah Resul'ü (s.a.v.), bendeki bu durumu sezince, eliyle göğsüme vurdu. Birden bedenimden terler aktı ve korkudan sanki Yüce Allah'ı görüyormuşum, O'na bakıyormuşum gibi bir hal benden peyda oldu. Sonra Allah Resul'ü (s.a.v.), "Ey Übey! Bana Kur'ân'ı bir harf üzere okumam istendi. Ben ümmetim için kolaylık olsun diye müracaatta bulundum ve iki harf üzere okumama müsaade edildi. Yine müracaatta bulundum ve üç harf üzere… yedi harf üzere okumama izin verildi. Her müracaat etmende ve istediğin her seferde isteğin olacaktır. İki defa Allah'ım! Ümmetimi affeyle dedim ve üçüncüsünü, bana rağbet (benden yardım dileyecek) edecek ve İbrahim (a.s.) de dâhil bütün halka bıraktım."[22]

Zürkânî, Übey b. Ka'b'ın *"O zaman içime, yalancılık gibi kötü bir düşünce doğdu." Şeklindeki sözlerini şöyle* yorumlamıştır: "Bil ki, Übey b. Ka'b'ın sözlerinin anlamı şudur: her iki şahsın okudukları pasaj da Taberî'nin tespitiyle Nahl sûresinden olmasına ve farklı kıraâtlerle okumalarına rağmen, Allah Resul'ü (s.a.v.) onların bu kıraâtlerini güzel bularak

[21] Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Salatu'l-Misafiri-48", hadis no: 820, s. 366; Ahmed b. Şuayb en-Nesaî, *Sünen-i Nesaî* (Beyrut: y.y. ts.), "iftitah37", 940, 2:123; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 140.
[22] Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Salatu'l-Misafiri", (No: 820), 366; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 140-141.

takrir etmesini gören Übey b. Ka‘b’ın kalbine Şeytan tarafından yalanlama vesvesesi verilerek, sarsıcı bir duruma getirdi. Onun kalbinde o an geçen sezgi, kıraâte vaki bulunan bu şekildeki bir ihtilafın Allah’tan gelene ters düşmesi idi. Yani Allah katından gelen bir Kitap olan Kur’ân’da böyle bir ihtilafın olmaması gerektiği düşünüyordu. Ancak bu sezgi kötü bir sezgi ve düşüncelerden olduğu gibi, sahibine herhangi bir günah da yüklemiyordu. Akideye de zarar vermiyor ve daimî değil geçici bir şeydi. Nitekim Allah’ın kullarına bir rahmeti olarak vicdanlarında, gönüllerinde geçen kuşku ve vehimlerden dolayı onları sorumlu tutmamaktadır. Ancak insanlar kalplerinde geçeni gönlünü ve sinesini açarak, eyleme geçirdiği zaman sorumlu tutacaktır. Bu nedenlerden dolayı Übey b. Ka‘b’ın gönlünden geçenler, akidesine bir zarar vermediği, imanına bir halel getirmediği gibi, onun derecesini de alçaltmamaktadır. Diğer taraftan Allah Resul’ü (s.a.v.) hemen onun göğsüne vurarak, onu bu durumdan uzaklaştırmak istemiş ve onu doğru olana irşat etmiştir.”[23]

Müellif sözlerine şu şekilde devam etmektedir: “Hangi insan, içine doğan kuşku, sezgi ve düşüncelerine hâkim olabilir ve bunlardan kurtulabilir ki? Bir mümin için Önemli ve gerekli olan, şer‘î öğretileri ve ilim silahıyla bu tür kuruntu ve sezgilere karşı savaşmak ve bu gibi kötü düşüncelere teslim olmamaktır. Nasıl ki Allah Resul’ü (s.a.v.), Übey b. Ka‘b’ın göğsüne dokunarak, onu bu tür meşguliyetten uzak durmasını sağlamış, Kur’ân’ın farklı okunması, ümmetine kolaylık olsun diye yedi harf üzere nazil olduğundan dolayı olduğunu bildirmiş ve bundan da başarılı olmuşsa. Nitekim Übey b. Ka‘b’ın kendisi de bu durumu itiraf ederek; ‘…eliyle göğsüme vurdu. Birden bedenimden terler aktı ve korkudan sanki Yüce Allah’ı görüyormuşum, O’na bakıyormuşum gibi bir hal benden peyda oldu.’ demiştir. İşte bizlerde bu konularda birbirimize destek olmalıyız. Bazı insanların tökezleyip düşmesine neden olan bu tür sezgi ve kuruntulardan ancak, yardımlaşarak başarılı olur ve şeytanın vesveselerinden kurtulabiliriz.”[24]

Diğer taraftan Übey b. Ka‘b’ın, kıraât ile ilgili bu denli mücadelesi, Kur’ân’ın yedi harf üzere nazil olduğunu bilmesinden önce idi. Dolayısıyla o, bu konuda mazur sayılmaktadır. Çünkü bunu öğrenip, kalbi mutmain olduktan sonra, bildikleriyle amel etmiş, bu konuda başvurulacak ve kendisine danışılacak biri olmuş, Kur’ân’ın rivayetleri muhtelif olmasına karşın o, önemli bir önder ve Kur’ân hakkında ilk danışılacak şahsiyetler arasında yer almıştır. Daha sonra zikredeceğimiz ve kendisine isnad edilen iki hadiste de müşahede edileceği gibi, Kur’ân ilimlerinin ravilerinden olmuştur.

[23] Zürkânî, *Menâhilü’l-ʿirfân,* 141.
[24] Zürkânî, *Menâhilü’l-ʿirfân,* 141-142.

2. 6. Müslim'in Übey b. Ka'b'tan rivayet ettiği bir hadiste Übey dedi ki: "Allah Resul'ü (s.a.v.), Benî Ğifâr Kuyusu (gölet) başında olduğu halde Cibrîl (a.s.) ona gelerek şunları söyledi: 'Allah, ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzerine okutmanı emrediyor.' Allah Resul'ü (s.a.v.), 'Allah'tan af ve mağfiretini dilerim. Ancak ümmetim buna güç yetiremezler' dedi. Cibrîl (a.s.) ikinci defa gelerek, 'Allah, ümmetine Kur'ân'ı iki harf üzerine okutmanı emrediyor.' Allah Resul'ü (s.a.v.), tekrar 'Allah'tan af ve mağfiretini dilerim. Ancak ümmetim buna güç yetiremezler' dedi. Cibrîl (a.s.) üçüncü defa gelerek, 'Allah, ümmetine Kur'ân'ı üç harf üzerine okutmanı emrediyor.' Allah Resulü (s.a.v.), tekrar 'Allah'tan af ve mağfiretini dilerim. Ancak ümmetim buna güç yetiremezler' dedi. Cibrîl (a.s.) dördüncü defa gelerek, 'Allah, ümmetine Kur'ân'ı yedi harf üzerine okutmanı emrediyor ve bu yedi harften hangisi ile okusalar okusunlar doğruyu bulmuş olacaklar.' dedi."[25]

2. 7. Tirmizî(ö. 279/892) de Übey b. Ka'b'tan şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Allah Resul'ü (s.a.v.), Merve taşlıkları yanında Cibrîl (a.s.)'e rastladı ve 'Ben okuma-yazma bilmeyen bir ümmete gönderildim. İçlerinde fanî ihtiyar, yaşlı büyükler, cariye, çocuk ve hayatında hiçbir kitap okumayan adam bulunmaktadır.' dedi. Cibrîl (a.s.), 'onlara Kur'ân'ı yedi harf üzere okumalarını emret.' dedi."[26]

2. 8. Âmr b. As'ın (ö. 43/664) dediğine göre, bir gün adamın biri Kur'ân'dan ayetler okumuş, Âmr kendisine "okuduğun ayetler şöyle şöyle olmalıdır." demiş ve konuyu Allah Resul'üne (s.a.v.) anlatmıştır. Allah Resul'ü (s.a.v.) ise şunları buyurmuştur. "Gerçekten bu Kur'ân yedi harf üzere inmiştir. Bu yedi harften hangisiyle okursanız isabet etmiş olursunuz. Öyle ise şek ve şüpheye düşmeyiniz, birbirinizle mücadele etmeyiniz."[27]

2. 9. Hâkim (ö. 405/1014) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) İbn Mesud (ö. 32/652-53)'dan şu hadisi rivayet etmişler: "Allah Resul'ü (s.a.v.) bana, Al-i Hamim'den (Hamim ailesinden, Hamimlerden) bir sûre okuttu ve ben mescide gittim. Orada bulunan bir adama 'bu sûreyi oku' dedim ve o da okudu. Ancak benim okuduğumdan farklı okudu ve Allah Resul'ünün (s.a.v.) kendisine bu şekilde okuttuğunu söyledi. O adamı alıp Allah Resul'üne (s.a.v.) götürdüm ve durumu anlattık. Allah Resul'ünün (s.a.v.) yüzünün rengi değişti ve şunları söyledi 'Sizden öncekileri helak eden, ancak aralarındaki ihtilaf olmuştur.' Sonra Hz. Ali'ye (ö. 40/661) gizli bir şeyler söyledi. Hz. Ali ise şunları söyledi 'Allah Resul'ü (s.a.v.), her birinizin bildiği şekliyle

[25] Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Salatu'l-Misafiri", (No: 821), 367; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 142-143.
[26] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiʿu-Kebîr,* thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1417/1996), "fedâilu'l-Kur'ân", Hadis no: 2944, 5/60; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 143.
[27] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), hadis no: 17821, 29/355; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ ʿale't-teḳāsîm ve'l-envâʿ* (Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân, es-Sünen, et-Teḳāsîm ve'l-envâʿ), thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Dâru'l-Mearif, ts.), 277.

kıraât etmesini emrediyor.' bizler de oradan ayrıldık ve her birimiz arkadaşının okumadığı harflerle okuduk."[28]

2. 10. Buharî'nin yine İbn Mesud'den (ö. 32/652-53) rivayet etmiş olduğu şöyle bir hadis vardır: "Adam'ın biri şunları ifade etmiştir, 'bir kişi bir ayetin tilavetini işitim. Oysa Allah Resul'ü (s.a.v.) bu şekilde tilavet etmiyordu. O adamın elinden tutuğum gibi Hz. Peygamber'e götürdüm (durumu kendisine anlatım)'. Allah Resul'ü (s.a.v.) 'okuyun her ikiniz de Muhsin'dir (iyilik üzerindedir).' buyurdular." Bu hadisin ravilerinden biri olan Şu'be(ö. 160/776), ilmimin en yücesi, Allah Resul'ünün (s.a.v.) şu fermanıdır: "Gerçekten sizden öncekiler, ihtilafa düştüler ve helak oldular."[29]

2. 11. Taberî (ö. 310/923) ile Taberânî (ö. 360/971) Zeyd b. Arkam (ö. 68/688)'den şöyle dediğini rivayet etmişler: "Bir adam Allah Resul'üe (s.a.v.) gelerek, 'aynı sûreyi İbn Mesud, Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]) ve Übey b. Ka'b bana okuttu ve her üçünün kıraâti da farklı farklı idi. Hangisinin kıraâtiyle okumam gerekmektedir.' dedi. Allah Resulü (s.a.v.), Hz. Ali yanında olduğu halde bir an duraksadı, sonra Hz. Ali, 'sizlerden herkes bildiği şekilde okusun. Çünkü bunların hepsi de güzeldir, hoştur.' dedi."[30]

2. 12. Taberî İbn Cerîr, Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) gelen şu hadisi rivayet etmiştir: "Bu Kur'ân yedi harf üzere inmiştir. Okuyunuz sıkıntı yok. Ancak rahmet ayeti azapla, azap ayeti rahmetle sonlandırmayın."[31]

3. Ahruf-u Seb'a'nın Faydaları

Yukarıda serdedilen hadislerden de anlaşılacağı gibi Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının birçok hikmet ve faydası vardır. Bu faydalardan birkaçı, Müellif Zürkân'nin tespitine göre şu şekildedir:

3. 1. İslâm Ümmetine Kolaylık Sağlamak

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının birinci faydası, genelde İslâm ümmeti özelde ise nazil olduğu ilk andan itibaren Kur'ân ile birebir muhatap olan Arap milleti için bir kolaylık ve rahatlık olmasıdır. Zira Arap milleti birçok kabileden oluşuyordu ve bu kabileler aynı millete, Arap milletine mensup olmalarına ve dil üst kimliklerini Arap dili oluşturmasına rağmen, dil ve lehçe olarak aralarında farklılıklar bulunur, her kabilenin kendine has ve özel hitap kelimeleri bulunurdu. Şayet Kur'ân yedi değil, bir harf üzere nazil olmuş olsaydı, her kabile için de zorluklar meydana çıkar ve bu kabileler Kur'ân'ı okumada zorlanırdı. Müellif

[28] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn,* thk. Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/553-554.
[29] Buhârî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* "Fedailu'l-Kur'ân-5", Hadis no: 4992, s. 1276; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 144.
[30] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 144.
[31] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 144.

devamla şunları ifade eder: "Nitekim Mısır'ın genel dili bizleri her ne kadar ortak bir dilde topluyorsa ve Mısır vatanı bizleri bir bölgede bir araya getiriyorsa da Kahirelî olan birimiz, Asûyüt'lü olan birisinin lehçesiyle konuşmakta zorlanıyor."[32]

Yedi harfin faydalarından birisinin kolaylaştırmak olduğunu yukarıda geçen Allah Resul'ünün (s.a.v.) hadislerinde "…tekrar tekrar müracaatta bulundum ki ümmetim için kolaylık versin.", "… Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim. Ancak ümmetim buna (tek harfe) güç yetiremezler." ve "Ben okuma-yazma bilmeyen bir ümmete gönderildim. İçlerinde fanî ihtiyar, yaşlı büyükler, cariye, çocuk ve hayatında hiçbir kitap okumayan adam bulunmaktadır." şeklinde geçen ifadelerinde de bariz bir biçimde anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuda İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) şöyle bir ifadede bulunmuştur; "…ancak yedi harf üzere varit olmasının sebebi, bu ümmet için hafiflemek, kolaylaştırmaktır. Bu ise ümmete bir şeref, rahmet ve fazileti nedeniyle bir özelliktir. Ayrıca Hakk'ın habibi ve halkın en faziletlisi olan bu ümmetin Peygamberinin isteğine icabetten, kolay ve rahat olsun diye böyle nazil olmuştur. Nitekim Cibrîl (a.s.) ona gelerek, 'Allah, ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzerine okutmanı emrediyor.' Allah Resul'ü (s.a.v.), 'Allah'tan af ve mağfiretini dilerim. Ancak ümmetim buna güç yetiremezler' dedi. Allah Resul'ü (s.a.v.), yedi harfe kadar müsaade alıncaya kadar, durmadan bu şekildeki isteğine devam etti."[33]

İbnü'l-Cezerî devamla şunları söylemiştir: "…sabit olduğu gibi, Kur'ân yedi kapıdan yedi harf üzere nazil oldu. Ancak ondan önceki kitap tek bir kapıdan ve tek bir harf üzere nazil oluyordu. Bunun nedeni ise önceki Peygamberler (a.s.) sadece kendi kavimlerine elçi olarak gönderiliyorken, Hz. Muhammed (s.a.v.) ise siyahi-beyazı, Arabi-Acemi ile bütün halka gönderilmiştir. Kur'ân'ın dilleri ile nazil olduğu Arapların lehçeleri farklı, dilleri değişikti. Bu nedenle bunlardan birisi, diğer dili konuşması veya farklı harfi okuması konusunda zorlanır. Hatta bazen bunun eğitimini alsa dahi yine yapamaz. Bilhassa bu kişi yaşlı, kadın veya hayatında hiçbir kitap okumamış birisi olursa. Şayet bunlar dillerinden başka dile yönlendirilirse, güç yetiremeyecekleri tekellüf ve zorlama olur. Bu ise caiz olmayan bir şeydir."[34]

3. 2. İslâm Ümmetini Tek Bir Dil Etrafında Toplamak

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının birinci faydası, hiç şüphesiz en kapsamlı ve en makul olan faydadır. Ancak bundan başka faydalarda vardır. Bu faydalardan birisi de yeni yeni

[32] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 145.
[33] Ebu'l-Hayır Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî ed-Dimaşkî, *en-Neşr fi'l-ḳıraâti'l-ʿaşr,* thk. Ali Muhammed ed-Debba' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 1/22.
[34] İbnü'l-Cezerî, *Neşr,* 22-23; Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 145-146.

teşekkül edilmeye başlayan İslam ümmetinin birlik ve beraberliğine katkı sağlayacak bir dil etrafında tutabilmektir. Bu tek dil ise hac mevsimlerinde Mekke şehrine ve Arapların meşhur pazar ve panayırlarına gidip gelen kabilelerin dillerinden seçilerek bir araya getirilen Kureyş dilidir. Kureyşiler, her taraftan memleketlerine gelen kabilelerden, hoşlarına giden ve beğendikleri lafızları alır, Arap muhitinde kabul gören ve adeta diğer kabilelerin dillerin bir önder ve imam konumunda olan kendi dillerine uydurarak, adapte ediyorlardı. Aynen bu siyaset ve minval üzere Kur'ân da dilediği Arap kabilelerin lafızlarını seçmiş ve yedi harf üzere nazil olmuştur. Bu nedenlerledir ki, Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu söylemek doğru olur. Çünkü Kureyş lehçesi bu anlamıyla bütün Arap leçelerini temsil etmektedir. Bu ise Allah'ın yüce bir hikmetidir. Zira ilk defa bir araya gelmeye ve kalkınmaya başlayan ümmet için, dil birliği önemli bir yere haizdir.[35]

Yukarıda geçen ve Zürkânî'ye ait "Bu nedenlerledir ki, Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu söylemek doğru olur. Çünkü Kureyş lehçesi bu anlamıyla bütün Arap lehçelerini temsil etmektedir." şeklindeki sözlerinin kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Zira bu şekildeki sözler, birçok nakil ve delillere muhaliftir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'ın nazil olduğu dilin tespitinde birçok farklı görüşler zikrettikten sonra "Biz Kur'ân'ın, fasih Arap lehçelerinden yedi lehçe üzere nazil olduğunu söylüyoruz." diye ifade etmiştir. Bazı şeyhlerimiz (hocalarımız), Kur'ân'ın tamamı Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu söylemişler. Ancak bunların sözlerinden kasıt, fesahat sahibi birkaç kabile demektir."[36]

Kureyş kabilesi, dil açısından Arapların en fasihi olduğuna hiç kimse ihtiraz edemez. Yukarıda da değindiği gibi Kureyşiler, farklı yerler ve memleketlerden, gerek hac ibadetini eda etmek için Mekke şehrine, gerekse de Mekke civarındaki Ukaz, Micenne, Zü'l-Mecâz gibi panayırlara gelen kabilelerin konuşma ve şiirlerinden duydukları kelime ve lafızları adeta bir laboratuvar ortamında tahlil etmeye tabi tutardı. Beğendikleri ve hoşlarına gittikleri kendi öz dillerine uyarlayarak kullanıyorlardı. Ancak Kureyş lehçesi bu anlamıyla dahi olsa, Kur'ân'ın bütünü Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu söylemek zor olsa gerek. Çünkü Kur'ân'ı ve lehçelerini en iyi bilen sahabeler bile bazen Kur'ân'daki kelimeleri bilememişlerdir. Mesela Abese sûresinin 31. ayetinde geçen "أَبًّا" kelimesinde Hz. Ömer (r.a.) bile bir an tereddüt etmiş ve kelimenin ne anlama geldiğini öğrenmeye çalışmıştır. Yine Tercümanu'l-Kur'ân namıyla meşhur İbn Abbâs, iki Arap'ın gelip bir kuyu ile ilgili mücadeleleri sırasında biri diğerine " أَنَا

[35] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 146-147.
[36] Sebt, *Kitabü Menâhilü'l-ʿirfân,* 357-358.

فَطَرْتُهَا/onu ben kazdım, yaptım" diyene kadar, Fâtır sûresinin 1. ayetinde geçen "فَاطِرْ" kelimesinin anlamını tam bilememiştir.[37]

Müellif'in yukarıdaki iddialarına muhalif bir delil ise şudur: İbn Abbâs gibi bazı sahabeler ve tabiîlerden birçok kişi, Kur'ân'ın nazil olduğu lehçeleri isimleriyle beraber sınırlandırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bunların bu şekildeki çalışmaları da gösteriyor ki, Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Diğer taraftan birçok eser ve telifler, Kur'ân'da Kureyş leçesi dışında kelimelerin olduğunu bildirmiştir. Dahası yukarıda bahsedilen kolaylık ve rahatlık ancak birden çok harflerle mümkün olan bir durumdur.[38]

Kur'ân Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu bildiren haber, ya genel itibariyle böyle olduğundan dolayı söylenmiş ya da Kur'ân'ın ilk nazil olduğu zaman itibariyle söylenmiştir. Çünkü Kur'ân, ilk nazil olduğu zamandan yedi harf ruhsatı verilene kadar ki bu, Medine dönemine denk gelir, Kureyş leçesi üzerine nazil olduğu söylenmiştir. Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) konu ile ilgili şu malumatları vermiştir: "Hz. Osman'ın 'Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur.' şeklindeki sözü, Kur'ân'ın çoğu böyle inmiştir amaçlamaktadır. Yoksa Kur'ân'ın bütünü bu şekilde (Kureyş lehçesiyle) nazil olmuştur diye kesin bir delil bulunmamaktadır. Zira Kur'ân'ın içinde Kureyş lehçesine muhalif birçok harf ve kelimeler mevcuttur. Nitekim Yüce Allah, "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ/İyice anlayasınız diye Kuran'ı Arapça okunan bir Kitap kılmışızdır."[39] buyurarak, Kur'ân'ın Kureyş diliyle değil, Arap diliyle indirdiğini bildirmiştir. Yani bu ayeti kerime açık bir şekilde Kur'ân'ın bütün Arap kabilelerin diliyle nazil olmuştur. Hiç kimse, ayette geçen 'عَرَبِيًّا' kelimesinden, Kahtan değil Adnan kabilesi veya Mudar değil Rabia kabilesi kastedilmiş diye iddiada bulunamaz ise aynı şekilde Kureyş kabilesi kastedilmiş şeklinde bir iddiada da bulunamaz. Çünkü 'Arap' kelimesi bütün Arap kabilelerine şamil olan bir kelimedir (bütün Arap kabilelerini kapsar)."[40]

Yine Kurtubî, İbn Abdülber'den (ö. 463/1071) şu sözlerini nakletmiştir: "Kur'ân Kureyş lehçesiyle nazil olmuştur diyenlerin bu sözleri, benim kanaatimce Kur'ân'ın çoğu böyledir demek istemişlerdir. Zira sahih kıraâtlerde hemzenin tahkik ile kıraâti mevcuttur. Oysa Kureyşiler hemzeyi tahkik ile okumazlar."[41]

3. 3. Herhangi Bir Hükmü Açıklamak

[37] Sebt, *Kitabü Menâhilü'l-ʿirfân,* 358-359.
[38] Sebt, *Kitabü Menâhilü'l-ʿirfân,* 359.
[39] ez-Zühruf 43/3.
[40] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî & Muhammed Rıdvan Ârkasus* (Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1427/2006), 19/5-6.
[41] Sebt, *Kitabü Menâhilü'l-ʿirfân,* 361.

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydalarında birisi de tam anlaşılır bir şekilde bulunun bir hükmü vuduha, açığa çıkarmaktır ve beyan etmektir. Bu şekildeki faydalara Kur'ân'ın birçok ayetlerinde mevcuttur. Ancak bir örnek amacıyla birkaç ayetle yetineceğiz.

O ayetlerden birisi şu şekildedir "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ إِمْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا" buradaki ayeti Sa'd b. Ebî Vakkâs: "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ" şeklinde okumuş ve "مِنْ أُمٍّ" lafzını, ayete eklemiştir. Böylece ayette geçen ve kardeşlik anlamına gelen "أَخٌ أَوْ أُخْتٌ" den gaye, anne-baba bir değil, sadece anne bir veya baba bir erkek ve kız kardeştir. Dolayısıyla buradaki farklı kıraât bu şekildeki müphemi gidermiş ve ayetten istenilen amaç açığa çıkarılmış oldu.[42]

Buna benzer kasem (yemin) kefaretini bildiren Mâide 89. ayet şu şekilde iken: " فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ". Başka bir kıraâtte " أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" şeklinde gelmiş ve ayete "مُؤْمِنَةٍ" kelimesi eklenmiştir. Böylece yemin kefaretinde özgürlüğüne kavuşturulması gereken köle herhangi köle değil, belki mümin olan köledir.[43]

Yemin kefaretindeki kölenin mümin olma şartı İmam Şafiî görüşüdür. Hanefî görüşüne göre ise sadece katl (öldürme) kefaretinde bu şart aranacaktır.[44]

3. 4. İki Farklı Hükmün Arasını Bulmak

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydalarında birisi de bir ayetten farklı iki kıraât nedeniyle iki hüküm arasını bulmaktır. Daha doğrusu iki farklı kıraâtle iki farklı hüküm ayetten istinbat etmektir. Bu tür ayetlerin çok olduğuna karşın biz burada bir örnekler yetineceğiz.

Meselâ, Bakara sûresinin 222. ayetinde geçen " فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" son kelime olan "يَطْهُرْنَ" hem ayette geçtiği gibi tahfif ile yani şeddesiz ile hem de "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde şeddeli kıraât edilmiştir. Hiç şüphesiz şeddeli gelen sığa mübalağaya delalet etmektedir. Çünkü mebnanın (yapının) fazlalığı mananın fazlalığına delalet eder diye meşhur bir sözün olduğu herkesin malumudur. Dolayısıyla ayetteki fiil şeddeli bir şekilde kıraât edildiği zaman, bayanların temizliğe daha fazla özen göstermeleri gerekmektedir. Ancak fiil tahfif ile kıraât edildiğinde ise böyle bir mübalağa bulunmamaktadır. Her iki kıraât, farklı iki hükmü intaç etmektedir (meydana getirmektedir). Birinci kıraâte göre (tahfif kıraât), hayz (lohusa) da olan bir bayan, tuhrun (temizliğin) aslı oluşmadan ki bu da lohusa kanın kesilmesiyle olur kocası kendisine yaklaşamaz. Yani burada temizliğin meydana gelmesi, lohusa kanın kesilmesiyle oluşur. Bu da Ebû Hanife'nin fıkhî görüşüdür. İkinci kıraâte göre (şeddeli kıraât), hayız kanı kesilmekle temizlik oluşmaz. Bununla birlikte bayanın banyo yapıp boy abdestini

[42] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 147.
[43] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 147.
[44] Bk. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli Fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Halil Memün Şeyha (Beyrut: Dârül-Marife, 1430/2009), 307.

de aldıktan sonra temizlik oluşur. Dolayısıyla bu kıraâte göre bir kocanın eşine yaklaşabilmesi için iki şartın oluşması gerekmektedir; lohusa kanın kesilmesi, bayanın boy abdestinin almasıdır. Bu görüş ise İmam Şafiî'nin fıkhî tercihi olmuştur.[45]

3. 5. İki Farklı Durumla İki Farklı Şerî Hükme Delalet Etmek

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydalarında birisi de bir ayetten farklı iki kıraât nedeniyle iki hüküm çıkartmaktır. Bu durumu, Mâide sûresinin 6. ayetinde geçen ve abdest ayeti diye bilinen şu ayette görmek mümkündür. Meselâ söz konu ayet şu şekildedir:

"يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ"[46].

Bu ayette geçen "اَرْجُلَكُمْ" kelimesinde bulunan lâm harfi mensup, kıraât edildiği gibi mecrur olarak da kıraât edilmiştir. Mensup kıraâtle geldiği zaman ayakların su ile yıkanmasını gerekmektedir. Çünkü bu durumda "اَرْجُلَكُمْ" kelimesi, mensup olarak gelen ve su ile yıkanan "وُجُوهَكُمْ" kelimesine atıf yapılmaktadır. Ancak kelimemiz mecrur şeklinde geldiği zaman ayakların su ile yıkanması gerekmemektedir. Zir bu durumda sadece mesh edilen mecrur olarak gelen "بِرُؤُسِكُمْ" kelimesine atıf yapılmaktadır. Nitekim Allah Resul'ü de (s.a.v.) "mesh etmek, huf (mest) giyenler içindir. Yıkamak ise mest giymeyenler için vaciptir." buyurarak, ayetin her iki ihtimal durumunu da açığa kavuşmuştur.[47]

3. 6. Vehmi Ortadan Kaldırmak

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydalarında birisi de Kur'ân'da gelen bir kelimeden anlaşılan yanlış ve tereddütlü bir anlamı, bir düşünceyi ortadan kaldırmaktır. Meselâ Cuma sûresinin şu ayetinde "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللهِ" gelen "فَاسْعَوْا" kelimesine birçok kişi, hızlı yürüme, koşma anlamı vermiştir. Oysa farklı bir kıraâtte "فامضوا إلى ذكر الله" gelmiş ve "فَاسْعَوْا" kelimesinden tam da neyin anlaşılması gerektiğini izah edilmiş ve söz konusu vehmi ve yanlış anlamı ortadan kaldırmıştır. Çünkü ikinci kıraâtteki fiilden anlaşılan "المضىّ/mudî" maddesinin delaletleri arasında hızlı yürüme, koşma yoktur.[48]

3. 7. Bazı Kimselere Müphem Lafızların Beyan Etmesi

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydalarında birisi de bazı şahıslara müphem olan lafızların beyan edip, açıklamaktır. Meselâ Kadir sûresinin şu ayetinde " وَتَكُونُ الجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" geçen "الْعِهْنِ" kelimesi bazı kimselere müphem ve bilinmez iken, başka bir kıraâtte " كا لصوف المنفوش" şeklinde gelerek, söz konusu müphemliği gidermiştir.[49]

---

[45] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 148.
[46] el-Mâide 5/6.
[47] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 148.
[48] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 148.
[49] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* 148.

3. 8. Bazı Kişilerin Tam Anlamadığı Akideyi Tecelli Etmek

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının faydalarında birisi de bazı insanların yanlış ve hatalı olarak bildiği ve akideye bağlı olduğu düşünceleri tecelli etmek, açığa çıkartmaktır. Meselâ şu ayette "وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا" gelen "مُلْكًا" kelimesi, mîm harfinin zammesiyle ve lâm harfinin sûkünü ile gelmiştir. Ancak başka bir kıraâtte ise "مَلِكًا" şeklinde mîm harfinin fethası ve lâm harfinin kesresi ile gelmiştir. Bu ikinci kıraât, Müminlerin itikadına göre ahirette Allah'ı görecekleri ile ilgili bilinmezliğin perdesini kaldırmış oldu. Çünkü son kıraâte göre kelime "مَلِكًا كَبِيرًا" şeklini almış ve bu da o günün meliki sadece ve sadece Allah'ın olduğunu bizlere bildirmektedir. Zira ahirette gerçek melik Yüce Allah'tır. Nitekim Allah, " لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ/ Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır." (el-Ğâfir 40/16) ayetinde o günün (ahiretin) yegâne maliki olduğunu bizlere bildirmiştir.

Sonuç

Zürkâni, hicrî döndürtücü asrın başlarında dünyaya gelmiş, çocuk yaşlarında olduğu bir zamanda Kur'ân'ı ezberlemiş, Mısır'ın farklı eğitim kurumlarında eğitimini sürdürmüş, eğitimini bitirdikten sonra da muhtelif görevlerin ifasında bulunmuştur. Son olarak Ezher üniversitesi Usûlüddîn (İlahiyat) Fakültesinde hocalığa getirilmiştir. Müellif, 1358/1939 senesinde Kahire şehrinde vefat etmiştir. Zürkânî, Kur'ân ilimleri yanında hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimlerde söz sahibi bir âlim olduğu gibi edebiyat, felsefe, tarih ve başka ilimlerde de kadr-i sayılır bir bilgiye sahiptir. Müellife ait birkaç eserin olmasına karşın, kendisini ilim camiasına tanıtan ve meşhur olmasına neden olan eseri, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* adlı eseri olmuştur. O, bu eserini çağdaş ve edebî bir dille kaleme almış ve Kur'ân ile alakalı bazı güncel şüphe ve tereddütleri gidermiştir.

Yedi harfle ilgili, daha doğrusu yedi harften neyin kastedildiğiyle ilgili gerek müstakil eserlerde gerekse de Kur'ân ilimleriyle alakalı eserlerin içinde- hakkında en çok bahsedilen, en çok tartışılan konular arasında yer almaktadır. Buna rağmen şimdiye kadar yedi harften tam da neyin kastedilmiş olduğuna dair son söz söylenmiş değildir. Bu durumu, hadislerde açık bir şekilde belirtilmemiş olmasına bağlayan âlimler olduğu gibi, yedi harf" meselenin bütün yönlerinden ziyade, bir ya da iki yönüyle değerlendirilmesi ve bazı teolojik endişelere takılıp kalınmasına bağlayanlar da olmuştur. Biz bu kısa çalışmamızda yedi harften neyin kastedildiğinden ziyade çağdaş âlimlerden Zürkânî'ye göre yedi harfin delilleri, faydalarının neler olduğunu ve bunlara yapmış olduğu yorumları ele aldık ve incelemeye çalıştık. Bu incelemenin sonunda şu tespitleri yapabildik:

Zürkânî, yedi harf ruhsatını hem kayda değer ve şevk verici olduğunu, hem de korkutucu ve dikenli bir güzergâh mesabesinde olduğunu söylemiş ve bunların nedenini de dile getirmiştir. Kayda değer nedenleri arasında; ümmet-i Muhammed'e Allah'ın rahmeti, bütün İslâm dinine mensup kişilere kolaylık, farklı düşüncelerin meydan gelmesi için bir fırsat, ilim ve irfanın gelişip, yeryüzünün cehalet karanlığını dağıtıp, ilim nurunu saçmak için adeta bir yıldız gibi olduğu nedenleri sayarken, korkutucu ve nahoş olan nedenler arasında ise; yedi harfin konusu müşkül ve içinden çıkılmaz bir hal alması, alimlerin konu hakkında müstakil eserlerin kaleme almasına mecbur bırakması ve İslam düşmanlarına ve kötü niyetli kimselere Kur'ân'a yönelik kötü ve haksız eleştirilerin yapmasına malzeme vermesi gibi nedenlerdir.

Müellif, Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair delil ve kanıtın ancak Allah Resul'ünden (s.a.v.) sahih bir yolla gelen haberle sabit olabileceğini söylemiş ve bu şekildeki sahih haberlerin de birçok sahabeden rivayet edildiğini söylemiştir. O, bu haberlerden (hadislerden) on âdetini peş peşe sıralayarak, saymıştır. Saymış olduğu bu hadisler, aslında Kur'an'la, özellikle de kıraâtle ilgili eserlerde yedi harfe delil olarak getirilen hadisler oldukları dikkatlerden kaçmamıştır. Yani müellif bu konuda farklı bir delil sunduğunu söylemek mümkün gibi görünmemektedir. Bunu anlamak için, Suyütî'ye ait ve kısa adı *İtḳân* olan esere bakmak bile yeterlidir. Diğer taraftan Müellif, bu hadislerden bazılarını yoruma tabii tutmuş ve kabil-i mümkün olmayan düşünceler dile getirmiştir.

Zürkânî, son olarak yedi harf ruhsatının faydalarını açıklamıştır. Bu faydaları; İslâm ümmetine kolaylık sağlamak ve tek bir dil etrafında toplamak (dil birliğini sağlamak), Kur'ân'da gelen bazı hükümleri açıklamak, iki farklı hükmü telif etmek (birbirine uyumlu olduklarını sağlamak), iki farklı durumla iki farklı şer'î hükme delalet etmek, meydana gelen bir şek ve şüpheyi ortadan kaldırmak, bazı müphem lafızları açıklamak ve bazı kişilerde yanlış olarak tezahür etmiş olduğu inanç ve akideyi düzeltmek gibi sekiz maddede olarak ifade etmiştir. Ancak bazı maddelerin tartışmaya açık olduğunu gördük. Bunlardan birisi, dil birliğinin sağlanması şeklindeki maddedir. Zira orada Kur'ân'ın Kureyş lehçesi üzere nazil olduğunu dile getirmiştir. Oysa ayetlerin ifadesiyle, Kur'ân, Kureyş lehçesiyle değil Arap diliyle nazil olan bir Kitap'tır.

Kaynaklar

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî. *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ* (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî). Beyrut & Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1463/2002.

Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraâtler.* İstanbul: Ensar, 2005.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: İSAM, 2011

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn.* Thk. Abdurrahman el-Mer‘aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Marife, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnavut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1419/1999.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ ʿale’t-teḳāsîm ve’l-envâʿ* (Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân, es-Sünen, et-Teḳāsîm ve’l-envâʿ). Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Dârü’l-Mearif, ts.

İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayır Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî ed-Dimaşkî. *en-Neşr fi’l-ḳıraâti’l-ʿaşr.* Thk. Ali Muhammed ed-Debba‘. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, ts.

Karaçam, İsmail. *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân.* Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî & Muhammed Rıdvan Ârkasus. 26 Cilt. Beyrut: Müessestü’r-Risâle, 1427/2006.

Mertoğlu, Mehmet Suat. “Zürkânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı.* Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Nesaî, Ahmed b. Şuayb en-Nesaî, *Sünen-i Nesaî.* Beyrut: y.y. ts.

Önen, Hacı “Ebu ‘Amr ed-Dânî’ye Göre Yedi Harfin Anlamı”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi.* 6/11, 2014.

Sebt, Hâlid b. Osman Ali es-Sebt. *Kitabü Menâhilü’l-ʿirfân li’z-Zürkânî: Dirâse ve takvim.* Dârü İbn Affân li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, ts.

Süyûtî, *el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân.* Beyrut: Müessesetü Risâletu Nâşirün, 1469/2008.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmiʿu-Kebîr.* thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1417/1996.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *Tefsiru'l-keşşâf ʿan ḥaḳāiḳi ġāvâmidi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîli fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Halil Memün Şeyha. Beyrut: Dârül-Marife, 1430/2009.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī. *el-Aʿlâm.* Beyrut: Dârü'l-ʿİlim li'l-Melâyîn. 15. Basım, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân.* Kahire: y.y. 1372.

İSLAMÎ BİR ÇEVRE ETİĞİNİN İNŞASINDA TASAVVUF*

SUFISM IN THE CONSTRUCTION OF AN ISLAMIC ENVIRONMENTAL ETHICS

Dr. Öğr. Üyesi Haci SAĞLIK
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri
hsaglik@agri.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-2843-7576

Arş. Gör. Rıdvan YILMAZ
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri
riyilmaz@agri.edu.tr
ORCID ID: 0000-0003-2260-9346

Atıf Gösterme: SAĞLIK, Haci, YILMAZ, Rıdvan. (2022), "İslamî Bir Çevre Etiğinin İnşasında Tasavvuf", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11),s.65-88.

Geliş Tarihi:
2 Aralık 2022

Kabul Tarihi:
28 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Çevre etiği, insanın fiziki çevresi ile olan irtibatının mahiyetini ortaya koyan bir disiplin olarak son dönemlerde önemi artan bir alandır. Tarihi süreçte insanın çevre ile münasebeti bağlamında "insan merkezli", "canlı merkezli" gibi farklı çevre etiği anlayışları ortaya çıkmıştır. Çevre etiğinde, dinlerin genel itibariyle insan merkezli bir anlayışa sahip olduğu kabul edilmektedir. Buna göre çevre, insan için yaratılmış ve insanın hizmetine sunulan bir varlık alanıdır. Bu anlayışa göre insan ile çevre birbirinden bağımsız ve kopuktur. Geleneksel İslamî anlayışa baktığımızda ya da dini naslara zahiri yönüyle yaklaştığımızda İslam çevre anlayışının da insan merkezli olduğunu söylemek mümkündür. Farklı bir ontolojik anlayış geliştiren tasavvuf ise çevreye dair geleneksel İslamî anlayışın dışında bir yaklaşım sergilemiştir. Buna göre her şey Allah tarafından yaratılmış olduğu ve O'ndan geldiği için evrendeki organik veya inorganik her varlığın bir kutsiyeti mevcuttur. Aynı şekilde her varlığın bu dünyada bir görevi ve sorumluluğu olduğu gibi Allah katında bir ehemmiyeti vardır. Bu yaklaşım canlı cansız bütün varlıkları birbirine yaklaştıran ve her birine bir işlev yükleyen bütüncül bir anlayış sunmaktadır. Tasavvufun yaratıcı eksenli ortaya koyduğu bu anlayışın İslamî bir çevre etiğinin inşasında önemli bir işlev göreceği muhakkaktır. Bu çalışmamızda tasavvuf kaynaklarındaki çevre ve insan dışındaki varlıklara yönelik yaklaşımdan hareketle İslamî ve bütüncül bir çevre etiğinin nasıl oluşturulması gerektiği üzerinde durulacaktır.
Anahtar Kelimeler: *İslam, İnsan. Tasavvuf, Çevre, Etik,*

Abstract: Environmental ethics, as a discipline that reveals the nature of human's relationship with his physical environment, is a field that has increased importance in recently. In the historical process, different theories of environmental ethics such as "human-centered" and "animal-centered" have emerged in the context of human's relationship with the environment. In environmental ethics, it is generally accepted that religions have a human-centered understanding. According to this, the environment is an area of

* Bu çalışma VI. Uluslararası Ahmed-i Hâni Sempozyumun da tebliğ olarak sunulmuş olup daha sonra muhtevası genişletilerek makale haline dönüştürülmüştür.

existence that was created for human and offered to the service of humans. According to this theory, man and the environment are independent and disconnected from each other. When we look at the traditional Islamic understanding or approach the religious texts from the apparent aspect, it is possible to say that the Islamic environmental understanding is also human-centered. Sufism, which developed a different ontological understanding, showed an approach to the environment other than the traditional Islamic understanding. Accordingly, since everything was created by Allah and comes from Him, every organic or inorganic being in the universe has a holiness. Likewise, every being has a duty and responsibility in this world, and an importance in the sight of Allah. This approach offers a holistic understanding that brings all living and non-living beings closer to each other and assigns a function to each. This understanding that put forward by Sufism by centered on the Creator, should play an important role in the construction of an Islamic environmental ethic. In this study, we will focus on how an Islamic and holistic environmental ethics should be constructed, based on the approach to the environment and non-human beings in the sources of Sufism.

Keywords: *Islam, Human. Sufism, Environment, Ethics,*

Giriş

Akıl ve buna bağlı olarak iradeye sahip olan insan, bireyin ve toplumun eylemlerine daima bir değer atfetmiş ve bunun neticesinde hem birey hem de toplum için ahlak denilen bir olgu ortaya çıkmıştır. Bu açıdan ahlak, bir bireyin ya da toplumun yaşamına girip onun eylemlerine yön veren inanç, değer, norm, emir ve yasaklar bütünü olarak tanımlanabilir. Ahlak denilen olguyu irdeleyip onu düşünce boyutuna taşıdığımızda etik kavramı karşımıza çıkar. Bu şekilde etik, ahlakı teoriğe taşıma ve onun felsefesini yapmaktır.[1] Bu açıdan ahlak kavramı doğrudan birey, toplum ve bunların pratik hayatı ile ilgili olarak ortaya çıkan değerler bütünü iken etik ise bu değerler bütünü alanlarına felsefi olarak yaklaşıp bunlarla ilgili yaklaşım ve teoriler ortaya koyar.

Ahlak denilen olgu doğrudan bireyde ve bir bütün olarak da toplumda kendini gösterir; ancak neticeleri ve etkileri itibariyle birey ve toplum dışındaki birçok varlık alanını ilgilendirir. Bundan dolayıdır ki zaman ve şartlar ile ortaya çıkan yeni problemlere bağlı olarak, insanın içinde bulunduğu ve irtibatlı olduğu birçok alanla ilgili bir ahlak/etik anlayışı veya sorunları ortaya çıkmıştır.

İnsanoğlu diğer bütün canlılar gibi varlığını bir fiziki ve doğal çevre içerisinde sürdürür. Canlı, cansız bütün varlıkların etkileşimde olduğu dış şartların tamamı olarak tanımlanabilen[2] çevre, insanın doğrudan irtibat içinde olduğu bir alan olduğundan insanın çevreye yönelişindeki tutumun mahiyeti de ahlakın konusuna dâhil olmaktadır. İnsanın, hayvan, dağ, taş, su, deniz, ağaç gibi çevre unsurlarına yönelik tutum ve davranışının niteliği bir çevre ahlakı/etiğini ortaya

[1] Bk. Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 21-23.
[2] Kemal Görmez, *Çevre Sorunları* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 3.

koymuştur. Her ne kadar insanoğlu varoluşundan itibaren çevre ile iç içe olsa da çevre etiği kavramı modern dönemde bilhassa da sanayileşme ile beraber ortaya çıkmaya başlamıştır. Zira sanayi devrimi sonrasında insanın doğaya hâkimiyeti ve onu kendi çıkarı uğruna acımasızca kullanması zaman içerisinde çevre problemlerini ortaya çıkarmış; bu durum da bir çevre ahlakı ihtiyacını doğurmuştur.

İnsanın çevre ile olan irtibatı neticesinde ortaya çıkan çevre etiği, insan ile doğa yani kendisi dışındaki diğer tabii varlık alanı ile ilişkisinin mahiyetini sorgulayan uygulamalı bir etik alanıdır. Bu bağlamda "çevre etiği, insanın çevre ile ilişkilerini çevreye zarar vermeyecek şekilde düzenlemek için uygun ahlaksal normları araştıran bir etik teoriler alanı"[3] olarak karşımıza çıkar.

İnsanın çevreye yönelişindeki tutum ve değerini belirleyen odak noktası bağlamında "insan merkezli, canlı merkezli, acı merkezli ve bütüncül çevre etiği" olmak üzere farklı anlayış ve teoriler ortaya çıkmıştır. Bu etik anlayışları içerisinde semavi dinlerin, bilhassa Yahudilik ve Hıristiyanlığın, bakış açısını da genel itibariyle insan merkezli olduğunu söylemek mümkündür.[4]

Bu çalışmamızda ilk önce tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan çevre etiği anlayışları kısaca ortaya konulacaktır. Sonra İslam dininin geleneksel çevre anlayışı ele alınacak; daha sonra da bu anlayış bağlamında tasavvufun evren, tabiat, organik ve inorganik varlıklara yaklaşımı ile Tanrı-evren ilişkisi bağlamında yeni bir İslami çevre etiği inşa etmek mümkün müdür? sorusuna cevap aranacaktır.

1. Başlıca Çevre Etiği Teorileri

1.1. İnsan Merkezli Çevre Etiği

İnsan merkezli çevre etiği, insanın doğaya yaklaşımında ya da insan ile çevre arasındaki ilişkide odak noktası olarak insanı ve onun menfaatini kabul eden bir etik anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışa göre insan doğada önemli ve özel bir konuma sahip bir varlıktır. İnsan dışında kalan diğer canlı veya cansız varlıkların ise kayda değer bir önemi yoktur. Burada insan, akıl sahibi bir varlık olarak doğanın efendisi konumunda olup diğer canlılara hükmetme, onları kendi menfaati için kullanma hakkına sahip bir varlık olarak tabiatın efendisi konumundadır.[5] Bu etik türü, çevre ile insan ilişkisinde insanı aktif, doğayı pasif bir

[3] Celal Türer (ed.), *Çevre Etiği, Etik ve Etik Sorunlar*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 139.
[4] Selim Kılıç, *Çevre Etiği* (Ankara: Orion Yayınları, 2008), 63-66; İbrahim Özdemir, *Çevre, İnsan ve Sorumluluklarımız* (İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2020), 62-63.
[5] Selim Kılıç, *Çevre Etiği,* 40.

konumda görmekte, insan dışındaki organik veya inorganik varlıklara herhangi bir değer ve önem atfetmemekte hatta onları insanın hizmetine verilmiş varlık alanı olarak telakki etmektedir. Yani bu bakış açısında "doğa insan için vardır" anlayışı kabul edilmektedir.

İnsan merkezli çevre etiğinin düşünsel kaynağına baktığımızda "dinî, felsefî ve iktisadî" unsurlar karşımıza çıkmaktadır. Kutsal kitaplarda yer alan insanın mahiyeti ile ilgili bazı ayetlerin insan merkezli çevre etiğinin dini dayanağını oluşturduğu savunulmaktadır. Eski Ahit ile Yeni Ahit'te "insanın Tanrı'nın suretinden ve ruhundan yaratıldığı (Tekvin 1:26-27; Yuhanna 3:4-5)", şeklindeki anlayış insana bir kutsiyet atfedilmesine sebep olmuştur. Yine Yahudilikteki peygamberler nezdinde Tanrı'nın İsrailoğulları ile müzakereye girmesi (Mısır'dan Çıkış 34:10,17), onları seçilmiş bir millet olarak sunması anlayışı ile Hristiyanlık inancındaki Tanrı'nın Hz. İsa şahsında mücessem hale gelmesi insanın evrende doğal olarak da tabiatta kutsal bir varlık olduğu anlayışını yerleştirmiştir. Bu anlayış, Yahudi-Hristiyan geleneğinin bilhassa ruh kavramı üzerinden insanın kutsiyetinin ön plana çıkarılarak insan merkezli bir çevre etiğini meydana getirdiği şeklinde yorumlanmıştır.[6]

İslam dinine baktığımızda Kur'an-Kerim'de "insanın yeryüzünün halifesi olarak yaratılacağı (Bakara 2:30)", "meleklere bile Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesi (Bakara 2:34)" gibi hususlar insanın eşref-i mahlûkât" yani bütün yaratılmışların en şereflisi olarak kabul edilmesine yol açmıştır ki bu durum da insanın her şeyiyle merkezde olduğu bir çevre ve doğa anlayışının oluşmasına yol açtığı şeklinde yorumlanabilmektedir.

İnsan merkezli çevre etiğinin düşünsel altyapısını oluşturan unsurlardan biri insanı üstün tutan felsefi yaklaşımlardır. Antik Yunan felsefesinde bilhassa Platon (MÖ 428/427-348/347) ve Aristoteles (MÖ 384-322) felsefesinde akıl ve düşüncenin adeta kutsanması, ruh ve beden ayrımından hareketle canlıların kemal derecesine göre taksimi ve aklın ontolojik olarak derecelendirme gibi hususlar insan merkezli bir anlayışın doğmasında etkili olmuştur. Bu anlayış gerek Batı gerekse İslam dünyasındaki filozofların anlayışında da kendini göstermeye devam etmiştir.[7]

Yeniçağ felsefesinde bilhassa Kartezyen felsefede ruh-beden düalizmi ve buradan hareketle bilinç sahibi olan insan ile bilince sahip olmayan canlı ve cansız varlık alanları arasında kalın bir çizgi çizilmiş ve ontolojik olarak bir kopuş meydana getirilmiştir. Bu anlayış da insan merkezli bir tabiat ve çevre anlayışının oluşmasına sebep olan etkenlerden biri olmuştur.[8] Bütün bunlarla beraber sanayi devrimi neticesinde insanın doğaya hâkimiyeti, insanı

[6] Özdemir, *Çevre, İnsan ve Sorumluluklarımız*, 62.
[7] Geniş bilgi için bk. Selim Kılıç, *Çevre Etiği,* 59-63.
[8] Özdemir, *Çevre, İnsan ve Sorumluluklarımız,* 64-67.

adeta kutsallaştıran hümanizm akımı, bilim ve teknolojik gelişmeler ile beraber insanın istediğini yapabileceği anlayışı, sürekli büyüme iştahı ile gelişen kapitalist ekonomi anlayışı gibi birçok unsurun insan merkezli çevre etiğinin oluşmasında rol oynadığı söylemek mümkündür.

İnsan merkezli çevre etiği anlayışı ile zaman içinde çevre problemlerinin artması ve bu durumun netice itibari ile insana dokunması ve onu etkilemesi insanın çevreye daha farklı bir gözle bakmasına ve yeni anlayışlar geliştirmesine sebep olmuştur.

1.2. Acı Merkezli Çevre Etiği

Sanayi ve teknolojideki gelişmeler ile dünya nüfusunun gittikçe artması neticesinde çevre ile ilgili problemlerin gün yüzüne çıkması, çevre ile alakalı bilimsel, siyasal ve felsefi gelişmeler ile bu gelişmelere bağlı olarak çevre bilincinin gittikçe artması insan merkezli çevre etiği anlayışından acı merkezli ve canlı merkezli etik anlayışına doğru bir yönelim meydana gelmiştir.

Acı merkezli çevre etiği, çevreye yönelimde veya çevreye karşı tutumda acıyı hissetmeyi odak noktasına koyan bir anlayışı temsil etmektedir. Bu anlayışa göre *"acıyı hissetme yeteneğine sahip bütün yaşam, herhangi bir yeteneğe bakılmaksızın çeşitli haklara sahip olmalıdır. Özellikle hayvanların insana benzer bir yaşam sürdükleri ve acı çektikleri görüşüne dayanır."*[9] İnsan merkezli çevre etiğinde akıl ve düşünce ile buna bağlı olan yetenekler göz önünde bulundurulurken burada ise esas olan acıyı hissedebilen bir canlılıktır. Bir canlılık, eğer acı duyabiliyorsa çevre bağlamında bir değere ve buna binaen bazı haklara sahip olmalıdır.

Acı merkezli çevre etiğinin ortaya çıkmasında İlkçağdan Aydınlanma dönemine kadar aklın temel kıstas olarak alınarak adeta kutsanmasına getirilen eleştiriler ile aklın dışında duyguların da öneminin ortaya konulması önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, "içerikli değer etiği" temsilcilerinden Max Scheler (1874-1928) ve Nicolai Hartmann (1882-1950), kendi felsefi anlayışında aklı ön plana koyan İ.Kant'ı (1724-1804) aklı insan için merkeze koyması ve formalist bir ahlak anlayışından dolayı eleştirirlerken insan için bilhassa da ahlak için akıldan ziyade sevinç, acı, tutkular gibi duyguların ön planda olduğunu iddia etmişlerdir.[10] Arthur Schopenhauer (1788-1860) da insan yaşamına dair kötümser bir felsefi anlayış ortaya koyarken acı ve ıstırabı insan varoluşunun merkezine koymaya çalışır. O, bu durumu şu şekilde izah eder: *"Istırap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz uygunsuz şey olur. Dünyanın neresine bakarsanız hemen*

[9] Kılıç, *Çevre Etiği,* 156.
[10] Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* 84-85.

karşınıza çıkan ve nerede hayat varsa kaçınılmaz olarak orada bulunan ihtiyaç ve zaruretlerden kaynaklanan bu sınırsız acının, bu muazzam ıstırabın hiçbir amaca hizmet etmediğini ve bütünüyle arızi, tesadüfi olabileceğini varsaymak saçmadır."[11]

İnsanın hayvanlarla belli bir çevreyi paylaşması ve modern dönemde gittikçe bazı evcil hayvanların insanların yaşamlarına girmesi ve bunların acı ve ıstırap duyduğunun gözlemlenmesi[12] gibi hususlar da acı merkezli çevre etiğinin oluşmasında etkili olmuştur. Acı denilen duygu nedir, acının bir sınırı ve ölçütü var mıdır, canlılarda acının niceliği nasıl ölçülecektir, canlılar arasındaki değer çekilen acıya göre mi belirlenecektir? gibi sorular acı merkezli çevre etiğinin çıkmazları arasında sayılabilen hususlardır.

1.3. Canlı Merkezli Çevre Etiği

Çevre etiği ile ilgili ana kriterin "insan" veya "acı" olması hususu zaman içerinde yetersiz olarak algılanmaya başlanmıştır ve "canlılığı" esas alan bir çevre etiği anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Canlı merkezli çevre etiği, esas olarak doğadaki bütün organik varlıkları merkeze alan ve bu açıdan insan, hayvan, bitki ve diğer bütün canlıların bir bütün olarak değerli olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu etik anlayışı insanın doğadaki üstünlüğü ve hâkimiyetini kabul etmez. Buna göre içsel değer açısından bazı hayvanlara üstünlük atfedip diğer canlılara herhangi bir değer atfetmemek doğru bir anlayış değildir. Canlı merkezli çevre etiğine göre bütün biyotik canlılar değerli olup, sadece canlı olmaları hasebiyle de bütün canlılar ahlaki bir değer ve öneme sahiptir.[13]

Canlı merkezci çevre etiği, "yaşama saygı" ile "doğaya saygı" yaklaşımı olmak üzere bazı canlılığı ön plana çıkaran anlayışları içerinde barındırmakta ve kendisine dayanak oluşturmaktadır.[14] Canlı merkezciliğin ilk yaklaşımlarından biri Albert Schwetitzer'in (1875-1965) "yaşama saygı" anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Schwetitzer, insan bilincinin temel unsurlarından birinin yaşama iradesi gösterme olduğunu vurgular. Ona göre insan, nasıl kendisi bir yaşama iradesine sahip ise başkasının da buna hakkı olduğu düşüncesini benimsemek zorundadır. Bu açıdan bu bilince sahip olan insan hayatı koruma, onu geliştirme ve ona değer vermenin iyi; yaşamı tahrip edip, ona zarar vermenin de kötü olduğu bilincindedir.

---

[11] Arthur Schopenhauer, *"Hayatın Anlamı", Arthur Schopenhauer Toplu Eserler 1*, çev. Göksu Birol (Ankara: Yason Yayınları, 2016), 13.
[12] Kılıç, *Çevre Etiği,* 156.
[13] Mehmet Akalın, *Çevre Etiği* (Ankara: İksad Yayınları, 2022), 48.
[14] Akalın, *Çevre Etiği*, 50.

Ona göre bu anlayış, etiğin mutlak ve temel ilkesidir, aynı zamanda düşüncenin de temel bir önermesidir.[15]

Canlı merkezli çevre etiğinin bir diğer önemli dayanağı Paul Taylor'ın geliştirmiş olduğu "doğaya saygı anlayışıdır." Bu konuda Taylor, insan ile diğer canlılar arasındaki ahlaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaktadır. O, insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkiyi içsel bir değere dayandırmaktadır.[16] Taylor, "amaçsal yaşam merkezi" kavramını ortaya koyarak doğadaki bütün canlı organizmaların bir amaca yönelik olduğu anlayışını savunur. Ona göre bütün canlı organizmaların kendilerini korumaya ve iyiliğini kendine özgü bir şekilde gerçekleştirmeye çalışan amaçsal bir merkez vardır. Ona göre ağaç ve tek hücreli protozoa gibi organizmaların bilinçli bir yaşamı olmasa da onların kendi davranışları etrafında örgütlendiği, kendilerine özgü bir iyilikleri vardır.[17] Bu yaklaşımıyla o, bütün canlıların ahlaki ehliyet ve değere sahip olduğu, insanında içsel meziyet gereği olarak onlara karşı görev ve sorumluluğunun olduğunu savunmaktadır. Bunlar özetle diğer canlılara kötülük yapmama, onların yaşamlarına karışmama, onlara sadakat gösterme ve adaletli olmaktır.[18]

Ekosistem içerisinde gerek organik gerekse de inorganik olsun bir bütün olarak bütün varlıların bir görev ve sorumluluğunun olması, canlı varlıklar dışındaki unsurların tahrip edilmesinin zaman içerisinde bütün canlıları da etkilemesi "bütüncül bir çevre etiği" anlayışına yol açmıştır.

1.4. Bütüncül (Çevre Merkezli) Çevre Etiği

Bütüncül çevre etiği, organik veya inorganik olsun bir bütün olarak tüm varlıkların bir değere sahip olduğu anlayışından yola çıkan bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayış, canlı merkezli etik anlayışını daha da ileriye götürerek cansız varlıkları da etiğin konusu yapmıştır. Buna göre, insan, hayvan, bitkiler ve ekosistemin diğer üyeleri bir bütünlük içerisinde yaşam döngüsünün birer parçasıdır ve bunların her birinin farklı işlevleri ve görevleri olup eşit hakları vardır. Buradan hareketle insan doğanın bir efendisi konumunda değil, diğer varlıklar gibi ekosistemin bir parçasıdır.[19]

Bütüncül çevre etiğine göre akarsu, dağlar, taşlar gibi canlı olmayan doğal nesne ve ekosistemlere de ahlaki bir değer atfedilmeli ve çevresel değer bütüncül olarak tüm varlıklara

[15] Albert Schwetitzer, *Out of My Life and Thought*: An Autobiography, İngilizceye çev. Antje Bultmann Lemke (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1998), 157.
[16] Joseps R. Des Jardins, *Çevre Etiği,* çev. Ruşen Keleş (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 272.
[17] Paol W. Taylor, *Respect for Nature* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 121-122.
[18] Joseps R. Des Jardins, *Çevre Etiği,*277-280.
[19] Akalın, *Çevre Etiği*, 68.

verilmelidir. Buna göre vahşi doğal alanlar ve buralardaki ekosistemler, türler, ormanlar, akarsular, göller, meralar, dağlar vb. hepsi kendi başına bir değere sahiptir ve ahlaki bir ilgiyi hak etmektedirler. Çünkü canlı ve cansız varlıklar bir ekosistem içerisinde karşılıklı etkileşim içerisinde olup birbirine bağımlı ve muhtaçtırlar. Bu açıdan çevredeki organik veya inorganik unsurlar tek tek değil bir bütün olarak bir değere ve işleve sahiptir.[20]

Ergün ve Çobanoğlu'na göre çevre merkezli etik anlayışının bilimsel temelleri "Malthus'un nüfus teorisi", Darwin'in evrim teorisi ile ekolojinin bilim olarak doğmasına" dayanmaktadır.[21]

> "*Gerek Malthus, gerek Darwin, gerekse ekoloji biliminin doğuşunun canlı merkezli etiğin bilimsel temellerini oluşturması, her üçünde de artık insanın diğer canlı veya cansızlardan üstün olduğu iddialarını ortadan kaldırmasındadır. Çünkü Malthus, hiç sınırlamaya tabi olmayan insanoğlunu sınırlama konusu yapmış; Darwin, insanoğlunun kökenlerini diğer canlılarla aynı kökenlere indirgeyerek, insanın köken olarak üstünlüğü inancını reddetmiş; ekoloji bilimi de insanı ekosistemin bir parçası olarak görerek, ekosistemi oluşturan diğer varlıklarla eşitlenmiştir*."[22]

Bütüncül çevre etiği, insanı doğanın efendisi veya hâkimi değil diğer bütün unsurlarla doğanın bir parçası olarak görür. Bu anlayıştan hareketle insan, doğaya karşı daha saygılı ve korumacı olabilir; böylece insan doğduğu ve hazır bulduğu çevreyi korumak ve onu gelecek nesillere daha sağlıklı bir şekilde emanet etmek bilincini elde edebilir.[23]

Bütüncül çevre etiği kendi içerisinde birçok farklı anlayışı yansıtmaktadır. Bunlar genel olarak Aldo Leopold'un /1887-1948) "yeryüzü etiği", "derin ekoloji anlayışı", "toplumsal ekoloji", "biyobölgecilik", ve "ekofeminizm" gibi yaklaşımlardır. Leopold'un "yeryüzü etiği", toprağı etiğin temel konularından bir yapıp bütün cansız varlıklara bir değer atfetmeye dayanırken[24], derin ekoloji, diğer çevre etik anlayışlarını sığ olarak nitelendirerek, çevre anlayışında ilişkisel ve toptancı bir anlayışı daha bütüncül ve doğa merkezli olarak ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre günümüzde bir çevre bunalımı vardır ve bunun derin felsefi nedenleri vardır. Bu bunalım da çevreye dair felsefi dünya anlayışındaki köklü bir değişikle ancak giderilebilir.[25]

---

[20] Joseps R. Des Jardins, *Çevre Etiği,* 298-299.
[21] Turan Ergün vd., "Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Etiği", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 3/1, (2012), 114.
[22] Ergün vd., "Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Etiği", 115.
[23] Akalın, *Çevre Etiği,* 70-71.
[24] Kılıç, *Çevre Etiği,* 194.
[25] Joseps R. Des Jardins, *Çevre Etiği,* 401-402.

Toplumsal ekoloji, çevre sorunlarının temelinin toplumsal düzendeki hiyerarşi olduğunu savunan, doğal olarak da her şeyden önce toplumsal düzenin radikal bir dönüşüme uğraması gerektiğini iddia eden bir anlayışı savunurken[26] biyobölgecilik de ulus devletlerin yıkılarak yeryüzünün parçalarının somut ekolojik bölgeler olarak tasarlanıp sürdürülebilir yaşam ilkeleri bağlamında bütüncül bir yaşam alanı oluşturmayı hedefleyen bir yaklaşımdır.[27] Ekofeminizm ise çevre sorunları ile cinsiyet ayrımcılığı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu savunur. Buna göre diğer alanlarda olduğu gibi çevre sorunları da erkeğin doğa ve kadınlar üzerinde kurduğu egemenlikten kaynaklanmaktadır. Bunun için yapılması gereken, cinsiyet eşitsizliğinin giderilmesi ve hem kadının hem de doğanın erkek tahakkümünden kurtarılmasıdır.[28]

Sonuç olarak bütüncül çevre etiği çevreye yöneliminde bir tek unsurun değerini veya egemenliğini reddetmekte, doğanın bir bütün olarak bir değere ve ahlaki ilgiye sahip olduğunu iddia etmektedir. Günümüzdeki çevre sorunları ve bunalımın ancak bu yaklaşım ile çözülebileceği anlayışına sahip olan bu yaklaşım birçok farklı teoriyi de kendi bünyesinde barındırmıştır.

2. İslami Bir Çevre Etiği İnşasında Tasavvuf

2.1. Genel İtibariyle İslam'ın Çevreye Yaklaşımı

İslam'a göre kâinatta var olan her şey Allah tarafından yaratılmıştır.[29] Kâinat bütün çeşitliliği ve ihtişamıyla Allah'ın bir eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.[30] Allah'ın başta insanlar olmak üzere yaratmış olduğu bütün bu varlıkların her birinin bir yaratılış gayesi bulunmaktadır.[31] Kur'an'a göre doğada ve kâinatta var olan her şey belli bir düzen dâhilinde olup Allah'ı işaret eden birer delil niteliğindedir. Ayette de buyurulduğu üzere: *"Göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara fayda vermek üzere denizde yürüyüp giden gemide, Allah'ın, gökten yağmur yağdırarak yeryüzünü, ölümünden sonra diriltmesinde, sonra da yeryüzüne yürüyen hayvanları yaymasında, yelleri dilediği gibi estirip değiştirmesinde, gökle yer arasında emrine münkad olan bulutta, şüphe yok ki aklı erenler için varlığına, birliğine deliller var."*[32] Bu bağlamda İslam düşüncesinde çevrede var olan düzen ve tertip Allah'ın varlığının ispatıdır. Bu kâinat kitabı olarak da

[26] Bk. Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı,* çev. Gürol Koca (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 229; Kılıç, *Çevre Etiği,* 195.
[27] Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı,* 224-225.
[28] Kılıç, *Çevre Etiği,* 196.
[29] el-A'râf 7/54.
[30] Özdemir, *Çevre, İnsan ve Sorumluluklarımız,* 81.
[31] el-Kıyamet 78/36.
[32] el-Bakara 2/164.

değerlendirebileceğimiz çevre Allah'ın güzide bir eseri olması hasebiyle ihtimam gösterilmesi gereken bir durumdur.

Tabiatta var olan her şey kendi lisanı haliyle Allah'ı tesbih etmektedir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: "*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır."*[33] Her bir varlığın kendine özgü bir görevi bulunmakta olup bu görevini icra ederken kendisini var eden yaratıcısına vazifesi olan tesbihi de ifa etmektedir.

İslam inancına göre insan, su ve toprak olmak üzere tabiatta var olan iki unsurdan meydana gelmiştir.[34] Bu hususa şu ayet işaret etmektedir: *"İnsanı ateşte pişmiş gibi kupkuru bir çamurdan yarattı*[35]*."* Bu durum da şunu göstermektedir ki insan ile doğa arasında bir kopukluktan ziyade ayrılmaz bir bütünlük bulunmaktadır. Onlar arasındaki bu ilişki insanın, aslında doğanın bir parçası olduğunu göstermektedir. İnsanın doğaya zarar vermesi veya doğaya karşı yabancılaşması aslında onun bir parçası olduğu kendi nefsine zarar vermesi ve kendine karşı yabancılaşması manasına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kâinatta ve doğada var olan her şeyin belli bir düzen dâhilinde tertip üzere inşa edildiği ifade edilmektedir: "*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır*."[36] Allah yeryüzünü insanın yaşamını sürdürmesi için insana münhasır kılmış ancak yaşamını sürdürmesi için yeryüzünü inşa ve imar ederken bozmaması gerektiğini ayeti kerimelerle uyarmıştır.[37] Bu bağlamda insan doğaya karşı nazik olmalı ve zarar vermeden kullanmalıdır. Başka bir âyet-i kerîm'de Allah şöyle buyurmaktadır: "*Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir. Elbette bunda düşünen bir toplum için deliller vardır."*[38] Bu âyet-i kerîme insanın yeryüzünde bir halife ve malik olduğuna işaret etmektedir. Zira tabiat, insanın hizmetine sunulmuştur. Ancak bu insanın doğaya ve diğer varlıklara istediği gibi muamele edeceği, istifade edeceği veya zarar verebileceği anlamına gelmemektedir.

İnsan sosyal bir varlık olması hasebiyle her daim çevresiyle irtibat halinde olmak mecburiyetindedir. İnsanın çevresi ise diğer insanlar, tabiat ve hayvanlardan ibarettir.[39] Kur'ân-

[33] el-İsrâ 17/44.
[34] Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an Yolu Tefsiri,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Cilt: 5, 202-203.
[35] er-Rahman 55/14.
[36] el-Kamer 15/49.
[37] *İhsan Günaydın* (ed.), "İslam'da Çevre Bilinci Eğitimi", *Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 161.
[38] el-Casiye 45/13.
[39] Yusuf Tazegün, "Kur'an'da Sosyal İnsanın Özellikleri*", Misbah Dergisi,* 1/2, (2012), 70.

ı Kerîm'de de ifade edildiği üzere: *"İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder."*[40] Zira insanı yaratan Allah hayatının ikamesi için insana gerekli olan esasları da ona uygun bir şekilde düzenlemiş, çevreyi onun emrine münhasır kılmış ve insanın hayatını ikame edebilmesi için güneşi, ayı, yıldızları, gündüz ve geceyi, nehirleri, denizleri ve benzeri nice şeyleri yaratmıştır.[41] Bütün bunları insan için yaratan ve onun emrine veren Allah, insandan doğaya karşı nazik davranmasını ve zarar vermeden istifade etmesini emir buyurmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de çevre ile ilgili birçok ayeti kerime bulunmaktadır.[42] İslam dini öncelikle temiz olmayı emretmekte ve temizliği imandan saymaktadır. Bu hususta Allah (c.c) şöyle emretmekte *"(Resûlüm)! Kalk ve insanları uyar. Sadece rabbini büyük tanı. Elbiselerini tertemiz tut*"[43] Peygamber Efendimiz ise şöyle buyurmaktadır: *"Temizlik imanın yarısıdır."*[44] İslam dini bireylerden hem maddi anlamda hem de manevi anlamda temiz olmalarını istemektedir. Zira maddi ve manevi temizlik birbirlerini tamamlayan bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Dinin direği olarak kabul edilen namaz, temizlik ile başlamakta ve fıkıh kitaplarının tamamı taharet bahsi ile ibtida etmektedir.

İslam dininin uygulayıcısı ve rehberi olan Hz. Muhammed (s.a.v) çevre hususunda dikkat edilmesi gereken hususları birer birer açıklamış ve bunları uygulamalı bir şekilde göstermiştir.[45] Hz. Muhammed (s.a.v)'in pek çok uygulamasında doğaya karşı titizlikle davrandığı görülmektedir. Ashabına çevreye karşı nasıl hareket etmeleri gerektiği hususunda örneklik teşkil etmiş ve öncülük etmiştir. Onun bu davranışlarına binaen ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar tabiata karşı hassas olmuş, yeşillendirme ve var olan yeşilliği koruma çabası içerisinde olagelmişlerdir.[46] Hz. Peygamber'in ağaçlandırmaya ehemmiyet vermesi ve buna binaen Medine ve Taif şehirleriyle ilgili hadisi bu duruma örnek teşkil etmektedir. "*Kim buradan bir ağaç keserse onun karşılı bir ağaç diksin*."[47] Hatta Medine şehrinin bazı bölgelerinde yeşil alanların korunmasına yönelik bir takım yasaklar getirerek orada var olan ağaçların kesilmesini ve hayvanlarının öldürülmesini yasaklamıştır. Bu hususta orada

[40] el-Kıyâmet 75/ 36.
[41] Tâhâ 20/53.
[42] Bk: el-En'am 14/38, el-Bakara 2/21/22, et-Tekasür 102/8, el-İsra 17/44, el-Mülk 67/3/4, en-Nahl 16/12/13, Kâf 50/6/10.
[43] Müddesir 74/1-5.
[44] Müslim, "Taharet", 1.
[45] Emine Gümüş Böke, "İslam Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16, (2019), 229-251.
[46] Recep Ertuğay, "Hz. Peygamber'in (s.a.v) Sünnetinde Çevreye Şefkat", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, (2019), 53-63.
[47] Ebu Davut: 162.

bulunanlarla bir antlaşma yapmış bu bölgenin yeşil alanlarının korunması, çevre düzenine zarar verilmemesi bunların aksini yapanların ise cezalandırılması hususunda emir vermiştir.[48]

Yeşillendirme ile ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.v), "*Elinizde bir ağaç fidanı varsa, kıyamet kopmaya başlasa bile eğer onu dikecek kadar vaktiniz varsa mutlaka dikin."*[49] diye buyurarak konunun ehemmiyetine vurgu yapmaktadır. Yine çevrenin ve ağaçların korunması hususunda peygamberimiz özellikle yolculuk yapan hacıların, ticaret kervanlarının ve hayvanların altında gölgelenmek ve dinlenmek için durduğu yeşilliklerin ve ağaçlık alanlarının tahrip edilmesini yasaklamış[50] ve buna benzer bir konuda da şöyle buyurmuştur: "*Her kim yerine yenisini dikmeden bir sidre ağacını kesecek olursa, Allah ona cehennemde bir ev yapar*."[51] Bu durumda Hz. Peygamber (s.a.v)'in çevreye verdiği önemin ehemmiyetine dikkat çektiğini hatta bu duruma özen göstermeyenlerin cehennemle karşı karşıya kalacaklarını telkin ettiği görülmektedir.[52]

Hz. Peygamber çevre konusunda dikkat edilmesi gereken hususlara önem vermeyen bireylerin karışılacakları durumları izah etmekle beraber çevreye karşı duyarlı olan kimselere de şu müjdeyi vermektedir: *"Müslüman bir kimse ağaç diker ve dikmiş olduğu o ağacın meyvesini kim yerse sadakadır."*[53] Yine bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v) *"Bir kimse bir ağaç diktiğinde yüce Allah mutlaka bu ağacın meyvesi olduğu sürece o kimseye sevap yazar."*[54] diye buyurarak konunun ehemmiyetine dikkat çekmektedir.

Çevreyle alakalı diğer bir önemli husus ise hayatımızın ayrılmaz bir parçası olan hayvanlar ve onların korunması mevzusudur. İslam, Allah'ın sessiz/dilsiz kulları[55] olarak ifade edilen hayvanlara karşı merhametli olmayı onlara şefkat ile yaklaşmayı emretmektedir.[56] Peygamber efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "*Kim boş yere bir serçe kuşunu öldürürse, kuş kıyamet günü onu Allah'a şikâyet edecek ve şöyle diyecektir: 'Ya Rabbi! Şu adam beni*

---

[48] Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamberin Çevrecilik Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi,* 14 (3-4), (2001), 405-421.
[49] Buhari: 168.
[50] Ebû Dâvûd, "Edeb", 159; Beyhakī, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* VI, 141. Bahsi geçen yasak, Ebû Dâvûd'dan aktarılan hadisten de anlaşılacağı üzere, ağaca herhangi bir kutsiyet atfedilmemektedir, Bu yasak ağacın insanların istifade etmesi durumunun neticesinden ibarettir. Yasağın kesinlik taşımadığı duruma ve şartlara göre değişmesi mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 159 (Hadis no. 5241. Zira benzer durum da olan diğer bazı şeylerde de şartlara göre değişiklik yapılabilirliğine işaret etmektedir ki Hz. Peygamber'in, yerine bir yenisinin dikilmesi şartıyla sidre ağacının kesilebileceğini açıklaması bu hususa kıyas sayılmaktadır.. Bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*' (Nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Abdürrezzâk'ın el-Musannef'inin X ve XI. cildi olarak), Beyrut 1403, XI, 11 (Hadis no. 19758); Beyhakī, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* VI, l40.
[51] Ebu Davud: 158-159.
[52] Yunus Macit, "Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/2, (2005), 116.
[53] Müslim: 7-10.
[54] İbn Hanbel: 416.
[55] Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvud, I-IV, 2.
[56] Adnan Komuş, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları,* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 45-58.

(yemek gibi) bir menfaat için değil, (sırf eğlence olsun diye) boş yere öldürdü"[57] diyecektir. Bu bağlamda doğadaki canlılara zarar verilmemesi ve onların haksız yere öldürülmemesi emredilmiştir. Bunun aksini yapanların ise Allah'a hesap verecekleri ifade edilmiştir.[58]

Allah, tabiatı insanın emrine vermekle beraber insanı, çevreyi doğru kullanımı hakkında uyarmıştır.[59] Allah, insana çevreden istifade ederken bilinçli olmaya, israftan kaçınmaya, savurgan davranmamaya ve çevreye zarar vermeden kendisine yetecek kadarıyla yetinmeyi emretmiştir.[60]

Hz. Peygamber tabiat için dikkat edilmesi gereken hususları birer birer açıklamakla beraber o tabiatta yaşayan diğer canlılara karşı şefkat ve merhametle muamele edilmesini emretmiştir. Bu hususlara dikkat etmeyen fertleri uyarmış, diğer canlılara zarar veren bireyleri lanetlemiştir.[61] Bu durum umumi bir kaide olmakla beraber her türlü canlı için geçerli değildir.[62]

Hz. Peygamberin çevre ve tabiat hususunda bu kadar hadisinin bulunması konuya ne derece önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber canlı cansız ayrımına gitmeden bütün varlıklara karşı sorumlu olduğumuzu bizlere tebliğ etmiştir. Bizlerin bu hususta nasıl davranmamız gerektiğini açıkça beyan etmiş olup yaptıklarımız neticesinde ecir olarak karşımıza çıkacak olan durumları da ifade etmiştir.[63]

2.2. Tasavvufta Varlık Anlayışı

Tasavvufta varlık anlayışı genel itibari ile varlığın birliği esasına dayanan vahdet-i vücûd düşüncesidir. Bu anlayış, farklı isimlerle karşımıza çıksa da bu düşünce tasavvufta temel ilkelerden kabul edilmektedir. Zira İslam'ın Allah'ın birliği olarak sunduğu "tevhid" telakkisi, tasavvufta "tevhid ve birlik" telakkisinin insan yaşamının her alanına yayılma sonucu ile neticelenmiştir. Varlığın "Bir" olan Allah'ın yaratmış olması sonucu, gerek Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin ve gerekse kâinatta var olan delillerin her daim "Bir"e işaret etmesi "varlıkta birlik"

---

[57] Nesâî, Dahaya 42; Kenzu'l-Ummal, H. No: 39971.
[58] Hasan Ellek, "Lâ Darara Ve Lâ Dırâra Küllî Kâidesi Çerçevesinde İslâm'da Çevre Hukuku", *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (Bahar 2016), 339-341.
[59] Saffet Sancaklı, *"*Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı*", İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3-4,/ XIV, (2001), 409.
[60] Ellek, *Lâ Darara Ve Lâ Dırâra" Küllî Kâidesi Çerçevesinde İslâm'da Çevre Hukuku.* 338.
[61] Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, (Ankara, DİB Yayınları, 1992), 59.
[62] Bk: "Beş tane hayvan 'fasık'dır ki, Mekke'nin harem bölgesinde de öldürülebilir. Bunlar; fare, akrep, karga, çaylak ve yırtıcı köpektir" (Buhârî, Bedu'l-halk, 16; Müslim, Hac, 9: 66-72). Bu hadisi şeriften kasıt ise duruma göre hareket edilmesi gerektiğine işarettir. Zira insanlara zarar veren yırtıcı hayvanlar veya azgın köpeğin öldürülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. (Sahih'u-l Müslim bi Şerhil İmam Muhyiddin en-Nevevi)
[63] Sancaklı, *Hz. Peygamberin çevrecilik anlayışı*, 417.

düşüncesini temellendirmiştir.[64] Buradan hareketle İslam'ın içinde bir yaklaşım ve akım olan tasavvufun birliği esas alan varlık anlayışı dikkatleri üzerine çekmiştir. Özellikle kökeni Hallâc-Mansûr (ö. 309/922) gibi ilk sufilere kadar uzanan vahdet-i vücûd anlayışı bir bütün olarak varlığı Allah'ın zatında bir olarak görmektedir. Buna göre varlık birdir o da sadece Allah'ın zatıdır. O'nun dışında kalan mevcudat yani canlı cansız, âkil veya gayr-i âkil fark etmeksizin çevrede var olan her bir unsur, Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımasından ibarettir Öyle ki mevcudat, Allah'ın zatının birer delili ve aynası mesabesindedir.[65] Bu anlayışa göre gerçek varlık sadece Allah'ın vücududur. Evren ve evrende yer alanlar ise gerçek varlık olan Allah'ın fani ve gölge olan tecellilerinden ibarettir.[66]

İlk sufilerden olan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) de varlık konusunda Hallac-ı Mansur ile benzer görüşleri ifade etmektedir. O varlığı şöyle açıklamaktadır: Sadece "Bir" olan Allah vardır, kâinat ise Bir'den yani Allah'tan gelmektedir." Bistami'ye göre Bir'in olmaması tefekkür bile edilemez; zira sonuç itibariyle var olan her şey Bir' e yani Allah'a isnad edilmektedir.[67]

İlk sufilerde varlığın birliği anlayışı benlikten soyutlanarak ulaşılan bir idrak olarak kabul edilirken İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile sistematik bir hal almıştır.[68] İbnü'l Arabi, varlık düşüncesini "varlık bir tek gerçeklikten meydana gelmektedir" şeklinde açıklamıştır.[69] Ona göre dış âlemde şahit olduğumuz çokluk ve zenginlik duyu organlarımızın oluşturduğu zahiri bir oluşumdan ibarettir.[70] İbnü'l Arabiye göre vücud birdir. Bir olan bu varlık muhtevasında barındırmış olduğu eşyaların tezahürü yoluyla birden çok varlık haline dönüşmez. Onda kesret ve ikilik bulunmaz. Ancak geçici olan bu varlıklara kâinat ve yahut mevcudat gibi isimler verilmiştir. Bu geçici varlıklar birer vehm, gölge ve hayalden ibaret olup sürekli bir değişim ve bozulma içerisindedirler. Bu geçici olan şeylere varlık denilmesinin sebebi dış dünyada zuhur etmelerinden dolayı verilen mecazi bir isimlendirmeden başka bir şey değildir. Bunlar ancak Allah'ın varlığı neticesinde meydana gelen, çeşitli görünüm ve şekillere sahip olup Allah'ın sıfatlarının kâinattaki yansımalarından ibarettirler. Zira bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde bulunan şeylerdir ki buna da İbnü'l Arabi düşüncesinde "âyân-ı sâbite" denilmektedir. Allah'ın

[64] H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 283.
[65]İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbnu'l-Arabî* (Hzr. Mustafa Kara), (İstanbul: İnsan Yayınları. 1991),10-15.
[66] Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbnu'l-Arabî*, 9-11.
[67]Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr,* Nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, ty.), 90-91.
[68] Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 123.
[69] H. Hüseyin, Tunçbilek, "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-İ Vücûd Telâkkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (Haziran 2008), 14.
[70] Kadir Özköse, (ed.) *Tasavvuf El Kitabı,* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 469.

âyân-ı sâbite de görünmesi ile bu varlıklar vuku bulmaktadırlar. Allah'ın âyân-ı sâbite de görünmesiyle orada farklı maharetlere sahip olan varlıklar kendilerine has yetenek ve görünümle teşekkül ederler.[71]

Tasavvuftaki diğer bir varlık anlayışı ise vahdet-i vücûd anlayışına bir tepki olarak ortaya konulan ve İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1240) tarafından sistematize edilen "vahdet-i şuhûd" anlayışıdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre dış âlemde tezahür eden her şey O'ndandır. Bu varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesinden ibarettir. Allah'ın bizatihi tecellisi olmadan diğer varlıkların görünmesi mümkün değildir.[72] İmâm-ı Rabbânî'ye göre eşya Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olmaktan ibarettir.[73]

Bu bağlamda tasavvufi anlayışta yer alan "mâsivâ" olarak ifade edilen, bizlerin ise "çevre/doğa/tabiat" şeklinde adlandırdığımız Allah'ın haricindeki diğer bütün varlıklar, Allah'ın fiil ve isimlerinden geçici olarak ortaya çıkan birer gölgeden ibarettir. Bu da tasavvufta, organik veya inorganik çevreye dair bütün unsurların bir bütünlük arz ettiğini göstermektedir. Öyle ki bütün varlıklar Allah'tan gelmeleri dolayısıyla bir kutsiyete sahiptir.

2.3. Tasavvufî Anlayış Bağlamında İslamî Çevre Anlayışı

İslami ilimlerde önemli bir yer teşkil eden, bir kâl ilmi olmaktan ziyade bir hal ilmi olan, suretten ziyade sîrete, zahirden çok batına ihtimam gösteren tasavvuf[74] bir taraftan ferdin manevi hayatını tanzim ve tasfiye ederken öte yandan insanın zahiri çevresi ile olan irtibatını düzenlemektedir. Tasavvufun dikkat çeken yönü ise insandan bağımsız dış dünyada yer alan tabiat ve diğer canlıların Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olmaları hasebiyle onlara bir kutsiyet atfetmesi ve önem göstermesidir.[75]

Tasavvufun varlık anlayışı genel itibariyle Allah'ın zatında birliğe dayandığı için bir bütünlük arz eder. Bundan dolayı sûfîlere göre evrende var olan her şey Allah'ı takdis, tesbih ve tenzih eder. Kâinatta yer alan her bir varlığın Allah'ın azametine ve kudretine işaret ettiğini ifade ederler.[76] Bu münasebetle onlar Allah'ı, kâinatla bir bağlantısı olmayan ve bu âlem de yer almayan bir ilah olarak görmezler.[77] Bu anlayışlarını; *"Şuayb da, "Ey kavmim! Size göre benim kabilem Allah'tan daha mı hatırlı ki O'nu arkanıza atıp unuttunuz. Şüphesiz ki rabbim*

[71] İbnü'l Arabî, *Fütûhat,* II, 604, III, 186; Ali Hassûn, *Zehairu"l-Akvâl fî Mevlânâ Celâl*, (Dımeşk: Dâru'r-Ru'ye, 2003/1424), 395.
[72] Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 133.
[73] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 299.
[74] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 45.
[75] Necmettin Ergül, "Tasavvufta çevre Algısı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 2015/34, 216.
[76] Kadir Özköse, "Tasavvuf Ve Ekoloji, Sûfî Geleneğimiz ve Çevre Bilinci" *Çevre Ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri,* (2014), 369.|
[77] İbrahim Özdemir, "Kur'ân'a Göre Çevre", http://www.cekud.org.tr/h_img/KuranveCevre.pdf, 04.08.2013.

yaptıklarınızı kuşatmıştır.[78] *İyi bilin ki, onlar Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır."*[79] ayetleriyle temellendirmektedirler.

Tasavvufi anlayışa göre kâinat takdis, tesbih ve teslimiyetiyle Allah tarafından belli bir düzen ve amaca göre noksansız bir şekilde yaratılmıştır. Allah'ın insanın hizmetine sunduğu bu âlemin mükemmel düzen ve tertibi sûfileri her hususta tevekkül etmeye sevk etmiştir. Çünkü onlara göre âlemde vuku bulan her şey hayrın bir neticesidir. Âlem, rahman ve rahim[80] olan Allah'ın bir eseridir. İnsanın varlığı, kâinatın varlığı, çevrede ki düzen ve hatta ölüm bile bir rahmettir. Dolaysıyla var olan her şey Allah'a dayanmaktadır ki üzerine deruni bir tefekkür gerektirmektedir.[81]

Tasavvufî anlayışa göre çevre insan için bir lütuf olup insanın hizmetine verilmiş bir nimettir. Onlar çevreden yararlanmayı iki şarta bağlamaktadırlar. Bu şartlardan ilki çevreyi bozmamak ve kirletmemek, öbürü ise israf etmeden istifade etmektir. Zira içinde yaşamımızı ikame ettiğimiz çevre maddi manevi varoluşumuza vesile olmaktadır.[82] İnsanın şerefli bir varlık olarak yaratılması[83] tabiatta yer alan diğer mahlûkattan derece bakımından üstün olması onun mahlûkatı istediği gibi kullanması anlamına gelmemektedir. Aksine İnsanın bu hususta belli bir mesuliyet ahlakiyle ve israfa kaçmadan istifade etmesini gerektirmektedir.[84] Allah'ın *"her şeyi bir ölçüye göre yarattığı"*[85] ayeti düşünüldüğünde insanın çevreye karşı sorumlu olduğu, onu bozmadan istifade etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Tasavvufi anlayışta insan çevresi ile bir etkileşim içerisindedir. Bundan dolayı çevre insanda insan da çevreden bazı unsurları azda olsa kendi içerisinde barındırmaktadır.[86] Zira evrende var olan bütün elementlerin insan vücudunda var olduğu benimsenmektedir. Hatta bazı sûfiler insan bedenini yeryüzüne, iç boşluğunu denizlere, bağırsakları nehirlere, damarlarını derelere, kemikleri dağlara ve benzeri benzetmelerde bulunmuşlardır.[87] Bundan dolayı

[78] el-Hûd 11/ 92.
[79] en-Nisâ 4/92, Fussilet 41/54.
[80] el-Fatiha 1/3.
[81] İrfan Başkurt, "Dengeli Bir Dünya İçin Evreni Doğru Okumak: İnsan ve Evren Üzerine İslamî Bir Bakış", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* (2008), c. II, 13.
[82] Cafer Sadık Yaran, "İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi: Hiyerarşik Bir Sınıflandırma Denemesi", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* (2008), c. II, 127-128.
[83] el-İsra 17/70.
[84] Özköse, *Tasavvuf Ve Ekoloji,* 372.
[85] el-Kamer 54/49.
[86] Esma Sayın, "Tasavvufî Kavramlar Açısından Tasavvuf Kültüründe Çevre Bilinci", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21, 467.
[87] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 302.

mutasavvıflar insanı "âlem-i sağir" evreni de "insan-ı kebir" şeklinde tarif etmektedirler.[88] Yani insanı küçük bir dünya; dünyayı büyük bir insan olarak görmektedirler.

Mutasavvıflara göre evrende var olan her şey Allah'ın gücü ve kudretine işaret eden birer "ayna" ve "ayettir". Sufiler hüccet manasına gelen "ayet" yerine daha ziyade "ayna" örneğini kullanmayı tercih etmektedirler.[89] Evrende yer alan varlık ve mahlûkatın tamamı Allah'ın varlığına delil sayılmakta ve kendilerinde barındırdıkları düzen ve tertip ile onun varlığına işaret etmektedirler. Bu açıdan ekolojik sistem içerisinde yer alan her varlık unsuru Allah'ı gösteren birer ayna mesabesindedir.[90]

Mutasavvıflara göre Allah'a giden iki tarik vardır. Bunlar avam tariki ve havas tarikidirler. Avam çevre ve düzeni müşahede ederek eserin sahibine; havas ise çevre ve düzeni değil de bundan hareketle o düzeni tertip eden yaratıcıyı görmektedir.[91] Bu bağlamda çevrenin varlığı ve var olan düzenin korunması Allah'a götüren bir vesile olması hasebiyle de son derece önem arz etmektedir. Bundan ötürü mutasavvıflar çevreye son derece önem vermektedirler. Zira tasavvufta havasın tariki olan kulun çevre ve tabiatta Allah'tan başka bir şey görmemesi "fenâ fi'llah" kavramı ile ifade edilmekte olup, kulun Allah'ta yok olması O'nun haricinde hiçbir şey görmemesi manasına gelmektedir.[92]

Tasavvufî anlayışta çevre bir kitap olarak kabul edilmektedir. Ancak bu kitap sahifelere nakş edilmiş yazıdan ibaret bir kitap olmayıp somut olarak kendini göstermiş mücessem bir eserdir. Nasıl ki Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerifler okunması ve üzerine tefekkür edilmesi gereken birer eser iseler çevre de aynı şekilde okunması ve üzerine tefekkür edilmesi gereken ve ibret alınması icap eden bir eserdir.[93] Zira bu duruma işaret eden şu ayeti kerime: *"Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı ?"*[94] Allah'ın yaratmış olduğu esere açıkça işaret etmektedir. Allah'ın bu emri gereğince sûfîler ortaya çıktıkları ilk günden bu zamana dek her an yeni bir iş üzere olan Allah'ın[95] yaratmış olduğu bu eseri her daim koruyup müşahede ve mütalaa etmişlerdir.

---

[88] Ahmed Avnî Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Terceme ve Şerhi* (Hzr: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın), (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), Cilt:2, 325-326.
[89] Ergül, *Tasavvufta çevre Algısı,* 210.
[90] er-Rum 30/20-24, Yunus 10/5-6, ez-Zariyat 51/20.
[91] Ali b. Osman el-Cüllâbî Hücviri, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakîkat Bilgisi* (Trc. Süleyman Uludağ). (İstanbul: Dergâh Yayınları. 1996), 524.
[92] Abdurrezzâk, Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye* (Thk. Abdulâl Şâhîn), (Kahire: Dâru'lmenâr, 1992), 365.
[93] Ergül, *Tasavvufta çevre Algısı,* 209.
[94] el-Gâşiye 88/17-20.
[95] er-Rahman 55/29.

Tasavvufi düşüncede tabiattaki her varlık Allah'a dayanması ve O'ndan gelmesi dolayısıyla bir değer ve idrake sahiptir. Tabiatta ki her varlık ister canlı ister cansız olsun kendi lisanı haliyle Allah'ı tesbih etmektedir.[96] Zira bu konuda şu ayeti kerime bu hususa dikkat çekmektedir: *"Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır."*[97] Bu bilinçte olan tasavvuf ehli kişilerde çevreye hassasiyetle yaklaşmış olup, zarar vermeden, tahrip etmeden ve ihtiyaçları kadar tabiattan istifade etmişlerdir.

Sufilere göre her varlığın Allah'ı tesbih ve takdisi aynı ölçüde olmayıp varlığın bulunduğu makam ve mertebeye göre azalma, artma veya daha zayıf ve muhkem olma şeklinde gerçekleşmektedir.[98] Diğer bir ifadeyle her canlı Allah'ı kendi gücü ve maharetleri nispetinde takdis ve tesbih etmektedir. Bu da onların Allah katında bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bütüncül çevre etiğiyle tasavvufi anlayışın çevreye olan bakış açısı benzerlik göstermektedir. Ancak bütüncül çevre etiği insanın doğaya ihtiyaç duymasına ve doğa ile insan arsında karşılıklı olarak birbirlerinden istifade etmesine dayanmakta olup bundan ötürü doğadaki canlı cansız fark etmeksizin her varlığın bir değere sahip olduğunu ifade etmektedir.[99] Ancak tasavvufi anlayışta bu durum o eşya ve varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olmaları hasebiyle ve Allah'ın varlığına işaret eden birer hüccet olmalarından dolayı bir değer ve kutsiyete sahiptir.[100]

Tasavvufta, her varlığın Allah'ı yansıtması sebebiyle çevreye karşı her daim bir muhabbet besleme anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış Yunus Emre'nin de ifade ettiği üzere "*Yaratılanı severim Yaratan'dan ötürü"* sözüyle özetlemek mümkündür. Zira Allah'a karşı muhabbet besleyen kimseler, ilahi muhabbete malik olmuş ve müşahede etmiş bireylerdir. İlahi muhabbete malik olmuş kimseler hem Allah'a muhabbet besler hem de Allah'ın yaratmış olduğu çevre ve tabiata karşı muhabbet beslemektedirler. Bu bireyler bütün varlıklara "sevgi" nazarıyla bakmakta ve ona göre muamele etmektedirler. Bunun en güzel örneklerinden birini öncü sûfîlerden biri olan Bişr-i Hafî'de görmekteyiz. Yalın ayakla dolaşması hasebiyle kendisine "hafî" lakabı verilen Bişr-i Hafî'ye yalın ayak dolaşmasının sebebi sorulduğunda, kendisinin vermiş olduğu "*Arz O'nun sevgisi ile kuşatılmıştır. Ayakkabıyı bir araç olarak*

[96] Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye,* 151.
[97] el-İsrâ 17/44.
[98] Toshihiko, İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* (Çev. Ahmed Yüksel Özemre), (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 327.
[99] Joseps R. Des Jardins, *Çevre Etiği,* 298-299.
[100] Ali Tenik vd., "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş*", Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1, (2016), 182.

gördüğümden, arz'a araç ile basılmasını uygun bulmuyorum"[101] cevabı onun yeryüzüne herhangi bir araç vesilesi ile değil de doğrudan ayakları ile buluşmasında ve dolaysıyla doğrudan Allah'ın sevgi ile yarattığı çevre ile buluşma isteğinden kaynaklanmaktadır.

Bütün bunların yanı sıra tasavvuf güzel ahlak sahibi olmaktır. Güzel ahlak sahibi olmak ise canlı cansız fark etmeksizin evrende var olan bütün varlıklara merhamet ve şefkat ile davranılması gerektiğini ifade etmektedir.[102]

Tasavvufi anlayışta çevreye zarar vermek, ihtiyaçtan fazlasına meyletmek caiz görülmemektedir. Zira ihtiyaçtan fazlasına meyletmek, kısa zamanda zenginliğe ulaşmaya tamah etmek ciddi anlamda hem sosyal hayata hem de tabiat hayatına zarar vermektedir. Bundan dolayı tasavvufta asıl olan maddi anlamda zenginlik olmayıp "fakr" diye tarif ettiğimiz Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak,[103] mâsivâ'ya meyletmemek ve sadece Allah'a yönelmek[104] şeklinde ifade edilmektedir. Bu bilince sahip olan kimseler, dünya malına tamah etmez ve çevresine zarar vermezler.

Sonuç

Çevre etiği ile ilgili yaklaşımların bir alan olarak ortaya çıkması sanayileşme dönemine denk gelmektedir. Sanayileşme dönemi ile beraber çevre problemleri kendini göstermeye başlamış böylece bu problemlerin sebepleri altında yatan unsurlar irdelenmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde farklı çevre etikleri ortaya çıkmıştır. Çevre etiği üzerine yapılan değerlendirmeler çevre problemlerinin kökeninin insan merkezli çevre ettiğine dayandırılmışlardır. İnsan merkezli çevre etiğinin de altında yatan felsefi ve düşünsel unsurlar mevcuttur.

Modern dönem de çevre problemlerinin insanlığı tehdit edecek bir boyuta varmasıyla beraber çevre etiği ile ilgili olarak ontolojik ve epistemolojik bir paradigma değişikliğini gerektirmiş ve bu bağlamda bütüncül bir çevre etiği anlayışı ön plana çıkmıştır. Bu anlayış çevreye dair bütün unsurlara bir değer affetmekte olup ancak bu yaklaşımla çevre problemlerinin çözülebileceğini ifade etmiştir.

Bu açıdan semavi dinlerin genel olarak insan merkezli bir bakış açısına sahip olduğu öngörülmektedir. Çünkü ilahi dinler de insan, tanrı ile muhatap olan üstün bir varlık olarak

[101] Hücviri, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakîkat Bilgisi* (Trc. Süleyman Uludağ), 203.
[102] Hücviri, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakîkat Bilgisi* (Trc. Süleyman Uludağ), 122.
[103] Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* Kelâbâzî (Adlı eser'in sonunda *Tasavvuf Istılahları*). (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 282.
[104] Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 182.

kabul edilmiştir ve dolayısıyla onun çevreye dair her türlü tasarrufa sahip olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İslam dinine baktığımızda İslam'da insan, üstün bir varlık olarak kabul edilmekle beraber İslam'ın birçok açıdan çevreye önem verdiği ayet ve hadislerle açıkça ortaya konulmuştur.

Günümüzde önemli problemlerden biri olan çevre meselesi ontolojik ve epistemolojik olarak bütüncül bir şekilde ele alınmayı gerektirmektedir. Bu açıdan baktığımızda İslami düşünce içerisinde tasavvufi anlayışın bizlere önemli bir bakış açısı sunduğu görülmektedir. Özellikle de tasavvufun, varlığı Allah'ın zatında "Bir" olarak görmesi hem varlıksal olarak hem ahlaki olarak İslami anlayış içerisinde bütüncül bir çevre anlayışını bize sunmaktadır. Bu bağlamda tasavvufun varlık ve değer anlayışı bizlere kılavuzluk etmektedir.

Varlıksal olarak baktığımızda tasavvuf bütün varlıkları netice itibariyle Allah'a dayandırdığı için her varlık ahlaki olarak bir değere hatta kutsiyete sahiptir. Bütüncül çevre etiğinde her varlık ekosistemdeki işlevinden dolayı değerliyken tasavvufun bütüncül varlık anlayışında ise her varlık Allah'ın isim ve sıfatlarından bir tecellisi olması hasebiyle ahlaki bir değere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu açıdan insan her ne kadar değerli bir varlık olarak görülse de insan dışındaki bütün canlı cansız unsurlar Vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde Allah'a dayandığı için insanların onları sömürmesi veya kendi menfaati için bilinçsiz bir şekilde kullanması hakkı bulunmamaktadır. Çünkü tasavvufi anlayışta her varlığın bir işlevi, bir görevi ve ilahi bir gayesi bulunmaktadır. Yani hiçbir varlık boşuna yaratılmamıştır. Tasavvufi anlayış çerçevesinde çevreye yöneldiğimizde günümüzde ortaya çıkan birçok çevre problemi çözüme kavuşacaktır.

Netice itibarıyla modern çağa hitap edebilecek İslami bir çevre etiğinin inşasında şu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir;

1. Çevreye yönelimde bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesi için tasavvufun Allah'ın zatındaki varlığın birliği anlayışı ile yönelmek gerekmektedir.

2. Tasavvufi anlayışa göre evren ve tabiat okunması ve üzerine deruni bir şekilde düşünülmesi gereken bir eser, aynı zamanda her haliyle kudret-i ilahiyenin izlerini taşıyan birer hüccet kabul edilmektedir. Bu bağlamda her varlığın Allah'ın bir tecellisi olduğu düşüncesiyle onun bir değeri ve ehemmiyete sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu düşünce ile çevreye yönelen insan, onu istediği şekilde kendi menfaati için kullanma hakkına sahip değildir.

3. Tasavvufi anlayışta her varlığın bir gayesi bulunmaktadır ve âlemdeki bütün unsurlar Allah'ın yaratmış olduğu düzeni temsil etmektedir. Bu açıdan çevre düzeninin bozulması Allah'ın yaratmış olduğu düzeni bozma, ona karşı gelme ve onu tahrip etme anlayışını

yansıtmaktadır ki bu açıdan çevreye yönelen insanın buna dikkat etmesi son derece önem arz etmektedir.

4. Tasavvufi anlayışta kâinat, insanın menfaati için sömürülmesi gereken bir alan değil Allah'ın varlığının büyüklüğünü ve kudretinin idrak edileceği, bilinebileceği bir kitap mesabesindedir. Çevreye yönelen bir insanın, çevrenin Allah'ın bir eseri olduğu düşüncesiyle hareket etmesi gerekmektedir.

Netice itibariyle İslami düşünce içerisinde ortaya çıkmış olan tasavvuf ortaya koyduğu varlık anlayışı ve değer anlayışı ile aslında bütüncül bir çevre anlayışını ortaya koymaktadır. Bu bütüncül çevre anlayışında evrendeki canlı cansız bütün unsurlar Allah'tan gelmesi itibariyle ahlaki bir değeri hak etmektedir.

Kaynakça

Akalın, Mehmet. *Çevre Etiği*. Ankara: İksad Yayınları, 2022.

Aktaş, Hamza, *İslam'da Çevre Bilinci Eğitimi,* (Ed. İhsan Günaydın), Uluslararası Katılımlı Çevre Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2008.

Albert Schwetitzer. *Out of My Life and Thought*: An Autobiography. İngilizceye çev. Antje Bultmann Lemke. Maryland: The Johns Hopkins University Press: 1998.

Arthur Schopenhauer. *"Hayatın Anlamı", Arthur Schopenhauer Toplu Eserler 1*. çev. Göksu Birol. 7-72. Ankara: Yason Yayınları, 2016.

Başkurt, İrfan. "Dengeli Bir Dünya İçin Evreni Doğru Okumak: İnsan ve Evren Üzerine İslamî Bir Bakış", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* İstanbul 2008.

Bayraktar, Mehmet. *İslam ve Ekoloji,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.

Böke, Emine Gümüş, "İslam Hukukunda Çevre Bilinci Algısı Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 16, 2019.

Ekrem Demirli, "Sûfîlerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* İstanbul 2008.

Ellek, Hasan. "Lâ Darara Ve Lâ Dırâra" Küllî Kâidesi Çerçevesinde İslâm'da Çevre Hukuku, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 20 Sayı: 66 Bahar: 2016.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

Ergül, Necmeddin, Tasavvufta çevre Algısı, *The Journal of Academic Social Science Studies* 2015.

Ergün, Turan- Çobanoğlu, Nesrin. "Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Etiği". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1, 2012.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücud ve İbnu'l-Arabî* (Hzr. Mustafa Kara). İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Görmez, Kemal. *Çevre Sorunları*. Ankara: Nobel Yayınları, 5. Basım, 2020.

Hücviri, Ali b. Osman el-Cüllâbî *Keşfu'l-Mahcûb, Hakîkat Bilgisi* (Trc. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

İbnü'l Arabî, *Fütûhat,* II, 604, III, 186; Ali Hassûn, *Zehairu"l-Akvâl fî Mevlânâ Celâl,* Dâru'r-Ru'ye, Dımeşk 2003.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* (Çev. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

Joseps R. Des Jardins. *Çevre Etiği,* (çev. Ruşen Keleş), Ankara: İmge Kitabevi. 2006.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2020.

Kâşânî, Abdurrezzâk, *Istılâhâtu's-sûfiyye* (Thk. Abdulâl Şâhîn), Kahire: Dâru'l menâr, 1992.

Kelabazi, Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kūb el-Buhârî. Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf (Trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Kılıç, Selim. *Çevre Etiği.* Ankara: Orion Yayınları, 2008.

Komuş, Adnan. *İslam Hukukunda Hayvan Hakları,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Konevi, Sadreddin Muhammed b. İshâk. *Şerhu'l-Erbeîn Hadisen* (Thk. Hasan Kâmil YILMAZ), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.

Konuk, Ahmed Avnî, *Fusûsu'l-Hikem Terceme ve Şerhi* (Hzr. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

Kovel, Joel. *Doğanın Düşmanı.* çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Köylü, Mustafa. "Çevre Eğitimi: Dinî Bir Yaklaşım", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* İstanbul 2008.

Macit, Yunus. "Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* III/2, 2005.

Muhammed b. Ali es-Sehlegî. *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr,* (Neşir: Abdurrahman Bedevî), Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât.

Muhit Mert, "Çevre Bilinci Oluşturmada İslam'ın Katkısı Üzerine", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* İstanbul 2008.

Özdemir, İbrahim "Kur'ân'a Göre Çevre", http://www.cekud.org.tr/h_img/KuranveCevre.pdf, 04.08.2013.

Özdemir, İbrahim. *Çevre, İnsan ve Sorumluluklarımız*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2020.

Özköse, Kadir. "Tasavvuf Ve Ekoloji, Sûfî Geleneğimiz ve Çevre Bilinci" *Gaziantep: Çevre Ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri*, 2014.

Özköse, Kadir. vd. *Tasavvuf El Kitabı,* Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Baskı, 2020.

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Paol W. Taylor. *Respect for Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamberin Çevrecilik Anlayışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14 (3-4), 2001.

Tazegün, Yusuf. “Kur’an’da Sosyal İnsanın Özellikleri”, *Misbah Dergisi,* Sonbahar 2012.

Tenik, Ali- Göktaş, Vahit. “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* Cilt: 14, Sayı: 1, 2016.

Tunçbilek, H. Hüseyin. "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-İ Vücûd Telâkkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 / 19 Haziran 2008.

Türer, Celal (ed.) *Çevre Etiği. Etik ve Etik Sorunlar,* Ankara: Nobel Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. “Bâyezîd-i Bistâmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1992

Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yaran, Cafer Sadık. “İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi: Hiyerarşik Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu 15-16 Mayıs 2008 Bildiriler,* İstanbul 2008.

Yılmaz, H. Kamil *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.

Yılmaz, Ömer. Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar, Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 2017.

TEVHİD KELİMESİNİN ŞERHİ = EL-FUYUZÂT-I NEBEVÎYYE FÎ HALLİ ELĞÂZİ'L-BERKEVÎ

Dr. Ahmad Abd Abbas ALCUMEYLİ
Divan-ı Vakf-ı Sünnî - Irak
aaaa86659@gmail.com
ORCID ID: 7848-3192-0003-0000

Atıf Gösterme: ELCUMEYLİ, Ahmad Abd Abbas, "الفيوضات النبوية في حَلِّ الألغاز البركوية = شرح كلمة التوحيد", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11), s.89-122.

Geliş Tarihi:
9 Ekim 2022

Kabul Tarihi:
13 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Allah'a hamd, Resulü'ne, onun âline ve ashabına salat ve selam olsun. İslam ve Arap mirasının yaşatılmasında metinleri tahkik etmenin büyük önem arz ettiği tüm ilim talebelerince bilinen bir hakikattir. Hele ki bu tahkik, metodolojik şartları sağlamadaki gerekli bilimsel koşulları karşılamışsa.

El yazmaları, Arap ve İslam milletinin, medeniyetinin belirginleşip netleşmesi için geniş imkân ve ufuklar sağlar. Şayet onların sağladığı bilimsel ve kültürel katkıları üzerinde düşünmek istenilse; araştırmacılar, kendilerini bilim adamlarının çeşitli alanlarda yazdığı büyük bir kitap ve derleme birikiminin önünde bulur. Onları yeniden gün yüzüne çıkarmak, tahkik etmek ve dünyaya yeni görüntüsüyle göstermek için gayret eden ilim talebelerinin uğraşlarını saymazsak ne yazık ki kıymetli âlimlerin bıraktığı kültürel ve ilmi miras orijinal haliyle (elyazması) hâlâ İslam kütüphanelerinin raflarında saklı bir haldedir. Ve hâlâ özen ve dikkatle üzerinde çalışılması gereken çok sayıda kıymetli elyazması var. Nitekim bu yazmaların, içerdiği faydaların çokluğu sebebiyle, kıymeti ve önemi tafsilatlı ve çok vakit alan kitaplarla mukayese edilemez. Bu sebeple âlimlerden bir kısmı, âlimlerin sözlerini ve görüşlerini özetleyen kısa mektuplar yazmışlardır ve bu mektuplardan bir tanesi de Allâme, fakih, muhaddis ve usulcü Muhammed Sâdık es-Sindî'ye (h.1187) ait olan Şerhu Kelimeti't-Tevhîd diğer bir ismiyle el-Fuyudâtu'n-Nebeviyye fî Halli'l-Elğâzî'l-Berkûviyye'dir.

Bu mektubun önemi, tevhid kelimesi ve onun bir Müslümanın hayatında neyi temsil ettiğine dair bir açıklama sadedinde dilbilimcilerin, müfessirlerin ve usulcülerin açıklamalarına yer vermesinden kaynaklanmaktadır. Yazar bu eserde tevhid kelimesinin; akid, dil ve irab merkezli yaklaşımlar neticesinde anlamlar arasındaki farklılığın nasıl meydana geldiğini açıklamıştır. Yazar, âlimlerin görüşlerini kitaplarından nakletmeye çalışmış ve onlar arasında en isabetli gördüğü görüşü tercih etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, el-Fuyuzât-ı Nebevî, Elğâzu'l-Berkevî, İnceleme, Tahkik

الملخص: الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى أله وصحبه وسلم، فلا يخفى على كل طالب علم ما لتحقيق النصوص من أهمية بالغة في إحياء التراث الإسلامي والعربي، وإغناء المكتبة الإسلامية بالمفيد من الموروث العلمي والثقافي، ولاسيما إذا كان التحقيق يحظى بالشروط العلمية اللازمة في تطبيق أدواته المنهجية. وفي تراثنا المخطوط آفاق فسيحة تبلور من خلالها حضارة الأمة العربية والإسلامية، فإذا أردنا أن نجيل النظر في عطائها العلمي والثقافي نجد أنفسنا أمام حشد هائل من الكتب والمصنفات التي دونها العلماء في شتى صنوف العلم والمعرفة، حيث ما يزال الموروث الثقافي العلمي الذي خلفه العلماء الأجلاء قابعاً في رفوف المكتبات الإسلامية بشكله الأصلي (المخطوط)، سوى ما ،تناوله البعض من طلاب العلم الذين جثموا على إعادة تحقيقه وضبطه وإظهاره للعالم بصورته الجديدة ومن هذه الرسائل رسالة: (الفيوضات النبوية في حَلِّ الألغاز البركوية = شرح كلمة التوحيد)، للشيخ :العلامة الفقيه المحدِّث الأصولي: محمد بن صادق السندي ثم المدني أبي الحسن الصغير، المتوفى سنة هـ. لذلك جاءت نفاسة هذه الرسالة في أنها جامعة لأقوال اللغويين والمفسرين والأصوليين في1187

شرح كلمة التوحيد (لا إله إلا الله)، وبيان ما تمثله في حياة المسلم، كما بيَّن (رحمه الله) في هذا المخطوط كيفية الاختلاف الحاصل في توجيه معناها العقائدي واللغوي والإعرابي، وعمل المؤلف على نقل أقوال العلماء من كتبهم، ومن ثم رجح القول الراجح فيها، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن الشيخ ،(رحمه الله) محمد بن صادق السندي ثم المدني أبي الحسن الصغير، من الأئمة الفقهاء والأصوليين ويشهد بذلك تمكنه من إحالة الأقوال للفقهاء كل حسب مذهبه. كما أن الشيخ حنفي المذهب، وقد صرّح بذلك في رسالته بقوله عندنا حين يحيل الأقوال إلى ابن الهمام وغيره. وعمل الشيخ على نقل أقوال العلماء .من كتبهم، ومن ثم رجح القول الراجح فيها

الكلمات المفتاحية: التوحيد، الفيوضات النبوية، الألغاز البركوية، دراسة وتحقيق

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وآل بيته الطيبين الطاهرين، وصحابته الغرّ الميامين، ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم إلى يوم الحشر واليقين، أما بعد: فلا يخفى ما لتحقيق النصوص من أهمية بالغة في إحياء التراث الإسلامي والعربي، وإغناء المكتبة الإسلامية بالمفيد من الموروث العلمي والثقافي، ولاسيما إذا كان التحقيق يحظى بالشروط العلمية اللازمة في تطبيق أدواته المنهجية. وفي تراثنا المخطوط آفاق فسيحة تبلور من خلالها حضارة الأمة العربية والإسلامية، فإذا أردنا أن نجيل النظر في عطائها العلمي والثقافي نجد أنفسنا أمام حشد هائل من الكتب والمصنفات التي دونها العلماء في شتى صنوف العلم والمعرفة، وقد اخترت دراسة وتحقيق هذه الرسالة: (الفيوضات النبوية في حَلِّ الألغاز البركوية = شرح كلمة التوحيد)، للشيخ العلامة الفقيه المحدِّث الأصولي: محمد بن صادق السندي ثم المدني أبي الحسن الصغير، المتوفى سنة: 1187 هـ؛ ذلك لما لكلمة التوحيد: (لا إله إلا الله) من مكانة عظمى في دين الإسلام؛ فهي أول ركن من أركانه، وأعلى شعبة من شعب الإيمان، وهي أول واجب على المكلف، وآخر واجب عليه، وقبول الأعمال متوقف على النطق بها، والعمل بمقتضاها.

وقسمت بحثي إلى قسمين، قسم للدراسة وقسم للتحقيق، تضمن القسم الأول: دراسة المؤلف وكتابه، على مبحثين: تناولت في المبحث الأول: حياة المؤلف ومكانته العلمية وأهم مصنفاته، وفي المبحث الثاني: المخطوطة ونسبتها للمؤلف، ووصف المخطوط، ومنهج المؤلف فيها، وعن منهجي في هذا التحقيق. أما القسم الثاني فقد خصصته للنص المحقق، ثم أردفته بخاتمة وقائمة تضمنت أهم المصادر والمراجع.

القسم الأول: دراسة عن المؤلف وكتابه

المبحث الأول: حول المؤلف

هو أبو الحسن، محمد بن صادق السندي مولدا، المدني موطنا، يكنّى: بأبي الحسن الصغير.

لم أجد للشيخ الفقيه محمد بن صادق السندي ترجمة وافية في كتب التراجم، لذلك جاءت سيرته وحياته قليلة جدا، والذي وجدته أنه محدث، أصولي، ولد بالسند، وأخذ عن علمائها، ثم ارتحل إلى الحجاز، وسكن المدينة، وأخذ الحديث عن علماء الحرمين[1].

(1) خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، *الأعلام*، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002 م)، 6/ 160، عمر بن رضا بن محمد راغب كحالة، معجم *المؤلفين*، (بيروت: مكتبة المثنى، (د.ط)، (د.ت) ،10/ 76.

محدث المدينة المنورة آخر القرن الثاني عشر، وهو من تلاميذ محمد حياة السندي والشمس بن عقيلة وسالم بن عبد الله البصري وعطاء المكي وغيرهم، ولد سنة 1125 بالسند، وكان حبراً ثقة إماماً، لم يعط حظ نفسه زماما، عالماً بالسنة وآثارها عاملاً بها مجتهداً لا عصبية فيه، قد يعمل بخلاف مذهبه فيما ظهر له فيه الحق على خلاف مذهب إمامه كشيخه محمد حياة السندي[2]، توفي بالمدينة سنة 1187هـ[3].

المطلب الثالث: آثاره العلمية:

ترك الشيخ العلامة محمد بن صادق السندي مصنفات عديدة، منها ما هو مطبوع، ومنها ما زال مخطوطا، ومن تلك المصنّفات[4]:_وحسب الترتيب الألفبائي_: أجوبة مسائل ست، الأربعون حديثا، في الحديث، إنباه الأبناء في حياة الأنبياء، في التاريخ، بهجة النظر على شرح نخبة الفكر في مصطلح الحديث، تعليق على صحيح البخاري، في الحديث، تعليق على صحيح المسلم، في الحديث، تهذيب البيان في ترتيب القرآن، ثبت أبي الحسن السندي، في الإجازات، حاشية على سنن النسائي، في الحديث، رسالة في بيان معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، في العقيدة، رسالة في تحقيق المذاهب في أفعال العباد، في التصوف، شرح جامع الأصول لابن الأثير، لم يكمل، شرح على شرح النخبة في أصول الحديث، الفيوضات النبوية في حَلِّ الألغاز البركوية = شرح كلمة التوحيد، الذي بدأتُ تحقيقه، مختار الأطوار في أطوار المختار، في السيرة، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، في مصطلح الحديث.

المبحث الثاني: الدراسة المتعلقة بالكتاب

المطلب الأول: نسبة المخطوط لمؤلفه:

لم أجد في كتب التراجم ممن ترجموا للشيخ محمد بن صادق السندي من ذكر أو نسب له هذه الرسالة، لكنّه صرّح في بداية الرسالة باسمه، فقال: " فيقول الفقير إلى ربه الغني، أبو الحسن السندي المدنيّ ..."[5]، وهذا هو أقوى ما يستدل به على نسبة المخطوط لمؤلفه.

المطلب الثاني: وصف المخطوط:

يوجد من هذا المخطوط نسختان، النسخة الأولى تقع ضمن مكتبة حسن حسني باشا في تركيا ضمن مجموع برقم: 409، وعدد لوحاتها (9) لوحات، وعدد سطورها في كل لوحة (24_25) سطراً، وعدد الكلمات في كل سطر (13_ 15) كلمة، أما **حالة المخطوط**: فهي جيدة جدا، وهي نسخة كاملة مكتوبة بخط النسخ الجيد الواضح، ونسخت بتاريخ: السادس من شهر ربيع الأول سنة: 1183هـ. بالمدينة المنورة.

---

(2) عبد الحي بن عبد الكريم الكتاني، *فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تح:* إحسان عباس1/ 149.

(3) الأعلام للزركلي،160/6، ومعجم المؤلفين10/ 76، وفهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، (بيروت: دار العربي الإسلامي، (د.ط)، 1982م)، 1/ 149.

(4) الزركلي، الأعلام 6/ 160، كحاله، معجم المؤلفين10/ 76، الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات 1/ 149، وخزانة التراث برقم: 3341، ورقم: 53289، ورقم: 54986، ورقم: 79215، ورقم: 90437، ورقم: 124133، ورقم: 124224، ورقم: 124225، ورقم: 124233، على الرضا قره بلوط – أحمد طوران قره بلوط، *معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم – المخطوطات والمطبوعات*، (قيصري– تركيا: دار العقبة، (د.ط)، 1/ 150.

(5) النص المحقّق، الصفحة الأولى (المقدمة).

أما النسخة الثانية: فتقع ضمن مكتبة حاجي محمود آغا بتركيا ضمن مجموع برقم: 1410، من: 1-11، وعدد لوحاتها (10) لوحات، وعدد سطورها في كل لوحة (25) سطرا، وعدد الكلمات في كل سطر (14 _ 15) كلمة، أما حالة المخطوط: فهي جيدة جدا، وهي نسخة كاملة مكتوبة بخط النسخ الجيد الواضح، ونسخت بتاريخ: يوم الثلاثاء التاسع عشر من شهر شوال بالمدينة المنورة.

المطلب الثالث: منهج المؤلف في المخطوط:

1_ سار المؤلف على منهج من سبقه من العلماء في ذكر الخلاف، وذلك بذكر كل مذهب ونسبة كل قول إلى صاحبه كما أنه كثيرا ما يعزز الأقوال بذكر أصحابها مع كتبهم، ومثال ذلك قوله: " ثم اعلم: أن اشتمال الكلام المتقدم على النفي ظاهر، وأما على الإثبات فلِمَا تقرر من أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات عند أرباب اللغة وأئمة البيان، كما جزم به الفاضل أبو القاسم السمرقندي في حاشية المطول، والشريف الجرجاني في شرح المفتاح وغيرها".

2_ سار على منهج سليم في تحليل رسالته، فبدأها بالأصول ثم اللغة ثم العقيدة.

3_كان يعمد الى الترجيح بعد كل خلاف، مثال ذلك قوله: " ثمَّ اعلم أن القول المختار في إعراب كلمة التوحيد أن يقال: أن كلمة (لا) هي التي تسمى بالنافية للجنس، الموضوعة لنفي اتصاف جنس باسمها بمدلول خبرها أو لنفي اتصاف المراد بما سد مسد خبرها بمفهوم اسمها على سبيل التنصيص، ومدخولها اسمها عند الأخفش والمبرد وآخرين، وعند سيبويه أيضاً على ما نقله عن كتاب سيبويه العلامة الكوراني".

4_كان حنفي المذهب، وكثيرا ما ينقل من كتبهم وأعلامهم كالكمال ابن الهمام، مثال ذلك قوله: "وقال ابن الهمام في فتح القدير: أنه هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة، وذكر صدر الشريعة في التوضيح أنه مما أجمع عليه أهل العربية، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين وطائفة من علمائنا الحنفية، على ما ذكره ابن الهمام في التحرير".

المطلب الرابع: منهجي في التحقيق:

1_ اعتمدتُ في تحقيقي على نسختين، مع مقابلتهما وتبيين ما سقط منهما وما اختلف، وجعلت النسخة الأم بالرمز [أ]، والنسخة الثانية بالرمز [ب].

2_ ما ورد في النص من مصطلحات لغوية أو فقهية عرفتها، وكل حسب مصدره.

3_ قمت بتوثيق الكلام الذي ذكره في رسالته، والذي نقله عن العلماء.

4_ ترجمت للأعلام والمدن التي ذكرها المؤلف في رسالته.

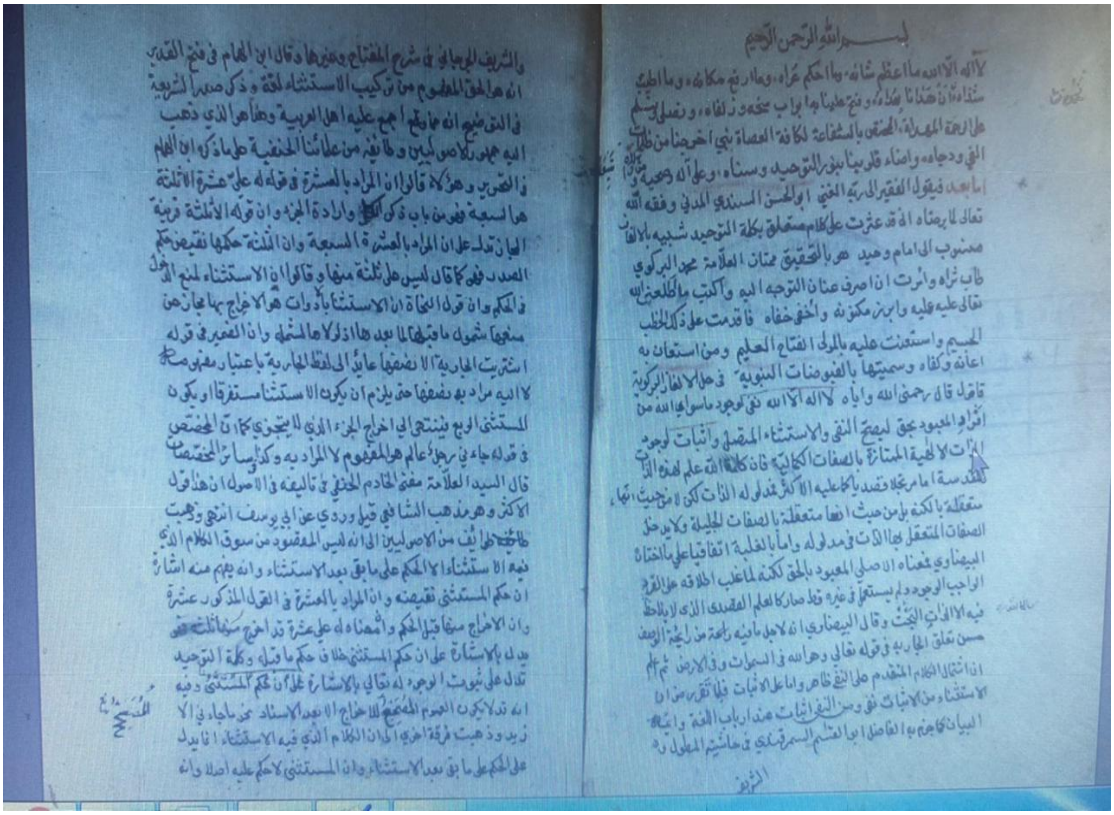
5_ خرّجت الأحاديث التي وردت عن النبي والصحابة، وأحلتُ كلًّا إلى مصدره.

6_ اتبعت منهج المصنف في التقسيم ولم أغير شيئا فيها.

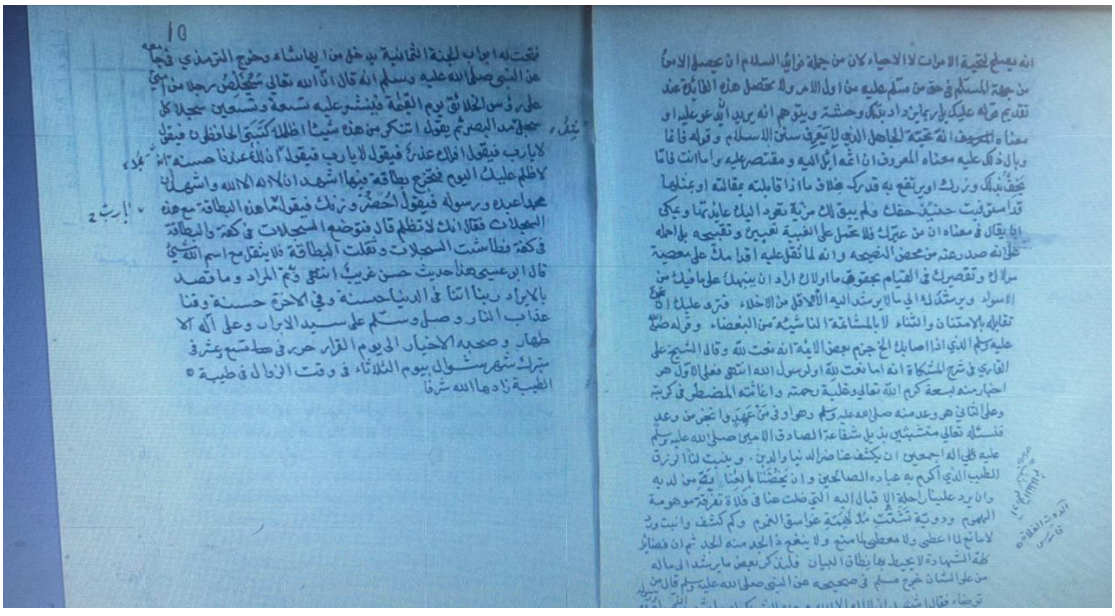
7_ جعلت في نهاية كل لوحة رقمها، وجعلتها بين معقوفتين [ ].

8_ نماذج من المخطوط:

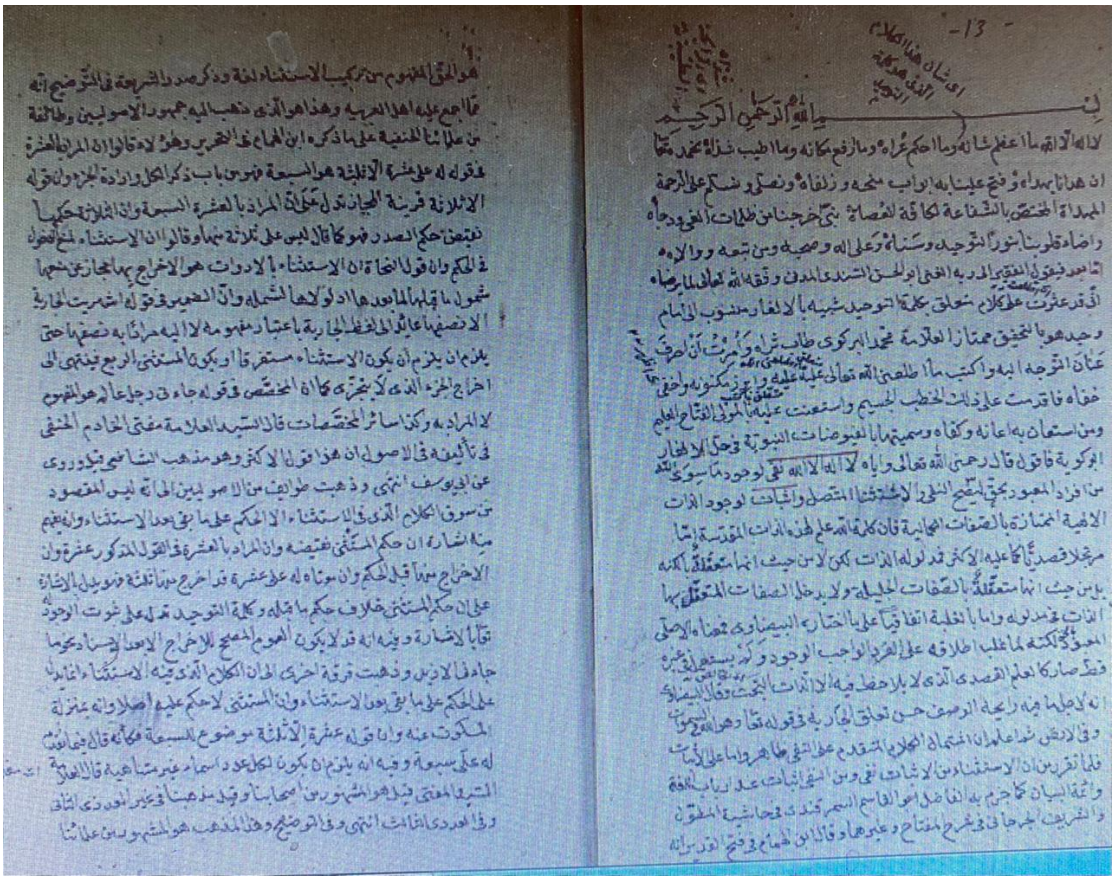
اللوحة الأولى من النسخة الأولى:



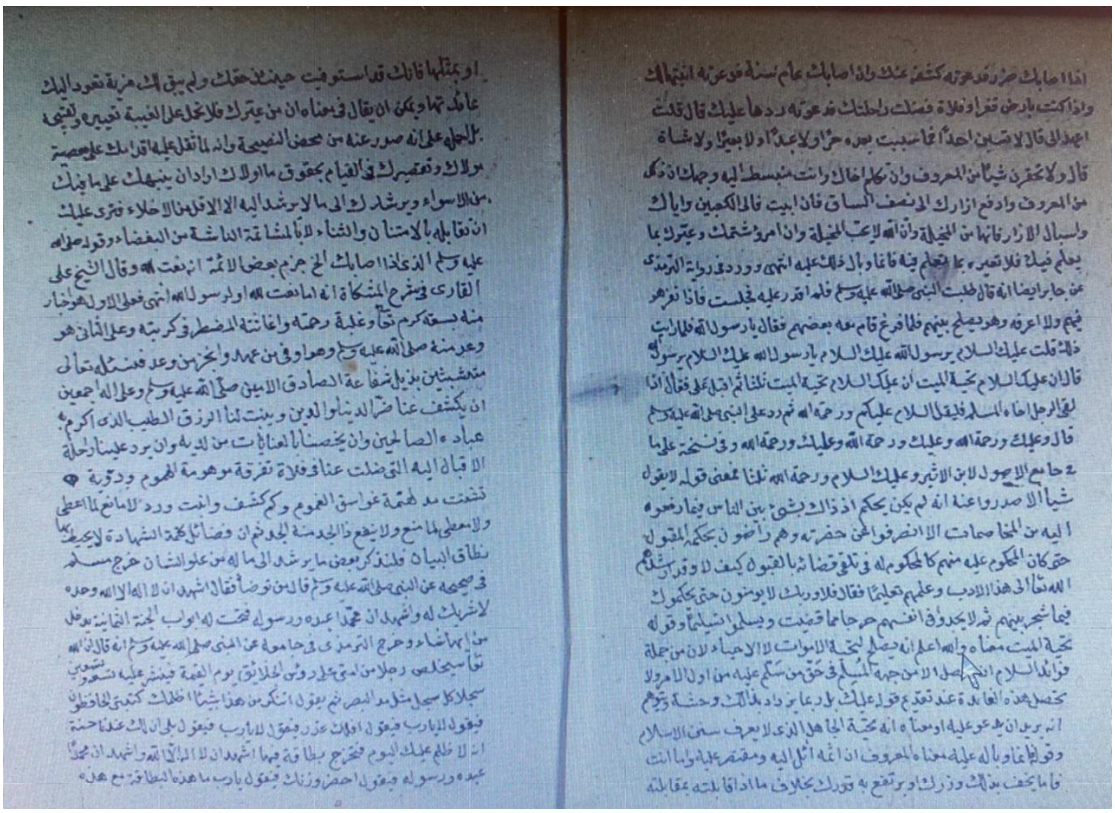
اللوحة الأخيرة من النسخة الأولى

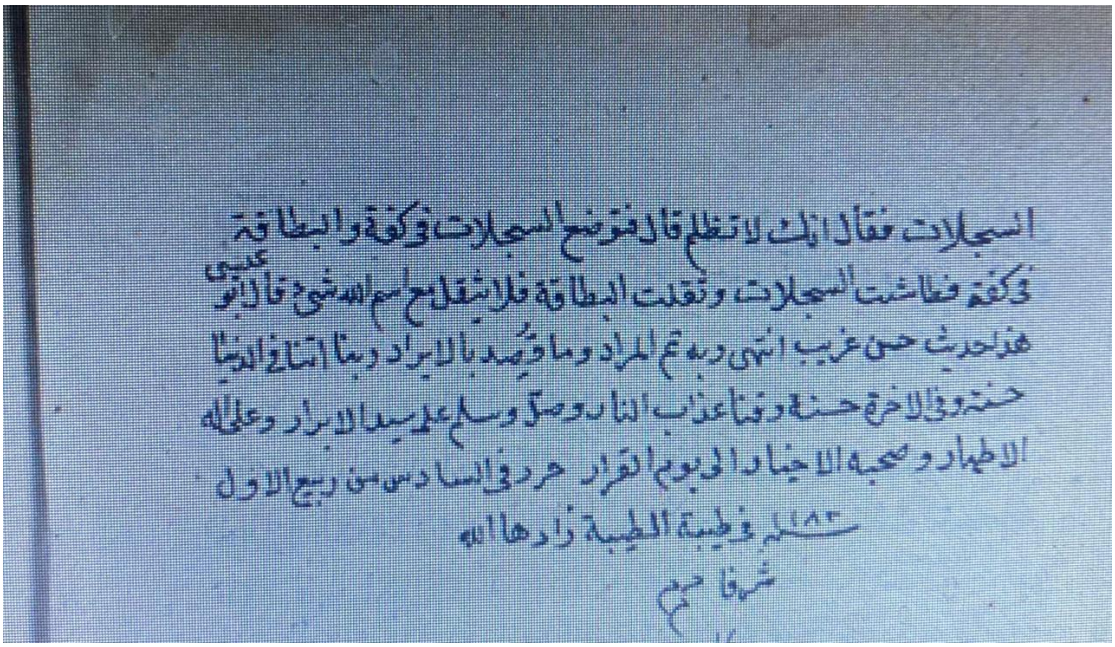


اللوحة الأولى من النسخة الثانية



اللوحة الأخيرة من النسخة الثانية




السجلات فقال انك لا تظلم قال فتوضع السجلات في كفة والبطاقة
في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء قال أبو عيسى
هذا حديث حسن غريب انتهى وبه تم المراد وما قصد بالايراد ربنا آتنا في الدنيا
حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وصلى وسلم على سيدنا الابرار وعلى آله
الاطهار وصحبه الاخيار الى يوم القرار حرر في السادس من ربيع الاول
سنة ١٢٨٣ بطيبة الطيبة زادها الله
شرفا آمين

القسم الثاني

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

لا إله إلا الله ما أعظم شأنه، وما أحكم عُراهُ، وما أرفع مكانه، وما أطيب شَذاهُ، نحمَدهُ أنْ هدانا بهُداه، وفتح علينا به أبواب منْحِه وزُلفاه، ونُصلي ونُسلم على الرحمةِ المهداة، المختَصِ بالشفاعة لكافة العُصاة، نبيٌ أخرجنا من ظلماتِ الغي ودُجاه، وأضاءَ قُلوبَنا بنور التوحيد وسَناه، وعلى آله وصَحبه ومن والاه، أما بعد:

فيقول الفقير إلى رَبه الغَني، أبو الحَسن السندي المدنيّ (وفقه الله تعالى لما يرضاه)، إني قد عثرت على كلام متعلق بكلمة التوحيد شبيه بالألغاز، منسوب إلى إمام وحيد هو بالتحقيق ممتاز، العلامة محمد البركوي طاب ثراه، وآثرت أن أصرف عنان التوجه إليه، وأكتب ما أطلعني الله تعالى عليه، وأبرز مَكنونَه وأخفى خَفاه، فأقدَمْتُ على ذلك الخَطبُ الجَسِيم، واستَعَنتُ عليه بالمولى الفَتاحِ العليم، ومَن استَعان بِه أَعانَهُ وكفاهُ، وسَمّيتُها: **(بالفيوضات النبوية في حل الألغاز البركوية)**، فأقول: قال: رَحِمَني اللهُ واياهُ **(لا إله إلا الله)** نَفيٌ لِوجُودِ ما سِوَى اللهُ مِن إفراد المعبود بِحق؛ ليَصِحَ النَفيُ والاستثناءُ المتَصِل، وإثباتٌ لوجود الذاتِ الإلهيةِ الممتازة بالصفاتِ الكَمالية، فإنّ كلمة (الله) عَلَم لهذه الذات المقدسة، إمَّا مرتجلاً[6] قصدياً كما عليه الأكثر[7]،

(6) وهو:" ما لم يعرف له استعمال في غير العلمية كمذحج، وهو أبو قبيلة من العرب"، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية)، ط1/ 247.

(7) محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، تح: عادل أحمد عبد الموجود ، وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية،1422هـ-2001م)،1/ 214، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن القِنَّوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، (بيروت: المكتبة العصرية، 1412هـ-1992م)،1/ 41، شهاب الدين، أحمد السمين الحلبي، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تح: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم،(د.ط)، (د.ت)، 24/1.

فمدلوله الذات لكن لا من حيث أنها متعلقة بالكنهُ[8]، بل من حيث أنها متعلقة بالصفات الجليلة، ولا يدخل الصفات المتعقل بها الذات في مدلوله، وإمَّا بالغلبة[9] اتفاقيا على ما اختاره البيضاوي[10]، فمعناه الأصلي: المعبود بالحق، لكنه لما غَلب إطلاقهُ على الفرد الواجب الوجود ولم يستعمل في غيره قط صار كالعَلَم القصدي الذي لا يلاحظ فيه إلا الذات البحت[11]، وقال البيضاوي: إنه لأجل ما فيه من رائحة لوصف حسن تعلق الجار به في قوله تعالى: ﴿ **وهو الله في السموات وفي الأرضِ**﴾ [12] [13] .

ثم اعلم: أن اشتمال الكلام المتقدم على النفي ظاهر، وأما على الإثبات فلِمَا تقرر من أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات عند أرباب اللغة وأئمة البيان[14]، كما جزم به الفاضل أبو القاسم السمرقندي[15] في حاشية المطول[16]، والشريف الجرجاني[17] في شرح المفتاح[18] وغيرها،

---

(8) "الكُنْهُ، بالضم: جَوْهَرُ الشيءِ، وغايَتُه، وقَدْرُه، ووَقْتُه، ووجْهُه" محمد بن يعقوب، الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ -2005م)، 1252/1.

(9) "الغلبة من الأعلام هو كل اسم اشتهر به بعض ماله معناه اشتهارا تاما" ابن مالك الطائي، محمد بن عبد الله، الجياني، *شرح التسهيل*، تح: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، (مصر: هاجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1410هـ - 1990م)، 1/ 174.

(10) هو: الامام أبو الفتح، عبد الله ببن محمد بن البيضاوي الفارسي، الشيرازي، أبو سعيد، البيضاوي: قاض، مفسر، ولد في المدينة البيضاء (بفارس قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها سنة: 685هـ. شمس الدين أبو عبد الله محمد قَايْماز، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1405 هـ _ 1985 م).20/ 182، الزركلي، الأعلام 4/ 110.

(11) ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي ، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي – ط1، - 1418 هـ).1/ 26.

(12) سورة الأنعام: الآية ٣.

(13)البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 26.

(14)محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تح: د. علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون،1996م).2/ 1531، عبد الرحيم بن الحسن جمال الدين الإسنوي الشافعيّ، *فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية*، تح: د. محمد حسن عواد، (عمان: دار عمار، ط1، 1405هـ). ص: 98، سعد الدين، التفتازاني، *حاشية الدسوقي على مختصر المعاني [ومختصر السعد هو شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدين القزويني]*، محمد بن عرفة الدسوقي، تح: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: المكتبة العصرية)، 123/4.

(15) وهو: " أبو القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي: عالم بفقه الحنفية، أديب، له كتب، منها الرسالة السمرقندية في الاستعارات، وغير ذلك، توفي سنة: 888هـ. الزركلي، الأعلام (5/ 173).

(16) وهي وحاشية، الفاضل، المحقق: أبي القاسم بن أبي بكر الليثي، السمرقندي على كتاب المطول للتفتازاني، وهي: تامة مقبولة، في غاية الدقة، والتحقيق. مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، حاجي خليفة، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، (بغداد: مكتبة المثنى، 1941م).1/ 473.

(17) على بن محمد بن على الحسينى الجرجاني عالم الشرق ويعرف بالسيد الشريف، أشتغل ببلاده وقرأ المفتاح على شارحه، توفي سنة: 816هـ. محمد بن علي الشوكاني، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، (بيروت: دار المعرفة، د ط، د ت)، 1/ 466، الزركلي، الاعلام 7/5.

(18) هو شرح: السيد، الشريف: علي بن محمد الجرجاني على كتاب مفتاح المفتاح للتفتازاني. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 2/ 1762.

وقال ابن الهمام[19] في فتح القدير: أنه هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة [20]، وذكر صدر الشريعة[21] في التوضيح[22] أنه مما أجمع عليه أهل العربية[23]، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين وطائفة من علمائنا الحنفية[24]، على ما ذكره ابن الهمام في التحرير[25]، وهؤلاء قالوا إنَّ المراد بالعشرة في قوله: عليّ عشرة إلا ثلاثة هو السبعة، فهو من باب ذكر الكل وإرادة الجزء، وإنّ قوله إلا ثلاثة قرينة المجاز تدل على أن المراد بالعشرة السبعة وأن الثلاثة حكمها نقيض حكم الصدد فهو كما قال ليس على ثلاثة منها[26]، وقالوا: إن الاستثناء لمنع الدخول في الحكم، وإن قول النحاة بالاستثناء بالأدوات هو الإخراج بها مجاز من منعها شمول ما قبلها لما بعدها؛ إذ لولاها لشمله وأن الضمير في قوله: اشتريت الجارية إلا نصفها عائد إلى لفظ الجارية باعتبار مفهومه لا إليه مراد به نصفها حتى يلزم أن يكون الاستثناء مستغرقاً أو يكون المستثنى الربع فينتهي إلى إخراج الجزء الذي لا يتجزأ كما أن المخصص في قوله جاءني رجلٌ عالم هو المفهوم لا المراد به وكذا في سائر المخصصات[27]، قال السيد العلامة مفتي الخادم الحنفي[28] في تأليفه في الاصول: أن هذا قول الأكثر وهو مذهب الشافعي[29]، قيل: وروي عن أبي يوسف[30] انتهى[31].

---

(19) هو: "محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد سعد الدين السيواسي، أبوه وولي جده كجد أبيه قاضي سيواس ويعرف بابن الهمام"، توفي سنة: 861هـ، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1422هـ - 2002م).4/ 145، عبد الحي بن احمد بن محمد الحنبلي، *شذرات الذهب*، تح: محمود الأرناؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406هـ- 1986م)، 7/ 298.

(20) كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ابن الهمام السيواسي، *فتح القدي*، (بيروت: دار الفكر)، 447/4.

(21) هو: عبيد الله بن مسعود بن محمود البخاري الحنفي، عالم محقق، وحَبْر مدقق، له تصانيف مفيدة، منها: التنقيح في أصول الفقه، وغيره، توفي سنة: 747هـ. زين الدين أبو العدل قاسم الحنفي، *تاج التراجم في طبقات الحنفية*، (بيروت: دار الكتب العلمية). ص: 203، الزركلي، الأعلام، 197/4-198.

(22) وهو كتاب لِعبيد الله بن مَسْعُود بن الْحَنَفِيّ، *صدر الشَّرِيعَة*، وهو شرح لطيف ممزوج على متن تنقيح الأصول، وكتب فيه: عبارة المتن. على النمط الذي تقرر.حاجي خليفة، كشف الظنون (1/ 498).

(23)سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح* ، (مصر: مكتبة صبيح)،2/ 46.

(24)محمد أمين الحنفي، *تيسير التحرير*، (مصر: مصطفى البابي الْحَلَبِي)، 289/1 _ 290.

(25) الإمام ابن الهمام، *التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية* ، تح: محمد عبد العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمية) ، 204/1.

(26)الحنفي، تيسير التحرير 1/ 294.

(27)المصدر نفسه 290/1- 292.

(28) علي ابن السيد محمد ابن السيد مراد المعروف بالمرادي الحنفي البخاري الأصل مفتي الحنفية بدمشق الشام وعين أعيانها وفارس ميدانها، توفي سنة 1184هـ. محمد خليل الحسيني، *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*، (بيروت دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط 3، 1408 هـ - 1988م)،2/ 23، الزركلي، الأعلام ،5/ 16.

([29]) هو "محمد بن إدريس بن العباس المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية كافة، له تصانيف كثيرة، توفي بالقاهرة سنة: 204هـ". الزركلي، الأعلام (6/ 26).

(30) هو الإمام المحدث قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ولد في الكوفة سنة 113هـ، تتلمذ على يد الإمام أبي حنيفة، ومن تلاميذه يحيى بن معين، من مؤلفاته الخراج وغيره، توفي سنة 182هـ. الذهبي سير أعلام النبلاء 8/ 535-536.

(31) شهاب الدين أحمد بن إدريس، القرافي، *نفائس الأصول في شرح المحصول*، تح: عادل أحمد عبد الموجود معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ - 1995م).4/ 1856.

وذهبت طوائف من الأصوليين إلى أنه ليس المقصود من سوق الكلام الذي فيه الاستثناء إلا الحكم على ما بقي بعد الاستثناء، وأنه يفهم من إشارة أن حكم المستثنى نقيضه، وأن المراد بالعشرة في القول المذكور عشرة، وأن الاخراج منها قبل الحكم، وأن معناه: له عليَّ عشرة قد أخرج منها ثلاثة، فهو يدل بالإشارة على أن حكم المستثنى خلاف حكم ما قبله، وكلمة التوحيد تدل على ثبوت الوجود له تعالى بالإشارة على أن حكم المستثنى وفيه أنه قد لا يكون العموم المصحح للإخراج إلا بعد الإسناد نحو ما جاءني إلا زيد[32].

وذهبت فرقة أخرى إلى أن الكلام الذي فيه الاستثناء انما يدل على الحكم على ما بقى بعد الاستثناء، وأن المستثنى لا حكم عليه أصلاً، وأنه **[أ/ 1]** بمنزلة السكوت عنه، وأن قوله عشرة إلا ثلاثة موضوع للسبعة، فكأنه قال فيما تقدم له عليّ سبعة، وفيه أنه يلزم أن يكون لكل عدد أسماء غير متناهية[33]، قال العلامة السيد المفتي: قيل هو المشهور من أصحابنا[34] وقيل مذهبنا في غير العددي الثاني، وفي العددي الثالث انتهى[35]. وفي التوضيح: وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا **[ب/1]** وبعض مشايخنا كالقاضي أبي زيد[36] وفخر الإسلام[37] وشمس الأئمة السرخسي[38] مالوا في الاستثناء في غير العددي إلى الثاني. انتهى[39].

وأما ما اعترض به على قول هذه الفرقة الأخيرة من أنه يلزم ألا يكون كلمة التوحيد دالة على ثبوت الوجود له تعالى، فلا تكون دالة على التوحيد المركب من النفي والإثبات، فلا يحكم بتوحيد قائلها؟ فأجابوا عنه: بأنها دالة على التوحيد بوضع شرعي ولذا يكتفي بها فيه بعد هذا الوضع حتى من الدهري المنكر للصانع وانما اكتفى بها من جهة مفهومها اللغوي في توحيد قدماء الكافرين مع عدم علمهم بالوضع الشرعي لكونهم كانوا معترفين بوجود الواجب تعالى بل ببعض صفاته العليا، قال الله تعالى: ﴿**ولئِن سألتهُم مَّن خَلَقَ السَمَوَاتِ والأرضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العزيزُ العليمُ**﴾ [40]، إلا أنهم

---

(32) كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، ابن الهمام، *فتح القدير*، (بيروت: دار الفكر)،4/ 142، التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح 54/2.

(33) بدر الدين محمد، الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*(عمان: دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م).4/ 410، أبن الهمام، فتح القدير.4/ 142، أبو عبد الله الحسين بن علي السِّمْلالي، *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*، تح: أَحْمَد السراح، وعبد الرحمن الجبرين، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1425 هـ - 2004 م)، 1/ 471.

(34) أي: الأحناف.

(35)محمد بن حمزة بن محمد، الفناري، *فصول البدائع في أصول الشرائع*، تح: محمد حسين محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006 م - 1427هـ).2/ 122.

(36) هو: عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه، من كبار الحنفية الفقهاء، ودبوسة بلدة بين بخارى وسمرقند، توفي سنة: 430هـ. عبد القادر بن محمد القرشي، الحنفي، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، (كراتشي: مير محمد كتب خانه).1/ 339.

(37) هو: علي بن محمد، البزدوي: فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، الفقيه بما وراء النهر، له تصانيف، منها المبسوط، وغيره، توفي سنة: 478هـ، تاج التراجم ص: 205، الزركلي، الأعلام 4/ 328.

(38) هو: محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، قاض، من كبار الأحناف، أشهر كتبه المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءا، أملاه وهو سجين بالجب في أوزجند (بفرغانة)، توفي سنة: 483هـ. الحنفي، تاج التراجم في طبقات الحنفية ص: 18، الزركلي، الأعلام 5/ 315.

(39)التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح 2/ 53.

(40) سورة الزخرف: الآية 9.

كانوا مشركين قائلين بتعدد الآلهة فحين نفوا غيره تعالى من إفراد المعبود بحق ثمَّ توحيدهم ضرورة[41]. وبهذا القول الأخير بهذا التقرير قد نسبه المحقق ابن الهمام في التحرير[42] إلى القاضي أبي بكر[43] تبعاً، ثمّ رده، ثمَّ وجهه بوجهٍ آخر حيث قال ما نصّه: ورُدَّ بأنه خارج عن اللغة إذ لا تركيب من ثلاثة من غير المحكي، والأول غير مضاف ولا معرب ولا حرف، والحق أنه أحد المذهبين للقطع بأن مفرداته في معانيها، وقوله بإزاء سبعة باعتبار الحاصل. انتهى[44].

وقوله: ورد بأنه خارج ...الخ، يعني به: أن القول بأن مجموع قولنا عشرة إلا ثلاثة من غير ملاحظة معاني مفرداته موضوع لمعنى مفرد هو سبعة يستلزم القول بتحقق ما جزموا بانتفائه بحكم الاستقراء، من التسمية بمركب من ثلاثة، وهو غير محكي، ولم يكن أوله مضافاً ولا معرباً ولا حرفاً، فإن قوله عشرة إلا ثلاثة كذلك، أما كونه غير محكي؛ فلأن المحكي ما يبقى أجزاؤه كلها على ما كانت عليه قبل الحكاية من الإعراب والبناء ولا يختلف فيه شيءٌ منها، وههنا يختلف إعراب العشرة بحسب العوامل، وأما أنه ليس مضافاً ولا حرفاً فظاهر وكذا عدم كونه معرباً ظاهر، فإن المعرب هو الذي يختلف آخره بدخول عامل يتقدم به المعنى المقتضى للإعراب[45]، ومعلوم أن قولنا عشرة في قولنا له عليّ عشرة إلا ثلاثة ليس معروضاً للمعنى المقتضى للإعراب على ما زعمه القائل المذكور، وفهم من قوله في غير المحكي... الخ، أنَّ المركب المذكور موجود في المحكي نحو: شاب قرناها، وكذا في غير المحكي إذا كان الأول منه غير جامع للسلوب الثلاثة المذكورة كأبي عبد الله، ومستعين بالله، وحريصٌ عليكم، وبالمؤمنين رؤوف رحيم، وهذا التوجيه إنما هو لإيراد المذكور في كلام ابن الهمام ، وقد يقال فيه أن قوله: ولا مضافاً نعني عنه قوله: ولا معرباً فافهم.

وأما ذكره في العضدي[46] والتلويح[47] من أنه يلزم وجود مركب أُعرب جزءه الأول، فالمراد بالمركب فيه ما جعل اسماً على طريق حضرموت وبعلبك حتى يستحق الإعراب حرفه الأخير، وقوله والحق... الخ، أراد به أن من وجّه القول المذكور المنسوب إلى القاضي بالوجه المتقدم لم يصب في توجيهه، وإنما المراد منه أحد القولين السابقين، ثمَّ رجح المحقق قول الجمهور فقال: إنه أوجه لما نقله أئمة اللغة أن الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس، ونقلُ أنه تكلم بالباقي لا ينافيه؛ لأنه يصدق أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب، ونفي وإثبات باعتبار الأجزاء. انتهى[48].

---

(41)عبد العزيز بن أحمد، البزدوي، *كشف الأسرار شرح أصول*، تح: عبد الله محمود، (بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 1418هـ _ 1997م).3/ 122، السملالي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب 1/ 471.

(42)ابن الهمام، فتح القدير، 4/ 142.

(43) هو أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت403هـ)، أصولي متكلم بصري، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، من مصنفاته الملل والنحل، وغيره، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط1، 1900م. 4/269-270، الزركلي، الأعلام، 6/ 175-176.

(44)ابن الهمام، فتح القدير، 4/ 142، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، *تيسير التحرير*، (مصر: مصطفى البابي الحَلَبِي(1351 هـ - 1932 م)، وصورته: دار الكتب العلمية - بيروت (1403 هـ - 1983 م)، ودار الفكر - بيروت (1417 هـ - 1996 م).1/291-292.

(45)خالد بن عبد الله الجرجاويّ الأزهري، الوقاد، *شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو*، (بيروت: دار الكتب العلمية،1421هـ- 2000م). 1/ 41.

(46)عثمان بن عمر ابن الحاجب المالكي، الإيجي، *شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي*، تح: فادي نصيف - طارق يحي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 3/ 23.

(47)شرح التلويح على التوضيح 2/ 51.

(48)ابن الهمام، فتح القدير8/ 352.

ومراده أن من ذهب من العلماء إلى أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات وبالعكس، ورأى أن المستثنى بمنزلة المسكوت عنه احتجَّ عليه بما هو المنقول عن أهل اللغة، أن الاستثناء تكلم بالباقي، زعماً منه أن المراد بهذا المنقول بيان حال المستثنى وإفادة كونه ليس بمحكوم عليه بشيء، وأنه ينافي القول بأنه من النفي إثبات وبالعكس، وليس كما زعم بأن المراد بهذا المنقول إنّما هو أن حكم الصدر لا يشمل المستثنى أصلاً، فهو مما يجاب به عن الإيراد بأنّ في قوله: له عليَّ عشرة إلا ثلاثة، تناقضاً ورجوعاً بعد الإقرار والجواب به هو الجواب.

وأما الجواب بأن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة **[أ/ 2]** بمعنى أنّ أول إيقاع للكل، لكنه لا يقع بوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض، حتى كأنه قال: إلا ثلاثة، فإنها ليست عليَّ، فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام، فقد أورد عليه بأنّ أول الكلام لو كان موقعاً للكل لامتنع من الصادق صدور مثل قوله: ﴿ **فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً**﴾[49] هذا، وهذا الجواب المردود قد نسبه إلى الشافعي العلامة النسفي[50] في المنار[51]، لكن قال ابن الهمام في التحرير ما نصه: وبعض الحنفيّة قالوا إخراج الاستثناء عند الشافعية بطريق المعارضة ثمَّ أبطلوه. انتهى[52]، وفي تأليف مفتي الخادم أن مذهب الشافعي: أن المراد بالعشرة في قوله له عليَّ عشرة إلا ثلاثة سبعة كما أسلفناه فلا تغفل[53] ، ثمَّ قال المحقق: أن من قال أن حكم المستثنى مفهوم بالإشارة أراد به أن الكلام دالٌ عليه بمنطوقه إلا أنه غير مقصود بالسوق[54]، وقول صاحب الهداية[55]: لو قال ما أنت إلا حر يعتق؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات **[ب/2]** على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة ظاهرة في العبارة[56]، والأوجه أنه إشارة تارة وعبارة أخرى. انتهى كلام ابن الهمام[57].

وقال في مسلم الأصول: والأوجه أنه إشارة مرة نحو له عليَّ عشرة إلا ثلاثة؛ لأن المقصود سبعة، وعبارة أخرى ككلمة التوحيد فإن النفي والإثبات كلاهما مقصودان، بل قد يقصد الثاني فقط نحو ما أنت إلا حر فافهم. انتهى[58]، فتبين بهذا أن الكلمة الطيبة دالة بمنطوقها على الإثبات أيضاً كدلالتها على النفي، إلّا أن تلك الدلالة عند طائفة بالوضع الشرعي: عبارة، وعند طائفة بالوضع اللغوي: إشارة، وعند الجمهور باللغوي: عبارة، وقولهم

([49]) سورة العنكبوت: الآية 14.

([50]) هو حافظ الدين عبدالله النسفي (ت710هـ)، تتلمذ على الإمام علي بن محمد البخاري وغيره، ومن مؤلفاته مدارك التنزيل وحقائق التأويل، وغيرها. محمد بن عبد الوهاب النجدي، (الرياض: دار العاصمة، ط1، 1349هـ).2/294-295، أحمد ابن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة* تح: محمد عبد المعيد ضان، (مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 2، 1392هـ/ 1972م.)، 2/352.

([51])عبد الله بن النسفي، *متن المنار في أصول الفقه*، (مطبعة أحمد كامل، 1316هـ)، ص: 65، ابن الهمام، فتح القدير، 8/ 368.

([52])ابن الهمام التحرير، ص113، الحنفي، تيسير التحرير 1/ 293.

([53])التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح 2/ 42، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه 2/ 448.

([54])ابن الهمام، التحرير ، ص: 111، الحنفي، تيسير التحرير 1/ 295.

([55]) وهو: علي بن أبي بكر المرغيناني، من أكابر فقهاء الحنفية، نسبته إلى مر غينان (من نواحي فرغانة)، كان حافظا مفسرا محققا، من تصانيفه، بداية المبتدي وغيرها، توفي سنة: 593هـ. تاج التراجم ص: 206، الزركلي، الأعلام، 4/ 266.

([56])علي بن أبي بكر المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، تح: طلال يوسف، بيروت: دار احياء التراث العربي)، 2/ 299.

([57])ابن الهمام، التحرير ، ص113.

([58]) ابن نظام الدين الأنصاري فواتح الرحموت، (د.ت)، (د.ط)، 2/120-121.

هو المنصور[59] عند المحقق ابن الهمام ، وقد تبعه العلامة زين بن نجيم[60] في البحر[61]، وأخوه عمر بن نجيم[62] في النهر[63]، وغيرهما كصاحب هذه المقالات[64]، وهو على ما قالوا: العلامة محمد أفندي البركوي حيث قال: نفي وإثبات من غير ذكر تفرقة بينهما، وقد سبق إليه النسفي في الكافي شرح الوافي[65] .

ثم اعلم أنه ذكر العضد[66] في شرح مختصر الأصول: أن الاستثناء من الإثبات نفي اتفاقاً وبالعكس، أي الاستثناء من النفي إثبات خلافاً لأبي حنيفة[67] ووجه الفرق أنَّ السكوت عن إثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الأصلية بخلاف السكوت عن النفي إذ لا مقتضى معه للإثبات انتهى[68]، وذكر التفتا زاني[69] في حاشيته عليه: أن هذا التفصيل هو المذكور في كتب الشافعية، وأما المذكور في كتب الحنفية فهو: أن الاستثناء من الإثبات ليس نفياً ولا من النفي إثباتاً، ففي قوله: له عليَّ عشرة إلا ثلاثة لا يثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية، وفي مثل: ليس له عليَّ إلا سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ لغةً، وإنما يثبت السبعة بحسب العرف وطريق الإشارة[70] انتهى.

وقال ابن الهمام في التحرير: بأن المستثنى مسكوت عنه قول طائفة من الحنفية، وطائفة منهم مع الجمهور في أن المستثنى محكوم عليه بالنقيض. انتهى[71]؛ فاتضح أن ما نسب إلى إمامنا الأعظم أبي حنيفة أنه لا يرى الاستثناء من الإثبات نفياً وبالعكس مع أنه وجه بالمراد به أنه لا يراه عبارة، أي

([59]) أي الوجه الأرجح.

(60) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم: فقيه حنفي، من العلماء، له تصانيف عدة، توفي سنة: 970هـ. الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي العماد العَكري، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تح: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ط 1، 1406 هـ - 1986 م.8/ 358، الزركلي، الأعلام ،3/ 64.

([61])زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم المصري، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط 2، د ت.)44/4.

([62]) هو: عمر بن إبراهيم بن محمد، ابن نُجَيْم: فقيه حنفي، من أهل مصر، الفقيه المحقق، له تصانيف منها النهر الفائق في شرح الكنز، توفي سنة 1005هـ. محمد أمين الحموي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، بيروت: دار صادر 2/ 247، الزركلي، الأعلام 5/ 39.

([63])سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم، الحنفي، *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*، تح: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2002م).2/ 404 - 405.

([64]) يقصد بذلك الشارح نفسه صاحب هذا المخطوط.

([65]) وهو كتاب في الفقه الحنفي، (وهو موجود في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية _ الرياض، برقم: 0298. معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات) 2/ 1361.

([66]) هو: عبد الرحمن، عَضُد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. ولي القضاء، وله تلامذة نبلاء منهم السعد التفتازاني صاحب التصانيف المشهورة، مات مسجونا سنة: 756هـ. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع 1/ 309، الزركلي، الأعلام 3/ 295.

([67]) هو "الامام ،عالم العراق، أبو حنيفة النعمان، ولد سنة ثمانين في حياة صغار الصحابة، ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة... إليه المنتهى والناس عليه عيال في ذلك، توفي شهيدا سنة: 150هـ". الذهبي، سير أعلام النبلاء (6/ 390_403).

([68])الإيجي، المنتهى الاصولي 50/3.

(69) هو مَسْعُود بن عمر سعد الدّين التَّفْتَازَانِيّ،عَالم بالنحو والتصريف والمعاني وَغَيرهَا، شَافِعِيّ المذهب، مَاتَ بسمرقند سنة إِحْدَى وَتِسْعين وَسَبْعمائة. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (لبنان: المكتبة العصرية، د ت، د ط.)، 2/ 285.

([70])التفتازاني، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني 3/ 50.

(71)ابن همام، التحرير في أصول الفقه ص112-113.

مسوقاً له الكلام كأنه لم يصح نسبته إلى الإمام عند المحقق ابن الهمام' حيث نسب الأقوال الثلاثة السابقة إلى مشايخ الأصول، وأيّد الأول منها بالمعقول والمنقول، وكذا أضرابه الأعلام كما دلَّ عليه صنيعهم في هذا المقام، ثمّ إنَّ هذه الأقوال الثلاثة بعينها قد عزاها إلى المشايخ أيضاً ابن الحاجب المالكي[72] في المختصر[73]، والسبكي الشافعي[74] في جمع الجوامع[75]، وصدر الشريعة الحنفي في التوضيح[76]، وصرحوا بأن حكم الصدر لا يشمل المستثنى، وأنه لا تناقض أصلاً، إلا أنهم اختاروا القول الثاني وخالفوا ابن الهمام فيه هذا.

فقوله لا إله إلا الله في منطوقه بمنزلة قضيتين جليلتين إحداهما سالبة كلية ضرورية مضمونها ما هو مضمون قولنا: لا شريك له تعالى من أن انتفاء الوجود عن جميع ما سوى الله من الآلهة ضروري، ويلزمه أنها مستحيلة الوجود والأخرى موجبة شخصية ضرورية مضمونها أن ثبوت الوجود لله تعالى ضروري، وأنَّ تعالى واجب الوجود، فدلالتها على ما هو المقصود منها من النفي والإثبات واضحة، لكنه يرد على تقدير كونها إنشائية بمنزلة قول الملك حين أراد عزل طائفة من الأمراء وتأمير شخص آخر: لا أمير إلا فلان ستة إشكالات، ذكرها بقوله: والمنفي الذي نفى وجوده، إذ النفي بحرف النفي لا يتوجه إلا إلى نسبة، هي آلة لملاحظة الطرفين، كما أنّ الحكم **[أ/ 3]** الإيجابي لا يتوجه إلاّ إليها، والمعنى الذي نفي عنه ثبوت الوجود في هذه الكلمة وهو الذي أريد بمدخول (لا) فيها مما سوى الله تعالى من إفراد المعبود بحق لا عين له، أي لا وجود له لا ذهناً ولا خارجاً، فعلى من استفهام إنكاري للواقع وقع النفي فإنه لا يقع إنشاء إلا على متحقق والمثبت أي المثبت له الوجود وهو المراد بالواقع بعد إلا، يعني به ذات الله تعالى موجود بوجود واجب أبدي أزلي، ووجود سائر الموجودات بالنسبة إليه عدمٌ، كما قيل الوجود الواقع بين القدمين كالطهر المتخلل بين الدمين[77]، فعلى من وقع الإثبات أي إنشاؤه، إذ هو لا يقع إلا على غير ثابت والوجود المنفي من جهة إنشاء نفيه يقتضي سبق تحققه عين المثبت، مع أن المنفي هنا ما شمَّ رائحة الوجود أصلاً عين الوجود المثبت لله، في هذا الكلام هو عين الوجود المثبت له في نفس الأمر، يعني أنَّ الوجود الذي دل هذا الكلام على إنشاء قائله إياه، هو عين الوجود القديم ففي القول بإثباته إنشاءً تحصيل الحاصل والمثبت له الوجود عين الباقي، يعني أن المراد **[ب/3]** بالواقع بعد إلا في كلمة التوحيد ذات الله الباقي، فعلى القول بإثباته إنشاءً يلزم ألا يكون باقياً تعالى الله عنه، وفي بعض النسخ والمثبت بكسر الموحدة عين النافي بالنون والفاء، فالمعنى أنَّ من

---

(72) هو أبو عمرو عثمان المعروف بابن الحاجب، اشتغل بالقاهرة في صغره بالقرآن الكريم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك، ثم بالعربية والقراءات، وصنف مختصراً في مذهبه، وغير ذلك، توفي سنة: 646هـ. أبو العباس شمس الدين أحمد ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1900م)، 3/248-250.

([73])محمود بن عبد الرحمن، الأصفهاني، *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*، تح: محمد مظهر بقا،(السعودية: دار المدني، ط1، 1406هـ_ 1986م) .2/ 287 – 291، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*، تح: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (لبنان: عالم الكتب ،ط1، 1999م – 1419هـ).3/ 289، خليل بن إسحاق بن موسى، المالكي، *التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب*، تح: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب،(المغرب: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ – 200) .

([74]) هو علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، صاحب التصانيف، سمع من الدمياطي وبدمشق من أبي جعفر ابن الموازيني، وكان جم الفضائل حسن الديانة، مات سنة: 756هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء 1/ 26.

([75])ولي الدين أبي زرعة أحمد العراقي، *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*، تح: محمد تامر حجازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ – 2004م) .ص: 315، محمد، السبكي، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع* ، تح: د سيد عبد العزيز – د عبد الله ربيع،(مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث – توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418 هـ – 1998م)، 2/ 748.

([76])الحنفي، شرح التلويح على التوضيح 2/ 46.

([77])أحمد، الحموي الحنفي، *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر*،(بيروت: دار الكتب العلمية،ط1، 1405هـ – 1985م).2/ 106.

أثبته فقد حكم بأنه كان منتفياً، لما تقدم أن إثبات الشيء فرع عدم ثبوته، فكيف يقال بصحة توحيده بقوله هذا عين الوجود المنفي، أي الذي أنشأ نفيه بهذه الكلمة عين الوجود المنفي، أي المعدوم ذهناً وخارجاً، ففيه تحصيل وصفٍ حاصلٍ، فهي أي فهذه الشبهات المذكورة ست: حاصل الأولى الإستشكال بنفي ما نفي فيه، وحاصل الثالثة الإستشكال بما يترتب على نفيه من فسادٍ آخر، وحاصل السادسة الإستشكال بما يترتب على نفيه من فسادٍ آخر، وحاصل الثانية الإستشكال ما أثبت فيه، وحاصل الرابعة والخامسة الإستشكال بما يترتب من الفسادين وهذه أي الست واحدة من جهة وحدة مبنى الورود وهو ما توهم من كونها إنشائية، فمن قالها أي الكلمة المذكورة أي على طريقة الحكم والقضاء الواقع من الحاكم بتقرير أمر يصير مقرراً بحكمه وفي القاموس: الحكم القضاء[78]، فما عرف معناها الصحيح، (ومن قالها كقوله تعالى): الضمير لمن ، أي والذي قال تلك الكلمة مثلما يقول لفظ تعالى في تقدس الله عزَّ وجل، بأن أراد بها الإخبار عن ثبوت الوجود لله تعالى ونفيه عما عداه من إفراد المعبود بحق في الواقع كما أراد به الإخبار عن كونه متعالياً عما لا يليق به في نفس الأمر، فقد قالها بلسانه، وهو أي الحال فحين إذ مؤمن إيماناً يكون فاقده مخلداً في النار، وواجده المذعن بسائر ما يجب الايمان به منعماً في دار القرار فهي خيرية دائماً ولذا توصف هي وقائلها بالصدق حتى حالة الصدور بنية الإيمان ممن كان مشركاً أو دهرياً؛ لأنه إنما إنشاء إيمانه بها لا انتفاء ما سوى الله تعالى من إفراد المعبود بحق ولا وجوده سبحانه، كالعاصي على الملك الذي لم يكن راضياً بعزل من عزله ونصب من نصبه بقوله لا أمير إلا فلان، إذا تاب من العصيان فقال لا أمير إلا فلان، فإنه لم ينشئ العزل والنصب وإنما إنشاء الطاعة والانقياد والخروج من العصيان والفساد، حينئذ لا يرد شيء من الشبهات الست المتقدمة، أما عدم ورود الشبهة الأولى فلأن القضية المذكورة سالبة وصدقها لا يتوقف على وجود الموضوع إذا عبر عن مضمونها بالموجبة بأن يقال شريك الباري ممتنع أو معدوم[79]، فربما يستشكل ويقال صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع والمستحيل ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهناً وخارجاً فكيف يستقيم الحكم عليه إيجاباً، والحق في الجواب ليس له صورة في العقل فهو معدوم، إن المحكوم عليه حينئذ هي الطبيعة المتصورة والحكم عليها بالامتناع من جهة تحققه في المراد، فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء المرادِ، وأما عدم ورود الشبهات الباقية فظاهر.

ثمَّ اعلم أن القول المختار في إعراب كلمة التوحيد أن يقال: أن كلمة (لا) هي التي تسمى بالنافية للجنس، الموضوعة لنفي اتصاف جنس باسمها بمدلول خبرها أو لنفي اتصاف المراد بما سد مسد خبرها بمفهوم اسمها على سبيل التنصيص[80]، ومدخولها اسمها عند الأخفش[81] والمبرد[82]

([78]) الفيروز آبادي، القاموس المحيط 1/ 1095.

([79])محمود بن محمد المنياوي، *الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول*،(مصر: المكتبة الشاملة، ط1، 1432هـ- 2011م) ص:35.

([80])عبد الله، ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار التراث، ط 20، 1400هـ - 1980م).2/ 5، علي بن محمد بن عيسى، نور الدين الشافعي الأُشْمُوني، *شرح الأشموني لألفية ابن مالك*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419هـ- 1998م) .1/ 328.

([81])هو سعيد بن مَسْعدة المجاشعيّ (ت225هـ)،أخذ عن سيبويه، ويُعرَف بالأخفش الصغير، وكان سعيد بن مَسْعَدَةَ أكبرَ من سيبويه، وصحب الخليل قَبْل صُحْبته لسيبويه، وقرأ عليه الكسائيُّ كتابَ سيبويه. محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، *طبقات النحويين واللغويين*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، (د.ت) ط2)، ص: 72.

([82]) هو أَبُو العَبَّاسِ، مُحَمَّد بن يَزِيْدَ الأَزْدِيّ، النَّحْوِيّ الأَخْبَارِيّ، صَاحِب،"الكَامِل".أَخَذَ عَنْ: أَبِي عُثْمَانَ المازِنِيّ، وَأَبِي حَاتِمٍ السِّجِسْتَانِيّ، كَانَ إِمَاماً، علامة، توفي سنة 286هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 546/10.

وآخرين[83]، وعند سيبويه[84] أيضاً على ما نقله عن كتاب سيبويه العلامة **[أ/4]** الكوراني[85]، وهو مبني على الفتح[86]، قيل: لتضمنه معنى من الاستغراقية الذي هو العموم على سبيل التنصيص[87]، وما قيل أن المتضمن لمعنى (من) إنما هو (لا) لا مدخولها، ففيه أن التنصيص على العموم ووصف العموم، والعموم إنما هو وصف مدخولها، ووصف وصف الشيء وصف له، وقيل لتركيبه مع الحرف كما في تركيب الاسمين في خمسة عشر[88]، ويؤيده الإعراب عند الفصل نحو:

﴿**وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ**﴾ [89][90]، والخبر محذوف أي موجود أو في الوجود[91]، وحذف خبر (لا) إذا علم كثير عند الحجازيين ويلتزمه التميميون والطائيون كما صرح به ابن هشام[92] في التوضيح[93]، وأما عند عدم العلم به فإثباته واجب بالإجماع نحو: لا احد أغير من الله[94]، كما يدل عليه كلامه وكلام غيره، والجلالة مرفوع على أنه بدل من محل اسم لا أو من المستتر في الخبر[95]، وليس هو على هذا من المفرغ بان يكون التقرير لا اله احد الا الله، إذ ليس المقصود نفي مغايرة الألوهية له تعالى، بل يفسد المعنى حينئذ لدلالته من حيث المفهوم على الغيبة والاتحاد فهو بمنزلة قوله: لا سيف

([83])الوقاد، شرح التصريح على التوضيح 1/ 337، أبو العرفان محمد بن علي الشافعي الصبان، *حاشية العلامة الصبان على شرح الشيخ الأشموني على ألفية الإمام ابن مالك*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1417 هـ -1997م)، 1/ 6.

([84]) هو: عمرو بن عثمان بن قَنْبَر،أخذ عن الخليل، ولد بقرية من قرى شيراز، يقال لها: "البيضاء" من عَمَل فارِس، فلزم حلقة حماد بن سلمة، وتوفي سنة: 180هـ. محمد الإشبيلي، *طبقات النحويين واللغويين*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعارف، ط2). ص: 66، 72.

([85]) هو: أحمد بن إسماعيل الكوراني، مفسر. كردي، عهد إليه السلطان مراد بن عثمان بتعليم وليّ عهده (محمد الفاتح)، وتوفي بالقسطنطينية، له كتب عديدة، توفي سنة: 893هـ، تقي الدين بن عبد القادر الغزي، *الطبقات السنية في تراجم الحنفية*، (بيروت: دار صادر)، ص: 82، الزركلي، الأعلام 1/ 97 _ 98.

([86])برهان الدين إبراهيم ابن قيم الجوزية، *إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك*، تح: محمد بن عوض بن محمد السهلي، (الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1373 هـ - 1954 م).1/ 259.

([87])محمد بن الحسن، الأستراباذي، *شرح الرضي على الكافية*، تح: حسن بن محمد بن ابراهيم الحفظي ـ يحيى بشير مصطفى، (السعودية: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ط 1، 1966م) 2/ 156.

([88])بدر الدين حسن بن قاسم المالكي، *الجنى الداني في حروف المعاني* تح: د فخر الدين قباوة – الأستاذ محمد نديم فاضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1413 هـ - 1992م)، ص: 290.

([89]) سورة الصافات، من الآية: 47.

([90])عبد الله بن يوسف، ابن هشام، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط) .2/ 10.

([91])الشاعر، حسن موسى، *إعراب لا إله إلا الله*،(المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية ،ط1، 1409هـ).ص: 60، فاضل صالح، معاني السامرائي، *النحو*، (الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1420 هـ - 2000 م).1/ 370.

([92]) هو: عبد الله بن يوسف، ابن هشام: من أئمة العربية. مولده ووفاته بمصر، طارت تصانيفه في الافاق شهرة، توفي سنة: 761هـ. العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة 1/ 291، الزركلي، الأعلام 4/ 147.

([93])ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 2/25-26.

([94])شرح الكافية الشافية 1/ 536، عبد الله بن يوسف، ابن هشام، *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، تح: مازن المبارك ـ محمد علي، (دمشق: دار الفكر، ط 6، 1985م) .ص: 887.

([95])حسن موسى، إعراب لا إله إلا الله ص: 53، الوقاد، شرح التصريح على التوضيح 1/ 544، محمد بدر الدين الدماميني ، *تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد*، تح: الدكتور محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى،(رسالة دكتوراه، ط 1، 1403 هـ - 1983م). 4/ 124.

إلا ذو الفقار[96]، ويمكن أنْ يكون إله بمعنى مألوه، والتقرير لا إله أحدٌ إلا الله فيكون ما بعد إلا مستثنى مفرغ، ويكون منطوق الكلمة إثبات الألوهية لله ونفيها عما عداه[97]، ويكون من قبيل قوله (صلى الله عليه وسلم): لا شافيَ إلا أنت[98]، ويكون مدخول (لا) حينئذ من ثاني قسمي المبتدأ أعني الصفة الرافعة للظاهر، كما أنه على الأول من الأول، هذا ولا يصحُّ نصبه على البدلية **[ب/4]** من المحل القريب لمدخول(لا) الذي هو النصب لأنه بـ(لا)، وقد انتقض النفي الذي عمل(لا) لأجله بألا على الوصفية له بجعل ألا بمعنى غير، إذ لا يكون الكلام حينئذ مسوغاً للإفادة انتفاء الوجود عما بقيَ من المستثنى منه بعد الاستثناء.

والمختار أنَّ سوقه لبيان ثبوت الوجود لله تعالى ونفيه عما عداه وكذا لا يصح نصبه على الاستثناء على الوجه الثاني؛ لأن المفرغ ليس إعرابه إلا بحسب العامل، وكذا على الأول عند الأكثرين؛ لأنَّ ناصب المستثنى سواء قلنا أنه إلا أو الفعل فقط أو بواسطة ألا إنما نصبه إياه بواسطة مشابهته للمفعول في مجيئه فضلةً، ولذا لا ينصبه عند فقدان هذه المشابهة، وقيدوا الكلام الذي يجوز فيه نصب المستثنى ويختار البدل وهو الكلام غير الموجب بكونه تاماً[99]، وقد ذهب الأكثرون من النحاة إلى أنَّ تمام الكلام كون ركنيه مذكورينِ قال في المظهر[100].

وأما (لا إله إلا الله) قال الزجاج[101]: يجوز أن ينصب إلا الله على الاستثناء، ويجوز أن يرفع؛ لأن الكلام تام لأن التقدير لا إله في الوجود إلا الله، وقال الآخرون لا يجوز نصبه لأن ما قبله غير تام في اللفظ. انتهى[102]، وقال في المكمل شرح المفصل: المراد بالتام أن يكون المبتدأ والخبر فيه مذكورين إن كان اسمياً. انتهى[103]، وفي التصريح شرح التوضيح: قال أبو القاسم السهيلي[104] في أماليه لا يجوز في لا إله إلا الله نصب المستثنى ما جاز في نحو ما فعلوه إلا قليل كما لم يجز في نحو: ﴿ **لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ** ﴾[105] إلا الرفع؛ وذلك لنكتة بديعة لم ينبه عليها حذّاق النحويين إلا القليل وهو أن

([96])عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تح: عبد الحميد هنداوي، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت).1/ 530، الوقاد، شرح التصريح على التوضيح 1/ 357.

([97])محمد بن مصطفى، شيخ زاده، *شرح (قواعد الإعراب لابن هشام)* تح: إسماعيل مروة، (بيروت: دار الفكر المعاصر،ط1، 1416هـ – 1995م)1/ 5، حسن موسى، إعراب لا إله إلا الله، ص: 62، محمد بن يوسف المصري ناظر الجيش، *تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد*، تح: علي محمد فاخر وآخرون،(القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1428هـ)، 3/ 1433.

([98])البخاري، صحيح البخاري 7/ 132.

([99])الجياني، شرح التسهيل لابن مالك 2/ 271.

([100])الجياني، شرح التصريح على التوضيح 1/ 540، محمد بن حسن، ابن الصائغ، *اللمحة في شرح الملحة*، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، (السعودية: الجامعة الإسلامية، ط 1، 1424هـ . 2004م).1/ 458، خالد بن عبد الله، الوقاد، *شرح الأزهرية*، (القاهرة: المطبعة الكبرى ببولاق، د.ط، د.ت)ص.42.

([101]) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل الزجاج النحوي؛ كان من أهل العلم بالأدب والدين المتين، وصنف كتاباً في معاني القرآن وله كتاب الأمالي، وكتاب ما فسر من جامع المنطق، وغير ذلك. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 1/ 49.

([102])الزجاج، معاني القرآن، 336/1.

([103])الحسين بن محمود بن الحسن بن مظهر الدين الزيداني، *المكمل شرح المفصل*، تح: علي احمد سلامة، (الأردن: الجامعة الاردنية، 2009م) .ص: 183.

([104]) هو: عبد الرحمن السهيليّ: صاحب الاستنباطات، ولد في مالقة، ونبغ، فاتصل خبره بصاحب مراكش فطلبه إليها وأكرمه، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفي بها، له تصانيف كثيرة منها الأمالي، توفي سنة: 571هـ، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ص: 32، الأعلام الزركلي، 3/ 313.

([105]) سورة النور: الآية 6.

النصب إنما يوجبه الإيجاب فإذا دخل النفي على كلامٍ بنفسه جاز لك من النصب ما جاز قبل دخول النافي وإذا دخل على كلامٍ لا يستقيم تقديره عرياً عنه تعين اعتبار حكم النفي وامتنع اعتبار حكم الإيجاب[106] انتهى؛ فاتضح أن النصب فيه كما لا يصحّ سماعاً لا يصحّ قياساً عند الأكثرين.

فائدة: قال المحققون من علمائنا الحنفية الاسم والمسمى واحد كما في بداية الأصول[107]، وفيه قال العلامة أبو الحسن سراج الدين الأوشي[108] في عقيدته: وليس الاسم غيراً للمسمى، لدى أهل البصيرة خير آل، قال الشيخ علي القاري[109]: لو قال وإن الاسم عين المسمى لكان أظهر في المراد[110]، وقال العلامة السيد مفتي الخادم في شرحه للبسملة: وفاقاً للجهابذة الفحول أن مرادنا بالاسم المدلول، وقال الغزالي[111]: أن غير المسمى وهو قول المعتزلة أيضاً ذهاباً أن المراد بالاسم اللفظ[112]، وقال الرازي[113]: إن اللفظ قد يكون عين مدلوله أي جزئياً من جزئيات مفهومه كلفظ الاسم فإنه اسم أيضاً ولفظ الكلمة فإنه كلمة أيضاً وقد يكون غيره بألا يكون جزئياً من جزئيات مفهومه كلفظ الفعل والحرف، وقال آخر قد يطلق الاسم أي اللفظ ويراد به مسماه نحو كتب زيد وقد يراد نفسه نحو زيد مرفوع، والتقسيم على هذا القولين ثنائي، وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب[114] إلى أن النزاع في لفظ الاسم المركب من الهمزة والسين والميم فقال: إن الاسم قد يراد به غير المسمى نحو اسم ملك الوحي ممنوع من الصرف وقد يراد بالمسمى أي شيء يصدق عليه نحو سبح اسم ربك أي سبح ذات ربك، والتقسيم عنده أيضاً ثنائي[115]، وقال الأشعري[116]: قد يكون الاسم عين المسمى وقد يكون غيره وقد يكون لا عينه ولا غيره ووجّه قوله في المواقف وشرحه بأن مراده بالاسم مدلوله وهو إما ذات المسمى من حيث هي نحو الله **[أ/ 5]** فإنه علم للذات الالهية من غير اعتبار معنى فيه وأما غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على صفة إضافية، ولا شك أنها غيره، وأما لا هو ولا غيره كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ومن مذهبه أنها لا عينه ولا غيره، وحاول البيضاوي تحرير البحث بما يصحح القول بالغيرية والقول بالعينية، وقول الأشعري القائل بتثليث القسمة، ووفق بينهما بتقييد الموضع بكل من الثلاثة بقيد فقال: الاسم إنْ أريد به اللفظ فغير المسمى؛ لأنه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة

([106]) الوقاد، شرح التصريح على التوضيح 1/545.

([107])عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي، *كشف الأسرار شرح أصول*، تح: عبد الله محمود، (بيروت: دار الكتب العلمية– ط1، 1418هـ-1997م).1/ 33، علاء الدين، أبو بكر الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م).3/ 6.

([108]) هو: علي بن عثمان بن محمد بن سليمان، الفرغاني الحنفي: ناظم قصيدة بدء الأمالي في العقائد، توفي سنة: 569هـ. الأعلام للزركلي 4/ 310.

([109]) هو: علي بن (سلطان) محمد، الملّا الهروي القاري: فقيه حنفي، ولد في هراه وسكن مكة وتوفي بها. صنف كتبا كثيرة، منها تفسير القرآن، وغيرها الكثير، توفي سنة: 1014هـ. الأعلام للزركلي 5/ 12.

([110])علي بن سلطان محمد، الملا الهروي، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*،(بيروت: دار الفكر،د.ط، د.ت) 1/ 4.

([111]) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد،(ت 505هـ)، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران، نسبته إلى صناعة الغزل، له مصنفات عديدة منها: إحياء علوم. الزركلي، الأعلام 7/ 22-23.

([112])الغزالي، إحياء علوم الدين 1/ 95.

([113]) هو: محمد بن إبراهيم، أَبُو جعفر الرازيّ: شيخ الحنفية، أصله من الري، تردد إلى إربل، وأقام واشتهر وتوفي بالموصل. له كتب في الفرائض، والفقه، توفي سنة: 615هـ. الزركلي، الأعلام، 5/ 296.

([114]) لم أقف على ترجمته، ولعله من أقران المؤلف.

([115])التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 339.

([116]) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد، توفي سنة: 324هـ . الذهبي، سير أعلام النبلاء 15/ 85، الزركلي، الأعلام، 4/ 263.

وتختلف باختلاف الامم والإعصار ويتعدد تارة ويتحد أخرى والمسمى لا يكون كذلك، وإن أريد به ذات الشيء فهو المسمى، لكنه لم يشتهر، وإن أريد به الصفة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري انقسم انقسام الصفة عنده إلى ما هو نفس المسمى، وإلى ما هو غيره، وإلى ما هو ليس هو ولا غيره، انتهى[117].

قال الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي[118] أنه لم يرد بالاسم لفظة الاسم بل ما صدق على الأسماء التي من جملتها لفظة الاسم، والا لا يستقيم قوله ويختلف ويتعدد ويتحد وأيضاً فلا نسلّم أنه إن أريد به ذات الشيء يكون عين مسماه ضرورة أن لفظة (ا س م) [119] لا يكون عين مدلوله كما أن لفظة ليس عين مدلوله. انتهى[120].

وفيما اختاره نظر من وجوه؛ الأول: أن إطلاق الاسم أعني اللفظ وإرادة الذات به شائع نحو خلق الله، وجاء زيد، فكيف يستقيم الاستدراك بقوله، لكنه لم يشتهر، والثاني: أنه كيف يصح على ذلك الوجه تمسك من زعم أن الاسم نفس المسمى بنحو قوله: ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى**﴾ [121]، وأما قول الفاضل[122] **[ب/5]** في توجيه التمسك به أنه عبّر بالاسم عن أسمائه تعالى وأريد به مسماه، فهو يريد إضافة الاسم إلى الرب، مع أنه لا يصح التمسك به إذ لم يثبت به أن فيه إطلاق الاسم وإرادة مسماه.

والظاهر أن البيضاوي ذهب إلى أنّ الكلام في الاسم المركب من الهمزة والسين والميم كاختيار الأستاذة أبي نصر بن أيوب[123]، وأنه باعتبار الاشتقاق ما يكون علامةً للشيء رافعاً له إلى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال، فيصح أن يراد به كل من الألفاظ والصفات بالخصوص مجازاً لغوياً بطريق ذكر العام وإرادة الخاص، وإن وضع ثانياً في عرف العامة لتلك الألفاظ فقط على ما هو المذكور في تفسيره[124] عند قوله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ ءَادَمَ الأَسْمَآءَ كُلَّهَا**﴾ [125]، ولم يرد باللفظ في قوله وأريد به اللفظ لفظ الاسم من الهمزة والسين والميم حتى يقال أنه كيف يتصف بالاختلاف والاتحاد والتعدد، بل أراد به المراد بلفظة الاسم من الألفاظ، وهو يختلف ويتحد ويتعدد كقولنا أسماء رب العالمين هي الحسنى، واسم ملك الوحي غير عربي، وأراد بالمسمى ما أريد لفظ الاسم بالفعل إن قيدنا البحث بالاسم المضاف، وأما إذا أطلقنا فنعمم الاضافة بكونها بالفعل أو بالقوة حتى يشمل قوله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ ءَادَمَ الأَسْمَآءَ كُلَّهَا**﴾، وقوله تعالى: ﴿ **فَلَهُ الأسمآءُ الْحُسْنَى** ﴾[126]، إذ يمكن أن يقال فيه أسماء الكائنات وأسماءه الحسنى، وأما وجه إطلاق المسمى عليه

([117]) ناصرالدين أبو سعيد عبد الله بن البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي – ط1، 1418هـ).1/ 26.

([118]) هو: عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي، إمام العلوم وترجمان المظنون فيها والمعلوم كان صادعا بالحق مجاهرا به الأمراء الأعيان، له مؤلفات منها عقائد السيالكوتي، وغير ذلك، توفي سنة: 1067هـ. الحموي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر 2/ 18.

([119]) المقصود بها المادة المعجمية للفظ (اسم).

([120])حاشية السيالكوتي على تفسير البيضاوي، تح: جمال مصطفى النجار،(مصر: مكتبة جامعة الأزهر– 2005م) .ص: 34.

([121]) سورة الأعلى: 1.

([122]) يقصد به عبد الحكيم السيالكوتي الذي مرّت ترجمته.

([123]) لم أقف على ترجمته.

([124])بيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 69.

([125]) سورة البقرة: 31.

([126]) سورة الاسراء: 110.

فهو أن المضاف هو إليه قد يكون موضوعاً لذات مسماة بلفظ مراد بالاسم كقولك اسم هذا ممنوع مشيراً إلى من اسمه نحو: إبراهيم وإن لم يكن موضوعاً لها في بعض الاستعمالات، نحو: اسم ابن فلان ممنوع من الصرف، ولم يرد المسمى للفظ الاسم المركب من الهمزة والسين والميم وأراد بقوله: إن أريد به ذات الشيء أنه إن أريد بلفظ اسم فلان ذاته من حيث الدلالة على المعنى لا أنه إن أريد به لفظ ذات الشيء حتى يرد عليه ما أورد الفاضل[127] من المنع على أنه على ما زعمه وارد على ما اختاره أيضاً، فمعنى كلام البيضاوي أن المراد بلفظ الاسم إذا استعمل مضافاً قد يكون غير المضاف إليه، أي شيئاً لا يصدق على المضاف إليه كما تقدم من قولنا اسم هذا أو اسم ابن لفلان ممنوع من الصرف، وقد يكون عينه أي ما يصدق عليه نحو تبارك اسم ربك أي: ذاته، فإن ذات الشيء متحد معه صدقاً.

وقد يراد بالاسم الصفة بمعنى مبدأ الاشتقاق كما هو رأي الشيخ في الصفة، وحينئذ ينقسم الاسم كانقسام الصفة، فالوجود عين المسمى، والخلق غيره، والعلم لا عينه ولا غيره، ولا يخفى أنه لا يتطرق إليه على هذا التوجيه شيء من اعتراضات الفاضل، بقي أن استقامته تتوقف على ورود الاسم بمعنى الصفة، وفيه نظر، وأيضاً يخرج كلام الشيخ بهذا عن كونه مسألة كلامية.

فائدة أخرى قال الشريف في شرح المواقف: ذهب المعتزلة[128] والكرامية[129] إلى أنه إذا دل العقل إلى اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في الأفعال[130]، وقال القاضي أبو بكر[131] من أصحابنا: **[6/أ]** كل لفظ دلَّ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه عليه موهما لما لا يليق بكبريائه، فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة، والفقيه لما سبقه من إيهام سبقه الجهل ولا العاقل؛ لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، وإنما يتصور فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، وذهب الشيخ ومتبعوه إلى أنه: لا بد من التوقيف وهو المختار، وكذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا. انتهى[132].

ودلّ هذا الكلام على أنه في باب تقديسه تعالى يكتفي بمثل قوله تعالى: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرُ**﴾ [133]، وقوله صلى الله عليه وسلم: إن الله ليس بأعور[134]، مما ورد في الكتاب أو السنة مع ملاحظة الوجه الذي ورد إطلاقه عليه، كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن

([127])يقصد به عبد الحكيم السيالكوتي الذي مرّت ترجمته.

([128])هم أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل عن مجلس الحسن البصري فلذلك سمّي هو وأصحابه معتزلة، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2/ 1574.

([129]) وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني، وأثبتوا لله الجسمية، وهم طوائف عددهم اثنتي عشرة فرقة، أبو عاصم هشام، آل عقدة، مختصر *معارج القبول*، (الرياض: مكتبة الكوثر– ط5، 1418هـ). ص: 62، محمد بن خليفة التميمي، *معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد ...*، (الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1419هـ _ 1999م). ص: 66.

([130])عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، *كتاب المواقف*، تح: عبد الرحمن عميرة.، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1997م)، 3/ 313.

([131]) المقصود به القاضي أبو بكر الباقلاني الذي مرّت ترجمته.

([132])الإيجي: كتاب المواقف، 3/ 313.

([133]) سورة الشورى: 11.

([134])البخاري، صحيح البخاري، متاب الجهاد والسير، بَابٌ: كَيْفَ يُعْرَضُ الإِسْلاَمُ عَلَى الصَّبِيِّ 71/4.

ربكم ليس بأعور[135]، عند ذكره صلى الله عليه وسلم الدجال، ووصفه إياه بالأعور، وقوله تعالى: ﴿ **ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ** ﴾[136]، عند التشاكل فالصواب التوقف عند التوقيف، وأما ما ذكره علماء الكلام من أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فلعله لتصريح الرد على فرق الضلالة القائلة بذلك، وإلا فقد قال مشايخ السنة ان فيه نوعاً من الإساءة ، ألا يرى أن قول بعضنا لبعض إنه ليس بحمار ولا كلب ولا ثور تنقيص وتحقير، هذا وكذا المختار في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم أنها توقيفية كما سيأتي.

ولما فرغت من تحرير فوائد كلمة التوحيد وتبيينها أحببت أن أشفعها بتقييد شوارد نجائب قرينها، وقد فسّر قوله تعالى:﴿ **وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ** ﴾[137] بأنه تعالى كلما يُذكر، يذكر (صلى الله تعالى عليه وسلم) معه[138]، وقال النور الحلبي[139] أي في غالب المواطن وجوباً أو ندباً، واحترز به عن حالة الذبح، إذ يفرد تعالى بالذكر فيها، لكن هذا ما عليه جماهير العلماء، وأما على ما اختاره الشيخ ابن حجر الهيثمي[140] من أن جملة المواطن التي تستحب فيها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حالة الذبح له، فالحكم كلّي، فأقول:

الشطر الثاني من كلمة الايمان هو: محمد رسول الله، لما في صحيح البخاري[141] من قوله صلى الله عليه وسلم في حديث وفد عبد القيس: الإيمان بالله شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله[142]، ومحمد علم ذاتي له صلى الله عليه وسلم، سماه به جده عبد المطلب[143] عند ميلاده المكرم، وفي صحيح البخاري عن جبير بن مطعم[144] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لي خمسة أسماءٍ أنا محمد **[ب/ 6]** وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب. انتهى[145]، والعدد لا مفهوم له، فقد زاد في رواية لمسلم[146] فقال:

([135])المصدر نفسه كتاب الفتن، بَابُ ذِكْرِ الدَّجَّالِ 9/ 60.

([136]) سورة الواقعة: 74.

([137]) سورة الشرح: 4.

([138])الطبري، جامع البيان 24/ 494.

([139]) هوعبد الكريم بن عبد النور بن منير الحلبي، توفي سنة: 735هـ. أحمد بن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة*، تح: محمد عبد المعيد ضان، (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 2، 1392هـ/ 1972م).1/ 323.

([140]) هو أحمد بن محمد بن حجر الوائلي السعدى الهيثمي، برع فى جميع العلوم خصوصا فقه الشافعي وصنف التصانيف الحسنة، توفي سنة: 973هـ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع1/ 102، الزركلي، الأعلام، 1/ 234.

([141]) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الحافظ العلم صاحب الصحيح وإمام هذا الشأن، زار خراسان والعراق ومصر والشام، وهو أول من وضع في الإسلام كتابا على هذا النحو. توفي سنة: 256هـ. طبقات الحفاظ ص: 48، الزركلي، الأعلام، 6/ 34.

([142]) محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.1/ 20.

([143]) هو عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو الحارث، أحد سادات العرب ومقدميهم. مولده في المدينة ومنشأه بمكة، كان عاقلا، ذا أناة ونجدة، توفي سنة: 45ق هـ. الزركلي، الأعلام 4/ 154.

([144]) هو جبير بن مطعم ابن عدي بن نوفل بن عبد مناف بن قصي، شيخ قريش في زمانه، ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم، من الطلقاء الذين حسن إسلامهم، توفي سنة: 59هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء 3/ 95-99.

([145])البخاري، صحيح البخاري 4/ 185.

([146]) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين القشيري النيسابوري أحد الأئمة من حفاظ الأثر وهو صاحب المسند الصحيح، رحل إلى العراق والحجاز والشام ومصر، توفي سنة: 261هـ. أبو الحسين بن محمد، أبو يعلى *طبقات الحنابلة*، تح: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة.1/ 337.

والمقفى، ونبي التوبة، ونبي الرحمة[147]، وقال القسطلاني[148] في المقصد الثاني من المواهب: ورأيت في كتاب أحكام القرآن للقاضي أبي بكر بن العربي[149] قال بعض الصوفية: لله تعالى ألف اسم، وللنبي صلى الله عليه وسلم ألف اسم. انتهى[150]، وذكر العلامة عبد الرؤوف المناوي[151] في شرحه على أنموذج اللبيب ناقلاً عن الإمام ابن فارس[152]: أن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ألفين وعشرين اسماً. انتهى[153].

أقول: وقد جمع شيخنا المرحوم محمد هاشم السندي[154] ما اطّلع عليه من أسمائه صلى الله عليه وسلم ورتبها على حروف المعجم في رسالة سماها: بحديقة الصفاء في أسماء المصطفى، فبلغ ألف ومئة وواحد وثمانين اسماً، وذكر فيها ما نصّه: إنّي اقتصرت على المأخوذ من الكلام الالهي أو اللسان النبوي أو من قول الصحابي أو التابعي، وإلّا فالأسماء الصفاتية له صلى الله عليه وسلم لا تعدّ ولا تحصى[155]. انتهى، وتبع في هذا التوسع بعض السلف كالعلامة عبد الباسط البلقيني[156]، والحافظ جلال الدين السيوطي[157]، والفاضل محمد بن يوسف الشامي[158]، فإنهم قد أقدموا على أخذ الأسماء الشريفة من آثار الصحابة والتابعين، والا فقد جزم الإمام حجة الاسلام محمد الغزالي[159]، والحافظ أبو الفضل شهاب الدين ابن حجر العسقلاني[160]،

([147]) مسلم، صحيح مسلم 4/ 1828.

([148]) هو أحمد بن محمد بن أبي بكر بن أحمد بن التاج القسطلاني، ولد بمصر ونشا بها فحفظ القرآن والشاطبيتين، توفي سنة: 923هـ. محمد بن علي الشوكاني، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع* (بيروت: دار المعرفة، د ط، د ت).1/ 95.

([149]) هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري أبو بكر ابن العربيّ: قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وصنف كتبا في الحديث وغيرها، ومات بقرب فاس سنة: 453هـ. الزركلي، الأعلام 6/ 230.

([150])ابن عربي: أحكام القرآن، 3/ 580، أحمد بن محمد القسطلاني، *المواهب اللدنية بالمنح المحمدية*،(مصر: المكتبة التوفيقية، القاهرة– ط1، د.ت) 1/ 445.

([151]) هو زين العابدين بن عبد الرؤف الحدادي ثم المناوي، وكان عالما متعبدا، توفي سنة: 1022هـ. الحموي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر 1/ 441.

([152]) هو جعفر بن أحمد، أبو الفضل ابن فارس: من العلماء بالحديث، عاش في مكة والبصرة والري وأصفهان، وتوفي بالكرخ، له عدة كتب، منها أحاديث وفوائد منتقاة من كتاب الذكر، توفي سنة: 289هـ. الزركلي، الأعلام 2/ 121.

([153])علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا القاري الهروي، *شرح الشفا*،(بيروت: دار الكتب العلمية ، ط1، 1421 ه).1/ 489.

([154]) هو محمد بن هاشم بن عبد الغفور بن عبد الرحمن التتوي السندي، عالم بالحديث. له تصانيف كثيرة منها: حياة القاري بأطراف صحيح البخاري وغيرها، توفي سنة: 1174هـ. الزركلي الأعلام 7/ 129-130.

([155])محمد هاشم السندي الحنفي، *حديقة الصفاء في أسماء المصطفى (صلى الله عليه وسلم)*، تح: ابي البركات الازهري، (بيروت: دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط 1، 2015م).ص: 89.

([156]) هو عبد الباسط بن محمد بن أحمد بن البدر بن الشهاب بن التاج بن الجلال البلقيني. ولد في ذي القعدة سنة سبعين وثمانمائة، حفظ القرآن والعمدة والمنهاج وجمع الجوامع. السخاوي، الضوء اللامع 2/ 206.

([157]) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو 600 مصنف، منها الكتاب الكبير، وغيره، توفي سنة: 911هـ. الزركلي، الأعلام 3/ 301.

([158]) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، الصالحي، الدمشقي، محدث، حافظ، مؤرخ، عالم بالتأريخ. من الشافعية، ولد في صالحية دمشق وسكن البرقوقية بصحراء القاهرة إلى أن توفي، توفي سنة: 942هـ. الأعلام للزركلي 7/ 155، كحالة، معجم المؤلفين 12/ 131.

([159]) هو الشيخ الامام البحر، أعجوبة الزمان، زين الدين بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي، صاحب التصانيف، لازم إمام الحرمين، فبرع في الفقه في مدة قريبة، توفي سنة: 505 هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء 19/ 323.

([160]) هو أحمد بن علي العسقلاني، ابن حَجَر: من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان (بفلسطين) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، توفي سنة: 852 هـ. الأعلام للزركلي 1/ 178.

أنه لا يجوز لنا أن نسمّي رسول الله صلى الله عليه وسلم باسم لم يسمّه به الله تعالى، ولا هو سمى به نفسه، وإن كان مشعراً عن صفات الكمال، ويعبر عن النعوت والأفضال. انتهى[161].

أقول: وهذا هو مقتضى الأدب مع الرسول المقرب صلى الله عليه وسلم عند أرباب المعارف والمواهب، وللناس فيما يعشقون مذاهب، ثمّ إن أشهر أسمائه صلى الله عليه وسلم محمد، ولذا خصَّ به كلمة التوحيد، ويليه في الشهرة أحمد، وكلاهما من الحمد، فأما محمد فهو من التفعيل للتكثير، ومعناه المحمود مرة بعد أخرى[162]، وأما أحمد فهو أفعل تفضيل، إمّا للزيادة في الفاعلية فمعناه أكثر حمداً لله تعالى من كل حامدٍ، وإمّا للزيادة في المفعولية فمعناه أزيد محمودية من المحمودين المقربين عند ربِّ العالمين[163]، كما أن محمداً للمبالغة في المحمودية المنبئة عن الكثرة في ذاتها، ويمكن أن يوجه بناء على المعنى الأول ما روي: أن اسمه في السماء أحمد وفي الأرض محمد[164]، مع أنه ورد أن المكتوب في السموات السبع وعلى ساق العرش **[أ/7]** وبين أعين الملائكة من بين أسمائه (صلى الله عليه وسلم) هو محمد[165]، بأن الله تعالى لما قال للملائكة إني أعلم ما لا تعلمون حين قالوا له: ﴿ **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك**﴾ عقيب قوله تعالى لهم: ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[166] ، صار ملحوظهم الأصلي من أحوال كمال بني آدم زيادة عبادتهم وشدة قيامهم بحقوق ربهم وترقياتهم في الكلمات العلمية والعملية ومزياتهم في الفضائل القالبية والقلبية، ورجوعهم إلى الله في ملماتهم وثقتهم به تعالى في مهماتهم، فكان منظورهم أولا من بين مزايا نبينا صلى الله عليه وسلم ما منحه من القيام بوظائف العبادة الإحسانية، والانتصاب لشكر ما أنعم به عليه من الفيوضات السبحانية، ومنه ما صحَّ: أن عمله صلى الله عليه وسلم كان ديمة، وأنه كان يقوم في صلاة الليل حتى تتفطّر قدماه، فكان يقال له: إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فكان يقول: أفلا أكون عبداً شكورا[167]، بخلاف أهل الأرض، فإن مطمح أنظارهم إنما هو محموديته صلى الله عليه وسلم، ومحبوبيته عند الله، ومكانته العلية عند مولاه، فلذا إليه يفزعون في نوائبهم الدنيوية والأخروية، وبه يتوسلون في مطالبهم الدينية والدنيوية، ولديه يتضرعون لمواهبهم الصورية والمعنوية، ولنعم من قال[168]:

حباه ربُّ الورى رايات إقبال ... وقد محا نوره ظلماء إضلالِ

([161])أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي ابن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تج: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379م).11/ 223.

([162]) محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، *لسان العرب*،(بيروت: دار صادر، ط 3، 1414ه).3/ 156، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، تح: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1421 هـ - 2000 م).3/ 267.

([163])ابن منظور، لسان العرب 3/ 158.

([164])نظام الدين الحسن القمي، النيسابوري، *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*، تح: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416ه).1/ 124، محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420ه) .1/ 241.

([165])أبو بكر عبد القاهر الجرجاني الأصل، *درج الدرر في تفسير الآي والسور*، تح: طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور، (عمان: دار الفكر، ط1، 1430ه - 2009 م) .2/ 422، أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، تح: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ،ط1، 1418 ه) .1/ 223، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ، *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*، (بيروت: دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).2/ 747.

([166]) سورة البقرة: 30.

([167])البخاري: صحيح البخاري 2/ 50.

([168]) لم أقف عليها وعلى قائلها.

هو السحاب الذي جدواه دائمة ... سقى رياض المنى أمطار إفضال

تبارك الله روَّت معشراً ظمؤوا ... أنهاره الخمسة العليا بسلسالِ

وقبل أن يسأل العافون ينجدهم ... لا دخل في جوده العالي لإمهالِ

والرسول فعول بمعنى المرسل[169]، من الإرسال بمعنى التوجيه كما في القاموس[170]، وهو في الشرع: نبي أمر بالإبلاغ والإنذار[171]، وأما النبي: فهو الرجل الذي أطلعه الله على ما يرضيه فهو مخبر به ويكون مخبرا به أيضاً، فعيل بمعنى مفعول أو فاعل من النبأ بمعنى الخبر[172]، وإن جعل من النبوة وهو ما ارتفع من الأرض فمعناه مرفوع القدر أو مرتفعه والوجهان محتملان عند من لا يهمزه[173]، وأما عند من يهمزه فالأول هو المتعين، وإضافة الرسول إلى الجلالة للتقييد إن حمل على معناه اللغوي، ولتعظيم المضاف إن حمل على معناه الشرعي وهذا هو الأظهر، خرّج أبو داود[174] في سننه مسنداً عن أبي جريٍ جابر بن سليم قال: رأيت رجلاً يصدر الناس عن رأيه لا يقول شيئاً إلا صدروا عنه، قلت من هذا؟ قالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت عليك السلام مرتين، قال: لا تقل عليك السلام، فإنَّ عليك السلام تحية الميت، قل: السلام عليك. قال: قلت الحق، أنت رسول الله، قال أنا رسول الله الذي **[ب/7]** إذا أصابك ضررٌ فدعوته كشفه عنك، وإن أصابك عامُ سنة فدعوته أنبتها لك، وإذا كنت بأرض قفرا وفلاة فضلت راحلتك فدعوته ردها عليك، قال: قلت اعهد إليَّ، قال: لا تسبنَّ أحداً، فما سببتَ بعده حراً ولا عبداً ولا بعيراً ولا شاةً، قال: ولا تحقرنَّ شيئاً من المعروف وإن تكلَّم أخاك وأنت منبسطٌ إليه وجهك، إنَّ ذلك من المعروف، وارفع ازارك إلى نصف الساق، فإن أبيت إلى الكعبين، وإياك وإسبال الإزار، فإنها من المخيلة، وإن الله لا يحب المخيلة وإن امرءٌ شتمك وعيرك بما يعلم فيك فلا تعيره بما تعلم، فإنما وبال ذلك عليه. انتهى[175].

وورد في رواية الترمذي[176] عن جابر أيضاً أنه قال: طلبت النبي صلى الله عليه وسلم فلم أقدر عليه، فجلست فإذا نفر هو فيهم ولا أعرفه، وهو يصلح بينهم، فلما فرغ قام معه بعضهم برسول الله، فلما رأيت ذلك قلت: عليك السلام يا رسول الله، عليك السلام يا رسول الله، عليك السلام يا

([169])نشوان بن سعيد الحميري اليمني، *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*، تح: د حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1420هـ - 1999م.)، 4/ 2499.

([170])الفيروزآباي، القاموس المحيط ص: 1006،

([171])محمد بن عبد العزيز السليمان، القرعاوي ، *الجديد في شرح كتاب التوحيد*، تح: محمد بن أحمد سيد أحمد، (السعودية: مكتبة السوادي، ط5، 1424هـ _ 2003م) .ص:20، أبو عاصم هشام آل عقدة، *مختصر، معارج القبول*، (الرياض: مكتبة الكوثر، ط5،) .ص: 196.

([172])التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2/ 1681، ابن منظور، لسان العرب 1/ 162.

([173])أبو العون محمد بن السفاريني، *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية*، (دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ط1 - 1402 هـ - 1982م) .2/ 265، عمر بن سليمان العتيبي، *الرسل والرسالات*، (الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط4، 1410 هـ- 1989م) ص: 13.

([174]) هو سليمان بن الأشعث عمران الأزدي السجستاني، أبو داود: إمام أهل الحديث في زمانه، توفي بالبصرة. له سنن أبو داود وهو أحد الكتب الستة، محمد بن يوسف بن يعقوب، الجُنْدي، *السلوك في طبقات العلماء والملوك*، تح: محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي، (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ط2، 1995م).1/ 142.

([175])سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، أبو داود ، *سنن أبي داود*، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط) .4/ 56.

([176]) هو محمد بن عيسى الترمذي، من أئمة علماء الحديث وحفاظه، من أهل ترمذ، تتلمذ للبخاريّ، وقام برحلة إلى خراسان والعراق والحجاز، مات بترمذ، من تصانيفه (الجامع الكبير) باسم (صحيح الترمذي)، توفي سنة: 279هـ. الزركلي، الأعلام، (6/ 322).

رسول الله، قال: إن عليك السلام تحية الميت، إن عليك السلام تحية الميت، ثلاثاً، ثمَّ أقبل عليّ فقال: إذا لقي الرجل أخاه المسلم فليقل السلام عليك ورحمة الله، ثم رد على النبي صلى الله عليه وسلم قال: وعليك ورحمة الله، وعليك ورحمة الله، وعليك ورحمة الله[177]، وفي نسخة على ما في جامع الأصول لابن الأثير[178]: وعليك السلام ورحمة الله ثلاثاً[179].

فمعنى قوله: لا يقول شيئاً إلا صدروا عنه: أنه لم يكن يحكم إذ ذاك بشيءٍ بين الناس فيما رفعوه إليه من المخاصمات إلا انصرفوا عن حضرته وهم راضون بحكم المقبول، حتى كان المحكوم عليه منهم كالمحكوم له في تلقي قضائه، كيف لا وقد أرشدهم الله تعالى إلى هذا الأدب، وعلمهم تعليما قال: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِم حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِماً** ﴾[180]، وقوله تحية الميت معناه والله تعالى أعلم: **[أ/8]** أنه يصلح لتحية الأموات لا الأحياء؛ لأن من جملة فوائد السلام أن يحصل الأمن من جهة المسلم في حق من سلَّم عليه من أول الأمر، ولا تحصل هذه الفائدة عند تقديم قوله عليك، بل ربما يزداد بذلك وحشة، ويتوهم أنه يريد أن يدعو عليه، أو معناه أنه تحية الجاهل الذي لا يعرف سنن الإسلام، وقوله فإنما وبال ذلك عليه معناه: المعروف أن إثمه آيل إليه ومقتصر عليه، وأما أنت فأما يخفُّ بذلك وزرك أو يرتفع به قدرك بخلاف ما قابلته بمقابلته أو بمقلها قد استوفيت حينئذ حقك ولم يبقَ لك مزية تعود إليك عائدتها، ويمكن أن يقال في معناه: أن من عيّرك فلا تحمل على الغيبة تعييره وتقبيحه، بل احمله على أنه صدر عنه من محض النصيحة، وأنه لما ثقل عليه إقدامك على معصية مولاك وتقصيرك في القيام بحقوق ما أولاك أراد أن ينبهك على ما فيك من الأسواء[181]، ويرشدك إلى ما لا يرشد إليه إلا الأقل من الأخلاء، فترى عليك أن تقابله بالامتنان والثناء لا بالمشاتمة الناشئة من البغضاء، وقوله صلى الله عليه وسلم الذي إذا أصابك... الخ، جزم بعض الأئمة أنه نعت لله[182]، وقال الشيخ علي القاري[183] في شرح المشكاة: أنه نعت لله أو لرسول الله. انتهى[184]، فعلى الأول هو إخبار منه بسعة كرم الله تعالى وغلبة رحمته وإغاثته المضطر في كربته، وعلى الثاني هو وعد منه صلى الله عليه وسلم وهو أوفى من عهدَ، وأنجز من وعد.

([177])محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تح: أحمد محمد شاكر، وآخرون، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط3، 1395هـ – 1975م) .5/ 72.

([178]) هو المبارك بن محمد بن محمد الجزري، أبو السعادات، المحدث اللغوي الأصولي، ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، توفي في إحدى قرى الموصل، قيل: إن تصانيفه كلها ألفها في زمن مرضه، توفي سنة: 606هـ. الزركلي، الأعلام، 5/ 272.

([179])مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، تح: عبد القادر الأرناؤوط وبشير عيون، (مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان، ط1، 1389 هـ، 1969 م) .6/ 605.

([180]) سورة النساء: 65.

([181]) جمع سوء، يقال: اسْتَدْفَعْتُ اللهَ الأسواءَ، أي طلبتُ منه أن يَدْفَعَها عنّي. أبو نصر إسماعيل الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تح: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1407 هـ – 1987 م). 3/1208.

([182])محمد أشرف بن أمير العظيم آبادي، *عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415 هـ).11/ 94.

([183]) هو علي بن محمد، نور الدين الملّا الهروي القاري: فقيه حنفي. ولد في هراه وسكن مكة وتوفي بها. وصنف كتبا كثيرة، 1014هـ.الزركلي الأعلام، 5/ 12.

([184])محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، *مشكاة المصابيح*، تح: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1985م) .6/ 703، علي بن محمد، أبو الحسن الملا القاري الهروي، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، (بيروت: دار الفكر، د.ط) 4/ 1344.

فنسأله تعالى متشبثين بذيل شفاعة الصادق الأمين صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله أجمعين، أن يكشف عنا ضر الدنيا والدين، وينبت لنا الرزق الطيب الذي أكرم به عباده الصالحين، وأن يخصنا بالعناية من لديه، وأن يرد علينا راحة الإقبال إليه، التي ضلت عنا في فلاة تفرقة موهومة الهموم، ودوية تشتت مدلهمة غواسق الغموم، وكم كشف وأنبت ورد، لا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع، ولا ينفع ذا الجد منه الجد.

ثمَّ إنَّ فضائل كلمة الشهادة لا يحيط بها نطاق البيان، فلنذكر بعض ما يرشد إلى ما له من علو الشان، خرج مسلم في صحيحه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من توضأ فقال أشهد أن لا له إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء[185]، وخرج الترمذي في جامعه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إنَّ الله تعالى سيخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كلُّ سجل مثل مد البصر، ثمَّ يقول: أتنكر من هذه شيئاً أظلمكَ كتبتي الحافظون، فيقول لا يا رب، فيقول ألكَ عذرٌ؟ فيقول لا يا رب، فيقول بلى، إن لك عندنا حسنة أنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فيقول أحضر وزنك، فيقول ما هذه البطاقة **[ب/8]** مع هذه السجلات؟ فقال إنك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء، قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب. انتهى[186].

وتمَّ المراد وما قصد بالإيراد، ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وصلَّ وسلم على سيد الأبرار وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار إلى يوم القرار **[أ/ 9]**، **[ب/9]**.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، من خلال هذه الدراسة المفصلة عن هذا الإرث العظيم الذي خلفه الإمام المحدث محمد بن صادق السندي رحمه الله تعالى، توصلت الدراسة الى بعض النتائج:

1-إن الشيخ محمد بن صادق السندي ثم المدني أبي الحسن الصغير، من الأئمة الفقهاء والأصوليين أصحاب العلم الجم، ويشهد بذلك تمكنه من إحالة الأقوال للفقهاء كل حسب مذهبه.

2- الشيخ هو حنفي المذهب، وقد صرّح بذلك في رسالته بقوله عندنا حين يحيل الأقوال إلى ابن الهمام وغيره.

3-اختصت هذه الرسالة بشرح كلمة التوحيد من حيث العقيدة واللغة والأصول، ثم ختمت بذكر أسماء النبي عليه الصلاة والسلام وفضل الشهادة.

([185])مسلم، صحيح مسلم 1/ 209.

([186])سنن الترمذي ت شاكر(5/ 25).

4- تناول الشيخ رحمه الله تعالى في هذا المخطوط الشرح الواسع لكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) من عدة جوانب حيث سار على منهج سليم في تحليله، فبدأها بالأصول ثم اللغة ثم العقيدة.

5- اعتمد في منهجه رحمه الله أنه كان يرجح القول الراجح بعد ذكر كل خلاف.

6- أورد الإمام في مخطوطته أسماء الكثير من العلماء والمفسرين والمحدثين معتمداً على أقوالهم في الأدلة، والبراهين والحجج. ... والحمد لله رب العالمين

المراجع

ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الجزري. *جامع الأصول في أحاديث الرسول*. تح: عبد القادر الأرناؤوط – التتمة تح: بشير عيون، مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان، ط1، 1389 هـ، 1969 م.

ابن الحاجب، الإمام أبي عمرو عثمان، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، وعلى المختصر والشرح/ حاشية سعد الدين التفتازاني، وحاشية السيد الشريف الجرجاني، وعلى حاشية الجرجاني/ حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري، وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني/ حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراقي الجيزاوي، *شرح مختصر المنتهى الأصولي* المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424 هـ – 2004 م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر جمال الدين أبو عمرو الإيجي. *شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي*. تح: فادي نصيف – طارق يحي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الصائغ، محمد بن حسن الجذامي. *اللمحة في شرح الملحة*. تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي. المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1424هـ ـ 2004م.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. تح: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط. دمشق– بيروت: دار ابن كثير، ط 1، 1406 هـ – 1986 م.

ابن الهمام، *التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية*. تح: محمد عبد العزيز عبد الخالق. لبنان: دار الكتب العلمية.

ابن الهمام، كمال الدين محمد السيواسي. *فتح القدير. بيروت:* دار الفكر.

ابن خلكان، أحمد بن محمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تح: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط1، 1900م.

ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي. *المحكم والمحيط الأعظم*. تح: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1421 هـ – 2000 م.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري. *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث، ط 20، 1400 هـ – 1980 م.

ابن قيم الجوزية، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي بكر بن أيوب، *إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك*، تح: د. محمد بن عوض بن محمد السهلي، قسم من هذا الكتاب: هو أطروحة دكتوراه للمحقق، الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1373 هـ – 1954م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله، الجياني، أبو عبد الله. *شرح التسهيل*. تح: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون. بيروت: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1410هـ – 1990م.

ابن منظور، محمد بن مكرم. ابن منظور. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين*. دار الكتاب الإسلامي، ط 2، د ت.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف. *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، تح: مازن المبارك – محمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، ط 6، 1985م.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. *البحر المحيط في التفسير*. تح: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420 هـ

أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني. *سنن أبي داود*. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية.

ابي يعلى، محمد بن محمد. *طبقات الحنابلة*. تح: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة.

الأستراباذي، محمد بن الحسن. *شرح الرضي على الكافية*. تح: حسن بن محمد بن ابراهيم الحفظي ويحيى بشير مصطفى. السعودية: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ط 1، 1966م.

الإسنوي، عبد الرحيم. الكوكب *الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية*. تح: د. محمد حسن عواد. عمان: دار عمار، ط1، 1405هـ.

الإشبيلي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي. *طبقات النحويين واللغويين*. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط2، بيروت: دار المعارف.

الأُشْمُوني، علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن. *شرح الأشموني لألفية ابن مالك*. *بيروت:* دار الكتب العلمية، ط 1، 1419هـ- 1998م.

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد. *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*. *تح:* محمد مظهر بقا. السعودية: دار المدني، ط1، 1406هـ _ 1986م.

آل عقدة، أبو عاصم هشام بن عبد القادر بن محمد. *مختصر معارج القبول، الرياض:* مكتبة الكوثر. ط5، 1418هـ.

أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري. *تيسير التحرير*. تح: مصطفى البابي الحَلَبِي – مصر (1351 هـ – 1932 م)، وصورته: بيروت: دار الكتب العلمية (1403 هـ – 1983 م)، بيروت: دار الفكر (1417 هـ – 1996 م).

الأنصاري، ابن نظام الدين. *فواتح الرحموت*، (د.ت)، (د.ط).

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. *كتاب المواقف*. تح: د. عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ط1، 1997م

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تح: محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418 هـ.

التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب العمري. *مشكاة المصابيح*، تح: محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1985م.

الترمذي، محمد بن عيسى الضحاك، (المتوفى: 279هـ)، *سنن الترمذي*. تح: أحمد محمد شاكر، وآخرون. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط3، 1395هـ- 1975 م.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. *شرح التلويح على التوضيح*. *مصر:* مكتبة صبيح.

التفتازاني، سعد الدين. *حاشية الدسوقي على مختصر المعاني*. تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصرية.

التميمي، محمد بن خليفة بن علي. *معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات*. المملكة العربية السعودية: دار *أضواء السلف* ط1، 1419هـ _ 1999م.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي. *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم. تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط، 1996م.

الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن. الجواهر *الحسان في تفسير القرآن*. تح: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418 هـ.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي. *درج الدرر في تفسير الآي والسور*. تح: طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور، عمان: دار الفكر، ط1، 1430 هـ - 2009 م.

جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تح: عبد الحميد هنداوي، مصر: المكتبة التوفيقية.

الجندي اليمني، محمد بن يوسف بن يعقوب. *السلوك في طبقات العلماء والملوك*. تح: محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي، صنعاء: مكتبة الإرشاد، ط2، 1995م.

الجياني، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي. *شرح الكافية الشافية*. تح: عبد المنعم أحمد هريدي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ط 1، 1402 هـ - 1982م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد:* مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، 1941م.

الحسيني، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني. *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط 3، 1408 هـ - 1988 م.

الحموي، أحمد بن محمد مكي. *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. بيروت:* دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ - 1985م.

الحموي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين. *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. بيروت:* دار صادر.

الحميري، نشوان بن سعيد اليمني (المتوفى: 573هـ). *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*. تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون. بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1420هـ - 1999 م.

الحنبلي، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني (المتوفى: 1188هـ). *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية. دمشق:* مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ط2، 1402 هـ - 1982م.

الحنفي، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم (ت 1005هـ). *النهر الفائق شرح كنز الدقائق. تح*: أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2002م.

الحنفي، عبد العزيز بن أحمد. *كشف الأسرار شرح أصول البزدوي*. تح: عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ _ 1997م.

الدماميني، محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر (المتوفى: 827). *الفرائد على تسهيل الفوائد*. تح: الدكتور محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى. أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراة، ط 1، 1403 هـ - 1983م. تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ). *معاني القرآن وإعرابه*. تح: عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1408 هـ - 1988 م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه. الرياض:* دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (المتوفى: 1396هـ). *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002 م.

السامرائي، د. فاضل صالح. *معاني النحو. الأردن:* دار الفكر للطباعة والنشر، ط 1، 1420 هـ - 2000 م.

السبكي، أبو عبد الله تاج الدين. *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*، تح: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع. مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ). *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*. تح: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - لبنان / بيروت، ط1، 1999م - 1419هـ.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت:* منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1422هـ - 2002م.

السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار. *قواطع الأدلة في الأصول*. تح: محمد حسن اسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ _ 1999م.

السملالي، أبو عبد الله الحسين بن علي. *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*، تح: أَحْمَد بن محمَّد السراح، وآخرون. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1425 هـ - 2004 م.

السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (المتوفى: 756هـ)، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تح: الدكتور أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم.

السندي، محمد هاشم بن عبد الغفور السندي الحنفي (المتوفى: 1174هـ). *حديقة الصفاء في أسماء المصطفى (صلى الله عليه وسلم)*، تعريب وتحقيق: ابي البركات الازهري. مصر: دار النور المبين للنشر والتوزيع، ط 1، 2015م.

السودوني، زين الدين أبو العدل قاسم. *تاج التراجم في طبقات الحنفية الحنفي*، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيالكوتي، *حاشية السيالكوتي على تفسير البيضاوي*. تح: جمال مصطفى عبد الحميد النجار. مصر: مكتبة جامعة الأزهر، 2005م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ). *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: المكتبة العصرية. د ت، د ط.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*، بيروت: دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ). *طبقات الحفاظ*. دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، 1403هـ.

الشاعر، حسن موسى. *إعراب لا إله إلا الله*. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1409هـ.

الشريف الرضي، الحسين بن محمود بن الحسن بن مظهر الدين الزيداني (المتوفى: 727هـ). *المكمل شرح المفصل*. تح: علي احمد سلامة. الأردن: الجامعة الاردنية، 2009م.

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ). *سير أعلام النبلاء*. تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1405 هـ -1985 م.

شيخ زاده، محمد بن مصطفى القُوجَوي (المتوفى: 950 هـ). *شرح قواعد الإعراب لابن هشام*. تح: إسماعيل مروة. بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1416 هـ - 1995 م.

الصبان، أبو العرفان محمد بن علي الشافعي (المتوفى: 1206هـ). *حاشية العلامة الصبان على شرح الشيخ الأشموني على ألفية الإمام ابن مالك. بيروت:* دار الكتب العلمية، ط 1، 1417 هـ -1997م

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ). *جامع البيان في تأويل القرآن*. تح: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م.

العتيبي، عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر. *الرسل والرسالات*، الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط4، 1410 هـ - 1989 م.

العراقي، ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم (ت: 826هـ). *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*. تح: محمد تامر حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ - 2004م.

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (المتوفى: 852هـ). *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة*. تح: محمد عبد المعيد ضان، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 2، 1392هـ/ 1972م.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري. تح* : محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت: دار المعرفة، 1379م.

العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، (المتوفى: 1329هـ). *عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته. بيروت:* دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: 505هـ)، *إحياء علوم الدين، بيروت:* دار المعرفة. د ت، د ط).

الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري (المتوفى: 1010هـ). *الطبقات السنية في تراجم الحنفية*. *بيروت:* دار صادر.

فخر الدين خطيب الري الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: 606هـ). *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420 هـ.

الفناري، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين (أو الفَنَري) الرومي (المتوفى: 834هـ). *فصول البدائع في أصول الشرائع*. *تح:* محمد حسين محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006 م - 1427 هـ.

الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: 817هـ). *القاموس المحيط*. تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 8، 1426 هـ - 2005 م.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: 817هـ). *البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*. دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ- 2000م.

القاضي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ). *أحكام القرآن*. تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ - 2003 م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684هـ). *نفائس الأصول في شرح المحصول*. تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ - 1995م.

القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: 775هـ). *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. *كراتشي: مير* محمد كتب خانه.

القرعاوي، محمد بن عبد العزيز السليمان. *الجديد في شرح كتاب التوحيد*. تح: محمد بن أحمد سيد أحمد، مكتبة السوادي. جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، 1424هـ _ 2003م.

قره بلوط، على الرضا قره بلوط - أحمد طوران. *معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات، تركي:* دار العقبة، قيصري، ط1، 1422هـ - 2001 م.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك االقتيبي المصري. *المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، القاهرة:* المكتبة التوفيقية، ط1.

القِنَّوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن. *فتح البيان في مقاصد القرآن*، تح: عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، صيدا- بيروت: المكتبة العصريَّة للطبَاعة والنَشْر، 1412 هـ - 1992 م.

الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (المتوفى: 587هـ). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. *بيروت:* دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م.

كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. *بيروت:* مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي 1376هـ-1957م.

المالكي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري (المتوفى: 749هـ). *توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك*. تح: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، دار الفكر العربي، ط 1، 1428هـ - 2008م.

المالكي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري (المتوفى: 749هـ). *الجنى الداني في حروف المعاني*. تح: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1413 هـ - 1992 م.

محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش (المتوفى: 778 هـ). تح: علي محمد فاخر وآخرون. مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1428هـ.

المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ). *الهداية في شرح بداية المبتدي*. تح: طلال يوسف، بيروت: دار احياء التراث العربي.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ). *صحيح مسلم*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د ط.

المصري، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي (المتوفى: 776هـ)، *التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب*. *تح:* أحمد بن عبد الكريم نجيب. المغرب: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م.

المناوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف. *الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول*، مصر: المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 1432 هـ - 2011 م.

النجدي، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي (المتوفى: 1206هـ). *الجواهر المضية*. الرياض: دار العاصمة، ط1، 1349هـ.

النسفي، حافظ الدين ابو البركات عبد الله بن احمد المعروف. *متن المنار في اصول الفقه*، مطبعة احمد كامل، 1316هـ.

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي (المتوفى: 850هـ). *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*. تح: الشيخ زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ.

الهروي علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا القاري (المتوفى: 1014هـ). *شرح الشفا*. *بيروت: دار* الكتب العلمية، ط1، 1421 هـ.

الهروي، علي بن سلطان محمد الملا القاري (المتوفى: 1014هـ). *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*. *بيروت:* دار الفكر.

الوقاد، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري. *شرح الأزهرية*. *القاهرة:* المطبعة الكبرى ببولاق.

الوقاد، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري. *شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو*. بيروت – لبنان: الكتب العلمية ،1421هـ- 2000م.

اليمني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (المتوفى: 1250هـ). *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. بيروت: دار المعرفة، د ط، د ت.

معوِّقات الطلاقة اللغوية لدى الناطقين بغير العربية وسبُل معالجتها[1]

OBSTACLES TO LANGUAGE FLUENCY FOR NON-ARABIC SPEAKERS AND WAYS TO SOLVE THEM

Dr. Muhammed ÇİÇEK
m.cicek49@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-3413-8107

Atıf Gösterme: ÇİÇEK, Muhammed, (2022), "معوّقات الطلاقة اللغوية لدى الناطقين بغير العربية وسبُل معالجتها", Ağrı İslâmi İlimler Dergisi, (AGİİD), 2022 (11), s.123-153.

Geliş Tarihi:

20 Kasım 2022

Kabul Tarihi:

18 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

ملخص: يهدف هذا البحث إلى تفسير العقبات التي تقف في وجه متعلمي اللغة العربية من الناطقين بغيرها التي لها تأثير سلبي في الطلاقة اللغوية عند الحديث باللغة العربية، فضلاً عن تقديم حلول تمكِّنهم من تنمية مهاراتهم في الطلاقة اللغوية. يتميز البحث بكونه يهتم بموضوع يشكل غاية مشتركة لكل من المعلمين والمتعلِّمين والمؤسسات التعليمية والجهات المشرفة عليها في مجال تعليم اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية؛ وذلك لأن الغاية القصوى لكل ما سبق هي التوصل إلى حلول نهائية تمكِّن الدارس الأجنبي من توظيف اللغة العربية بسلاسة لا يعترضها أيُّ عائق. يتَّبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، فيصف المشكلاتِ والعقباتِ التي تحول بين الدارس واللغة العربية، ثم يفسِّرها من وجهات لغوية نفسية وثقافية واجتماعية، ثم ينتقل إلى تقديم حلول واقتراحات تهدف إلى إزالتها واستئصالها استئصالاً جذرياً. ولقد خلص البحث إلى نتائج من أبرزها أنه: قدَّم رؤية جديدة للطلاقة، واقترح مصطلح الاسترسال بدلاً عن الطلاقة حسب مفهومها المتعارف عليه، وأرجع سبب ضعف دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها في الطلاقة اللغوية إلى عقبات تمثَّلت في اختلاف الأبجديات بين لغتهم الأم واللغة العربية، والتأثيرات السلبية للغتهم الأم، فضلاً عن تلقي اللغة في بيئة لغوية اصطناعية، وغيرها، كما قدَّم البحث طائفة من حلول تسعى إلى معالجتها.

الكلمات المفتاحية: الناطقون بغير العربية، تعليم اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية، الطلاقة، التفكير الإبداعي، المرونة، الإفاضة، الأصالة، الحساسية للمشكلات.

Özet: Bu çalışma, ana dili Arapça olmayan öğrencilerde dil akıcılığını olumsuz etkileyen birtakım engellerin tespit edilmesi ve ana dili Arapça olmayan öğrencilerin akıcı bir şekilde konuşma becerilerini geliştirmeyi sağlayan birkaç çözüm önerisi sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma, yabancı dil olarak Arapça eğitimi alanında; öğretmenler, öğrenciler, eğitim kurumları ve eğitim kurumlarını denetleyen merciler için ortak bir amacı konu edinmesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü yapılan bu çalışmanın nihai amacı, ana dili Arapça olmayan öğrencilerin, Arapçayı sorunsuz bir şekilde kullanmalarını sağlayarak önemli bir konuma gelmelerine yardımcı olmaktır. Analitik çözümleme ve betimsel bir metot izleyen araştırmamız, dil akıcılığıyla ilgili problemleri belirttikten sonra bu problemleri; dilsel, psikolojik, kültürel ve sosyolojik açıdan yorumlamaktadır. Akabinde bu problemleri ortadan kaldırmaya yönelik çeşitli çözüm yolları ve öneriler takdim etmektedir. Çalışma birtakım verilere ulaşmış olup bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Dil akıcılığı kavramına ilişkin yaygın olanın aksine yeni bir perspektif kazandırılmıştır. Ana dili Arapça olmayan öğrencilerde dil akıcılığını olumsuz etkileyen faktörlerin başında; Arapça ile kendi ana dilleri arasında farklı alfabeler kullanıyor olmaları, ana dillerinden yaptıkları birtakım olumsuz aktarımlar ve Arapçayı yapay bir dil ortamında öğrenmeleri gibi bazı unsurlar olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ana Dili Arapça Olmayanlar, Yabancı Dil Olarak Arapça, Dil Akıcılığı, Yaratıcı Düşünce, Esneklik, Detaycılık, Özgünlük, Problemlere Duyarlılık

[1]Bu makale, Medine İslam Üniversitesi Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Eğitimi Enstitüsü bünyesinde tamamlanan "Anadili Arapça Olmayanlara Yönelik Beyin Fırtınası Stratejisine Dayalı Program Tasarımı ve Programın Dil Akıcılığına Etkisi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

مدخل

مع التقدم التكنولوجي السريع، والتدفق المعرفي المذهل، أصبحت الكرة الأرضية بكل وسعها واتساعها، بمثابة قرية صغيرة سهل المنال، فتكاثرت الأجهزة السمعية والمرئية، وتنوعت الصحف المطبوعة والجرائد المكتوبة والمجلات المنشورة، وتعدَّدت أنواع التواصل الاجتماعي التي تتيح للشخص التواصل مع أبعد شخص في أقصى بقعة جغرافية من الكرة الأرضية.

انطلاقا من ضرورة التكيُّف مع هذه البيئة التكنولوجية المتقدمة، تظهر جليا أهمية التفكير السريع والتعبير المبدع الذي يكمُن في القدرة على مهارات الطلاقة اللغوية من أجل أخذ قرارات فورية وإعداد خطط عاجلة؛ لتدبير مستقبل أفضل. ومن المؤكد أن اللغة هي أفضل أداة وأحسن وسيلة للتعبير عن ذلك. ولا تخفى في هذا السياق على أي كائن بشري أهميَّة تعلُّم لغة ثانية تمكِّنه من التواصل مع الشعوب والثقافات المختلفة؛ بغية الاستفادة من خبراتها العلمية، والإسهام معها في التقدمات المعرفية، والتطورات التكنولوجية، وعدم الاكتفاء بمشاهدة كل ما يحققونه في ذلك، فينبغي التكيُّف معها باتخاذ مواقف إيجابية تحتِّم التأثير في المحيط المحلي والعالمي.

يُعدُّ ضعف دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها، وعدم قدرتهم على الإنتاج اللغوي الجيد، أمرا من الأمور التي لا تخفى على المختصين في المجال، وقد تطرق إلى ذلك (الخولي) في إحدى الدراسات المنشورة له بعنوان: "مشكلات تعليم العربية لغير الناطقين بها وطرق حلها".[2] واستنادا إلى ما أورده الخولي نرى أن من مظاهر هذا الضعف عدم تمكُّنهم من الطلاقة اللغوية عند قيامهم بالإنتاج اللغوي المتمثِّل في التحدث، فيلجؤون إلى استخدام بطيء لجمل متقطِّعة، بدلا من الاستخدام السريع والفعال لها، بطريقة متناسقة ومتماشية فيما بينها وبأسلوب سلس، وبنمط إبداعي رائع. وهم يواجهون صعوبات عديدة في التعبير عن أفكارهم وفي إبداء آرائهم بطريقة صحيحة سهلة، وبصورة جمالية متقنة؛ مما يعوقهم عن التواصل الناجح مع الآخرين. ويؤثر هذا تأثيراً سلبياً في شخصياتهم وسلوكياتهم، ويضُرهم في ثقتهم بأنفسهم التي تعد شرطاً أساسياً لكل نجاح. ونظراً لكل ما سبق ذكره، فقد تكوَّن لدينا شعورٌ بالحاجة الماسة إلى وصف مشكلات تخصُّ الطلاقة اللغوية لدى متعلمي اللغة العربية من الناطقين بغيرها؛ بهدف تحليلها وتقديم حلول تدعم قدرتهم على التواصل الناجح.

تكمُن أهمية البحث الذي نحن بصدده الآن، في كونه يهتمُّ بموضوع يشكِّل غاية مشتركة لكل من المعلمين والمتعلمين والمؤسسات التعليمية والجهات المشرفة عليها في مجال تعليم اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية؛ وذلك لأن الغاية القصوى لكل ما سبق هي التوصل إلى حلول نهائية تهدي الدارس الأجنبي إلى توظيف اللغة العربية بمرونة وسلاسة لا يعترضه أي عائق.

يتَّبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، فيصف المشكلات والعقبات التي تحول بين الدارس واللغة العربية، ثم يفسِّرها ويقدم حلولاً تهدف إلى استئصالها استئصالاً جذرياً. وفيما يلي تفاصيل الموضوع في ست نقاط متبوعة بخاتمة اشتملت على أبرز النتائج التي خلُص إليها البحث:

[2] كريم فاروق الخولي، "مشكلات تعليم العربية لغير الناطقين بها وطرق حلها"، *مجلة جامعة سلجوق بتركيا* 32 (2011)، 187.

1. المفهوم المتداول للطلاقة

وردت للطلاقة في الأدب التربوي تعريفات مماثلة يشير جلُّها إلى الطلاقة التعبيرية بصورة خاصة والتي يعدونها قسما من أقسام الطلاقة العامة؛ فقد عرَّفها (المقوسي) بأنها: "القدرة على إعطاء أفكار، وبدائل، وحلول جديدة، ومترابطة بموقف ماً حول فكرة معينة، وذلك في فترة زمنية محددة."[3]

وعرَّفها كل من (عبد المختار) و(عدوي) بأنها: "القدرة على إنتاج أفكار عديدة لفظية أو أدائية لمشكلة نهايتها حرة ومفتوحة، وأيضا هي القدرة على توليد عدد كبير من البدائل، والأفكار عند الاستجابة لمثير معين، والسرعة والسهولة في توليدها، وهي في جوهرها عملية تذكر، واستدعاء لمعلومات، أو خبرات، أو مفاهيم سبق تعلُّمها."[4]

بينما عرَّفها (آل عامر) بأنها: "قدرة التلميذ على إنتاج أو كتابة عدد من الأفكار، أو الحلول، أو الكلمات أو الطرق والمقترحات التي يمكن أن يستدعيها التلميذ في فترة زمنية محددة مقارنة بغيره، وذلك حول الموقف التي يتعرض لدراسته وتمثل زيادة كم المعلومات أو الأفكار."[5]

كما أورد (غانم) في تعريفها بأنها: "إعطاء أكثر من حل للمشكلة في وحدة زمنية معينة، مثل اذكر أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تبدأ بحرف (م) خلال دقيقة."[6]

وذكر (محمود) في تعريفها أنها: "القدرة على توليد عدد كبير من البدائل أو المرادفات والسرعة والسهولة في توليدها، وهي في جوهرها عملية تذكر واستدعاء اختيارية."[7]

بينما ذكر (الحيزان) في تعريفها بأنها: "القدرة على إنتاج عدد كبير من الأفكار في فترة زمنية محددة، كالقدرة على وضع الكلمات في أكبر قدر ممكن من الجمل والعبارات ذات المعنى، والقدرة على إعطاء كلمات ترتبط بكلمات معينة، والقدرة على التصنيف السريع للكلمات في فئات، وأخيرا وليس آخرا سرعة التفكير بإعطاء كلمات في نسق محدد."[8]

2. محاولات لتقديم رؤية جديدة للطلاقة

فيما يلي بيان للجهود الهادفة إلى تقديم رؤية جديدة للطلاقة اللغوية مع التسويغ للحاجة إليها:

---

[3] ياسين علي المقوسي، "فاعلية استراتيجية الأسئلة السابرة التركيزية والتبريرية في تدريس مادة الثقافة الإسلامية على التحصيل وتنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى طلبة الصف الأول الثانوي في الأردن"، *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية* 4 (2016)، 131.

[4] إنجي صلاح فريد عدوي - محمد خضر عبد المختار، *التفكير النمطي والإبداعي* (القاهرة: إصدار مركز تطوير الدراسات العليا والبحوث، 2011)، 19.

[5] حنان بنت سالم آل عامر، *نظرية الحل الإبداعي للمشكلات تريز* (الأردن: ديبونو للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، 55–56.

[6] محمود محمد غانم، *مقدمة في تدريس التفكير* (الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009)، 216.

[7] أسيل هادي محمود، "الركائز الأساسية للتفكير الإبداعي وأثرها في حل المشكلات الإدارية"، *مجلة الإدارة والاقتصاد بالعراق* 69 (2008)، 149.

[8] عبد الإله بن إبراهيم الحيزان، *لمحات في التفكير الإبداعي* (الرياض: إصدار مجلة البيان، 2022)، 32.

1.2 الطعن في مفهومها المتداول

من خلال الاستعراض للتعريفات التي تناولناها آنفا يتَّضح جليا أن المفهوم المجمع عليه للطلاقة، يسير في دائرة "السرعة الكمية في إيراد العدد الأكبر من المفردات والبدائل أو الأفكار التي ترتبط بموقف معين"، كما هو الحال في تعريف كل من المقوسي ومحمود والحيزان، وهو الأساس الذي عدَّته آل عامر الفيصل بين الأصالة والطلاقة، في قولها: "وتختلف الأصالة عن الطلاقة والمرونة، في أنها لا تشير إلى كمِّية الأفكار الإبداعية، بل تعتمد على قيمة تلك الأفكار ونوعيتها وجودتها."[9] كما أن بعضها يضيق الدائرة ويجعل الطلاقة منحصرة في "إيجاد حلول للمشكلات"، كما هو الحال في تعريف كل من عبد المختار وآل عامر وغانم. وعلى إثر هذا أثبتوا للطلاقة أنواعاً متعددة، مثل: "طلاقة الكلمات"، و"الطلاقة الفكرية"، و"الطلاقة التعبيرية"، و"الطلاقة الارتباطية"، و"طلاقة الأشكال"، مع أن المفهوم الذي أثبتوها للطلاقة لا تشمل هذه الأنواع كافة.

نرى أن تلك التعريفات مع ركاكتها لا تعكس المفهوم الصحيح والمفروض للطلاقة؛ حيث إننا لسنا بصدد مسابقة في إيراد الكلمات المتنوعة، والأفكار المتعددة التي ترتبط بنسق معين. وإذا سلَّمنا لهم هذا المفهوم الذي اصطلحوا عليه، فكيف يكون موقفنا تجاه التساؤلات الآتية:

1) ما الفائدة من إيراد أكبر عدد من الكلمات، إذا لم تنسج في جمل متعددة في سياقات مختلفة؛ لتعبِّر عن مختلف المشاعر بشكل سلس؟
2) إلامَ رمى العرب بقولهم: "فلان يتحدَّث بطلاقة"؟
3) هل أرادوا بقولهم هذا مجرد إيراد كلمات أو أفكار تتعلق بنسق معين؟
4) هل يتَّصف الشخص بالطلاقة بمجرد إيراده لكمِّية هائلة من الكلمات التي تتعلق بمعنى واحد، أو تحتوي على حروف محددة؟
5) إذا كانت العبرة بالكمِّية وحدها، فهل من السهل القول بأن الشخص بمجرد حفظه للمعجم مثلا يتمكَّن من الاتِّصاف بالطلاقة؟
6) ألا يواجه الاستهانة والسخرية من قبل المجتمع، من ذكر في أثناء حديثه كل ما يمكنه من المفردات والبدائل والأفكار التي ترتبط بمعنى معين؟
7) ألا تطول المدة عند إجراء الحديث مع الآخرين، بذكر العدد الكبير من البدائل والمرادفات التي تتعلق بمفهوم معين؟
8) ألا تخل السرعة المفرطة بالطلاقة؟
9) هل يشترط أن يكون موضوع الحديث شائكاً ومعقداً، حتى يقوم الشخص بإيجاد حلول للمشكلات؟
10) ألا يمكن أن يتحقق مفهوم الطلاقة عند التحدث في المسلَّمات، وفي أبسط الأمور الحياتية؟
11) هل المفهوم الذي حددوه للطلاقة يشتمل على جميع المكونات التي أثبتوها للطلاقة؟
12) هل العبرة في الطلاقة بالكيفية الإنتاجية أو بالكمِّية الإنتاجية؟

وقد أصبح لزاما علينا أن نقترح للطلاقة مفهوماً آخر غير مفهومها المتداول؛ وذلك بموجب المسوغات الآتية:

[9] آل عامر، *نظرية الحل الإبداعي للمشكلات تريز*، 56.

2.2. مسوغات الحاجة إلى تقديم رؤية جديدة للطلاقة

إن استمطار التساؤلات التي أوردناها، يدفعنا حتما إلى فهم الطلاقة، والتقرب إليها من زاوية أخرى، ويجبرنا على تطوير رؤية جديدة لمفهومها؛ حيث إنه لا يكفي في الاتِّصاف بالطلاقة، مجرد القدرة على سرد الكلمات المماثلة والبدائل اللغوية بصورة سريعة، بل يحتاج في ذلك إلى عملية عقلية ديناميكية تقوم على سرد الأفكار والخبرات الشخصية بما يتلاءم مع الموقف اللغوي بسلاسة، من غير تقطُّع أو توقُّف أو تعطُّل، ولا يحتاج في ذلك في غالب الأحوال إلى سرد بدائل وكلمات مماثلة في نسق معين؛ إذ يمكن تحقيق الطلاقة بمخزون لغوي ضئيل إذا حسن استخدامه؛ لأن الشخص مهما حفظ من المفردات اللغوية المتنوعة، لكن الاستخدام الفعلي في نهاية المطاف يكون لمفردة أو لمفردتين لكل مفهوم من المفاهيم التي يريد التعبير عنه، فهو غير مطالب بذكر كل ما يعرفه من المرادفات اللغوية المماثلة للتعبير عن تلك المفاهيم، بل ربما هذا يكون سبباً للسخرية منه؛ إذ أن الذي يحدِّد الحاجة هو المعنى المراد إيصاله دون الكلمات نفسها، وهي تأتي في مرحلة متأخرة. فالعبرة ليست بـ "الكمِّية" كما يراها معرِّفو الطلاقة، بل بـ "الكيفية" وسرعة توظيف الرصيد اللغوي لاختيار المفردة المناسبة لما يتلاءم مع المواقف اللغوية المختلفة. كما ورد في العديد من المعاجم اللغوية أن الطلاقة هي: "فصاحة اللسان وذلاقته"؛ ففي الصحاح: "لسان طَلْق ذَلْق ولسان طليق ذليق"،[10] وفي المنجد: "طَلْق اللسان وطِلْقه: فصيحه، ويقال لسانه طُلُقٌ وطَلِقٌ وطَلِيقٌ "،[11] وفي الوافي: "طَلْق اللسان أي حديثه فصيحٌ".[12]

جدير بالذكر أننا نرى أنه من الخطأ حصر مفهوم الطلاقة في إيجاد حلول للمشكلات؛ لأنه لا يشترط أن يكون موضوع الطلاقة موضوعاً شائكاً ومعقَّداً، حتى يتم إيجاد حلول للمشكلات، بل الطلاقة أعم من ذلك كله؛ فهي تهتمُّ بالموضوعات الشائكة والمعقدة، كما تعتني بالموضوعات السهلة والمبسَّطة، مما يرجع الاختيار فيها إلى الشخص نفسه. ونرى أيضا أهمية الإشارة إلى تجنُّب السرعة المفرطة فيما يتم أدائه من الأفكار والمشاعر، وضرورة التقيُّد في ذلك بسرعة معتدلة، وكذلك أهمية الإشارة إلى أن معظم تلك التعريفات لا تشتمل على كل الأنواع الخمسة التي أثبتوها للطلاقة؛ فهي تعريفات غير جامعة وغير مانعة.

3.2. المفهوم المقترح للطلاقة

استناداً إلى مسوِّغاتٍ تطرَّقنا إليها في النقطة السابقة، نرى أنه يتوجَّب أن يتمثَّل المفهوم الصحيح الحتمي للطلاقة في تعريفنا الآتي: مقدرة أدائية لفظية تكمُن في الإفصاح عن المشاعر والأحاسيس بصورة ديناميكية متقنة، وفي وقت معتدل من السرعة، من غير تقطع أو تعطُّل في الأداء، مع سرعة التكيُّف التعبيري لما يتطلَّبه الموقف.

وبهذا تبين أن الطلاقة لها طبيعتها الخاصة، وأنها بعيدة كل البعد عن المفهوم الذي تعارفوا عليه، وأنها غير مشتملة على المكونات الفرعيَّة التي أدرجوها تحتها؛ مما سنتحدث حولها في الجزئيات اللاحقة من البحث الذي نحن بصدده الآن، ومن أجل الحرص على عدم الإخلال بالمفهوم المفترض

---

[10] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح في اللغة والعلوم معجم وسيط* (بيروت، 1975)، "طلق"، 677.
[11] لويس معلوف، *المنجد في اللغة والأدب والعلوم* (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د.ت)، "طلق"، 488.
[12] عبد الله البستاني، *الوافي معجم وسيط للغة العربية* (لبنان: مكتبة لبنان، 1990)، "طلق"، 276.

للطلاقة من جهة، وعلى عدم تضييع الطلاقة بالمعنى المتعارف عليه من جهة أخرى، نقترح مصطلح "الاسترسال" الذي يدور حول الاتساع والانبساط والاستمرار مما يتطابق مع المفهوم المتعارف عليه للطلاقة؛ فقد ورد في المعجم الوسيط: "استرسل الشعرُ: كان سَبْطاً واسترسل الشيءُ: سلِس واسترسل إليه: انبسط واستأنس واسترسل به: وثِق".[13] وذلك ليطلق على المفهوم المتعارف عليه للطلاقة والمشتمل على عدة مكونات فرعية، فيكون التقسيم وفق الآتي: "استرسال الكلمات" و"استرسال الأفكار"، و"استرسال التعبير"، و"استرسال التداعي"، و"استرسال الأشكال". وسيأتي الحديث حول المكوِّنات الفرعية للطلاقة في النقطة الرابعة من البحث الحالي.

4.2. الفرق بين الطلاقة والصحة اللغوية حسب المفهوم المقترح

لبيان الفرق بين الطلاقة التي اقترحنا لها رؤية جديدة وبين الصحة اللغوية، لابد من الإجابة عن السؤال الآتي: هل ينبغي الاهتمام بكل من الجوانب الصوتية والنحوية والصرفية في تحديد مفهوم الطلاقة؟

إن الأداء الصوتي الصحيح للمفردات والتراكيب اللغوية، والتطبيق السويَّ للنظام النحوي والصرفي للغة العربية، عنصران مهمَّان في تحديد مفهوم الطلاقة – وذلك نظراً إلى أن الذي لا يُحْسن إخراج الأصوات اللغوية على نمط صحيح، ويخلط في النطق بين "السين" و"الصاد" أو "الذال" و"الزاي" أو "القاف" و"الكاف" مثلاً، وإلى أن الذي يجهل بالنظام اللغوي للغة العربية ويتردَّد عند التحدُّث في مراعاة القواعد الإعرابية مثلاً، يواجه صعوباتٍ عديدةً تعرقله عن الإنتاج اللغوي الفعَّال– إلا أن ذلك لم يكفِ في التأثير علينا حتى نجعلهما في الحسبان عند تحديد مفهوم الطلاقة؛ لذا فإننا نبقيها على الأصل في كونهما منطلقاً في التفرقة بين الطلاقة والدقَّة اللغويتين.

إن الصحة اللغوية يمكن تحقيقها في القاعة الدراسية من خلال التدرُّب على القواعد النحوية والصرفية، أما الطلاقة فلا يمكن تحقيقها في غالب الأحوال داخل القاعة الدراسية؛ فهي تتطلَّب بذل مزيدٍ من الجهود الخاصة التي سنتحدث عنها في النقطة السادسة من البحث الحالي؛ وذلك شريطة أن لا تكون الطلاقة موجودة في سجية الدارس، أو لم يكن الدارس قد اكتسب اللغة العربية في مراحلَ مبكِّرة من عمره.

3. الطلاقة بين الاستقلال والتبعيَّة للتفكير الإبداعي

تُصنَّف الطلاقة تحت المفهوم العام لـ "لتفكير الإبداعي" على أساس أنها عنصر من عناصره، إلا أننا نرى أن هذا التصنيف غير مسلَّم به على الإطلاق، مستدِلِّين في ذلك بأن "التفكير الإبداعي" عبارة عن: "اعتماد مسارات جديدة ومبتكرة والتحرر من كل ما هو تقليدي ومألوف أثناء عملية التفكير"،[14] ولا يشترط في الطلاقة – التي هي في جوهرها: "نمط من الأنماط التعبيرية الذي يُبنى على الإفصاح عن المشاعر والأحاسيس بصورة ديناميكية متقنة من غير أن يعرقله تقطُّع أو تعطُّل" – أن تتعلَّق بالأمور النادرة الأصيلة غير المتكررة والتي لم يسبق أن تطرَّق إليها أحد من قبل مما هي من مهام التفكير الإبداعي، بل من الممكن أن ترتبط الطلاقة بالأمور الروتينيَّة المتكرِّرة يومياً مثل التعبير عن تناول وجبة غداء، أو التعبير عن قراءة كتاب معين، أو مقابلة زميل أو غير ذلك، وكذلك لا تشترط فيها الجدة والحداثة؛ إذ يمكن أن تحصل في التعبير عن حوادث تاريخية قديمة. إن الطلاقة كانت موجودة لدى

[13] مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط* (جمهورية مصر العربية: مكتبة الشروق الدولية، د.ت)، "استرسل"، 344.
[14] محمود، "الركائز الأساسية للتفكير الإبداعي وأثرها في حل المشكلات الإدارية"، 149.

أفراد من العهود السابقة ممتدَّةً إلى يومنا هذا، فكانت موجودة لدى هارون عليه السلام، وذلك بإشارة قرآنية:[15] (وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۖ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ)، مروراً بأفصح العرب والعجم: محمد صلى الله عليه وسلم، وصولاً إلى أشخاص آخَرين ممن يتميَّزون بالطلاقة اللغوية في يومنا هذا. ورداً على ما قد يُسْأل من أن هناك موضوعات إبداعية تخضع للطلاقة مما تجعلها محسوبة على التفكير الإبداعي، يمكن القول بأنه لا تكفي أن تكون تلك الموضوعات الإبداعية سبباً لعدِّ الطلاقة ضمن التفكير الإبداعي؛ لأن الطلاقة في هذه الحال تعبيرٌ عن تلك الموضوعات وليست تلك الموضوعاتِ نفسَها.

وبموجب كل ما سبق ذكره من المسوِّغات اضطررنا إلى اللجوء إلى فصل الطلاقة عن التفكير الإبداعي، وإشارةً إلى هذه النقطة وضعنا المعادلة الآتية:

(شكل 1: موقف الطلاقة من التفكير الإبداعي حسب رؤيتنا)

الإبداع = الإتيان بشيء أصيل نافع من غير سابقِ مثالٍ.

الطلاقة = إحدى الأنماط التعبيرية المتكرِّرة طول الحياة البشرية، والمتَّصفة بالسرعة والديناميكية.

فالطلاقة ≠ الإبداع

وختاما فإننا نعرِّف التفكير الإبداعي في ضوء ما اطلعنا عليه من بيانات ومعلومات تخصُ التفكير الإبداعي،[16] بأنه: عملية عقلية تبنى على الخروج من المألوف والمعتاد من أجل الإتيان بمنتج أصيل نافع، من غير أن يوجد له سابقُ مثالٍ.

4. المكونات الفرعية للطلاقة ومصطلحات ذات صلة بها

فيما يلي عرضٌ لتفاصيلهما:

1.4. مكوناتها الفرعية

إن الطلاقة حسب مفهومها المتعارف عليه الذي تطرَّقنا إليه في مستهلِّ البحث، مصطلح عام تندرج تحته عدَّة مكوِّنات فرعية يتناولها الأدب التربوي بكثرة وبغزارة،[17] بدرجة أننا نكاد أن نقول: ما من كتاب أو دراسة اهتمَّت بالتفكير الإبداعي إلا وقد تناولتها، بيد أنه لا يعني ذلك أنها تكفَّلت

[15] القصص، 34.

[16] آمال جمعة عبد الفتاح محمد، *مهارات التفكير رؤية تربوية معاصرة* (الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي، 2015)، 131–132.

[17] يمكن الاطلاع على ما يلي بهذا الخصوص محمد، *مهارات التفكير رؤية تربوية معاصرة*، 133; أحمد القرارعة، "أثر استخدام العصف الذهني في تدريس العلوم في تنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى طلبة الصف السابع الأساسي في مدارس محافظة الطفيلة جنوب الأردن"، *مجلة جامعة النجاح للأبحاث* 28 (2013)، 669

بتلبية الحاجة الأساسية في بيانها والكشف عن غموضها؛ فكلها تتناول تلك المكونات في جمل قصيرة مغلقة، كما أن هناك تخبُّطاً بين المدلولات وتعدُّداً في المسميات التي تشير إلى المفهوم الواحد، وهذا طبعاً يثير التشتيت الذهني والتشعُّب الفكري لدى من يطَّلع عليها. لذا فإننا بذلنا قصارى جهدنا في ذلك وتوصَّلنا إلى أفضل تعريف لكل منها، مع الحرص الشديد على ضبط ما ورد فيها وحصره من المرادفات التي تخصُّ مصطلحا بعينه؛ وذلك بعد التأكُّد من أن كلاً من تلك المرادفات فعلاً تشير إلى المفهوم نفسه فيما يخصُّ مصطلحاً معيَّناً، وفيما يلي بيان لتلك المكونّات مع إيراد مرادفاتها:

1.1.4. الطلاقة اللفظية أو طلاقة الكلمات

يُعرَّف هذا النوع من الطلاقة بأنه: "القدرة على إنتاج أكبر عدد ممكن من الألفاظ."[18] ويمكن التمثيل لها بالآتي:

هات أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تبدأ بحرف (ق).

اذكر أكبر عدد ممكن من الكلمات المكونة من أربع حروف وتبدأ بحرف (م).

اذكر أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تنتهي بحرف (ب).

هات أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تتوسطها إحدى حروف العلة.

أورد أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تقرأ من اليمين واليسار، مع إفادتها للمعنى في كلا التقديرين.

2.1.4. الطلاقة الفكرية أو طلاقة المعاني

يُعرَّف هذا النوع من الطلاقة بأنه: القدرة على "استدعاء عدد كبير من الأفكار في زمن محدَّد." وقد مثل لها (أهل) بالآتي:

"اذكر جميع الاستخدامات الممكنة لعلبة البِيْبسي.

اذكر النتائج المترتِّبة على زيادة عدد سكان بلدٍ معيَّنٍ بمقدار الضعفين.

أعط أكبر عدد ممكن من العناوين المناسبة لموضوع القصة...

اكتب أكبر عدد ممكن من النتائج المترتِّبة على مضاعفة طول اليوم ليصبح ٤٨ ساعة."[19]

3.1.4. الطلاقة التعبيرية

يُعرَّف هذا النوع من الطلاقة بأنه: "القدرة على التعبير عن الأفكار وسهولة صياغتها في كلماتٍ أو صورٍ للتعبير عن هذه الأفكار بطريقة تكون متَّصلة بغيرها وملاءمة لها."[20] وانطلاقاً من هذا التعريف نرى أن الطلاقة التعبيرية تحمل المفهوم الذي تحمله الطلاقة الفكرية تقريباً؛ حيث إن الطلاقة

---

[18] سهير محمد حوالة ـ مصطفى عبد السميع، *إعداد المعلم تنميته وتدريبه* (الأردن: دار الفكر ناشرون وموزعون، 2005)، 216.

[19] أماني محمد أهل، *فاعلية برنامج مقترح لتنمية الإبداع لدى أطفال محافظة غزة* (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة لنيل درجة الماجستير، 2009)، 29.

[20] محمد، *مهارات التفكير رؤية تربوية معاصرة*، 133.

الفكرية –كما سبق ذكرها آنفا– هي: "استدعاء عدد كبير من الأفكار في زمن محدَّد"،[21] ولا يخفى أن الكشف عن تلك الأفكار لا يمكن إلا بالإفصاح والتعبير عنها، فالطلاقة الفكرية من هذا المنطلق تدخل في نطاق الطلاقة التعبيرية التي هي في جوهرها: "تعبير عن الأفكار" بالصورة التي تمَّ الحديث عنها آنفاً؛ لذا نقترح الاقتصار على أحد المصطلحين، وعدم ذكر كل منهما في مقابل الآخر مما يجعلهما مصطلحين متباينين في الدلالة.

4.1.4. طلاقة الأشكال

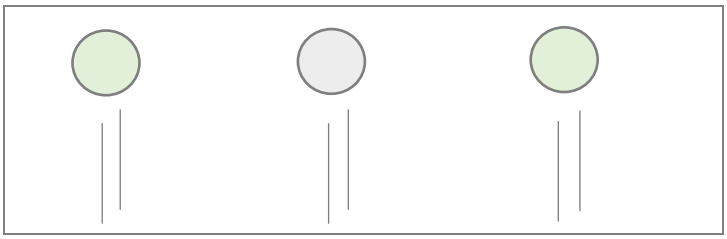
يُعرَّف هذا النوع من الطلاقة بأنه: "قدرة الفرد على الرسم (السريع) لأكبر عدد من الأشياء أو الأشكال."[22] ويُمثَّل لها بالآتي:

"شكِّل أكبر قدر ممكن من الأشياء، باستخدام المثلَّثات والمربَّعات.

شكِّل أكبر قدر ممكن من الأشياء، باستخدام الدوائر والنقاط والحروف."[23]

"كوِّن أقصى ما تستطيع من الأشكال أو الأشياء، باستخدام الدوائر المغلقة أو الخطوط المتوازية."[24] وقد رسم (جروان) لتوضيح المثال الأخير الشكل الآتي:[25]

شكل 2: الدوائر المغلقة/الخطوط المتوازية



5.1.4. طلاقة التداعي أو الطلاقة الارتباطية

ورد في "طلاقة التداعي"/"الطلاقة الارتباطية" تعريفان متباينان، أحدها يتعلَّق بإنتاج كلمات ذات معنى واحدٍ، وهي الكلمات المترادفات، مثل القدرة على إيراد أكبر عدد من الأسماء لشيء بعينه، كما ورد عند عبد المختار وعدوي، في قولهما: "وهو إنتاج أكبر عدد ممكن من الكلمات ذات الدلالة الواحدة"،[26] والآخر يتعلق بإنتاج كلمات تجمعها علاقات معيَّنة، مثل علاقة التشابه، والتضاد، كما ورد عند (بشير) في قولها "وهي تعني القدرة على إنتاج أكبر عدد ممكن من العلاقات أو الترابطات أو التداعيات الملائمة في المعاني لفكرة ما، فهي تعني القدرة على إنتاج أكبر عدد ممكن من الوحدات الأولية ذات خصائص معينة، مثلا علاقات التشابه والتضاد"،[27] إلا أننا نرى أن "طلاقة التداعي"/ "الطلاقة الارتباطية" لا تنفرد بمفهوم دون الآخَر مما سبق

---

[21] عدوي - عبد المختار، *التفكير النمطي والإبداعي*، 20.
[22] سعيد عبد العزيز، *تعليم التفكير ومهاراته تدريبات وتطبيقات عملية* (الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009)، 158.
[23] عبد العزيز، *تعليم التفكير ومهاراته تدريبات وتطبيقات عملية*، 158.
[24] أهل، *فاعلية برنامج مقترح لتنمية الإبداع لدى أطفال محافظة غزة*، 29.
[25] فتحي عبد الرحمن جروان، *تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات* (الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، 85.
[26] عدوي - عبد المختار، *التفكير النمطي والإبداعي*، 20.
[27] هدى بشير، *دراسة لتقنين مقاييس الإبداع و نزوليوتورنس في دولة قطر* (قطر: إصدار إدارة البحوث والتطوير، 2015)، 15.

ذكرها، بل إنها تنطوي على المفهومين سوياً؛ لذا نقترح في تعريفها مفهوماً أشمل وأوسع، فنعرفها بأنها: القدرة على إنتاج أكبر عدد ممكن من الكلمات أو التراكيب أو الجمل التي تجتمع تحت الدلالة أو العلاقة الواحدة، مثل علاقة التشابه والاختلاف، أو الكليَّة والجزئيَّة، أو غيرها من العلاقات.

وقد اتَّضح جلياً صحة ما ادعيناه، بعدما اطلعنا على مرجعٍ ينصُّ على ما يلي: "طلاقة التداعي أو الطلاقة الارتباطية: هي القدرة على إنتاج أكبر عدد من المترادفات لكلمة محدَّدة،[28] أو تحديد كلمة معيَّنة بحيث ترتبط مع (ب) كلمات أخرى،[29] مثل إعطاء ثلاث كلمات ذات صلة محددة، ويطلب من الفرد تحديد كلمة ترتبط بهم" (بها).[30]

ونمثِّل لطلاقة التداعي على حسب المفهوم الذي سقناه، بالآتي:

أورد أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تدلُّ على معنى (كرِه).

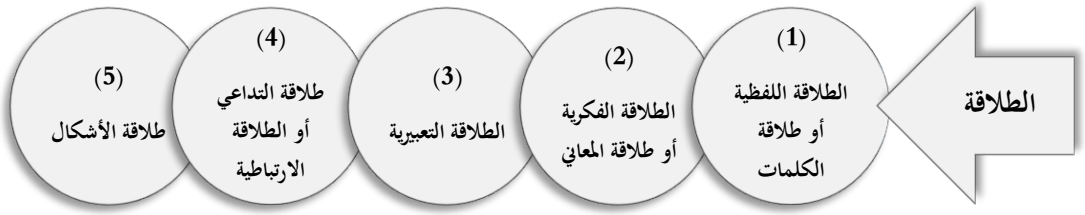
أورد أكبر عدد ممكن من أوجه الشَّبه بين القطَّة والأرنب.

أورد أكبر عدد ممكن من أوجه الاختلاف بين الجريدة الإلكترونية والجريدة الورقية.

أورد أكبر عدد ممكن من المفردات المضادة لـ "الفرَح".

ولبيان المكوِّنات الفرعية للطلاقة وفق مفهومها المتعارف عليه، وضعنا الشكل الآتي:

شكل 3: المكوِّنات الفرعية للطلاقة وفق مفهومها المتعارف عليه



2.4. مصطلحات ذات علاقةٍ بها

هناك عدة مصطلحات ترتبط بالطلاقة التي هي موضوع البحث الذي نحن بصدده الآن، وذلك بجامع تصنيف كلٍّ منها تحت المفهوم العام لـ "لتفكير الإبداعي". جدير بالذكر أن جلَّ المؤلفات والدراسات التي تناولتْ بحث الطلاقة أو التفكير الإبداعي عموماً لم تخلُ من إيرادها،[31] إلا أن ذلك لا يُمكِّننا من القول بأنها تكفَّلت ببيان تلك المصطلحات على أمثل وجهٍ؛ إذ أن التعاريف التي وردت فيها- بما فيها من ركاكة وغموض وتداخل- لا

[28] وأُطْلق عليها "ارتباطية قريبة".
[29] وأُطْلق عليها "ارتباطية بعيدة".
[30] حوالة - عبد السميع، *إعداد المعلم تنميته وتدريبه*، 216.
[31] لمزيد من المعلومات حول الموضوع يمكن الاطلاع على المراجع التالية: إبراهيم بن أحمد الحارثي، *تعليم التفكير* (القاهرة: الروابط العالمية للنشر والتوزيع، 2009)، 89–94; أهل، *فاعلية برنامج مقترح لتنمية الإبداع لدى أطفال محافظة غزة*، 29–30; الحيزان، *لمحات في التفكير الإبداعي*، 32–34.

تضمن تحديد المقصود منها على وجه لائق، فضلاً عن أنها لم تتقيد بتسمية واحدة في بعض المصطلحات التي تشير إلى مفهوم واحد؛ فقد وردت لمفهوم "الإفاضة" مثلاً علاوة على "الإفاضة" أربع تسميات أخرى، مما تثير التحيير والتشتيت الذهني لدى من يطَّلع عليها، فيظن بذلك أن كلاً من هذه التسميات تشير إلى مفهوم مستقلٍ عما تشير إليه "الإفاضة". لذا فإننا بذلنا قصارى جهدنا في الموضوع، وعرَّفنا تلك المصطلحات بتعريفات أخرى جاهدين في أن تكون التعريفات خالية من الركاكة والتعقيد، وسلَّطنا الضوء على ما يحتاج إلى الشرح والتفسير، كما حرصنا على ذكر مترادفات تلك المصطلحات، وذلك بعد الاستقراء والتأكُّد من أنها فعلا تشكِّل مرادفاتٍ لها، وفيما يلي تفصيلٌ لتلك المصطلحات:

1.2.4. المرونة (Flexibility)

تُعرَّف المرونة بأنها: "القدرة على توليد أفكار متنوِّعة ليست من نوع الأفكار المتوقَّعة عادة وتوجيه مسار التفكير أو تحويله مع تغير المتغير أو وفقاً لمتطلبات الموقف، والمرونة هي عكس الجمود الذهني الذي يعني تبنِّي أنماطٍ ذهنيةٍ محدَّدةٍ سلفاً وغير قابلة للتغيير حسبما تستدعي الحاجة. غير أننا نعرِّفها بأنها: سهولة التكيُّف العقلي مع المواقف المختلفة بما تفتضيه الحاجة الإبداعية، وذلك على وجه يستوجب التليُّن والتفتُّح في التفكير، ويرفض التصلُّب والتجُّمد فيه.

إن للمرونة أثراً بالغاً في تحقيق الإبداع؛ حيث إنها في جوهرها تعني الاستعداد للتكيف الفكري والتلوُّن الذهني حسب ما تطلبه الحاجة الإبداعية التي تُرمى التوصل إليها، فهي ركيزة مهمَّة ترفض السير على النمط الفكري الواحد المستوجب للتصلُّب والتجمُّد غير القابلين للتغيير والتطوير؛ فإن التفكير في بعض الأحيان قد لا يجري في مسار محدَّدٍ بصورة مناسبة، فيواجه مشكلة تتطلب تغييراً يتلاءم مع الموقف، وتستدعي تجربة طرائق وأساليب أخرى، وصولاً إلى المنتج الإبداعي الأصيل.

جدير بالذكر أن المرونة تنقسم إلى قسمين: أحدهما تلقائي أو عفَويٌّ، وثانيهما تكييفي، وبالرغم من أننا لم نقف فيهما على تعريفات سليمة وأمثلة واضحة تؤدي دورا تمييزيا في التفرقة بين النوعين بجلاء، إلا أنه يمكننا القول عموما بأن المرونة التكيفيَّة هي المرونة التي تتطلب التفكير داخل أُطُرٍ أكثر تحديداً من المرونة العفَوية التي تستوجب السير على ضوابطَ معيَّنة. يمكن التمثيل لها بـ "أورد أكبر عدد ممكن من الاستخدامات المكنة للكمبيوتر شريطة أن تكون تلك الاستخدامات داخل مجال تعليم اللغة العربية"، كما نمثِّل للمرونة التلقائية بالمثال نفسه، ولكن من غير إلزامٍ لهذا الاشتراط.

لقد أورد (الحارثي) للمرونة عدة أمثلة، ولكنه لم يتطرَّق إلى نوعيَّتها، ومنها:[32]

استخدم 6 عيدان كبريت لعمل 4 مثلَّثات. (تلميح: يمكن أن تكون المثلَّثات ذات ثلاثة أبعاد).

ارسم 4 خطوات مستقيمة لتمرَّ من النقاط التسع في الشكل. (تلميح: يمكن أن تمتدَّ الخطوط وراء النقط).

كما يُمثِّل لها (العتوم وآخرون) بالآتي:

[32] الحارثي، *تعليم التفكير*، 89–90.

"اكتب قصةً دون أن تستخدم فيها أيَّ حرف جر".[33]

2.2.4. الإفاضة أو التوسيع أو التفصيل أو الإسهاب أو إدراك التفاصيل (Elaboration)

ورد في هذا السياق في بعض المراجع المهتمة بالموضوع مصطلحات عديدة،[34] وذلك مثل التوسيع والتفصيل والإسهاب وإدراك التفاصيل، وقد تبيَّن من خلال الاطلاع على تعاريفها المتنوِّعة، أن كلها تشير إلى مفهوم واحد مما ثبت للإفاضة، إلا أن هذا الأمر مع إثرائه للغة يعدُّ أمراً غير مرغوبٍ فيه في تحديد المصطلحات العلمية التي تتطلَّب مزيداً من الدقَّة والوضوح.

وتعرَّف الإفاضة بأنها: "القدرة على استخراج أو إضافة تفاصيلَ جديدة ومتنوِّعة لفكرة ما، أو حل مشكلة لتساعد على تطويرها أو إغنائها". يمكننا تعريفها بأنها: مقدرة عقليَّة تنطلق من البناء على فكرة معيَّنة باستثمارها وتطويرها، في سبيل الرقيِّ بها إلى منتجٍ إبداعيٍّ متكامل.

إن الإفاضة لها حظاً وافراً في التوصل إلى الابداع؛ لأن مفهومها ينصب على الإضافة والزيادة الفكرية التي تستوفى بإكمال المتطلبات اللازمة في الترقية بفكرة كلاسيكيَّة عادية لتصبح منتجاً إبداعياً متميزاً، أو أكثر إبداعاً مما كان. وليس ما نشاهده من التطورات التكنولوجية، والتقدُّمات المعرفية إلا نتاجاً للإفاضة، فمثلاً تطوُّر الجوال من الشكل الكلاسيكي إلى الجهاز الذكي، وتطوُّر المداخل التدريسية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، من مدخل القواعد والترجمة إلى المداخل الحديثة، ما هي إلا نتيجة للإفاضة. ويُمثل لها بالآتي:

"اختر لعبة ما، ثم فكِّر في الطرق التي يمكن أن تجعل منها لعبةً مثيرة أكثر من ذي قبل.

أضف إلى صورة ما في مجلة أو جريدة، إضافاتٍ أو فقاعاتٍ كلاميةً، لتجعل منها شيئاً آخر.

اكتب كلمات متفرقة على بطاقات منفصلة، وضعها في كيس، ثم أخرج بعض هذه الكلمات، وانسج حولها قصة."[35]

"اكتب أكبر عدد ممكن من التحسينات، أو التعديلات الممكن إضافتها على فنجان القهوة؛ ليصبح أفضل من صورته الحالية."[36] كما يمكن أن نمثِّل لها بالآتي:

ما الإضافات التي يمكن أن تضيفها إلى المختبرات اللغوية؛ لتكون أكثر جاذبية للدارسين.

---

[33] عدنان يوسف العتوم، *علم النفس التربوي النظرية والتطبيق* (الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2016)، 253.
[34] من تلك المراجع ما يلي: العتوم، علم *النفس التربوي النظرية والتطبيق*، 253; محمد، *مهارات التفكير رؤية تربوية معاصرة*، 135.
[35] الحارثي، *تعليم التفكير*، 91.
[36] العتوم، *علم النفس التربوي النظرية والتطبيق*، 253.

3.2.4. الأصالة أو الجدة (Originality)

تعرفها (أبو عواد) بأنها: "القدرة على إبداء أو توليد أفكار جديدة، وفريدة، وخلاقة"،[37] مضيفة أن "الفرد المبدع ذو تفكير أصيل عندما لا يكرّر أفكار الآخرين، ويتفرد بأفكاره عن الآخرين، ويبتكر حلولاً غير تقليدية للمشكلات التي تواجهه."[38] ونعرِّفها بأنها: مقدرة عقلية تظهر في القيام بأفكار متميزة ونادرة من نوعها، مما لم يسترشد إليها الكثيرون. ومُثِّل لها الحارثي بالآتي:

"ما عدد الأشياء التي يمكن إدخالها في علبة كبريت؟

ما عدد الاستخدامات لقطعة من الآجُرِّ أو لمِشْبَك ورق؟

فكِّر في عدد الاستخدامات الممكنة للبطانية."[39]

4.2.4. الحساسية للمشكلات (Sensitivity to Problems)

وهي: "قدرة الفرد على رؤية المشكلات في الأشياء والعادات، أو النظم، ورؤية جوانب النقص والعيب فيها"،[40] وذلك "بسبب نظراته للمشكلة نظرة غير مألوفة، فلديه حساسية أكثر للمشكلة أو الموقف المثير من المعتاد."[41] ونعرِّفها بأنها: شعور نفسي يمكِّن الشخص من التنبُّؤ بوجود عيب أو ضعف في جوانب عديدة من شيء مَّا، بهدف توصيله إلى المأمول والكمال الإبداعي.

من الممكن القول في تفسير أهمية "الحساسية للمشكلات" في التفكير الإبداعي، بأن لها دوراً أساسياً في تكوين الإبداع، وذلك لما تحمل في طبعها من التشكيك، وإثارة الشبه في التقّرب إلى الأشياء، بتوجيه أسئلة شاذة خارجة عن المألوف، مما يتيح للشخص الخروج إلى حد مأمول ومكتمل من الإنتاج الإبداعي؛ إذ الحساسية تفقُّد للوضع السلبي الراهن، وشعور بنقصٍ أو بمشكلةٍ تعرقِل الكمال الإبداعي، وذلك في سبيل أخذ الإجراءات الوفية باستئصال النقص وتسوية المشكلة؛ حيث إنه كما قال المناطقة: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"، وكما قالت العرب: "الحاجة أم الاختراع."

يمكن التمثيل لـ "الحساسية للمشكلات" بما يلي:

كيف يمكن لمعهد تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بالجامعة الإسلامية، أن يقتصر في توقيت المنهج الدراسي على سنة واحدة بدلاً من سنتين، مع عدم الإخلال بالجودة التعليمية؟

ما الأساليب المناسبة لتمكين الدارسين من التحدُّث باللغة العربية بسلاسة، مع مراعاتهم لنظامها النحوي والصرفي؟

ما الطرائق الصحيحة لإبعاد الدارسين من التأثيرات السلبية للغتهم الأم؟

---

37 الأولى: "القدرة على إبداء أفكار جديدة أو توليدها" بدلا من "القدرة على إبداء أو توليد أفكار جديدة."

38 فريال محمد أبو عواد - محمد بكر نوفل، *التفكير والبحث العلمي* (الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2010)، 87.

39 الحارثي، *تعليم التفكير*، 90.

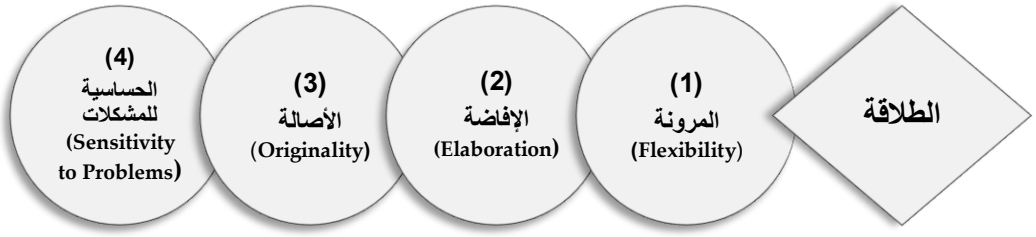
40 عدوي - عبد المختار، *التفكير النمطي والإبداعي*، 20.

41 محمد، *مهارات التفكير رؤية تربوية معاصرة*، 135.

لماذا لم يصنَّع جهاز المحمول ليستمرَّ شحنه لمدة أطول؟

ولبيان المصطلحات المرتبطة بالطلاقة وضعنا الشكل الآتي:

شكل 4: مصطلحات لها صلة بالطلاقة



5. تفسيرات لضعف الناطقين بغير العربية في الطلاقة اللغوية

هناك عديد من العوامل التي لها تأثيرٌ سلبيٌّ في الطلاقة اللغوية لدى دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها. ولقد توصَّلنا إلى تفسيراتها المتنوعة من خلال الاطلاع على شتى المصادر والمراجع في الموضوع، ومن خلال الاستعانة بالملاحظات والتجارب الشخصية طيلة دراسة اللغة العربية بوصفها لغة ثانية بجانب لغتي الأم – اللغة الكردية – علماً بأنه ليس الغرض من بيان تلك العوامل توجيه اللوم والعتاب إلى الدارسين، بل الغرض منها تشخيص المشكلة والوقوف على منبعها؛ سعياً إلى اتخاذ التدابير اللازمة بغرض التغلب عليها تغلُّباً جذرياً، أو الحدِّ منها. وفيما يلي عرضُ تفصيليي بخصوص الموضوع:

1.6. كون الدارسين من غير أبناء اللغة العربية

يمكن القول بأن هذا العامل من أهم العوامل المؤثرة في ضعف الطلاقة اللغوية لدى دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها، وذلك لأن ابن اللغة تعلَّم مهارة التحدث عن طريق الاكتساب والسماع المباشر من البيئة المحيطة به منذ أول لحظة فتح فيها عينيه للعالم الخارجي، في حين أن الناطق بغير العربية تعلَّم التحدث في مراحل متأخِّرة من عمره، داخل قاعة دراسية بوصفها لغة أجنبية.

وإشارة إلى دور الاكتساب في تعلم اللغة، يذكر (شعيب) أن: "كلمة قلم مثلا ابن اللغة يعرف أصواتها وتميزها ويعرف دلالتها ويستعملها في تركيب مناسب، ويدركها عند سماعها ويستعملها في كلامه، ولكنه يحتاج إلى تعلُّم قراءتها وكتابتها، بينما الأجنبي يجهل كل هذا ويحتاج إلى تعلُّمه كله."[42] وفي السياق نفسه يتناول (مدكور) ما يلي: "والأطفال العرب الذين يولدون في مجتمعاتٍ غير عربية يتعلَّمون لغات هذه المجتمعات بالاكتساب، من خلال الاحتكاك والتفاعل مع أبناء هذه المجمعات وثقافاتها."[43] واستناداً إلى كل ما سبق تبين أن حظَّ الناطقين بغير العربية في الطلاقة اللغوية بالنسبة لأقرانهم من أبناء اللغة، دنيء جدا ومستواهم فيها منخفض وهابط.

---

[42] أبو بكر عبد الله شعيب، *المهارات اللغوية مفهومها أهدافها طرق تدريسها تقويمها* (الدمام: مكتبة المتنبي، 1435)، 23.

[43] علي أحمد مدكور، *تدريس فنون اللغة العربية* (القاهرة: دار الفكر العربي، 2006)، 25.

2.6. اختلاف الأبجديات بين اللغة الأم واللغة العربية

إن كثيرا من الناطقين بغير العربية، كانوا قبل تعلُّمهم للغة العربية على جهلٍ تام بالأبجدية العربية، وذلك لاستخدامهم في لغتهم أبجديات أخرى غير الأبجدية العربية. وذلك مثل الأبجدية الكيريلية (Cyrillic Alphabet)،[44] والأبجدية الديفاناجارية (Devanagari Alphabet)،[45] والأبجدية اللاتينية (Latin Alphabet) وغيرها من الأبجديات المستخدمة في كتابة مختلف اللغات البشرية.[46] وقد أخذ ببعضهم عدم المعرفة بالأبجدية العربية إلى الشعور بأن أي نصٍّ مكتوب بالحروف العربية فهو قرآن مقدَّس لا بدَّ من احترامه والعناية به؛ بموجب كونه ينطوي على حروف استخدمت في القرآن الكريم. أضف إلى ذلك أن نظام الكتابة في الأبجدية العربية يعتمد على البدء من اليمين نحوَ اليسار على عكس الأبجديات الأخرى، الأمر الذي يجعل الناطق بغير العربية يضطر إلى أن يضع النظام الكتابي للغته الأم والذي عاش عليه فترة طويلة إلى جانب، ويبدأ يتعامل مع أبجدية أخرى جديدة وغير مألوفة.

3.6. الازدواجية اللغوية (العامية/الفصحى) داخل اللغة العربية

إن الناطق بغير العربية يتعلَّم المفردات والأساليب اللغوية داخل القاعة الدراسية التي تدور فيها العملية التعليمية باللغة الفصحى، ولكن البيئة الخارجية – نظراً إلى استخدام العامية فيها – لا تسعفه في تطوير ما تمَّ تعلُّمه في القاعة الدراسية؛ وذلك لأن العامية تختلف عن النمط اللغوي الذي يتلقاه داخل القاعة الدراسية، بدرجة أنه لو وظَّف ما تعلَّمه داخل القاعة في البيئة الخارجية، لربما واجه سخرية أو استغراباً من قبل المجتمع؛ حيث إن المجتمع لم يألفوا العربية الفصحى في محاوراتهم اليومية، بل وجدوها منحصرة في لوائح وأنظمة حكومية وكتب مدرسية ونشرات إخبارية مما الغالب فيها استخدام اللغة النموذجية الفصحى. ويدعم قولنا هذا ما تناولته (كيونغ / Kyeong) في دوام قولها: "...فيمكن القول بأن ظاهرة ازدواجية اللغة العربية تعدُّ من أهم القضايا المعنية بالتعليم، وخاصة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وخاصة للذين يرغبون في تحسين مهارة المحادثة بصورة أكثر فعالية."[47]

وقد تنبَّأ كل من (الفاعوري) و(القفعان) بظاهرة تأثير الازدواجية في المستوى اللغوي لدى المتعلمين الناطقين بغير العربية؛ حيث قالا: "ومشكلة الازدواجية بين العامية والفصيحة من المشكلات التي تؤثر تأثيراً مباشراً في متعِلم العربية من الناطقين بغيرها"، ثم ذكرا تأثيرها في عدة مستوياتٍ للغة العربية، يمكن حصرها فيما يلي: المستوى الصوتي مثل تغيير فونيم "القاف" إلى فونيم "الهمزة" في اللهجة المصرية، فيقال "أف "بدل "قف"، والمستوى النحوي مثل إلزام المثنى وجمع المذكر السالم "الياء" في حالة الرفع، كأن تقول "حضر المعلمين الاجتماع"، بدل "حضر المعلمون الاجتماع"، والمستوى الصرفي مثل تغليب التذكير على التأنيث، فتعبر الفتاة عن نفسها بقولها: "أنا فاهم الدرس" والصواب" أنا فاهمة الدرس"، والمستوى الدلالي والمعجمي مثل "الإناء المكسور ينقط ماء" والصواب "يقطر" بدل "ينقط"، لأن النقط يعني الإعجام.[48]

---

[44] هي أبجدية تستخدم في العديد من لغات جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابقة.

[45] هي أبجدية تستخدم في اللغة الهندية التي هي خامس أكثر لغات العالم من حيث عدد الناطقين بها.

[46] هي أبجدية تستخدم في الدول الأوربية عموما وغيرها من بلاد العالم.

[47] يون أون كيونغ، "أفضل منهج لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من وجهات نظر علم اللغة الاجتماعي"، *مجلة الأستاذ* 201 (2011)، 92.

[48] عوني صبحي الفاعوري - توفيق محمد ملوح القفعان، "تأثير الازدواجية اللغوية (الفصيح والعامي) في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية* 1 (2012)، 3–4.

إن الازدواجية الموجودة داخل اللغة العربية، إضافة إلى كونها تُحْدث فجوة بين العامية والفصحى في مختلف مستوياتها اللغوية، تُحدث لدى المتعلمين الناطقين بغير العربية، ازدواجيةً في التعبير وتشويشاً في التفكير، كما أن الازدواجية تجعلهم متحيرين ومتردّدين بين القبول المباشر لما يسمعونها من المفردات والأساليب اللغوية التي تشذُّ عمّا تلقَّوه داخل القاعة الدراسية، وبين رفضهم إياها بالجملة، الأمر الذي يتسبَّب في ممارستهم للغة العربية بعيدةً عن صورتها الحقيقية.

4.6. التأثير السلبي للّغة الأم

لا شك أن للغة الأم دوراً حيوياً في موضوع تعلُّم اللغات بوصفها لغاتٍ أجنبية، إذ أن المتعلم في أثناء تعلمه للغة العربية بوصفها لغة أجنبية، يلجأ في كثير من المواقف اللغوية إلى المقارنة الخاطئة بين لغته الأم واللغة العربية، فينقل إلى اللغة العربية المستهدفة أساليب كلامية تشذُّ عن طبيعة اللغة العربية؛ وذلك نظراً إلى وجودها في لغته الأم. ولقد أطلق (الراجحي) على هذا النقل "النقل السلبي".[49] يمكن التمثيل لظاهرة التأثير السلبي للغة الأم، ما يستخدمه الإخوة الباكستانيون في التعبير عن سحب النقود من المصرف الآلي، فيقولون: "أخرجت الفلوس" بدل أن يقولوا: "سحبت الفلوس"؛ نظرا إلى استخدامهم تعبير "إخراج الفلوس" في لغتهم الأم.

ومن الأمور الشاذَّة التي نُقِلت إلى اللغة العربية بسبب التأثير السلبي للغة الأم، نطق دارسي اللغة العربية لبعض الأصوات العربية غير الموجودة في لغتهم الأم،[50] بتحويلها إلى أقربِ صوتٍ في لغتهم، فيعبّرون عن كل من "السين" و"الصاد" و"الثاء" بصورة فونيم واحد وهو "السين"، كما هو الحال لدى الناطقين باللغة الكردية؛ إذ أنهم ينطقون كلاً من "صراط" و"ثوم" على النحو الآتي: "سراط" و"سوم"، وكذلك يحوّلون "القاف" إلى "الكاف" و"الخاء" إلى "الهاء"، كما هو الوضع عند الناطقين باللغة التركية؛ حيث إنهم ينطقون كلمة "خالق" على أنها "هالك"، بتبديل الحرف الأول من الكلمة هاءً، وبتبديل الثاني منها كافاً، وكذلك يحوّلون "الخاء" إلى "الكاف"، و"الظاء" إلى "اللام"، كما هو الحال لدى الناطقين باللغة الإندونيسية؛ وذلك نظراً إلى أنهم ينطقون كلمة "ظهر" "لهر"، إضافة إلى أنهم يحوّلون "الفتحة" إلى "ضمة مشبَّعة"، فينطقون كلمة "قَلم" في صورة: "قُلم" بضمة مشبَّعة.

5.6. كون بعض الدارسين ينتمون إلى فئات عمرية متقدِّمة

قالت العرب قديما: "العلم في الصغر كالنقش على الحجر"، وكم هي مقولة جميلة ومعبِّرة عن حقائق تربوية تنبَّأ بها العرب من قديم الزمن، وقبل القفزات العلمية الهامة في ميدان التربية والتعليم؛ حيث إن الصغر من أهم العوامل الإيجابية التي تُنجح العملية التعليمية التعلمية، كما أن في المقابل الكبر وتقدم العمر من أبرز العوامل السلبية التي تُحبط العملية التعليمية التعلمية. ولمزيد من التفصيل حول الموضوع، يمكن القول بأن الإنسان كلما يتقدَّم في العمر، كلما يصاحبه ضعفٌ في الذاكرة وتقلُّص في استرجاع المعلومات اللغوية المخزَّنة بها، وانحطاط في استيعاب النظام الدقيق والمتكامل للغة، وتدنٍ في السيطرة على القضايا الصوتية والتي من أبرزها تطويع الجهاز النطقي لأداء الأصوات على أكمل وجه.

---

[49] *عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، 2013)، 48–49.*

[50] تم تثبيت هذه الظاهرة عن طريق الاستفسار من أبناء تلك اللغات، وذلك بإجراء مقابلات معهم أو بمراسلتهم عبر رسائل نصية.

6.6. تلقي اللغة في بيئة لغوية اصطناعية

نقصد بـ "البيئة اللغوية الاصطناعية" تلك البيئة اللغوية التي لم تتكوَّن من السكَّان الأصليين من أبناء اللغة العربية، بل تكوَّنت من أفراد منتمين إلى جنسيات مختلفة حملوا معهم ثقافاتهم، وأساليبهم الكلامية المتعددة، وأنماطهم التعبيرية المتنوعة، ونقلوا معهم طرق تفكيرهم، ونظراتهم المتباينة للظواهر اللغوية، مما تخل بالحفاظ على أصالة اللغة العربية. ويزيد من الطين بلَّة لو كانت تلك البيئة تضم عدداً ضخماً من العمالة الذين وفدوا إليها من جنسياتٍ أجنبية تعلموا من اللغة العربية كلمات وتعبيرات بسيطة تساعدهم في تعايشهم اليومي.

ولا شك أن كل ما أوردناه يجعل البيئة التي يتلقى فيها الدارس اللغة العربية بيئةً اصطناعيةً لا تحمل السمات الحقيقية للغة العربية. والمتعلم في هذه البيئة، لا يتعلَّم الاستخدام الدقيق للغة العربية، وإنما يعيد ما سمعه من زملائه وممن حوله من الصيغ والأساليب الكلامية المليئة بالتأثيرات السلبية والشاذَة عن طبيعة اللغة العربية. وليس منطقيا أن ننتظر من هذه البيئة، بناء شخصيات متمكِّنة من التحدث باللغة العربية بطلاقة؛ وذلك نظراً إلى المقولة الشهيرة في أوساط الناس: "فاقد الشيء لا يعطيه".

7.6. الضعف بمعرفة القواعد اللغوية

تتميز اللغة العربية بتفرُّع وتشعُّب قواعدها النحوية والصرفية، وتنفرد بكونها لغة إعرابية تستند إلى التغيير الإعرابي الذي يجعل المعاني مقلوبة وعلى عكس غرض المتحدث، إذا لم يحسن استعمالها. لذا فإن الدارس إذا كان لديه ضعف بمعرفة قواعدها اللغوية، يواجه مشكلات لغوية تخل بالإنتاج اللغوي بصورة فورية مرتجلة. وذلك مثل التوقُّف بهدف التفكير في الاستخدام الصحيح للقاعدة اللغوية، وإعادة الصياغة لما وقع فيه الخطأ اللغوي، والتقديم والتأخير في ترتيب عناصر الجمل، مثل تقديم الصفة على الموصوف والمعدود على العدد والمضاف إليه على المضاف، وعدم الالتزام بكل من الإفراد والتثنية والجمع فيما يتناسب مع مواقفها اللغوية، واستخدام التذكير في مواطن التأنيث واستعمال التأنيث في مواطن التذكير، وإدخال "أل التعريف" على المضاف، وما إلى ذلك مما تخالف النظام اللغوي للغة العربية.

8.6. بعض العوامل النفسية والاجتماعية

إن اللغة أداة تفاهمٍ تقوم بالتعبير عن الأفكار والمشاعر والعواطف الكامنة في النفوس البشرية، ولا من توظيفها بمراعاة مواقف لغوية مناسبة، وفي جوٍّ خالٍ من عوائق نفسية واجتماعية مما يمكن حصرها فيما يلي: الخجل، والخوف من الوقوع في الخطأ، والقلق، والارتباك، وضعف الشخصية، والعزلة، والوحدة، والحرمان من عطف الوالدين، والانتماء إلى أسرة فقيرة مهمَّشة، وعدم التقدير، ومواجهة السخرية والنقد واللوم.

ولبيان تأثير هذه العوامل يمكننا القول بأن الشخص الاتصالي يحظى بنصيب أوفر في الطلاقة اللغوية، مقارنةً بالشخص الانطوائي الذي يفضِّل العزلة على الاختلاط بالناس والتلحُّم معهم؛ فالاتصالي من خلال اختلاطه بالناس ومشاركته في التجمعات البشرية، يحتاج إلى استخدام اللغة بصورة فعالة؛ حيث إنه قد يقابل في بعض المناسبات كُتلاً بشرية من الناس، ربما يتطلَّب الموقف من كل واحد منهم أن يعرِّف بنفسه وبالمنطقة التي وفد منها، وأن يورد بعضاً من المعلومات المتعلقة ببلده مثلاً، وغالبا مَّا يحصل هذا من غير تخطيط مسبَق، الأمر الذي يجبر الاتصالي في تلك اللحظات اليسيرة على إنتاج

فوري لما يُطلب منه، فهو بذلك يتدرَّب على سيطرة نفسية ودماغية تمكِّنه من التحدث بصورة ديناميكية ناجحة، وذلك على عكس الانطوائي الذي يمتنع من هذا كله.

ولقد أشار (جاسم) عند الحديث حول التأثير السلبي لبعض العوامل اللغوية النفسية،[51] إلى ما أورده الجاحظ (869/255) في كتابه "البيان والتبيين" قائلا: "وكان يزيد بن جابر قاضي الأزارقة بعد المقَعْطِل،[52] يقال له الصَّموت؛[53] لأنه لما طال صمته ثقل عليه الكلام، فكان لسانه يلتوي، ولا يكاد يبُين"،[54] من طول التفكر ولزوم الصَّمت.

9.6. الأمراض الكلامية

قد يكون الدارس متمتعاً بمخزون لغوي هائل، وملمّاً بالنظام النحوي والصرفي للغة العربية، ومتميزاً بالترتيب السليم للأفكار التي يريد التعبير عنها، ولكنه غير خالٍ من الأمراض الكلامية التي لها دور بارز في عرقلة التحدث بصورة ديناميكية سلسة. لقد وردت عند (العصيلي) أنواع من الأمراض الكلامية،[55] إلا أنه بدل مصطلح "الأمراض الكلامية" استخدم مصطلح "المشكلات اللغوية". بعضها وراثي وبعضها بسبب الإصابة بأمراض في أثناء الحمل، أو بسبب تخلُّف عقلي، أو بسبب عيوب نطقية فيسيولوجية من تلف أو تشوه في عضوٍ من أعضاء النطق ومخارج الأصوات، أو بسبب عيوب نطقية نفسية، أو بسبب إصابات الدماغ ببعض الأمراض، وذكر أن أكثر هذه الأمراض شيوعا وأشدَّها تأثيراً على اللغة، هو مرض السكتة الدماغية "Stroke"، الذي يحدث نتيجة تمزُّقٍ في العروق مما يمنع تدفق الدم إلى الدماغ.

6. سبُل تنمية الطلاقة اللغوية لدى الناطقين بغير العربية

إن اللغة سِمةٌ بشرية ديناميكية، تحيا وتتقدَّم وتتطوَّر إلى أن تصل إلى القمة في ازدهارها، كما هي تضعف وتنكمش وتتقلَّص إلى أن تنتهي بالانقراض والانعدام. وإشارة إلى هذه النقطة يذكر مدكور أن: "اللغة نامية، ومعنى النمو في اللغة أن اللغة ليست شيئا جامداً، وإنما هي نظام متحرّك ومتطور."[56]

جدير بالذكر أن ضعف الطلاقة اللغوية لدى دارس اللغة العربية من الناطقين بغيرها حاجز يعيقه من الانتاج اللغوي بشكل سلس، ومانع يسدُّ الطريق أمامه ليعبِّر عن مشاعره وأحاسيسه بصورة ناجحة ميسَّرة، وهو السبب الرئيس في إحباط عملية التواصل مع من بمحيطه من الآخرين. وضعف الطلاقة لا يعني أنه أمر محسوم يتعذَّر علاجه بتاتا؛ إذ توجد لمعالجته طرائق توصَّلت إليها من خلال الاطلاع على شتى المصادر في الموضوع، إضافة إلى

---

[51] جاسم علي جاسم، "علم اللغة النفسي في التراث العربي"، *مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة* 154 (1432)، 563.

[52] "الأزارقة" فرقة من فرق الخوارج، سميت باسم زعيمها نافع بن الأزرق.

[53] "الصموت" تعني كثير الصمت.

[54] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الجاحظ، *البيان والتبيين* (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣)، 1: 55.

[55] عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، *علم اللغة النفسي* (المملكة العربية السعودية: إصدار جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2006)، 303–335.

[56] مدكور، *تدريس فنون اللغة العربية*، 25.

الاستعانة بالملاحظات والتجارب الشخصية، طيلة دراسة اللغة العربية بوصفها لغة ثانية بجانب لغتي الأم– اللغة الكردية– وفيما يلي عرض تفصيلي لتلك الطرائق:

1.6. إشباع العقل بنظام اللغة العربية

إن الناطق بغير العربية لم يتعلَّم اللغة العربية في بيئتها الأصلية، ولم يتعامل مع أصواتها وأساليبها الكلامية مباشرةً؛ لذا ينقصه شيء كبير مما هو متواجد لدى ابن اللغة، وهو المعرفة التامة بطبيعة اللغة العربية وبنظامها؛ إذ أن معرفته بهما بالنسبة لأقرانه من أبناء اللغة العربية معرفة جزئية متواضعة. ومن أجل سدِّ هذه الثغرة لا بد من إشباع عقله بتصورات لغوية متنوعة ومن تغذية ذهنه بأساليب كلامية متعددة. وذلك بالاندماج بأهل اللغة والتلحُّم معهم، عن طريق مشاهدة نفس قنواتهم، والاستماع إلى نفس إذاعاتهم وقراءة نفس مجلاتهم وصحفهم، وعن طريق المعايشة الفعلية للغة العربية؛ فلا بد أن يفرح وينبسط ويبكي ويحزن باللغة العربية، حتى يتسنَّى له أن يتفكَّر مثل ما هم يتفكرون، ويتخيَّل طبقَ ما هم يتخيَّلون، إلى أن يصل إلى ما وصلوا إليه من التلقائية في تحويل أفكاره إلى تعبيرات شفوية متقنة.

ويتطابق ما أوردناه مع ما تناوله الحارثي في قوله: "ويرى كثير من التربويين أن العقل البشري مثل العضلات، ينمو ويتطوَّر ويقوى بكثرة التمرينات؛ فكلما زودته بمثيرات للتفكير وتحديته تزداد قدراته على معالجة المعلومات."[57]

2.6 المعرفة التامة بمجتمع أهل اللغة العربية وثقافته

اللغة ظاهرة اجتماعية لها علاقة وثيقة وارتباط قوي بثقافة أهلها، فلا غرابة في أن تعدَّ الثقافةُ المهارةَ الخامسةَ، إضافة إلى المهارات اللغوية الأربع؛ لذا يتوجَّب على دارس اللغة العربية من الناطقين بغيرها، أن يتعرَّف على المجتمع العربي معرفة تامة، وأن يرتدي أزيائهم الخاصة ويشرب قهوتهم العربية ويتناول أكلاتهم الشعبية ويحضر احتفالاتهم ومناسباتهم التي تدور فيها أساليب كلامية متنوعة، فيشعر بأنه فرد لا ينفك عن المجتمع العربي، وجزء لا يتجزأ منه، حتى ينتج اللغة مثل ما هم ينتجونها. ويحظى البوادي والمناطق النائية بأهمية بالغة في الموضوع، حيث إنها في جميع المجتمعات من المناطق التي تعكس السمات الحقيقية للمجتمع؛ لأن أهلها لم يختلطوا بغيرها من الجنسيات الأخرى التي تعوقهم من الاحتفاظ بلغتهم على صورتها الأصلية. لذا يستحسن للدارس زيارة تلك المناطق والاطلاع على ثقافة أهلها في قلبها، الأمر الذي يؤدي دورا أساسياً في ابتعاده عن التأثيرات السلبية لثقافته المحلية في أثناء عملية التعلُّم.

وإشارة إلى دور الثقافة والمجتمع في اللغة، تناول (وافي) ما يلي: "واللغة مرآة ينعكس فيها ما يسير عليها الناطقون في شؤونهم الاجتماعية العامة وعقائد الأمة وتقاليدها، وما تخضع له من مبادئ في نواحي السياسة والتشريع والقضاء والأخلاق والتربية وحياة الأسرة، وميلها إلى الحرب أو جنوحها إلى السلم، كل ذلك وما إليه يصبغ اللغة بصبغة خاصة في جميع مظاهرها: في الأصوات والمفردات والدلالة والقواعد والأساليب، وهلمَّ جرا"،[58] كما ذكر

---

[57] الحارثي، *تعليم التفكير*، 88.

[58] علي عبد الواحد وافي، *اللغة والمجتمع* (شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1983)، 14.

(طعيمة) في السياق نفسه ما يلي: "اللغة كما يقال دوما وعاء الثقافة، ليس هناك لغة تتعلم في فراغ، إذ تحتوي بالضرورة على مفاهيم وقيَمٍ واتجاهات ثقافية معينة، سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم غير مباشر."[59]

3.6 التدريب الرياضي للجهاز النطقي

إن دارس اللغة العربية من الناطقين بغيرها، بما أنه لم يتعلم العربية في المراحل المبكِّرة من عمره والتي تسمى بـ "المرحلة الذهبية"، قد أخذ الجهاز النطقي لديه شكلا معيناً من الصلابة، فيتكاسل عن الاستجابة لأداء أصوات جديدة طارئة عليه، بعدما كان مرناً سهل الاستقبال لها، فهو في هذه الحالة يواجه صعوبات عديدة في نطق أصوات لم يسمعها من قبل، وذلك لما للجهاز النطقي من الدور الحيوي في الإنتاج اللغوي.

وتأكيداً لمصداقية ما ذكرناه، يشير (بشر) إلى أنه: "ليس من المبالغة في شيء أن نقرِّر أن جهاز النطق هو الإنسان نفسه بكل أعضائه وأجهزته العضوية والبيولوجية والنفسية أيضا، ذلك أن هذه الأعضاء والأجهزة كلها لها دخلٌ في عملية إصدار الكلام وإن (كانت) بصورة مختلفة بحسب العضو أو الجهاز المعين."[60] لذا على دارس اللغة العربية من الناطقين بغيرها، أن يخصِّص بعضاً من وقته بالتدريب الرياضي لجهازه النطقي الذي هو مصنع للأصوات اللغوية، فيليِّنه ويكيِّفه على أتم وجه، ويجهزه تجهيزاً يضمن أداء الأصوات العربية مثلما يؤديها ابن اللغة العربية أو قريباً من أدائه.

يمكن التدريب الرياضي للجهاز النطقي من خلال قراءة بعض النصوص العربية قراءةً جهريةً، ومن خلال إخراج الأصوات العربية بأعلى درجاته، وذلك عن طريق الصراخ والصياح في أماكن مناسبة وبعيدة عن المناطق السكنية؛ تجنُّباً من إيذاء الآخرين، وكذلك من خلال اكتشاف الأصوات العربية التي تشكِّل صعوبة في النطق؛ بهدف التركيز عليها، إضافةً إلى تدريبات نطقية خاصة تساعد على الطلاقة والتي وردت في بعض المراجع الأجنبية. وفيما يلي ترجمتها إلى اللغة العربية:

1.3.6. تدريب اللسان

أخرج لسانك قدرَ ما تستطيع، وامكث مدة طويلة.

قم بتدوير لسانك، ثم حركه إلى الداخل والخارج من بين شفتيك وفكيك.

استمر بتحريك لسانك بشكلٍ دائري.

أسند طرف لسانك إلى أسنانك الأمامية الفوقية، ثم أسرع بتحريك جذر لسانك إلى الداخل والخارج.

قم بعَدِّ جميع أسنانك عن طريق لمس لسانك.

---

[59] رشدي أحمد طعيمة، *الثقافة العربية الإسلامية بين التأليف والتدريس* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998)، 48.
[60] كمال محمد بشر، *علم الأصوات* (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، 131.

2.3.6. تدريب الذقن

أغلق يديك بشكل لكمة وأضغط بهما على أسفل ذقنك، وافتح فكَّك السفلي، ثم ادفع رأسك إلى الوراء مقفلا فكَّك السفلي، أعد فتح فكِّك السفلي وادفع رأسك إلى الوراء أكثر.

افتح فكَّك السفلي وأغلقه بأسرع صورة ممكنة. /حرك فكَّك السفلي إلى الأمام وإلى الوراء بصورة سريعة.

حرِّك فكَّك السفلي بشكل دائري.

3.3.6. تدريب الشفتين

أغلق شفتيك ومدَّهما إلى الأمام، محركاً إياهما بشكل دائري وبصورة سريعة، حرِّك شفتيك إلى الفوق والى الأسفل وإلى اليمين وإلى اليسار.

أغلق فكَّك السفلي، ثم أسرع بنطق الأصوات التالية: "mu"-"mi"- "mu"-"mi"، ثم انطق بنفس الطريقة الأصوات التالية: "o, ö"- "u, ü"- "pe, be"-"fe, ve" استمر على هذا الشكل إلى أن تشعر بالملَل.

بعدما تعبت شفتاك قم بإرخائهما، ثم ادفع الهواء إلى الخارج، وشفتاك مغلقتان. وأخيراً جدير بالذكر أنه لا بدَّ في هذا التدريب مراعاة الأصوات العربية بدلاً عن الأصوات الأجنبية.

4.6. بذل جهود خاصة لإثراء الحصيلة اللغوية

إن الطلاقة تستند في جملتها – لدى الشخص الخاليّ من الأمراض الكلامية والسليم من المؤثرات النفسية والاجتماعية – إلى التمتُّع بالقدر الكافي من الرصيد اللغوي، وذلك الشخص إذا تمتَّع بذخيرة لغوية كافية، يظلُّ باستطاعته الخوضُ في الحديث في جوانب حياتية متنوعة، ويستمر فيه لفتراتٍ طويلة من غير توقُّف أو تقطُّع؛ لذا فإن للحصيلة اللغوية حظاً وافراً في التمكين من الطلاقة اللغوية. ومن أجل تنمية المخزون اللغوي لدى دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها نقترح ما يلي:

كثرة القراءة مع الحرص على أن يكون اختيار الموضوعات في الجوانب اللغوية المختلفة، وفي الميادين المتنوِّعة للحياة اليومية، من التقنية والرياضة والصحة والسيكولوجية والأدب، وما إلى ذلك.

العمل على تخصيص ملفٍّ خاص في الكمبيوتر أو في الهاتف الذكي؛ ليضم المفردات والتعبيرات اللغوية التي استشكلت على الدارس من خلال ما قرأه أو سمعه، مع بيان معانيها؛ وذلك بهدف حفظها والرجوع إليها بشكلٍ دوريّ.

السعي إلى تخصيص ملفٍّ خاص في الكمبيوتر أو في الهاتف الذكي بجمع المفردات والتعبيرات اللغوية التي أعجبت الدارس من خلال قراءته أو استماعه؛ وذلك بهدف توظيفها في الإنتاج اللغوي.

الحرص على متابعة صحيفة أو مجلة عربية، وذلك بتحليل مفرداتها وتعبيراتها الغامضة والرجوع إليها بشكلٍ دوريّ.

الاهتمام بقراءة كتب الأدب والرواية، مما تعتبر من أهم مجالات المناورة اللغوية وإظهار القوة البلاغية والإبداعية.

حفظ الكلمات المترادفة وتوظيفها في الممارسة اللغوية، مما تُثري التعبير الشخصي.

حفظ الصيغ والأساليب الكلامية المتنوعة، مما يجعل التحدُّث عملية مرنةً.

المواظبة على مشاهدة القنوات الفضائية العربية.

الاستمرار على الاستماع إلى المذياع (الراديو).

كما نتبنَّى بهذا الخصوص أهمَّ ما تناوله (المعتوق)،[61] ويمكن حصره فيما يلي:

الاستفادة من الألعاب اللغوية، مثل لعبة الكلمات المترادفة ولعبة الكلمات المتضادة، ولعبة الكلمات ذات المقاطع المتشابهة في أصواتها، ولعبة الكلمات التي تبدأ بحرف واحد، ولعبة الكلمات المنتهية بقافية واحدة وغيرها من الألعاب اللغوية المتنوعة.

اختيار نصٍّ أدبي مناسب، ثم يُطلب من الدارسين قراءته واستخراج ما فيه من كلمات مستجدَّة، وإعادة كتابتها مرات عديدة بشكل فردي، أو إعادة تركيبها في جمل من إنشائهم، وذلك بعد شرح ما قد يستشكل عليهم في النص.

تعويد الدارسين على تلخيص ما يقرؤونه من نصوص ثرية وخاصة الأدبية منها.

5.6. الاستفادة من كتابات ومنشورات عربية

يمكن الاستعانة في تنمية الطلاقة اللغوية بكتابات ومنشورات عربية، وذلك مثل اللوحات واللافتات الإعلانية والملصَقات الإرشادية والكتابات التوجيهية المعلقَّة في الشوارع والمطاعم والمطارات والمستشفيات، ومثل لوائح بعض الدوائر الحكومية ونماذج الخطابات الإدارية، مما هي مليئة بالاستخدام الواقعيِّ لمفردات عربية متنوعة، ومثل كتالوجات المولات والمحلات التجارية، والتي غالباً مَّا يكون المحتوى فيها مرفقاً بالصور البيانية، مما يزيد من الدافعية للتعلم عبر إثارة أكثر من حاسة بشرية.

نقترح في كيفية الاستفادة من تلك المنشرات بتصويرها والاحتفاظ بها في مجلَّد خاصٍّ في الكمبيوتر أو في الهاتف الذكي بعنوان "الصور التعليمية الهادفة"، ومن ثمَّ الرجوع إليها بشكل دوري؛ لحفظها وفهم معانيها والعمل على توظيفها في الإنتاج اللغوي، كما نوصي عند عملية تصوير تلك المنشورات بالتحلّي بالصبر في حالة ما قد واجه ردود فعلٍ مستغرِبة أو مستهزِئة.

6.6. الاستعانة بمواد دراسية صمِّمت لأبناء اللغة العربية في الدراسة الإلزامية

يمكن الاستفادة في تنمية الطلاقة اللغوية من مواد دراسية صمِّمت لأبناء اللغة العربية في الدراسة الإلزامية. وإن كانت هذه الطريقة المقترحة تبدو غريبة في مستهلِّ الأمر؛ وذلك لوجود رأي سائدٍ بضرورة الاختلاف بين شرائح دارسي اللغة العربية – من الناطقين بها ومن الناطقين بغيرها – في الاستراتيجيات المتبَّعة وفي المحتويات التعليمية المقدَّمة وغير ذلك، إلا أنه لا يمكن القول بأن دارس اللغة العربية من الناطقين بغيرها مستغنٍ عن ذلك كلها،

[61] أحمد محمد المعتوق، *الحصيلة اللغوية أهميتها مصادرها وسائل تنميتها* (الكويت: إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، 241–260.

فإنه يوجد في تلك المواد ما يمكن أن يبني لديه هيكلاً فكرياً راسخاً في العقلانية اللغوية العربية، وما يمكن أن يكوّن لديه شخصية مثقَّفة ومزوَّدة بمبادئ أساسية من شتى المعارف، مما تجعله متمكّناً من الحديث مثل أبناء اللغة العربية. وذلك لأن الغالب المشاهَد في الدراسات الإلزامية، أنه تقدِّم فيها للتلاميذ معلومات حياتية تنطوي على الجوانب المعيشية المتنوعة، باعتبار أنه خالِ الذهن من كل هذا، مما يُلقي العِبء على عاتق المدرسة. وذلك مثل تقديم معلومات عن أنظمة المرور، وعن الإسعافات الأولية، وعن فنِّ التحرير العربي، وعن المبادئ الأساسية في الرياضات من الطرح والضرب والجمع، وعن المناخ والمياه السطحية والجوفية، وعن الفضاء والأجرام السماوية، وعن التربية البدنية، وغيرها مما هي مليئة بثروة لغوية هائلة، وبمفردات وأساليب لغوية تفيد دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها، وهي نادرة في المواد اللغوية التي صمِّمت للناطقين بغير العربية.

7.6. التدرُّب على الإنتاج اللغوي السريع

يمكن الاستعانة في تنمية الطلاقة اللغوية من الإنتاج اللغوي السريع، ويكون ذلك من خلال اختيار فقرات معيَّنة من النصوص العربية، ومحاولة إتمام قراءتها في غضون ثوان/دقائق معيَّنة، مما يساعد الدارس على السرعة والتلقائية في الإنتاج اللغوي. نقترح في ذلك الاستعانة بالعدِّ التنازلي الموجود في معظم الهواتف الذكية والكلاسيكية، كما ينبغي في هذه الحالة أن يكون الدارس على حذرٍ تامٍّ في عدم التفريط في الأداء الصحيح للأصوات العربية نتيجة الانشغال بتعزيز السرعة القرائية، حتى ما تكون العملية بنَّاءة من ناحية وهدَّامة من ناحية أخرى.

8.6. الاستعانة بتسجيلات صوتية

يمكن الاستفادة في تنمية الطلاقة اللغوية من التسجيلات الصوتية، وذلك من خلال التحدُّث وتسجيله عن طريق مسجِّل أو أي وسيط آخر يؤدي نفس الغرض، ثم الاستماع إليه بهدف التشخيص الشخصي للمشكلات اللغوية الإنتاجية، والاطلاع على نقاط القوة والضعف في الممارسة اللغوية، والانتقال بعد ذلك إلى تعزيز نقاط القوة وتحسين نقاط الضعف في ضوء التغذية الراجعة، كما يمكن في ذلك الاستفادة من المرآة عن طريق التركيز على حركات الفم والشفتين.

9.6. التركيز المنصبُّ على الدارس في العملية التعليمية

إن التركيز على الدارس قضية هامة ينبغي مراعاته؛ فيجب أن يُجعل الدارسون المحور الأساسي في العملية التعليمية، ولا بدَّ أن تُقدَّم مصالحهم الدراسية على جميع أولويات المؤسسة التعليمية التي تقوم بتدريسهم، وأن تُخطط اللوائح والأنظمة التعليمية بمراعاة ميولهم المعرفية وقدراتهم العقلية، وأن يُعمل على تقليل الفروق الفردية بينهم، وذلك من خلال تخفيف أعدادهم وتقسيمهم في المستوى الدراسي الواحد إلى مجموعات متنوِّعة، كما لا بد من العناية الشديدة بتفقُّد وضعهم الدراسي، ومراقبة سير تعلُّمهم من خلال التعزيز والتقويم المستمرين بشتى أساليبهما.

10.6. التطبيق العملي للمعلومات النظرية

لا شك أنه لا يكفي في تمكُّن الدارس من الطلاقة اللغوية، ما تلقاه وتعلَّمه داخل القاعة الدراسية من المعلومات اللغوية بصورة نظرية؛ إذ يفتقر الدارس في تحقيق ذلك إلى التطبيق العملي لتلك المعلومات على واقع الأرض، وإلى تصحيح الأخطاء الصادرة منه في أثناء تنفيذها، وصولاً إلى حدٍّ مرجوٍّ من الطلاقة اللغوية؛ لأن التحدث نِتاج واقعي وتجسيدٌ عملي لما يدور في عقل الدارس من أفكار وعواطف ولما يجول في ذهنه من طموحات وأمنيات، وإلا فإن تلك المعلومات لن تتجاوز من أن تكون معلومات خامَّة كامنة في نفسه.

خاتمة

لقد توصَّلنا نتيجة بيانات تناولناها فيما يتعلق بمفهوم الطلاقة اللغوية، وفيما يتعلق بتفسيرات مختلفة لضعف متعلمي اللغة العربية في الطلاقة اللغوية مصحوبة بإيراد حلولها، إلى طائفة من النتائج، من أبرزها ما يلي:

قدَّمنا رؤية جديدة للطلاقة مما تمثلت في كونها: " مقدرة أدائية لفظية تكمُن في الإفصاح عن المشاعر والأحاسيس بصورة ديناميكية متقنة، وفي وقت معتدل من السرعة، من غير تقطع أو تعطُّل في الأداء، مع سرعة التكيُّف التعبيري لما يتطلَّبه الموقف" وذلك لأسباب كثيرة تناولناه بشكل مفصل.

اقترحنا مصطلح "الاسترسال" بدلاً عن "الطلاقة" لسببين يبرّران لذلك، وهما الحرص على عدم الإخلال بالمفهوم المقترح للطلاقة اللغوية، والمحاولة لعدم تضييع الطلاقة بالمعنى المتعارف عليه، كما أوردنا في البحث مصطلحات أخرى مما لها صلة وثيقة بالطلاقة، وذلك مثل: المرونة – والإفاضة أو التوسيع أو التفصيل أو الإسهاب أو إدراك التفاصيل، – الأصالة أو الجدة، – الحساسية للمشكلات، إضافة إلى ذكر مصطلحات فرعية تمثلت في: الطلاقة اللفظية أو طلاقة الكلمات، – الطلاقة الفكرية أو طلاقة المعاني، – الطلاقة التعبيرية – طلاقة الأشكال، وأخيراً طلاقة التداعي أو الطلاقة الارتباطية.

أرجعنا سبب ضعف دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها في الطلاقة إلى معوِّقات من أهمها:

- كونهم من غير أبناء اللغة العربية.
- اختلاف الأبجديات بين لغتهم الأم واللغة العربية.
- الازدواجية اللغوية (العامية/ الفصحى) داخل اللغة العربية نفسها.
- التأثيرات السلبية للغتهم الأم.
- انتماء بعضهم إلى فئات عمرية متقدمة.
- تلقي اللغة في بيئة لغوية اصطناعية.
- الضعف بمعرفة القواعد اللغوية للغة العربية.
- بعض العوامل النفسية والاجتماعية.

قدمنا حلولاً تسعى إلى معالجة مشاكلَ تقف في وجه متعلمي اللغة العربية من الناطقين بغيرها من أبرزها:

- إشباع العقل بنظام اللغة العربية.
- التعرُّف التام إلى مجتمع أهل اللغة العربية وثقافته.
- التدريب الرياضي للجهاز النطقي.
- بذل جهود خاصة لإثراء الحصيلة اللغوية.
- الاستفادة من كتابات ومنشورات عربية.

- الاستعانة بمواد دراسية صمِّمت لأبناء اللغة العربية في الدراسة الإلزامية.
- التدرُّب على الإنتاج اللغوي السريع.
- الاستعانة بتسجيلات صوتية.
- التركيز المنصبُّ على الدارس في العملية التعليمية.
- التطبيق العملي للمعلومات النظرية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

آل عامر، حنان بنت سالم. *نظرية الحل الإبداعي للمشكلات تريز*. الأردن: ديبونو للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

أبو عواد، فريال محمد – نوفل، محمد بكر. *التفكير والبحث العلمي*. الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2010.

البستاني، عبد الله. *الوافي معجم وسيط للغة العربية*. لبنان: مكتبة لبنان، 1990.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. *البيان والتبيين*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح في اللغة والعلوم معجم وسيط*. بيروت، 1975.

الحارثي، إبراهيم بن أحمد. *تعليم التفكير*. القاهرة: الروابط العالمية للنشر والتوزيع، 2009.

الحيزان، عبد الإله بن إبراهيم. *لمحات في التفكير الإبداعي*. الرياض: إصدار مجلة البيان، 2022.

الخولي، كريم فاروق. "مشكلات تعليم العربية لغير الناطقين بها وطرق حلها". *مجلة جامعة سلجوق بتركيا* 32 (2011).

الراجحي، عبده. علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، 2013.

العتوم، عدنان يوسف. *علم النفس التربوي النظرية والتطبيق*. الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2016.

العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. *علم اللغة النفسي*. المملكة العربية السعودية: إصدار جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2006.

الفاعوري، عوني صبحي – القفعان، توفيق محمد ملوح. "تأثير الازدواجية اللغوية (الفصيح والعامي) في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها". *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية* 1 (2012).

القرارعة، أحمد. "أثر استخدام العصف الذهني في تدريس العلوم في تنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى طلبة الصف السابع الأساسي في مدارس محافظة الطفيلة جنوب الأردن". *مجلة جامعة النجاح للأبحاث* 28 (2013).

المعتوق، أحمد محمد. *الحصيلة اللغوية أهميتها مصادرها وسائل تنميتها*. الكويت: إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996.

المقوسي، ياسين علي. "فاعلية استراتيجية الأسئلة السابرة التركيزية والتبريرية في تدريس مادة الثقافة الإسلامية على التحصيل وتنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى طلبة الصف الأول الثانوي في الأردن". *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية* 4 (2016).

أهل، أماني محمد. *فاعلية برنامج مقترح لتنمية الإبداع لدى أطفال محافظة غزة*. غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة لنيل درجة الماجستير، 2009.

بشر، كمال محمد. *علم الأصوات*. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

بشير، هدى. *دراسة لتقنين مقاييس الإبداع و نزوليوتورنس في دولة قطر*. قطر: إصدار إدارة البحوث والتطوير، 2015.

جاسم، جاسم علي. "علم اللغة النفسي في التراث العربي". *مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة* 154 (1432).

جروان، فتحي عبد الرحمن. *تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات*. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

حوالة، سهير محمد – عبد السميع، مصطفى. *إعداد المعلم تنميته وتدريبه*. الأردن: دار الفكر ناشرون وموزعون، 2005.

شعيب، أبو بكر عبد الله. *المهارات اللغوية مفهومها أهدافها طرق تدريسها تقويمها*. الدمام: مكتبة المتنبي، 1435.

طعيمة، رشدي أحمد. *الثقافة العربية الإسلامية بين التأليف والتدريس*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1998.

عبد العزيز، سعيد. *تعليم التفكير ومهاراته تدريبات وتطبيقات عملية*. الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009.

عدوي، إنجي صلاح فريد – عبد المختار، محمد خضر. *التفكير النمطي والإبداعي*. القاهرة: إصدار مركز تطوير الدراسات العليا والبحوث، 2011.

غانم، محمود محمد. *مقدمة في تدريس التفكير*. الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009.

كيونغ، يون أون. "أفضل منهج لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من وجهات نظر علم اللغة الاجتماعي". *مجلة الأستاذ* 201 (2011).

مجمع اللغة العربية. *المعجم الوسيط*. *جمهورية مصر العربية*: مكتبة الشروق الدولية، د.ت.

محمد، آمال جمعة عبد الفتاح. *مهارات التفكير رؤية تربوية معاصرة*. الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي، 2015.

محمود، أسيل هادي. "الركائز الأساسية للتفكير الإبداعي وأثرها في حل المشكلات الإدارية". *مجلة الإدارة والاقتصاد بالعراق* 69 (2008).

مدكور، علي أحمد. *تدريس فنون اللغة العربية*. *القاهرة*: دار الفكر العربي، 2006.

معلوف، لويس. *المنجد في اللغة والأدب والعلوم*. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د.ت.

وافي، علي عبد الواحد. *اللغة والمجتمع*. شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1983.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim.

'Abdu'l-'Azîz, Sa'îd. *Ta'lîmu't-Tefkîri ve Mehârâtuhu*. Ürdün: Dâru's-Sakâfe, 2009.

Âlu 'Âmir, Hanân b. Sâlim. *Nazarîyatu'l-Halli'l-İbdâ'î lil-Muşkilât*. Ürdün: Dîbûnû, 2009.

Atûm, 'Adnân Yûsuf. *'İlmun-Nefs et-Terbevî en-Nazarîyye ve't-Tatbîk*. Dâru'l-Mesîre, 2016.

Beşîr, Hudâ. *Dirâsetun li Taknîni Makâyîs'il-İbdâ'i*. Katar: İdâretu'l-Buhûsi ve't-Tatvîr, 2015.

Bişr, Kemâl Muhammed. *'İlmu'l-Esvât*. Dâr'ul-Garîb, 2000.

Bustânî, 'Abdullâh. *el-Vâfî Mu'cemun Vasîtun li'l-Lugati'l-'Arabîyye*. Lübnan: Mektebetu Lübnân, 1990.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. el-*Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâr ve Mektebet'ul-Hilâl, 1423.

Câsim, Câsim 'Alî. "'İlmu'l-Luga en-Nefsî fî't-Turâsi'l-'Ârabî". *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmîyye* 154 (1432).

Cervân, Fethî Abdurrahmân. *Ta'lîmu't-Tefkîr Mefâhîmum ve Tatbîkâtun*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2002.

Cevherî, Ebû Nasr İsma'îl b. Hammâd. *es'Sihâhu fi'l-Lugati ve'l-'Ulûmî Mu'cemun Vasîtun*. Beyrut, 1985.

Ebû 'Avvâd, Firyâl Muhammed - Nevfel, Muhammed Bekr. *et-Tefkîr ve'l-Bahsu'l-'İlmî*. Ürdün: Dâr'ul-Mesîre, 2010.

Ehl, Emânî Muhammed. *Fâ'ilîyetu Bernâmicin Muktarahin li Tenmiyeti'l-Tenmiyeti'l-İbdâ'. el-Câmi'ati'l-İslâmîyye*, Risâletun Li Neyli Dereceti'l-Mâcistîr, 2009.

Fâ'ûrî, 'Avnî Subhî - Kaf'an, Tevfîk Muhammed. "Te'sîru'l-İzdivâciyyetu'l-Lugaviyye fî Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti li'n-Nâtikîne bi Gayrihâ". Me*celletu Dirâsâti'l-'Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye* 1 (2012).

Gânim, Mahmûd Muhammed. *Mukaddimetun fî Tedrîsi't-Tefkîr*. Ürdün: Dâru's-Sakâfe, 2009.

Hârisî, İbrâhîm b. Ahmed. *Ta'lîmu't-Tefkîr*. Kahire: er-Revâbitu'l-'Âlemîyye, 2009.

Havâle, Süheyr Muhammed - Mustafa, 'Abdu's-Semî'. *İ'dâdu'l-Mu'allim*. Dâru'l-Fikr, 2005.

Hîzân, 'Abdu'l-İlâh b. İbrâhîm. *Lemehâtun fi't-Tefkîri'l-İbdâ'î.* Riyad: Mecelletu'l-Beyân, 2002.

Hûlî, Kerîm Fârûk. "Muşkilâtu Ta'lîmi'l-'Arabîyye li-Gayri'n-Nâtikîne Bihâ ve Turuku Hallihâ". *Mecelletu Câmi'ati Selçuk* 32 (2011).

'Adavî, İncî Salâh Ferîd. *et-Tefkîrun-Namati ve'l-İbdâ'î.* Kahire: Merkezu Tatvîru'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Buhûs, 2011.

Karâr'a, Ahmed. "Eeseru İstiihdâmi'l-'Asfi'z-Zihnî fî Tedrîsi'l-'Ulûm fî Tenmiyeti Mehârâti't-Tefkîri'l-İbdâ'î". *Mecellaetu Câmi'ati'n-Necâhi li'l-Ebhâs* 28 (2013).

Kyeong, Yun Eun. "Efdalu Menhecin li Ta'l îmi'l-Lugati'l-'Arabiyye". *Mecelletu'l-Ustâz* 201 (2011).

Mahmûd, Esîl Hâdî. "er'Rekâizu'l-Esâsiyye li't-Tefkîri'l-İbdâ'î ve Eseruhâ fî Halli'l-Muşkilâti'l-İdâriyye". *Mecelletu'l-İdâreti ve'l-İktisâd* 69 (2008).

Ma'lûf, Lüveys. *el-Muncid fi'l-Lugati ve'l-Edebi ve'l-'Ulûm*. Beyrut: Matba'atu'l-Kâtûlîkiyye, ts.

Makûsî, Yâsîn 'Alî. "Fâ'iliyetu İstirâtîciyyeti'l-Es'ileti's-Sâbireti't-Terkîziyeti ve't-Tebrîriyeti fî Tedrîsi Mâddeti's-Sakâfeti'l-İslâmiyye 'alâ't-Tahsîli ve Tenmiyeti Mehârâti't-Tefkîri'l-İbdâ'î". *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmîyye* 4 (2016).

M'atûk, Ahmed Muhammed. *el-Hasîletu'l-Lugaviyye Ehemmiyetuhâ Mesâdiruhâ Vesâ'ilu Tenmiyetihâ*. el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sakâfeti ve'l-Funûni ve'l-Âdâb, 1996.

Mecme'ul-Lugati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Mektebetu'ş-Şurûk, ts.

Medkûr, '*Alî Ahmed. Tedrîsu Funûni'l-Lugati'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 2006.

Muhammed, *Âmâl Cum'a 'Abdu'l-Fettah. Mehârâtu't-Tefkîr*. BAE: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'î, 2015.

Râcihî, 'Abduhu. *'İlmu'l-Luga et-Tatbîkî ve Ta'lîmu'l-'Arabiyye*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l Camii'yye, 2013.

Şu'ayb, Ebûbekr 'Abdullah. *el-Mahârâtu'l-Lugaviyye*. Dammam: Mektebetu'l-Mutenebbî, 1435.

Tu‘ayme, Ruşdî Ahmed. *e’s-Sakâfetu’l-‘Arabiyyetu’l-İslâmiyye Beyne’t-T‘elîfî ve’t-Tedrîs*. Daru’l-Fikr, 1998.

Usaylî, ‘Abdu’l-‘Azîz b. İbrâhîm. *‘İlmu’l-Lugati’n-Nefsî*. Suudi Arabistan: Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Sa‘ûd el-İslâmiyye, 2006.

Vâfî, ‘Alî ‘Abdu’l-Vâhid. *el-Luga ve’l-Muctema‘*. Mektebâtu ‘Ukâz, 1983.

YÛSUF B. ABDULLAH el-GÜRÂNÎ'NİN *BEYÂNU ESRÂRİ'T-TÂLİBİN Fİ'T-TASAVVUF* ESERİ IŞIĞINDA TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ*

SUFI OPINIONS OF YUSUF B. ABDULLAH al-GÜRANI IN THE LIGHT OF THE *BEYÂNU ESRARI'T-TALIBIN* FI'T-SUFFIC WORK

***Dr. Ömer Akdoğan**
bariakdogan@hotmail.com
ORCİD ID:0000-0002-2340-1419

Atıf Gösterme: AKDOĞAN, Ömer, "Yûsuf b. Abdullah el-Gürânî'nin *Beyânu esrâri't-tâlibin fi't-tasavvuf* Eseri Işığında Tasavvufî Görüşleri", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2022 (11), s.154-177.

Geliş Tarihi:

2 Kasım 2022

Kabul Tarihi:

22 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: XIV. yüzyılın son yarısında yaşamış âlim ve arif bir sûfî olan Yûsuf b. Abdullah el-Gürânî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarîkatı unutulmaya yüz tutunca onu Mısır'da tekrar ihya eden zattır. Sühreverdiyye tarikatının büyük şeyhlerinden biri olup bu yolda birçok âlim, tasavvuf ehli ve öğrenci yetiştirmiştir. Başta Sühreverdiyye'nin Zeynüddin el-Hâfî'ye nisbet edilen Zeyniyye kolu olmak üzere birçok talî tarîkat kurucularının yetişmesinde ve manen yükselmesinde önemli rol oynamıştır. Tarikat içerisinde keşfedilmemiş böyle bir velûd şahsiyetin kaleme almış olduğu eseri bağlamında fikirlerinin tespit edilmesinin bir zaruret, ayrıca tasavvuf literatürüne kazandırmanın bir mesuliyet olduğu kanaati üzerine böyle bir çalışma yapmaya karar verdik. Zira bu gibi zatların fikirleri eskiden olduğu gibi günümüzde de ilim ehlinin yolunu aydınlatmaya devam etmektedir. Çalışmamıza müellifin Beyânu esrâri't-tâlibîn fî't-tasavvuf adlı eseri kaynaklık etmektedir. Müellifin söz konusu bu eserdeki görüşlerine yer vermenin yanı sıra eserde kullandığı dili, eserin muhtevası ve ana fikri de çalışmamızda zikredilecektir.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Gürânî, Sühreverdiyye, Mısır, Cüneyd.

Abstract: Yûsuf b. Abdullah al-Gurani, who was a scholar and wise who lived in the last half of the 14th century. Al-Gurani, is the person reminding the Junayd al-Baghdadi in Egypt when his cult has been forgotten. He has been one of the significant sheikhs of the Suhrawardiyya cult and has trained many scholars, Sufis and students regarding that area. He played a major role in the training and spiritual rise of many subordinate sect founders, especially the Zeyniyye branch of Suhrawardiyya, which was attributed to Zeynüddîn al-Hâfî. For all these reasons, it is a necessity to reveal his especially mystical views, to be a great sheikh of Suhrawardiyya, one of the important sects in our history, to cause the emergence of many new sects, and to have three of his works written in our hands. We decided to carry out such a study on the belief that it is a responsibility to earn. Because the ideas of such people continue to illuminate the path of the people of knowledge today, as in the past. Our study is based on the author's work called Beyânu esrâri't- tâlibîn fi't-tasawwuf. In addition to add the author's thoughts in that publishment; the genre, the content, and the main idea of that publishment will be stated in our study.

Key Words: Tasawwuf, Guranî, Suhrawardiyya, Egypt, Cunayd.

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2016 yılında hazırladığımız *Yusuf b. Abdullah el-Gürânî'nin Beyânu Esrâri't-tâlibin fi't-Tasavvuf Eseri Işığında Tasavvufî Anlayışı* adlı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

Giriş

Kaynağı itibariyle Kur'ân ve Sünnet referanslı bir ilim dalı olan Tasavvuf, Kur'an'ın belirttiğine göre 'halife' olma meziyeti bahşedilen insanı yoğuran bir müessesedir. İslam'ın ruhânî boyutu olan tasavvuf, saadet devrinden beri var olan ve devam eden bir ilimdir. Bu ilim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhî ve manevî hayatından miras kalmıştır. Bu yolun manevî mirasçıları olan Rabbanî âlimler her çağda var olagelmiştir. Çalışmamızın ana temasını Yûsuf b. Abdullah el-Gürânî ve *Beyânu esrâri't-tâlibîn fi't-tasavvuf* adlı eseri teşkil etmektedir. Çalışmada Gürânî'nin hayatı, ilmî ve tasavvufî şahsiyetinin yanı sıra mezkûr eser ışığında tasavvufî anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır. İleride görüleceği üzere eserlerinin yazma olması ve hakkında herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olması bu gibi şahsiyetlerin akademik olarak ilmî ve tasavvufî düşüncelerini ortaya çıkarmayı gerekli kılmaktadır.

Öncelikle çalışmamızın bu kısmında Gürânî'nin yaşadığı dönem kısaca değinmek faydalı olacaktır. Aslen Güranlı olan[1] Yûsuf el-Gürânî tarihi belli olmamakla beraber, İran'dan Mısır'a göç etmiştir. Mısır'da yaşadığı dönemde 1250 senesinde kurulan Memlükler Devleti bulunuyordu. Bu devletin tarihi, sultanların menşeine göre ikiye ayrılarak incelenmektedir. 1250-1382 yılları arasında devam eden birinci döneme -ki müellifimiz Yûsuf el-Acemi bu dönemde yaşamıştır- "Bahri Memlükler veya Türk Memlükleri", 1382-1517 yılları arasındaki ikinci döneme ise "Burci Memlükler veya Çerkes Memlükleri" adları verilmiştir.[2] Müellif, 768/1367 senesinde vefat edinceye kadar iktidarda yine Memlükler bulunuyordu. Yaşadığı zaman dilimi hem siyasî, ictimaî, iktisadî hem de ilmî ve tasavvufî olarak müstesna bir zaman dilimidir. Öte yandan ilmî olarak da hem kendi döneminin en iyisi hem de İslam ilimleri açısından kayda değer çalışmaların yapıldığı, tasavvufî olarak da pek çok mutasavvıfın bu dönemde yaşadığı ve tasavvuf yaşantısının zirvede olduğu bir dönemdir.

Gürânî'nin hemen öncesinde yaşayan, zamanın büyük mutasavvıflarının başında şu isimler geliyordu: Bedeviyye tarikatının kurucusu, Mısır'ın en büyük velisi Seyyid Ahmed Bedevî (v. 675/1276), Düsukiyye tarikatının piri Burhânüddîn Düsukî (v. 676/1272)[3], İbn Ataullah el-İskenderî (v. 709/1309), Muhammed Vefa Şazelî (v. 765/1364) ve İbn Vefa (v.

[1] İran'da bulunan İsferâyin'nin bir köyü olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bk. M. Kemâl Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/248-250.
[2] İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 19/88-89; İsmail Yiğit, "Ayni'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 12 (1993-1994), 27.
[3] Yiğit, "Ayni'yi Yetiştiren Memlükler", 42.

807/1405).[4] Bu zatlar Yûsuf el-Gürânî ile çağdaş kabul edilen isimler arasında zikredilir. Öte yandan dönemin ilmî hayatını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

1.Yûsuf b. Abdullah el-Gürânî'nin Hayatı, Eserleri ve Mensup Olduğu Tarikat

1.1. Hayatı

Tam ismi Ebü'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah b. Ömer b. Ali b. Hızır'dır.[5] *Esmâ'ü'l müellifîn* adlı kaynakta müellifin adı "Yûsuf b. Abdülkerim b. Ömer b. Ali b. Hızır"[6] diye geçer. Künyesi Ebü'l-Mehâsin, lakabı Cemâlüddîn'dir.[7]

Yûsuf el-Gürânî, Şafiî mezhebine bağlı olduğu için 'eş-Şafiî[8], Güranlı olduğu için 'el-Gürânî'[9], Kürt olduğu için 'el-Kürdî'[10], büyük bir mutasavvıf olduğu için 'es-Sûfî'[11]ve aslen Mısırlı olmadığı için 'el-Acemî'[12] nisbeleriyle anılmıştır. Kaynaklarda bazen nisbeler arasında takdim ve tehir yapılmaktadır. Yûsuf b. Abdullah için daha çok 'el-Gürânî' ve 'el-Acemî' nisbeleri kullanılır. Doğum yeri ve doğum tarihi belli değildir. Mısır'a sonradan intikal etmiştir. Bunun için bazı kaynaklarda 'el-Mısrî' lakabıyla da anılmaktadır.[13] Yusuf el-Gürânî, 768/1367 senesi Cemâziye'l-evvel ayının ortalarında, bir Pazar günü vefat etmiş, Kahire'deki dergâhına defnedilmiştir.[14] Gürânî'nin ilmî hayatı hakkında nerede okuduğu ve hangi hocalardan ilim aldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Ancak yazdığı ve elimize ulaşan eserleri bize ilmi bir kimliğinin olduğunu rahatlıkla göstermektedir. Kaynaklar daha çok onun tasavvufî hayatı üzerinde durmaktadır.

Hayatı hakkında bu bilgileri verdikten sonra Gürânî'nin şahsiyeti hakkında bilgi vermek onun tasavvufa dair hâkimiyetini bizlere gösterecektir: Yûsuf el-Gürânî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin

---

[4] Yiğit, "Ayni'yi Yetiştiren Memlükler", 43.

[5] Cemâluddîn Yusuf b. Tagrıberdî, el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûk-ı Mısr ve Kahire*, (Mısır: Dârü'l Kütüb, ts.), 11/94; Ebu'l-Fazl Abdurrahmân bin Kemâleddin Ebî Bekr bin Muhammed Celâleddîn es-Suyûtî, *Husnu'l muhâdara,* (Mısır:Darü İhya-i'l Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/302; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,* (Beyrut: Darü İhya-i't-Turasi'l-Arabiyye ts.), 13/313; İbnü'l-Mülakkın Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî, *Tabakâtu'l-evliyâ*, (Beyrut:Daru'l Marife, 1986), 492; Abdulvehhab b. Ali el-Ensârî eş- Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,* (Kahire, Dârü'l- Fikr, 1954), 2/65.

[6] İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (İstanbul: Mektebetu'l İslamiyye, 1955), 2/557.

[7] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 94; Suyûtî*, Husnu'l-muhâdara*, 1/302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 13/313; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtu'l evliyâ,* 492;Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn,* 557*;* Şa'rânî, *Tabakâtu'l kubrâ,* 65.

[8] Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn,* 557.

[9] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94; Suyûtî*, Husnu'l-muhâdara,* 302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,*313; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,*492, 557; Şa'rânî, *Tabakâtu'l kubrâ,* 65.

[10] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94;Kehhâle *Mu'cemü'l-müellifîn,* 13/313.

[11] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94;Kehhâle *Mu'cemü'l-müellifîn,* 13/313.

[12] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94; Suyûtî*, Husnu'l-muhâdara,* 302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,*313; Ebu Hafs Ömer, *Tabakâtu'l-evliyâ,* 492; Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn,* 557.

[13] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâti'l-evliya*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2003), 2/534.

[14] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94; Suyûtî*, Husnu'l-muhâdara,* 302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,* 13/313-314; Ebu Hafs Ömer, *Tabakâtu'l-evliyâ,* 492; Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn,* 557;Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,* 65.

(v.297/909) tarikatı unutulmaya yüz tutunca onu Mısır'da tekrar ihya etmiştir. Şa'rânî, (v.973/1565) onun seyr-ü sülûk ve makam aşmada çok maharetli olduğunu ifade eder.[15] Ayrıca kâmil bir şeyh, tarikatta mukteda, seyr-ü sülûkta asrının imamı olduğu da kaynaklarda zikredilir. Onun zamanında yaşayan birçok ulema ona tabi olmuş, birçok fakih, sâlih ve âlim zat onun sohbetinden istifade etmiştir. Tasavvufta tam bir marifet ve fazilet sahibiydi.[16]

Gürânî, ahlâk ilminin inceliklerine uymaya çok dikkat ederdi. Karâfe[17] ve başka yerlerde onun için çok sayıda dergâh yapıldı ve Karâfe dışında pek çok zaviyesi vardı. Pek çok kerametleri görüldü. Zühd, vera ve takvâ sahibiydi.[18] Gürânî, İran'dan Mısır'a geçti[19] ve Mısır'da irşad faaliyetlerinde bulunarak tarikat/el vermeye başladı. Kısa sürede onun harikulade halleri ve kerametleri etrafa yayıldı. Birçok talebesi ve mürîdi oldu. Onun tarikatı tecrid[20] üzerine kurulmuştur.[21] Gürânî'nin ünü yayılmış olup birçok âlim ve sâlih zat ondan bahsetmiştir.[22] Hafız İbn Hacer (v.852/1449) onun hakkında şöyle der: "Şeyh Yûsuf seyr-ü sülûkta benzersizdi. Onun çok sayıda etbaı ve mürîdleri vardı."[23] Bu bilgiler bizlere Gürânî'nin tasavvufta yetkinliğini göstermektedir. Öte yandan dönemin Mısır'ında yaptığı faaliyetler tasavvuf düşüncesinin yayılmasına etki etmiştir.

1.2. Eserleri

Yûsuf el-Gürânî'nin eserlerinin sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamakla beraber yaptığımız araştırmalara göre ismi geçen üç eseri bulunmaktadır. Eserlerinden edindiğimiz bilgiye göre Yûsuf el-Gürânî'nin tasavvufî yönünün yanında zâhirî ilimlerde de bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun ilmî hayatı ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi zikredilmemiştir. Ona ait elimize ulaşan eserlere bakıldığında Yûsuf el-Gürânî'nin, tasavvuf alanında iki eseri, belagat ilmîne dair bir eseri bulunmaktadır.

1.2.1. *Beyânu esrâri't-tâlibîn fî't-tasavvuf*[24]

---

[15] Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,*66.
[16] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 94.
[17] *Mısır*'ın başkenti Kahire'deki tarihi mezarlıklarının olduğu bir yer. Bk. Nebi Bozkurt, "Mezarlık",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/519-522.
[18] Suyûtî*, Husnu'l-muhâdara,* 302; Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,*66.
[19] Bk. Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,*65.
[20] Dünyadan el etek çekip riyazet ve zühd hayatı yaşama, sâlikin dışını mal ve mülkten, içini de karşılık bekleme anlayışından arındırması demektir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 641.
[21] Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,* 66.
[22] Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 94.
[23] Nebhânî, *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ,* 534.
[24] İlgili eserin tahkik ve tahlili, Raşid Kaplan tarafından yüksek lisans tezi olarakçalışılmıştır.Bk. RaşidKaplan, *Yusuf B. Abdullah el-Gürânî'nin (D. ?-v. 1367) "Beyânu Esrâri't-tâlibîn fi't-Tasavvuf" adlı eserinin tahkik ve tahlili*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

Tasavvuf alanında yazılmış olan eser müellifin tasavvufî hayatının ve görüşlerinin zikredildiği temel bir eserdir. Diğer eserlerine göre daha hacimli ve detaylı olan, kırk beş varak olup bir giriş, yirmi dört fasıl ve bir hatimeden müteşekkil olan bu eser, tasavvufun esaslarını konu edinmektedir. Müellif ayet, hadis, selefin görüş ve düşüncelerinden yararlandıktan sonra kendi görüşüne yer vermiştir.[25]

1.2.2. *Risaletu reyhâneti'l-kulûb fî't-tevassuliile'l-mahbûb*

Müellifin tasavvufa dair yazdığı küçük hacimli bir eseridir. Eser on iki varaktan müteşekkildir. Eserde *Esrâru't-tâlibîn* eserinde olduğu gibi ayet, hadis, selefin görüş ve düşüncelerinden yararlanıp sonra da kendi görüşüne yer vermiştir.[26]

Kitabın ilk bölümünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) niyet, ağlama, ihsan ve mâlayânî şeyleri terk etme hakkındaki dört hadisinin ışığında Allah'a tövbe eden mürîdin amelinin nasıl olması gerektiği açıklanmıştır.[27] İlerleyen bölümlerinde tevbe[28], tarîkat silsilesi,[29] zikrin fazileti ve sünnetteki yeri,[30] cehrî ve hafî zikrin şartları, adabı ve yapılışından[31] ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hakkıyla tabi olmanın öneminden bahsedilmektedir.[32]

1.2.3. *Bedîu'l-intikâş fî şerhi'l-kavâfî's-selâs*

Bu eser *Risâletu reyhâneti'l-kulûb fî't-tevassuli ile'l-mahbûb* adlı eserin sonunda dört varaktan müteşekkil olup Abdullah-ı Herevî'nin (v. 430/1039), '*Kavâfî's-selâs*' isimli eserine yapılan bir şerhtir.[33] Bu şerh el-Gürânî'nin bazı öğrencilerinin Abdullah-ı Herevî'nin '*Kavâfî's-selâs*' eserini tam anlamadıklarını el-Gürânî'ye söylemeleri üzerine kaleme aldığı bir risaledir. Eserde Abdullah-ı Herevî'nin tevhid konusunda yazdığı bir beyit izah edilmektedir. Gürânî, bunu açıklarken tevhidin kısımlarını sayarak bu beyti tefsir etmiştir.[34]

1.3 Mensup Olduğu Tarîkat

Gürânî, başta Sühreverdiyye'nin Zeynüddîn el-Hâfî'ye (v.838/1435) nisbet edilen Zeyniyye kolu olmak üzere birçok tali tarîkat kurucularının yetişmesinde ve manen

---

[25] Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,* 314; Tagrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 95; Bağdadî, *Mu'cemü'l-müellifîn,* 558; Ebu'l-Mehâsin, Cemâluddîn Yusuf b. Abdullah el-Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn fi't-tasavvuf,* (Akhisar: Zeynelzade Kitaplığı, 45 Ak Ze 1519/1), 1a-20b.
[26] Yusuf el-Gürânî, *Risâletu Reyhânetu'l-kulûb fi't-tevassuli ile'l- mahbûb,* (Ankara: Milli Kütüphane, 55 Hk 48/3), 1a- 20b.
[27] Gürânî, *Reyhânetu'l-kulûb,* 1a- 2b.
[28] Gürânî, *Reyhânetu'l-kulûb,* 3a- 4b.
[29] Bk. Gürânî, *Reyhânetu'l-kulûb,* 5a- 7b.
[30] Gürânî, *Reyhanetu'l kulûb,* 7b- 10a.
[31] Gürânî, *Reyhânetu'l kulûb,* 10a-19b.
[32] Gürânî, *Reyhânetu'l- kulûb,* 22a-23b.
[33] Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,* 314; Bağdadî,*Hediyetu'l-ârifîn,*558.
[34] Yusuf el- Gürânî, *Bediu'l- intikaşi fi şerhi'l kavâfî's selâsî,* (Ankara: Milli Kütüphane, 55 Hk 48/3), 1a-4b.

yükselmesinde rol oynamıştır. Zeyniyye ile Sühreverdiyye arasındaki bağ Yûsuf el-Güranî'dir.[35]

Şa'rânî, Mısır'da unutulmaya başlanan Cüneydiyye tarikatını yeniden ihya eden kişinin Yûsuf el-Gürânî olduğunu söyler.[36] Gürânî, Sühreverdiyye tarikatının büyük şeyhlerinden biridir. O, tarikatı ve tasavvuf abasını Bedreddin Hasan Şemşîrî ve Necmeddin Mahmûd el-İsfahânî'den almıştır.[37] Onun tarîkat silsilesini İbnü'l-Mülâkkın (v.804/1401) *Tabakâtu'l-Evliyâ*'da şu şekilde zikreder:

1. CemâluddînYûsuf b. Abdullah el-Gürânî el-Acemi (v. 768/1367)
2. Salih Necmeddin Mahmud el-Isfahânî (h. 8. - 9. yy)
3. Bedreddin Hasan Şemşerî (h. 9. yy)
4. Bedreddin Mahmud et-Tusî (v. 855)
5. Necîbüddîn Ali b. Büzgaş eş-Şirâzî (v.716)
6. Nureddîn Abdussamed Natanzî (v. 699)
7. Şihabuddîn Ömer b. Muhammed es- Suhreverdî (v. 632/1234)[38]

2. Yûsuf b. Abdullah el-Gürânî'nin *Beyânu esrâri't-tâlibin fi't-tasavvuf* İsimli Eseri Işığında Tasavvufî Anlayışı

Yûsuf el-Gürânî'nin eserlerinin yazma olması ve hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olması onun görüşlerinin akademik olarak tespitini gerekli kılmaktadır. Bu bölümde Yûsuf el-Gürânî'nin bazı tasavvufî konularla ilgili görüşleri incelenip tasavvufî anlayışı kısmen de olsa ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Tasavvuf

Tasavvufun gönül kaynaklı, derin bir iç tecrübe olması dolayısıyla her sûfî onu yaşadığı 'hâl'e göre tanımlamakta ve bu hâl ile ilgili özelliğini öne çıkarmaktadır. Bu yüzden aynı sûfî farklı zaman ve mekânlarda farklı tanımlar yapabilir.[39] Çok farklı noktalarına vurgu yaparak değişik yönlerini öne çıkaran sûfîlerin tanımlarından bazıları şunlardır: Ma'rûf-i Kerhî (v. 200) tasavvufu; '*Hakikatleri almak, insanların ellerinde bulunan şeylerden ümit kesip yüz çevirmek'*

[35] Reşat Öngören, "Zeyniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/367.
[36] Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ,* 66.
[37] Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ*; Reşat Öngören, "Sühreverdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 38/45.
[38] Siraceddin Ebî Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed b. Mulâkkın el- Mısrî, *Tabakâtu'l-evliyâ*, (Beyrut: Daru'l Marife, 1986), 492.
[39] Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 14.

diye tanımlarken, Serî Sakâtî (v. 251) "*Güzel ahlak",* Cüneyd-i Bağdâdî "*Başkalarından ilgiyi keserek Hak Teâlâ ile beraber olmak"*[40] şeklinde tarif etmektedir.

Yûsuf el-Gürânî, tasavvufu kökü ile ilişkilendirerek tarif etmiş, bununla yetinmeyip tasavvuf kelimesinin harflerinden yola çıkarak onun geniş bir açıklamasını yapmıştır. Gürânî'ye göre tasavvuf (تصوّف) lafzı dört harften ibaret olup bunlar 'tâ, sâd, vâv ve fâ'dır. 'Ta' harfi tevbeye delalet eder. Tevbe, zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki çeşittir. Zâhirî tevbe, kişinin bütün zâhirî azalarıyla sözlü ve fiili günahlardan yüz çevirip taat ve ibadete yönelmesidir. Bâtınî tövbe ise kişinin bütün bâtınî hallerini kalbi tasfiye ile uygun fiillere döndürmesidir. Mezmum fiilleri memduh fiillere değiştirmesi durumu hâsıl olursa 'ta' harfinin makamı bitmiş olur. Bu makamda olanlara tâib (tevbe eden) denir.[41]

Gürânî şöyle devam eder: *'Sad' harfi saflığa ve safî olmaya delalet eder. Safâ ise safâu'l-kalb ve safâu's-sır olmak üzere iki kısımdır. Safâu'l-kalb, kişinin kalbini aşırı yeme ve içme, aşırı konuşma, aşırı uyku ve aşırı dünyevi düşüncelerinden oluşan gafletten tasfiye etmesidir. Safau's-sır ise Allah Teâlâ'nın dışındaki her şeyi düşünmekten kaçınmak ve kalb diliyle gizlice tevhid esmasına olan muhabbettir. Bu tasfiye hâsıl olduğunda 'sad' makamı da tamamlanır.*[42]

'Vav' harfi ise velayete delalet eder. Velayet makamı tasfiyeden sonra gelir. Velayet makamının neticesi, Allah Teâlâ'nın ahlakıyla ahlaklanıp en güzel beşeri sıfatlardan sonra O'nun en iyi sıfatlarını bezenmektir. Böylece 'vav' harfinin makamı da tamamlanmış olur.[43]

Bu makamdan sonra 'fa'nın makamı gelir ki bu makam Allah Teâlâ'da fani olmayı ifade eder. Beşeri sıfatlar fena bulduğunda ehâdiyet sıfatları beka bulur. Böylece fani olan kul baki olan Rabb ile ve fani olan kalb baki olan sırla baki olur. Kulda fena makamı tamamlandığında kurbet âleminde beka hâsıl olur ki bu aşamadan sonra sûfî her dem Hak'la beraber hale gelir.[44] Görüldüğü üzere müellif 'tasavvuf' kelimesinin semantiğinden yola çıkarak tasavvufla ilgili açıklamalar yapmıştır. O, bu kelimenin bâtınî yorumunu yaparak bu sonuca ulaşmıştır.

Gürânî ayrıca tasavvuf kelimesinin çıkış noktasıyla ilgili bu alanın ulemasıyla ortak düşünmektedir. Ona göre tasavvuf yolunda gidenler sûfî diye adlandırıldılar. Bazıları onların yün elbise giymelerindendir, bazıları kalblerini masivadan safi kıldıklarından bazıları ise, kıyamet günü birinci safta yer alacaklardan dolayı böyle yorumlamışlardır. Ayrıca Gürânî, âlemleri; melek, melekût, ceberut ve lahut âlemi; İlimleri, şerîat, tarîkat, marifet ve hakikat;

[40] Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009), 313.
[41] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 17b.
[42] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 18a.
[43] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 18b.
[44] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 19a.

Ruhları: cismanî, nurânî, sultanî ve kutsî; Tecelliyatları, asârın, görünen eşyanın, sıfatların ve zatın: Akılları, dünya ve ahiret hayatındaki, ruhanî ve küllî akıl olmak üzere dört kategoride değerlendirir.[45] Böylece Gürânî âlemlerin, ilimlerin, ruhların, tecelliyatın ve akılların dört çeşit olduğunu ifade ederek tasavvuf kelimesiyle irtibatlandırarak farklı bir yorumlamaya gitmiştir.

2.1.1. Zikir

Zikir kelimesi lügatte "hatırlama, telaffuz etmek, zihinde tutmak, sadırda hâsıl olan şey, taat, ceza, beş vakit namaz, beyan, hadîs, Kur'ân-ı Kerîm, şerîat, şeref, ayıp, şükür, muhafaza etmek, cuma namazı, bir şeyi kalbinden geçirmek" anlamlarına gelmektedir.[46] Tasavvufî bir terim olarak genelde şerîatte özelde ise fıkhın belirlediği ahkâmla beraber "korku ve muhabbet vesilesiyle gaflet meydanından çıkıp müşâhedenin fezâsına varmak",[47] "kalbin Hakk'la devamlı huzûr hâlinde olması, nisyana düşmemesi, elde ettiği ma'rifeti koruması" [48] gibi manalarda kullanılır.

Zikir, tasavvuftaki 'Halk içinde bile Hak'la beraber' prensibinin bir tezahürüdür. Sûfîlere göre zikir telkinini yapan ilk kişi de Hz. Peygamber (s.a.v.)'dir. Resul-i Ekrem dört halifesine de değişik usullerle zikir telkin etmiştir.[49] Yûsuf el-Gürânî'de, birazdan görüleceği gibi, bunu mezkûr kitabında ele almaktadır. Sühreverdiyye zikrini yeniden şekillendirdiğinden dolayı özellikle zikrin yapılış şekli ve adabı üzerinde de durmuştur.[50]

Gürânî, zikri ayet ve hadislerle açıklayıp zikrin çeşitleri ve yapılışı üzerinde durur. İlk olarak '*Allah'ın size öğrettiği şekilde O'nu öyle zikredin'*[51] ayetinden yola çıkarak şöyle der: "Allah Teâlâ zakirlere şu söz ile yol göstermiştir: "*Allah size nasıl yol göstermişse (zikir mertebelerinde) onu öyle zikir edin.*"[52] Efendimiz de (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Ben ve benden önceki peygamberlerin söylediklerinin en hayırlısı lailaheillallah'tır*."[53] Buna göre; her makama özel bir mertebe vardır. Zikir cehrî ve hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Zakirlerin ilk yolu lisan zikridir. Sonra sırasıyla nefs zikri, kalb zikri, ruh zikri, hafî zikri ve ahfâ zikri gelir.[54]

---

[45] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 26a.
[46] Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehruc, Mektebu'l-Lübnan, Beyrût-Lübnan, 1996, I, 825.
[47] Tehânevî, *Keşşâf*, I, 826.
[48] Kâşânî, 'Abdurrezzâk b. Muhammed, *Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye*, thk. 'Abdul'âl Şâhîn, Dâru'l-Menâr, Tunus, 1992, 277.
[49] Kara, *Dervişin hayatı sûfînin kelâmı,* 200.
[50] Bk. Gürânî, *Beyân'u esrâri't-tâlibîn*, 10b – 50b.
[51] *Kur'ân yolu*, (Erişim 16 Nisan 2022), el-Bakara, 2/239.
[52] Bakara, 2/198.
[53] İmam Malik, *Muvatta'*, (Beyrut: Dâru'n- Nefâis, 1971), 1/422-423.
[54] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 19a.

Gürânî bu zikir çeşitlerini kısaca şöyle açıklayarak bunların her birinin bir neticesi ve meyvesi olduğunu söyler. Şöyle ki, "*Lisan zikri,* kalbe unuttuğu şeyi (zikrullahı) hatırlatır. *Nefs zikri,* harf ve ses ile duyulmayıp, bâtında his ve hareketle duyulan zikirdir. *Ruh zikri,* Allah Teâlâ'nın sıfatlarının nurlarının müşahedesidir. *Sır zikri* ise ilahi sırların keşfine yakınlıktır. *Hafî zikri,* zatın güzelliğinin nurlarını doğruluk ekseninde görmektir. *Ahfâ zikri* ise hakka'l-yakînin hakikatine bakmak ve muttali olmaktır. Bu mertebe bütün ilimlerin ve maksatların varacağı son noktadır.[55] Allah'ın gerçek kulları dünyayı Allah için terk ederek zikrin gerçek tadına varırlar.

2.1.2. Mârifet

Arapça'da 'bilgi' anlamına gelen bir sözdür. Mana açısından kişide ifade ettiği bilgi planındaki sonuca marifet denir.[56] Ayrıca tecrübî ve ameli bilgi, tanımak, aşinalık anlamlarına gelir. Sûfîlerin ruhanî halleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadarak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi, irfan anlamındadır. Kelâbâzi (v. 398) marifeti, "eşyanın suretinin ve ruhunun bilinmesi" olarak tanımlamıştır.[57]

Gürânî, marifeti nefis perdesini kalbin duruluğundan kaldırmak ve kalbi Hakk'a meylettirmekle olduğunu ve Allah Teâlâ'nın insanı marifet için yarattığını söylemektedir.[58] Ona göre marifet*;* Allah'ın sıfatlarını bilmek ve Allah'ın zatını tanımak olmak üzere ikiye ayrılır. Sıfatlarını bilmek dünya ve ahirette cismin, zatını bilmek ise ahirette kutsi ruhun payıdır. İşte bu iki marifet çeşidi sadece iki ilimle hâsıl olur ki bunlar zâhirî ve bâtınî ilimdir.[59] Şerîat ile zâhirîmize marifetle de bâtınımıza emir olunur ki ikisinin birleşmesiyle hakikat ilmi ortaya çıkar. Kâmil ibadet bu iki ilimle hâsıl olur. Allah Teâlâ şöyle buyurur: ''Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."[60] Yani beni bilsinler diye yarattım.[61]

Nitekim Kuşeyrî (v.465/1072) bunu *"sâlik önce Hakkı, O'nun sıfat, isim ve fiilleriyle tanır. Sonra ibadet, kulluk ve çile ile nefsine arıtarak Hakk'a ulaşır. O zaman Hakk da ona kendine tanıtır, böylece Hakk kulun 'Maruf'u olur.*"[62] şeklinde açıklamıştır.

---

[55] Gürânî, *Beyânu esrâri't- tâlibîn,* 20b.
[56] Abdurrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz yayıncılık, 2004), 526; Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* 412- 413.
[57] Vahit Göktaş*, Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf Kelâbâzi Örneği*, (İstanbul: Meydan Yayınları, 2008), 147.
[58] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 4b.
[59] Mansur Ali Nasıf el Hüseynî, *et- Tâcu'l-câmiu'li'l-usûl fî ehadisi'r-resûl*,(Midyat: el-Mektebetu'l- İslamiyye, ts.), 2/61.
[60] Zariyât, 51/56.
[61] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 4b.
[62] Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 221.

Gürânî, marifet hakkında şunları da eserinde kaydetmektedir: "*Mutasavvıflar marifet ilmini 'manaların çocuğu, yavrusu' diye adlandırırlar. Zira bu ilim kutsi maneviyatlardandır. Bunun 'yavru' olarak adlandırılması birkaç nükte itibarı iledir: Nüktelerden birincisi; Bu ilmin kalbte doğması bir çocuğun annesinden doğmasına benzer annesi onu terbiye eder ve yavaş yavaş buluğ çağına kadar büyütür. İkincisi küçük çocuklara ilim ve aynı şekilde marifet ilmi de öğretilir. Üçüncüsü küçük çocuklar marifet ilmi ile tüm günah, şirk ve cismani gaflet kirinden arınmıştır. Dördüncüsü ruhta genel olarak temiz ve güzel bir yüz çocuk için düşünülür bunun içindir ki rüyalarda bu ilim çocuk suretinde görülür. Meleklerinde çocuk suretinde görüldüğü gibi. Beşincisi bu ismin inceliği ve pak olması itibarı iledir. Altıncısı bu ismin kullanılması, bu ilmin bedenle birleşmesi ve beşer suretiyle suretleşmesi ciheti ile mecaz yoluyladır*."[63]

Sonuç olarak Gürânî marifet ilminin sahibinin hakiki insan olduğunu söyleyerek bunun insanın Allah (c.c.) ile ünsiyetine bağlar. Ayrıca cismani şeylerin insan-ı kâmile yasak olmadığını söyleyerek farklı bir perspektif sunmaktadır.

2.1.3. Saadet ve Şekâvet

Saadet, tasavvuf ıstılahında ilahî nimetlere, feyzlere ve tevfîke ulaşmak ve bu şekilde dünyada ve ahirette yüksek makamlara ermek manasına gelirken, şekâvet ise Allah'a kulluk yerine isyan etmiş, O'nun rızasına nail olamamış anlamında kullanılır.[64]

Gürânî'ye göre birisinin iyilikleri galebe ettiği zaman said, günahları galebe ettiği vakit ise şaki olur. Her kim tövbe eder ve sâlih amel işlerse Allah Teâlâ onun şekâvetini saadete çevirir. Ama ezelde takdir olunan saadet ve şekâvet herkes için geçerlidir asla değişmez. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) "Said annesinin karnında said, şaki de annesinin karnında şakidir."[65] buyurmuştur. Ezelde takdir edilen kaderin değişmesi hiç kimse için bahis konusu olamaz. Çünkü o kaderin sırrındandır, kaderin sırrından delil getirmek (arkasına gizlenmek) hiç kimse için caiz değildir. İblis yaptığı işi kaderin sırrına havale etti ve bu yüzden lanetlendi. Ama Âdem (a.s) isyanını nefsine isnat etti ve bu yüzden kurtuldu ve bağışlandı.[66]

[63] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 22b.
[64] Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* 527.
[65] Müslim, "Kader", (No: 3).
[66] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 24a-25b.

Müellifimizin bu söylediklerine binaen şunları söyleyebiliriz; insanoğlu hayatında saidliği de şakiliği de yaşayabilir. Saidlik şakiliğe tebdil olabilir. Kişi günah işler şaki olur, hayırlı işler yapar, Allah'a tam bir kul olur said sıfatına nail olur.

Yahyâ b. Muâz'a *'mârifetullah'a nasıl ulaştığı'*nın sorulması üzerine o '*bütün zıtlarla O'nu tanıdım*' der. Gürânî bunun izahını şöyle yapar: İnsan kâinatın bir nüshası, Hakk'ın hem celâl hem de cemâl sıfatlarının bir aynası ve kâinatın tamamı kendi içinde toplayandır. İnsanın büyük âlem diye adlandırılmasının sebebi de budur. Allah Teâlâ onu iki eliyle yani 'Kahhar' ve 'Latîf' sıfatlarıyla yaratmıştır. Ayna için kalın ve ince taraf olmak üzere iki tarafı bulunmaktadır. Bu yüzden insan Allah'ın 'Cami' sıfatının göstergesi olmaktadır.[67] Burada müellifimiz zıtlıklardan ve Allah'ın 'Kahhar' ve 'Latif' isminin tezahürlerinden bahsederek, şekâvetin Allah'ın Kahhar isminin, saadetin ise Allah'ın latif isminin bir tezahürü olduğunu açıklar.

Bir kişinin saadete ulaşması için beş alametin olmasının gerektiğini söyleyen Gürânî, bunları Şekîk-i Belhî'den nakilde bulanarak şöyle sıralar. "*Çok ağlamak ve bu ağlamayla kalbin uyanması, dünyada zahit olmak, emellerin kısa ve hayânın fazla olması. Aynı şekilde şekâvetin alametleri de beştir; Kalbin katılaşması, gözlerin kuruması, dünyaya rağbet, emellerin uzun ve hayânın az olması. Şekâvetin saadete dönüşmesi veya saadetin şekâvete dönüşmesi kişinin aldığı terbiyeye göre olur. Peygamber Efendimiz'in fıtrat hadisinde buyurduğu gibi "bütün doğan çocuklar İslam fıtratı üzerine doğarlar. Anne babası ya onu Yahudileştirir ya da Hıristiyanlaştırır."*[68] *Bu hadis herkeste saadet ve şekâvet kabiliyeti olduğuna delalet eder. Bir kimseye kesin saiddir ya da şakidir denilmesi caiz değildir. Ama eğer onun iyilikleri günahlarına galip gelirse saiddir ya da onun günahları iyiliklerine galip gelirse şakidir denilmesi caizdir.*[69]

Görüldüğü üzere Gürânî, burada sâlih amel işleyenlerin saîdlerden sayılıp Cennet'e, kötü işler yapanların şakilerden olacağı ve eğer tövbe etmezler ise Cehennem'e gireceğini ayet ve hadisler ışığında detaylı bir şekilde anlatmıştır. Kişinin saîd olmasının veya saadete ermesinin mârifetullah ile mümkün olduğunu, kişinin şekâvetinin ise marifetulahtan yoksun olmasından kaynaklandığını ifade eder.

2.1.4. Veli ve Velâyet

[67] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 25b-26b.
[68] Tirmizî, "Kader", (No: 5).
[69] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 26.

Veli; düşmanın zıddı, dost, arkadaş, Hakk'ı müşâhede ile O'nda fâni olan anlamında olup bu kelime Kur'an'ı Kerim'de dost[70], yardımcı[71], yakîn, vâris, mâlik[72] gibi anlamlarda kullanılır. Tasavvuf ıstılahında, Allah'ın kulunu, kulun Mevlâsını dost edinmesi, Allah'ın onun üzerinde isimleriyle tecellisi, Hakk ile halkta tasarruf etmesi anlamındadır.[73]

Kuşeyrî, veliyi "*Allah Teâlâ'nın sürekli olarak kendisini himaye ve korumasına aldığı, kendisini isyan haline düşürmediği, onu taatlerde muvaffak ederek özel yardımını hiç kesmediği kimse*"[74] şeklinde tarif eder.

Gürânî, veliliği nübüvvete dayandırarak bunun zâhir ilim ve kesb ile ilgili olmadığını, vehbî ve bâtınî ilimle ilgili olduğunu, velinin nübüvvetin bir parçası olan Muhammedî velayetin taşıyıcısı olduğunu söyleyerek konuyu şöyle açıklar: "Bu taşımadan kasıt zâhirî ilim ile varis olması değildir. Çünkü zâhirî ilim ile varis olan âlimler her ne kadar nübüvvetin varisi olsa da bu varislik yakınlık yoluyladır. Ama asıl varis oğul gibi veraseti yakın akrabalıktan olandır. Çünkü oğul hem zâhiren hem bâtınen babasının mirasçısıdır. Bu ilim mirac gecesinde Efendimiz'in kalbine emanet olarak verilen bir sırdır. Ve bu sırrın bereketi ile şerîat kıyamet gününe kadar devam edecektir. Bâtını ilim de bu sırra ulaştırır. Bütün ilimler bu sırrın kabuğudur. Zâhirî âlimler ise birbirlerinin varisleridir. Allah yoluna güzel öğüt ile davet üzere ilmin kabuklarına vekil kılınmışlardır. Silsileleri Hz Ali'ye (r.a) ulaşan bu zatlar ise hikmet ile Allah'a (c.c) davet üzere ilmin çekirdeği ile vekil kılınmışlardır."[75]

Müellif "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et*."[76] ayetini tefsir ederek bu ayeti üç kısımda değerlendirir; hâl ilmi yani vehbî ilim, zâhirî ilim, adalet ve siyaset. O, bu ayetle ilgili şöyle der: "Velilerin konuştuğu dil, söyledikleri şeyler aslında aynıdır ama dalları değişiktir. Bu ayette geçen üç haslet Peygamber Efendimiz 'de (s.a.v.) mevcuttu. O'ndan başka hiç kimsenin bu üç şeyi birlikte taşımaya gücü yetmez. Bu hasletler üç kısma ayrılır.[77]

Yukarıda zikredilen üç kısımdan olan hal ilmi bu kısımların çekirdeğidir. Bu ilim velilere verilmiştir. Denildiği gibi "Velilerin himmeti dağları yerinden oynatır." Bu dağlardan kasıt kalb

[70] Maide, 5/51; el-Muhammed, 47/11.
[71] Bakara 2/ 257; Âl-i İmrân, 3/150.
[72] Nisâ, 4/33; el-Meryem, 19/5;en-Nahl 16/76.
[73]İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-arab*, (Beyrut: ts.), 25/407; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* 754.
[74] Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi,* 647.
[75] Gürânî, *Beyânu esrâri't- tâlibîn*, 16a.
[76] Nahl, 16/ 125.
[77] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*,16.

katılığıdır. Bu katılık velilerin nazarlarıyla yok olur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur. "Kendisine hikmet verilen kişiye pek çok hayır verilmiştir."[78]

İkinci kısım bu çekirdeğin kabuğu olup zâhirî âlimlere verilmiştir. Güzel öğüt, iyiliği emredip kötülüğü nehyi etmekle hâsıl olur.[79]

Üçüncü kısım ise dıştaki kabuktur. Bu da sultanlar ve devlet başkanlarına verilmiştir. Bu kısım, ayette işaret edildiği adalet ve siyasettir. Sultan ve devlet başkanlar ise dinin üstün gelmenin yardımcıları ve din nizamının korunmasının sebep olurlar. Cevizi koruyan yeşil kabuk gibi onların makamı da cevizin sert olan kabuğudur. Âlim ve arif ehli zatların makamı ise cevizin içidir.[80]

2.1.5. Nurânî ve Zulmânî Perdeler

Perde, Farsça bir kelime olup örtü demektir. Allah ve insan arasında yetmiş bin perde bulunduğunu bildiren bir hadis-i şerif vardır.[81] Bu perdelerden bir kısmı zulmânî, bir kısmı da nurânîdir. Bunlardan mal, mülk, menfaat, dünya sevgisi, şehvet, zulmânî; Allah'a ait tecelliler ise nurânî perdedir. Tasavvufî sülük ve vuslat yolunda, bu perdelerin kaldırılması gerekir.[82]

Gürânî, nuranî ve zulmânî perdelerden bahsederken ilk olarak konuyla ilgili birkaç âyeti tefsir eder. Mesela "Kim bu dünyada kör ise o, ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır."[83]ayetini şöyle izah eder: "*Bu körlükten murad kalb körlüğüdür. Kalbin körelmesinin sebebi gaflet ve nisyan perdesi, rabbine verdiği sözden uzaklaşması ve ilahi emirlerin hakikatlerinden gafil ve cahil kalmasıdır. Cehaletin sebebi ise kibir, kin, haset, cimrilik, gıybet, söz taşıyıcılık, yalan ve buna benzer hoş görülmeyen zulmânî sıfatların onu istila etmesidir. Onun aşağıların aşağısına inmesinin sebebi bu sıfatlardır. Bu sıfatların izale olması için tevhidin tokmağıyla kalbin içindeki siyah noktayı cilalamak, ilimle, amelle, zâhirî ve bâtınî gayretle olur. Sonra Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin nuruyla kalb hayat bulur ve asıl vatanını hatırlar, ona iştiyak duyar, ona döner ve Rahman'ın yardımıyla ona ulaşır."*[84]

Gürânî, zulmânî perdeler ortadan kalktıktan sonra onların yerine nurânî perdelerin geçeceğini ve sonuçta da kişinin Allah Teâlâ'nın nuruyla nurlanıp artık onun sıfat ve zatını müşahedeye başlayacağını söyler. Ona göre zulmânî perdelerin kaldırılmasından sonra nurânî

[78] Bakara, 2/265.
[79] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 16b.
[80] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 16a-17b.
[81] Müslim, "İman", (No:293).
[82] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* 500.
[83] İsrâ, 15/72.
[84] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 23a.

perdeler kalır ki kişi artık ruhun basiretiyle görür. Zamanla nurânî perdeler de yavaş yavaş kalkar. O vakit esma ve sıfatların nuruyla nurlanır.[85]

Netice olarak Allah ile kul arasında olan kalbin körelmesine sebep olan zulmânî perdeler, kişinin çeşitli günahlar işlemesiyle kalb üzerinde oluşan perdelerdir. Nurânî perdeler ise ruh kaynaklı hicaptır. Zulmânî perdeler ortadan kalktıktan sonra bu perdelerin yerini nurânî ve ruh kaynaklı perdeler alır. Bu mertebeye ulaşmak da nefsânî beşeriyete ihtiyaç duymama ile olur. Kişinin kalb körlüğünden sıyrılması, Allah Teâlâ'ya ulaşması, feyz ve bereketinden istifade etmesi için zulmânî perdelerden kurtulması gerekmektedir.

2.1.6. İnsan

İnsan, bir şeyin ortaya çıkması, gözbebeği anlamlarına gelir. Unutmaktan türediği de ifade edilir. İnsana insan denmesinin sebebi, kemal mertebesine (ünsiyet) yatkınlığındandır. Hak ile halk arasında vasıta olup Hakk'ın feyzi ve imdadı onun vasıtasıyla yayılır.[86]

Gürânî, insanı avam ve has (havas) olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Avamın cismanî, has insanların ise ruhanî olduğunu söyleyerek bunların Cenab-ı Allah'a ulaşma, aslî vatana dönme ve cennetteki durumlarını şu şekilde açıklar: "*İki çeşit insan vardır; cismanî ve ruhanî insan. Cismanî, avam; ruhanî ise has insandır. Avam insanın asıl vatanına dönmesi riyasız ve bir şekilde şerîat, tarîkat ve marifet ilimlerinin söylediği esaslarla amel etmesi dolayısı ile farklı mertebelere varması ile hâsıl olur. Zira mertebeler üç tabakadan oluşmaktadır. Birincisi mülk âlemi ki bunun sonucu me'va cennetidir. İkincisi melekût âlemidir ki bunun sonucu da naim cennetidir. Üçüncüsü ceberut âlemidir. Bu âlemin neticesi de Firdevs cennetidir. Bu dereceler cismanî insan için geçerlidir. Cisim veya cismanî insan, zikredilen bu âlemlere ancak şerîat, tarîkat ve marifet ilimleri ile ulaşabilir*."[87]

Yûsuf el-Gürânî has insanın vatanına geri dönmesini kurbet diye adlandırır ve bu durumun hakikat ilmi ile olacağını ifade ederek bunu lâhut âlemindeki tevhit makamına bağlar. O, has olmayı insanın dünya hayatındaki ibadetine bağlar. Ve şöyle der: "*İnsan uyanık olsun veya olmasın fark etmez eğer ceset uyuduğunda kalb nöbette ise yani uyanıksa asıl vatanına küllî veya cüzî olarak gider. Bu durum kişinin kalbe tevhit nuruyla hayat verdikten ve Allah'ın isimlerini sır lisanı ile harf ve ses olmadan kalbine tam telkin ettikten sonra hâsıl olur*.''[88]

Gürânî'ye göre, Allah Teâlâ lahut âleminde insanı en güzel bir biçimde yaratmış, daha sonra ise doğruluk meclisinde ünsiyeti ve kurbeti ziyadeleşsin diye onu ceberut âlemine tevhit

[85] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 23a-24a.
[86] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* 314.
[87] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 5b.
[88] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 5b-6ba.

nuruyla indirmiştir ve bu âlemde onun için bir işaret bırakmıştır. Lahut âleminden Ceberut âlemine indirilen insana bir elbise giydirilmemiştir. İnsan, Ceberut âleminden de Melekût âlemine ve daha sonra Mülk âlemine indirmiştir. İnsana Mülk âleminde yanmaması için bu âlemden maddi bir elbise giydirmiştir. Melekût âlemi itibarı ile cismanî ruh ile adlandırılmıştır. İnsanın en aşağıya indirilmesinden maksat, kurbet ve manevi derecelerin kalb ve ceset ile ziyadeleşmesinden ötürüdür.[89]

Gürânî, lâhut âleminden indirilen bu insanın başta sadece ruh olduğunu, sonra bu ruhlara ceset giydirildiğini ve bu ruhların her bir cesette farklı bir merkez edindiğini ifade eder.[90]

2.1.7.Tevbe

Tasavvuf literatüründe önem verilen kavramlardan biri olan tevbe, kelime olarak "itiraf, pişmanlık, dönmek, insanın yapmış olduğu kötü bir fiilden pişmanlık duyarak, imkânı olsa bile bir daha yapmamaya azmetmek"tir.[91]

Nasuh tevbesi, halis tevbeye, gedik bırakmayacak tarzda, eskiyen yerlerin onarılmasına benzer şekilde tevbe etmeye denir. Tasavvuf ıstılahında tevbe edilen günaha bir daha dönmemeye, nasuh tevbesi denmiştir.[92]

Yûsuf el-Gürânî daha çok nasuh tevbenin mahiyeti üzerinde durur. Nasuh tevbenin zikirle alakalı olduğunu, kişinin nefsini her türlü kötü ahlaktan temizlemesi gerektiğini söyler. Ona göre zikredilen bütün mertebeler ancak nasuh tövbe ve telkin ile olur.[93]

Gürânî, tevbenin sonucunu Allah sevgisine bağlayarak nefsin her türlü kötü ahlaktan temizlenmesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir: "Allah sevgisi, ancak kişinin Allah'ın düşmanlarını yani nefs-i emmâre, levvâme ve mülhimeyi kahretmesi durumunda hâsıl olur. Kişinin çok yemek yeme sevgisi, içme, uyuma, boş konuşma, öfke, küfür gibi yedi kötü ahlaktan; kibir, ucb, kin ve bunlara benzeyen şeytanî kötü ahlaktan kurtulması gerekir. Nefis, günahlardan arındığı zaman temiz olanlardan ve tövbe edenlerden olur. Nitekim Allah Teâlâ "*Allah arınanları ve tövbe edenleri çok sever.*"[94]şeklinde buyurur. Her kim ki sadece zâhirî günahlardan tevbe ederse bu ayetin hükmüne dâhil olmaz. Tevbe etse bile hakiki tövbe

[89] Gürânî*Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 6a-7a.
[90] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 7a.
[91] İbn Manzur, *Lisanu'l-arab,* 1/233; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitabu't-ta'rifât,*Thk. Abdulmun'im Hafnî, (Kahire: ts.), 76.
[92] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* 341.
[93] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 12a.
[94] Bakara, 2/223.

edenlerden olmaz. Çünkü ayette geçen iki kelime (muttahhirin ve tevvabin) mübalağa lafızlarıdır. Bu tevbeden maksat hasların tövbesidir. Sadece zâhirî günahlardan tevbe edenin misali şu kimseye benzer ki buğday tarlasını biçer ama tohumları kökünden çıkarmaz. Bu tarla ikinci defa da yeşerir. Hatta birinci seferden daha çok yeşerir. Kötü ahlaktan ve günahlardan tevbe edenin misali de şu kimseye benzer ki buğday tarlasını biçtiği vakit kökünden çıkarır ki bunun yeşermesi çok nadir olur."[95] Müellif, Allah'ın sevgisine mazhar olmak için kötü ahlaktan, çok yeme içme sevgisinden, kalbi hastalıktan arınması gerektiğini ifade eder.

Gürânî, tevbeyi avamın ve havassın olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Ona göre avamın tevbesi günahı itaate, kötü huyu iyi huya çevirmeye, cehennemden cennete yönelmeye, beden rahatlığından zikre ve cehde bakar. Hasların tevbesi, tevbe hâsıl olduktan sonra iyiliklerden irfana, makam ve mertebelerden kurbete, nefsanî lezzetlerden ruhanî lezzetlere yönelmesidir. Hasın tevbesi Allah'tan başka her şeyi ve her şeyle ünsiyeti terk etmektir. Çünkü ebrarın hasenatı, mukarebbunun seyyiatıdır. Bu şekilde yapılan tevbeye inabe denilir. İnabe, Allah'tan başka bütün şeylerden vazgeçerek ahiret yurduna selametle girmek ve Cemalullah'ı müşahede etmektir.[96]

2.1.8. Vecd

Bulma, var olma, hâsıl olma, buluş gibi anlamlara gelen vecd, ıstılâh olarak kulun herhangi bir çabası olmadan, onun kalbine tesadüf eden varidât, talep ettiği bir şeyi kaybetmek nedeniyle kalbe gelen hüzün hâli, mânâ ve suret itibariyle onunla karşılaşmak gibi anlamları ifade eder.[97]

Cüneyd, duyulan sevinçle zâtın belirmesi esnasında vasıflardan soyutlanmayı, vecd olarak görür. İbn 'Atâ da vasıflardan sıyrılmaya vecd demiştir.[98]

Gürânî risalesinde ilk olarak vecd konusunu açıklar. O, vecd-i Cüneyd'in (r.a.h.) tarifi gibi tarif ederek şöyle der: "*Duyulan sevinçle zatın belirmesi esnasında, vasıflardan soyutlanmaktır. Vecd, âşıkların ve ariflerin gönlündeki manevî gerilimi harekete geçiren bir ruh hâlidir. Vecd, sevenlerin gıdası, taliplerin takvasıdır*."[99]

Gürânî, vecd-i 'cismanî-nefsanî' ve 'ruhanî-rahmanî' olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre cismanî vecd, riya, şöhret gibi kişi de ruhanî cezbe hâli galip olmadan cismin kuvvetinden hâsıl olan bir zorlama hâlidir. Bu kısım tümüyle batıldır. Çünkü bu durum kişinin ihtiyarı ile

[95] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 13b.
[96] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 13a-15b.
[97] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü,* 557.
[98] Cebecioğlu*, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*,694.
[99] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 34a-35a.

olup ilahi cezbe hâliyle vuku bulmamıştır. İkinci kısım ruhanî vecd ise ilahi cezbe ile ruhun kuvvetlenmesi ile hâsıl olur ki güzel bir sesle Kur'an veya bir ilahi, şiir vb. bir şey okumak, dinlemek veya müessir bir zikir faaliyetinde bulunmak gibi durumlarda meydana gelir. Bu halde kişinin irade ve ihtiyarı olmadığı için bu vecd ruhanî ve Rahmanî olur.[100]

İçinde ruha kuvvet olacak her şeyde durum böyledir. Zira bu hâller nurânî olup zulmânî olmaz. Nefis ve şeytanın bu durumda bir müdahalesi söz konusu değildir. Çünkü şeytan ancak zulmânî durumlarda tasarruf sahibidir. Asıl olan nurun nura ulaşmasıdır. Nefsanî vecd de nur olamayacağına göre bu kısım zulmet ve küfür olur. Zulmet de zulmete ulaşır. Bu kısımda ruha kuvvet olacak herhangi bir şey yoktur.[101]

Vecd sahibinin ihtiyari ve ıztırari olmak üzere iki türlü hâli vardır. İhtiyari hareketler sağlam cesetten, herhangi bir hastalık ve acısı olmayan birisinden sadır olan hareketlerdir. Iztırari hareketler ise ruhun kuvvetiyle bağlantılı olan haller sonucu ortaya çıkan nefsin kendisine engel olamadığı, cismanî hareketlere galip olan istem dışı bazı hâl ve hareketlerdir. Humma hastalığına tutulmuş birisi nasıl ki bu hastalığa tahammül edemiyorsa keza ıztırari hâlden kaynaklanan vecd sahibi kişi de bu haldedir. Vecd sahibine ruhanî haller galip olursa ve vecd vuku bulursa onun vecdi hakiki ve rahmanî olur. Eğer bu şekilde değilse nefsanî ve zulmânî olur."[102]

2.1.9. Halvet

Halvet; uzlet, inziva, yalnızlık, tek başına yaşamak, topluma karışmamak, ihtilat halinde olmamak demektir. Tarikattaki karşılığı ise mürîdin şeyhinin isteğiyle belli bir süreliğine insanlardan uzaklaşarak genelde tekkenin özel bir bölümünde inzivaya çekilmesi, masivadan ilgiyi kesip tamamen Allah'a yönelmesidir.[103]

Yûsuf el-Gürânî halveti zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki kısımda değerlendirerek zâhirî halveti "Kişinin kötü ahlakından dolayı nefsini ve bedenini insanlara eziyet etmemesi için onlardan alıkoymasıdır."[104] şeklinde tarif eder. Ona göre bâtınî halvet ise kişinin kalbini, yeme, içme, aile sevgisi, riya, şöhret gibi nefsanî ve şeytanî efkârdan uzak tutmasıdır. Zikredilen kötü vasıflar kalbe dâhil olursa kişinin halveti bozulur. Ayrıca kalbindeki salih amel ve ihsan

[100] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 35b.
[101] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 35a.
[102] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 35b.
[103] Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât,* 101.
[104] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 37a.

duygusu da ifsad olur ki insanın kalbi boş ve faydasız olur. Kalbinde mezkur vasıflardan herhangi bir vasıf bulunan kişi müfsid olur.[105]

Nitekim Kuşeyrî de bu minvalde halveti kalbi safiyet bulmuş kimselerin sıfatı olarak tanımlar. Uzleti ise Hakk'a vâsıl olmuş kimselerin işareti olarak yorumlar.[106]

Gürânî'ye göre mürîd tevbe ve telkinle halvete oturduğu zaman Cenab-ı Allah onun amelini ihlâslı kılar, ona bilmediklerini öğretir, kalbini nurlandırır, cildini yumuşatır, lisanını ve bütün zâhirî ve bâtınî organlarını temizler, amelini kendi huzuruna kabul eder ve duasını makbul kılar. Halvette bu mertebe hâsıl olunca kişinin kalbi bir ummana döner ki artık insanların eziyeti ona zarar veremez. Tevbesi nasuh, ameli sâlih ve ilmi faydalı olur. Bu hâle gelen kalb hiçbir şekilde bulanmaz. Hakikatin sırrına ulaşır, marifet incilerine sahipolur ve onun ruhu kutsileşir. Bu mertebe zâhir ve bâtın halvetini beraber icra edenlere nasip olur.[107]

2.2. İbadetlere Dair Görüşleri

İbadet, Arapça kulluk, ahidlere vefalı olmak, İslâm'ın çizdiği sınırları muhafaza etmek, mevcud olana razı olmak ve elden çıkana da sabretmek anlamlarına gelir. Vuslat durumunda olan kulun kalbi, Allah'tan gayri her şeyin tahakkümünden kurtulmuştur. O, bu hâliyle mâsivanın değil sadece Allah'ın kulu olmuştur.[108]

Yûsuf el-Gürânî ayrıca kitabında ibadet konusunu anlatırken İslam'ın şartlarından namaz, oruç, zekât ve haccı Tasavvuf ilmine göre değerlendirip farklı bir yorumlamaya gitmektedir.[109] Bizde burada onun bu konulardaki bâtınî ve işârî görüşlerine yer vermek istiyoruz.

2.2.1. Namaz

Gürânî'ye göre namazdan asıl maksat kalb[110] namazı olup ebedidir. "Namazlara ve orta namaza devam edin."[111] ayeti ve "İnsanın kalbi Allah Teâlâ'nın iki parmağı arasındadır."[112] hadisi şerifinden bilinir ki asıl olan namaz kalb namazıdır. Onun için kulun kalbi namazından gafil olduğu zaman hem kalb namazı hem zâhiri namazı bozulabilir. Peygamberimizin (s.a.v.) dediği gibi kalb hazır olmadan namaz kabul olmaz.[113] Namaz kılan kişi Rabbine münacat eder ve münacatın yeri ise kalbtir. Onu için kalbi gafil olduğu zaman kalb namazı bozulur, uzuvların

[105] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 37b.
[106] Kuşeyrî, *Kuşeyrî risalesi,* 258.
[107] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 37a-38a.
[108] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü,* 366; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* 293.
[109] Bk. Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn*, 10b – 50b.
[110] Gürânî, kalp namazını tarîkat namazı olarak ta tarif etmektedir. Bk. Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 37b.
[111] Bakara, 2/238.
[112] Müslim, "Kader", no: 17.
[113] Gazâlî, *İhyâ,* 1/160.

namazı da eksik olur. Çünkü asıl olan kalbtir, azalar ona tabidir. Allah'a saf, temiz bir kalb ile yönelen müminin namazı Allah katında makbuldür.[114]

Gürânî 'ye göre kalb ile kılınan namaz insanın ömründe ebedidir. Müminin namazının camisi kalb, cemaati bâtını dil ve kuvvetle tevhit isimleriyle meşgul olmasıdır. İmamı, kalbiyle gayret etmesi ve kıblesi kalbinin tek olan Allah'a hazır olmasıdır.[115]

Gürânî, şerîat ve kalb namazının birlikte olması gerektiğini, birlikte olduğu zaman müminin zâhiren ve bâtınen namazının tam olacağını ve büyük bir sevap elde edeceğini söyler. Bu şekilde namaz kılan kişinin zâhirde abid, bâtında arif olacağını ifade eder.[116] Sonuç olarak hem şeriattaki boyutuna hem de bâtınına dikkat edilerek kılınan namaz Allah katında makbul olur. Bunun yanında namazı sadece zâhirî olarak algılamamak, hayatın tümünü namazdaki halle hallendirmek, sadece bedenin değil ruhun, kalbin, sırrın ve düşüncenin de namazı olduğunu ve namazın kalbin hayatı hâline getirilmesi gerektiğini anlıyoruz.

2.2.2. Zekât

Gürânî'ye göre kalb veya tarîkat zekâtı ebedi olup kişinin ahiret kazancından elde ettiği ibadetlerin sevabını Allah Teâlâ'nın rızasına ulaşanlara vermesidir. Bu şekilde düşünen mürîd başkasına yaptığı hayır ve iyiliklerden dolayı sevabından hiçbir şey kalmaz, bütün sevaplarını başkasına hibe eder ve o kişinin nefsi müflis olarak kalır. Allah Teâlâ da onun bu yaptığı bu iyiliği karşılıksız bırakmaz, Hakk Teala da bu anlamdaki iflası ve cömertliği sever. İnsan ve elindeki her şey Mevla'sınındır. Kıyamet günü olduğu zaman Allah Teâlâ ayette söylediği gibi[117] onun yaptığı her bir iyiliğe karşı on mislini verir.[118]

Zekâtı hem zâhirî hem de bâtınî boyutuyla ele alan Gürânî, zekâtın başka bir manasın da insanın kalbini nefsanî şeylerden tezkiye etmek olduğunu söyler.[119]Mürîdin maddî yoldan elde ettiği helal kazancın nisab miktarına ulaşmasıyla birlikte bunun belli bir miktarını ve vaktinde vermesine şeriat zekât denir. Bunun yanında tarîkat zekâtı var ki bu da kişinin ahiret kazancından elde ettiklerini Allah rızasına ulaşmış kutsî ruh sahiplerine vermesidir.

2.2.3. Oruç

Gürânî'ye göre kalb veya tarikat orucu, kişinin bütün azalarını hem zâhiren hem bâtınen mağrur edici şeylerden kaçındırmasıdır. Bunların hepsi tarîkat orucunu bozar. Şerîat orucu yılda bir ay olmak üzere vakti belirlenmiştir. Tarîkat orucu ise insan ömründe ebedidir.

[114] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 28a.
[115] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 28a-29a.
[116] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 29a.
[117] Enam, 8/160.
[118] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 31a.
[119] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 31b.

Peygamberimizin (s.a.v.) dediği gibi "*Oruç tutan pek çok kişi vardır ki orucu ona açlık ve susuzluktan başka bir şey kazandırmamıştır*."[120] Onun için denilmiştir ki çok oruç tutan kişi vardır, oruç tutmamış gibidir, çok kişi vardır ki oruçlu olmadığı halde oruç tutmuş gibidir. Yani bütün azalarını günah işlemekten uzak tutar ve azalarıyla insanlara eziyet vermekten kaçınır.[121]

Gürânî, "O*ruçlu için iki sevinç vardır: Biri, orucu açtığı zamanki sevincidir; diğeri de Rabbine kavuştuğu zamanki sevincidir*."[122]hadisi şerifini şu şekilde açıklar: "*Tarîkat ehline göre hadisteki iftardan kasıt kişinin cennete girdiğinde oradaki nimetlerden yemesi;ikinci sevinçten kasıt da kıyamet gününde Allah Teâlâ'yı görmesidir. Hakikat orucu isekulun kalbini Allah Teâlâ'dan başka her şeyin muhabbetinden uzak tutması ve kalbini O'ndan başka herhangi bir kimseyi görme muhabbetinden korumasıdır. Müminin kalbine Allah Teâlâ'dan başka bir şeyin muhabbeti girdiği zaman hakikat orucu bozulur. Ama bu orucu kaza edebilir, bunun kazası da tövbe edip Allah'a dönmesidir.*"[123] Sonuç itibariyle tasavvuf ehline göre kalb orucu kişinin bütün azâlarını, kalbini ve ruhunu her türlü mezmum fiilden sakındırması ve nefsini tezkiye etmesidir.

2.2.4. Hac

Gürânî'ye göre hacc-ı tarikatı yerine getirmeye çalışan mürîdin yemeği ve bineği, ilk önce telkin sahibi bir mürşîdin yanında durması ve onun verdiği maneviyatı almasıdır. Diliyle ona kalb hayatı hâsıl olana kadar devamlı zikir telkin etmesidir. Mürîd, sıfat esmalarının devamıyla bâtınını tasfiye edene kadar bâtınî zikirle meşgul etmelidir. Böyle devam ettiğinde Allah Teâlâ'nın İbrahim ve İsmail'e ilk önce Kâbe'yi temizlemelerini emrettiği gibi o da Allah'ın sır Kâbe'sini sıfat nurlarıyla temizler. "Zâhiri Kâbe" tavaf edenler için temizlenir. "Bâtınî Kâbe" ise Allah'ın nazarı için temizlenir. Bu durumda ancak Allah Teâlâ'dan başka her şeyi kalbinden çıkarmakla elde edilir.[124]

Gürânî'ye göre mürîd, kalbini tasfiye ettiği zaman kutsi ruhun nuruyla esmai ilahiyyeler ile ihrama girer. Kalb Kâbe'sine girip devamıyla kudüm tavafını yapar ve münacat yeri olan kalb Arafat'ına gider. Sonra kalb Müzdelifesine gidip orada sır mina'sına vakfe yapar. Daha sonra nefs-i mutmainneyi öldürmeli ve esmaların zikri ile başını beşeri sıfatlardan tıraş etmeli ve sır haremine girmelidir. Mürîd burada itikâf edenleri görmeye başlar ve bu esmaları devamlı söylemesiyle kurbet kiliminde oturur ve itikâfa girer. Oradan da sonsuz olan Allah'ın cemalini

[120] Ali Nasıf, *Câmiu li'l- usûl fî ehâdisi'r-resûl*, 2/61.
[121] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 31b.
[122] Buhari, "Savm", 9.
[123] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 32a.
[124] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 33a.

kalb gözüyle görmeye başlar. Sonra esmâ-i İlahiyyeleri devamlı söylemesiyle yedi şavt dönerek tavafını yapar. Nihayette Allah Teâlâ'nın katından zemzem suyunu içer.[125]

Ona göre kul bütün bunlardan sonra nefsanî tasarruflardan hür, korku ve hüzünden emin olur. En sonda esmâ-i İlahiyyeleri tekrar etmesiyle veda tavafını yapar. Esmâ-i İlahiyyeleri devamlı söylemesiyle kutsi âlemdeki en güzel biçimine yani asli vatanına döner. Gürânî, aslî vatanı yakîn âlemine bağlayarak (haccı tarîkat) hepsini dil ve akıl dairesi içerisinde değerlendirir. Ona göre bundan sonrasını bilmek mümkün değildir. Çünkü zekâ ve zihinler onu idrak edemez.[126]

Görüldüğü gibi Gürânî, haccın bâtınını mürîdin zikir ile hasıl olan ve kudûm tavafıyla başlayan, her durakta esmâ zikrinin baz alındığı mânâ planındaki bir yolculuk, varlık diyarından yokluk diyarına bir hicret ve noksanlıktan olgunluğa erdiren bir miraç olarak telakki etmektedir. Ayrıca Gürânî'nin haccı, Esmâ zikrinin tekrar edilmesi ile ilişkilendirmesi, hac ibadetine yapılan bâtınî ve tasavvufî yorumlara bir yenisinin eklenmesi durumunu doğurmuştur.

Sonuç

Gürânî, hem kendi döneminin hem de kendinden önceki mutasavvıfların tasavvuf anlayışını benimseyen ve o doğrultuda yaşamaya çalışan bir zâttır. Onun tasavvuf anlayışı, Sühverdiyye-Cüneydiyye tarikatında yaptığı ihya hareketi açısından, Cüneydiyye ekseninde şekillenmiştir.

Gürânî'nin tasavvuf düşüncesi, Kitab ve Sünnet-i Seniyye çerçevesinde teşekkül etmiştir. Eserlerinde tasavvufun temel tanımlarını yaptıktan sonra zikir, marifet, insan, tevbe gibi uygulamaları ayrıntılı olarak açıklamıştır. Gürânî, ahlâk kurallarını bir sûfînin uyması gereken kurallar bütünün ötesinde her Müslümanın sahip olması gereken vasıflar olarak görmüş ve değerlendirmelerini buna göre yapmıştır. Ayrıca o eserlerinde, seyr-ü sülûk esnasında uyulması gereken âdâb konularına da yer vermiştir. O, sûfîde bulunması gerekli olan ahlâkî özellikleri sıralarken aslında kâmil bir müminin şahsiyetini anlatmıştır. Gürânî'nin değinmiş olduğu edeb kuralları; mârifetullaha ulaşma hedefi, halis bir tevbe, kâmil bir insan olma, ibadetlerde sâlih ameli yakalama, ibadete düşkünlük, bu ibadetlere tasavvufî bir açıdan yaklaşma ve sûfînin seyr-ü sülûkunda uyguladığı ritüeller gibi daha pek çok konular özelde sûfînin genelde ise bütün Müslümanların duyarlı olmaları gereken hassasiyetler olarak yer alır.

[125] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 33a-34b.
[126] Gürânî, *Beyânu esrâri't-tâlibîn,* 34b.

Sonuç olarak Yûsuf el-Gürânî, tasavvuf ve tarikatlara dair birçok konuyu usul ve adap yönünden değerlendirmiştir. Böylece, hem dönemine ışık tutmuş hem de kendinden sonraki zaman dilimine tasavvuf geleneğini kendi düşüncesiyle yoğurarak aktarmıştır. Sühreverdiyye'nin önemli isimlerinden biri olan Gürânî hem yaşadığı dönemde hem de sonraki yüzyıllarda ilim ve irfan yolcularına ışık olmuştur.

Kaynakça

Atabekî, Cemâluddîn Yûsuf b. Tagrıberdî. *en-Nucumu'z-Zâhire fî Mulûk'ı Mısr ve Kahire*. 11 Cilt. Mısır: Daru'l-Kutub, ts.

Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetu'l Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetu'l-İslamiyye, 1955.

Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabu't-ta'rifât,* (Thk. Abdulmun'im Hafnî) Kahire, ts.

Göktaş, Vahit. *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf Kelâbâzi Örneği*, İstanbul: Meydan Yayınları, 2008.

Gürânî, Ebu'l Mehâsin, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah. *Bediu'l-İntikaşi fî Şerhi'l Kavâfî's-Selâsî.* Ankara: Milli Kütüphane, Arşiv No: 55 Hk 48/3.

Gürânî, Ebü'l Mehâsin, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah. *Beyânu esrâri't-tâlibîn fi't-tasavvuf,* Akhisar Zeynelzade Kitaplığı, S. 1519.

Gürânî, Ebü'l Mehâsin, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah. *Risâletu reyhântu'l-kulûb fî't-tevassuli ile'l- mahbûb*. Ankara: Milli Kütüphane, Arşiv No: 55 Hk 48/3.

İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisanu'lArab*. 27 Cilt. Beyrut: ts.

İbnü'l-Mulakkın el-Mısrî, Siraceddin Ebî Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l Evliyâ*. Beyrut: Daru'l Marife, 1986.

İmam Malik. *Muvatta.* Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1971.

Kaplan, Raşid. *Yusuf B. Abdullah el-Gürânî'nin (D. ?-v. 1367) "Beyânu Esrâri't-Tâlibîn Fi't-Tasavvuf" adlı eserinin tahkik ve tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Kara, Mustafa. *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

Kâşânî, 'Abdurrezzâk b. Muhammed, *Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye*, thk. 'Abdul'âl Şâhîn, Dâru'l-Menâr, Tunus, 1992.

Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Muʿcemü'l-Müellifin*, 13 Cilt. Beyrut: Daru İhya-i't-Turasi'l-Arabiyye, ts.

Kur'ân Yolu. Erişim 22 Nisan 2022 https://kuran.diyanet.gov.tr

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risalesi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.

Mansur, Ali Nasıf el Hüseynî. *et-Tacu'l- camiu' li'l-usûl fî ehadisi'r-resul*. 2 Cilt. Midyat: el-Mektebetu'l- İslamiyye, ts.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmiu's-Sahîh*, (2. Baskı), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-III.

Öngören, Reşat. "Sühreverdiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/45. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öngören, Reşat. "Zeyniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/367. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Suyûtî, Celâleddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân bin Kemâleddin Ebî Bekr b. Muhammed. *Husnu'l- Muhâdara*. 1 Cilt. Beyrut: Daru İhya-i'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ali el-Ensârî. *Tabakâtu'l Kubrâ.* 2 Cilt.Kahire: Daru'l- Fikr, 1954.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehruc, Mektebu'l-Lübnan, Beyrût-Lübnan, 1996.

Yaşaroğlu, M. Kemâl. "Molla Gürânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/248-250. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Yiğit, İsmail. "Ayni'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1994.

Yiğit, İsmail. "Memlükler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN HAYATI VE "MÜŞKİLÜ İ'RÂBİ'L-KURʾÂN" ESERİNDE KULLANDIĞI YÖNTEM

MEKKI B. EBI TALIB'S LIFE AND THE METHOD USE IN THE WORK OF "MUŞKILU I'RABI'L-QURʾAN"

Ekrem BARBAROS
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
barbaroseko@hotmail.com
ORCID ID:0000-0002-6862-1212

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ELHUT
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
melhut@agri.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-8970-6661

Atıf Gösterme: BARBAROS**,** Ekrem; ELHUT, Mücahit, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Hayatı ve Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân Eserinde Kullandığı Yöntem", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD),* Aralık 2022 (11), s.178-197.

Geliş Tarihi:

19 Kasım 2022

Kabul Tarihi:

17 Aralık 2022

©2022 AGİİD
Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: İslâm dininin birinci ve ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'i sağlam ve doğru bir şekilde anlayabilmenin en iyi yolu kuşkusuz Arap dilidir. Arap dilinin alt dallarından biri olan ve kelimelerin cümle içerisindeki konumu ile ilgilenen i'râb ilmi de doğru bir anlam için çok önemlidir. Biz de bu çalışmada konunun daha iyi anlaşılması için i'râb ve İ'râbu'l-Kur'ân' kavramlarının lügat ve terim manalarını ele almakla birlikte, Mekkî b. Ebî Tâlib'in değerli eserlerinden biri olan *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân* eserinin yazılış amacı ve yöntemine değindik. Mekkî'nin hayatı boyunca ilim için yaptığı zorlu yolculuklardan, bu yolculuklarda hangi muteber hocalardan ders aldığından, hangi değerli öğrencileri yetiştirdiğinden, hangi kıymetli eserleri topluma kazandırdığından kısaca bahsettik.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân, İ'râb, İ'râbu'l-Kur'ân, Müşkil, Mekkî.*

Abstract: The most important basic source of being able to understand the Qur'an, the first and main source of the Islamic religion, in a sound and correct way is undoubtedly the Arabic language. The science of i'râb, which is one of the sub-branches of the Arabic language and deals with the position of words in sentences, is also very important for a correct meaning. In this study, we have discussed the meaning of the concepts of I'rab and I'rabu'l-Qur'an in terms of vocabulary and terms for a better understanding of the subject, as well as the purpose and method of writing the mystery of the Müşkilü Irabi'l-Qur'an, one of the valuable works of Mekkî b. Ebî Tâlib. We briefly mentioned the difficult journeys Mekkî made for science throughout his life, which valuable teachers he took lessons from during these journeys, which valuable students he raised, which valuable works he brought to this society.

Keywords: *Quran, I'râb, I'râbu'l-Quran, Müşkil, Mekkî.*

GİRİŞ

İslâm dininin yüce kitabı Kur'ân-ı Kerîm'in Arap diliyle nazil olduğunu[644], indirildiği yerin ve ilk muhataplarının onu anlayacak ve doğru okuyacak düzeyde olduklarını biliyoruz. Ama Hz. Muhammed (s.a.s.)'in vefatından sonra halifeler döneminde İslâm toprakları fetihlerle genişleyip Arap olmayanların İslâm'la şereflenmeleri bazı sorunları da beraberinde getirmiş oldu. Bu sorunlardan biri de onların Kur'ân'ı yanlış okumaları konusudur. Kur'ân'ın ilk başta harekesiz ve noktasız olduğu bilindiğine göre İslâm'ı kabul eden Arap olmayanların bu yanlışa düşmeleri normal bir durumdur. İlk olarak Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından bu yanlışa mâni olmak, Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşunu kolaylaştırmak ve hatalı tilavetin önüne geçmek için Kur'ân'a i'râb alâmetleri olarak, hareke tarzında noktalar konulmuştur.[645]

İ'râbın Arap dilinde önemli bir yeri olduğunu, yeri geldiğinde sadece bir harekenin dahi bütün anlamı değiştirdiğini şu örnekte görebiliriz: Hz. Ömer (r.a.) döneminde Medine'ye gelen bir Arap: "Bana Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân'dan bir kısmını kim okuyabilir?" der. Bunun üzerine orada bulunanlardan biri Tevbe süresini okumaya başlar. Fakat üçüncü âyetteki (أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ) "Allah ve Resulü, müşriklerden beridir."[646] Âyetindeki (وَرَسُولُهُ) kelimesini (وَرَسُولِهِ) şeklinde mecrur okur. Bu durumda âyetin manâsı 'Allah, müşriklerden ve Resulünden beridir' şekline dönüşür ve bu olay Hz. Ömer'e intikal eder. Bunun üzerine Hz. Ömer de Arap dilini iyi bilmeyen kimselerin Kur'ân-ı Kerîm okutmamalarını emreder. Ayrıca Ebû'l-Esved'den nahiv ile alakalı bilgileri tespit etmesini ister.[647] Ebû'l-Esved ed-Dü'elî de bu işi bilindiği üzere tamamlar.

Bu örnekte sadece bir harekeyle anlamın ne kadar değiştiğini hatta yeri geldiğinde farkında olmadan yapılan bir hareke değişikliğinin kişiyi dini emirleri inkara sürükleyebileceğini görebiliriz. Böylece i'râbın, Arap dilinde manayı bulmaya yarayan bir vesile olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu sayede Kur'ân'ı doğru okuyup ve doğru anlamak için Arapçayı bilmenin âyetleri gramer olarak ele alıp inceleyen İ'râbu'l-Kur'ân ilminin önemini daha iyi anlamaktayız.

Kur'ân ilimleri içerisinde İ'râbu'l-Kur'ân'ın önemli bir yeri vardır. Biz de bu çalışmada i'râb kavramını ve Kur'ân ilimlerinden İ'râbu'l-Kur'ân'ı açıklayıp, hicri dördüncü ve beşinci

---

644 *Kur'ân Yolu* (14 Ekim 2022), Yûsuf 12/2; *Kur'ân Yolu* (14 Ekim 2022), er-Ra'd 13/37 v.d.
645 Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi* I (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 200; İbrâhîm Mustafa, *İhyâu'n-Nahv* (Kahire: Hindawi,2012),21.
646 *Kur'ân Yolu* (14 Ekim 2022), et-Tevbe 9/3.
647 Ebu'l-Berekât Abdirrahmân b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmirâi (Ürdün: Mektebetu'l-Mennâr, 1985), 19-20.

asırlarda yaşamış olan Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) tarafından yazılan *Müşkilü İ'râbi'l-Kurʾân* eserinin i'râb yöntemini ele alacağız. Ama öncelikle i'râbın ve i'râbu'l-Kur'ân'ın ne olduğuna kısaca değineceğiz.

1. İ'RÂB VE İ'RÂBU'L KUR'ÂN KAVRAMLARI

1.1. İ'râbın Tarifi

Arapçada bir kelimenin birden fazla manada ve farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. İ'râbın lügat ve ıstılâh anlamlarını yararlandığımız kaynaklar ışığında şöyle özetleyebiliriz:

1.1.1. İ'râbın Lügat Manâsı

İ'râb (إِعْرَاب) kelimesi, sülasi ع-ر-ب köküne bir harf (أ) eklenmek sûretiyle oluşturulan أَعْرَبَ fiilinin mastarıdır. Lügavî eserlerde (عرب) kelimesiyle açıklanan i'râbın farklı anlamları ifade ettiğini şu şekillerde görebiliriz:

Fesâhat: Dilin, tutukluk yapmasının zıddı olarak, fasih, açık ve anlaşılır bir şekilde konuşmak[648] manalarına gelir. (رجل مُعْرِيب) ifadesi, Arapçayı fasih ve anlaşılır bir şekilde konuşan kişi anlamına gelir.[649]

Beyân: Açıklama, îzah etme demektir. ''إعراب'' ve ''تعريب'' kelimelerinin mana bakımından bir olduğu ve ''إبانة'' yani ''beyân'' manâsına geldiği ifade edilmektedir.[650]

Benzeşme: Bir halden başka bir hale dönüşmek demektir. "تعرّب" denildiği zaman ''Arap'a benzedi, Araplaştı.'' manâsında kullanılır.[651] Bunun dışında i'râb birçok farklı anlamlarda kullanılmaktadır.[652]

İ'râbın lügatlarda birçok manada kullanılmasıyla beraber genel olarak ibâne, ifsâh ve îzah[653] kelimeleriyle açıklanmıştır. Anlamca birbirine yakın olan ibâne, ifsâh ve îzah kelimeleri

---

[648] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1998), عرب maddesi, 1/641; Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşfu Istılâhâti'l-Funûn*, thk. Ali Dehrûc (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996), عرب maddesi, 1/214.

[649] Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn* thk. Abdülhamid Hindevî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1424/2003), " عرب" 3/123; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrût: Dâr Sâdır,2010), '' عرب" ,1/586.

[650] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* ,1/588; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa,* thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), عرب maddesi, 2/218.

[651] İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye,* thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1407/1987), "arb'',1/178.

[652] Farklı anlamlar için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* 1/588-592.

[653] Zeynuddîn Muhammed el-Haddâdî, *et-Tevkîfu 'alâ Mehemmâti't-Teârîf* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1410/1990), 56.

açıklamak, bir şeyin özünü, aslını ve gerçeğini ortaya çıkarmak, net ve anlaşılır bir şekilde ifade etmek, ortaya koymak gibi anlamlara gelmektedir.[654]

İ'râbın kelime anlamı itibariyle, beyân etmek, açıklamak, düşüncesini ve niyetini dile getirmek, benzeşmek, kelimelerin anlamlarını açıklamak, bir şeyi net ve anlaşılır bir şekilde ifade etmek, kapalılığı gidermek gibi manalara geldiğini görmekteyiz.

1.1.2. İ'râbın Istılâhî Manâsı

İ'râbın terim olarak üzerinde ittifak edilen belli bir tanımı yoktur; fakat genel olarak yapılan tanımlar belli başlı özellikler taşımaktadır. Erken dönemlerde i'râb kelimesi, nahiv ile aynı anlamda kullanılmıştır. Nahivcilerin, i'râbı bu anlamda kullanmalarının sebebi ise, i'râbın cümlenin anlamını tespit etmedeki rolünden kaynaklanmaktadır. ez-Zeccâcî (ö. 337/949), *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv* adlı eserinde, nahivcilerin, belli anlamlara gelen ve genellikle isim ve fiillerin sonlarında gerçekleşen hareke değişikliklerine i'râb, yani beyân edici özellik dediklerini ifade eder. Zeccâcî'ye göre i'râbın kelime anlamı terim anlamını çağrıştırır bir şekilde, cümleyi ve cümlenin içerisinde geçen kelimelerin aldıkları konuma göre anlamlarını bilmeyi içerir.[655]

Dil âlimleri, i'râb konusunda terim olarak iki ana görüş belirtmişlerdir: Birincisi lafzî, yani söyleyişle ilgili boyutu, ikincisi ise i'râbın anlamsal oluşudur, yani harekelerin anlama delalet etmesidir. İbn Mâlik (ö. 672/1274) lafzî olanı tercih eder. İbn Mâlik, i'râbı, şu şekilde ifade eder: "Kendisiyle âmilin gerekliliğinin beyân edildiği şeylerdir. Bunlar da: Hareke, harf, sükûn ve hazf ile yapılır. İsimde asıldır, çünkü tek bir sîgayla farklı manaların kabulünü gerektirir."[656]

İ'râb kelimesini anlamsal yönden tanımlayan âlimlere göre ise i'râb mana ile ilgili olup, harekeler ise bu manaların delilleridir. Bunlardan Sîbeveyh (ö. 180/796) i'râb konusunu ilk önce i'râb harfleri, âmiller ve kelime sonlarındaki hareke/harf değişiklikleri bağlamında ele alır ve i'râbı şöyle tanımlar: "Kelimelerin başlarına gelen âmillerin değişmesiyle sonunun lafzî ve takdiri olarak değişmesidir."[657] Son dönem nahiv âlimlerinin pek çoğu Sîbeveyh'in bu görüşünü benimsemişlerdir. İbn Fâris (ö.395/1004) ise i'râbı, "fâil, mef'ûl, nefy, taaccüb ve

---

[654] el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa,* 1/360 ve 2/360-367; el-Cevherî, *es-Sıhâh,* 1/ 891.

[655] Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrût: Dâru'n-Nakkâş, 1399/1979), 91.

[656] Abdullah b. Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik,* thk. Abdurramân es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Cîze: Dâru Hicr,14410/1990), 1/33.

[657] Hafız Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fî 'n-Nahv* thk. Abdülâl Sâlim Mükerrem (Beyrût: Müessetü r-Risâle,1406/1985), 1/173; Ebû Bişr Ebû Osmân Ebu'l-Hasen Ebu'l-Huseyn Sîbeveyh, *el-Kitâb,* thk. 'Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988), 1/13.

istifhâm gibi nahiv ilminin konularının arasındaki farklardan bahseden"[658] ilim olarak tanımlamaktadır.

İbn Cinnî (ö. 392/1002) i'râbı, terim anlamıyla şu şekilde açıklar: "İ'râb, lafızlarla anlamların ortaya çıkarılmasıdır. Sen أكرم سعيد أباه 'Said babasına ikram etti' ve شكرسعيدًا أبوه 'babası Said'e teşekkür etti' sözlerini işittiğinde 'Said' lafzının cümlenin fâili veya mef'ûlü olduğunu birinde sonunun raf' diğerinde nasb alametleriyle anlarsın''.[659]

İ'râbın yukardaki farklı şekilde yapılan tanımlarına baktığımızda nahivciler i'râbı, türlerine, kelimenin alâmetine, geçtiği yere, yaptığı etkiye, değerine, cümleye kattığı anlama ve kabul ettiği âmillere göre çeşitli kavramları öne çıkararak farklı şekillerde tanımlamışlardır.

1.2 İ'râbu'l-Kur'ân

Kur'ân ilimlerinin özellikle de i'râbu'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkmasının en önemli nedeni, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru bir şekilde okunması meselesi ve Arapların yabancılarla karışması sebebiyle Arap dilinde yapılmaya başlanan dilbilgisi hataları gelir. İslâm fetihleriyle Arap olmayan milletlerin Araplarla karışması neticesinde Kur'ân'da yanlış okumaların görülmeye başlanması üzerine Hz. Ebû Bekir'in emriyle Kur'ân âyetleri bir araya toplanmış, Hz. Osman döneminde Mushaf nüshaları çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilmiş, daha sonra bu hatalı okumaları büyük ölçüde önleyen noktalama ve harekeleme işlemleri gerçekleştirilmiştir.[660]

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, Ebû Hüreyre'den (58/678) (r.a) i'râb hakkında merfû' olarak rivâyet edilen: "Kur'ân'ı i'râb ediniz, onun garîb lafızlarını araştırınız"[661] hadisi de Kur'ân'ın i'râb yapılmasına öncülük etmiştir. Nahiv âlimleri de Kur'ân'ın en sahih şekilde tefsir edilmesine katkı sağlamak amacıyla i'râb ve gramer konularına eserlerinde yer vererek tefsircilere yardımcı olmuşlardır.

Mekkî b. Tâlib (ö.437/1045) *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân* adlı eserinde i'râb ilminin bilinmesiyle, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılacağı ile alâkalı olarak şunları söylemektedir: "Gördüm ki; Kur'ân ilimlerini öğrenmeye talip olan kişinin, onun lafızlarını düzgün okuması, anlamlarını öğrenmesi, kırâât ve lehçelerini iyi bilmesi gerekir. Bu ilmi öğrenmek isteyen kişinin ihtiyacı

---

[658] Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l- Fîkr, 1399/1979), 4/300.
[659] Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1952), 1/36.
[660] Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi I*, 200; Mustafa, *İhyâu'n-Nahv*, 21.
[661] Hâkim en-Nisaburi, *el-Müstedrek ʿale's-Sahîhayn* thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1411/1990), 2/439.

olan en önemli ilim Kur'ân'ın i'râbı ve vakıf konusudur. İşte bu ilimler sayesinde kişi Kur'ân'da hata yapmaktan uzak olur, lafızları tam olarak kırâât eder ve harekelerin değişmesiyle değişen manalara tam anlamıyla hâkim olur, böylelikle de Allah'ın muradını tam olarak anlar. Çünkü i'râbın bilinmesiyle anlamların çoğu bilinir, işkâl ortadan kalkar, Allah'ın hitabı anlaşılır ve hakiki anlam bilinir."[662]

Kur'ân ilimleri arasında yer alan i'râbu'l-Kur'ân, sözlük ve terim anlamlarına bağlı kalarak şu genelleme yapılabilir: Kur'ân'ın cümle ve terkip yapısını göz önüne alarak, lafzî, takdiri ve mahallî olarak ifade tarzlarını, hangi manalara geldiğini, nazil olduğu dil gramerinin temel kurallarını âyetlere uygulayarak, âyet-i kerîmelerden Allah'ın murad ettiği manaya en uygun olana ulaşma sanatıdır.[663]

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN HAYATI

Bu bölümde ilmi öğrenmek ve bilgiyi yaymak için büyük çaba ve emek sarf etmiş, birazdan da değineceğimiz gibi daha on üç yaşındayken ilim için zorlu yolculuklara katlanmış gerek ahlaki üstünlüğüyle gerekse ilmi kişiliğiyle üstün olan büyük alim Mekkî'nin kısaca hayatını, hocalarını, öğrencilerini ve eserlerini ele aldık.

2.1. İsmi, Nesebi ve Hayatı

Mekkî'nin ismi ve nesebiyle ilgili kaynak kitaplarında üzerinde ittifak edilen isimleri: Mekkî b. Ebî Tâlib[664] Hammûş [665] b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî el-Mukrî[666] el-Kayravanî el-Endülüsî[667] olarak geçmektedir.

İbnü'l-Cezerî ismini Hayyuş olarak zikretmektedir.[668] Ziriklî de *el-Aʿlâm*'da, Hammûş kelimesinin Muhammed'in ismi tasğiri olduğunu söyler.[669]

---

[662] Mekkî b. Tâlib İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân,* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müesesetü'r-Risale, 1405/1984), 2.

[663] Durmuş Ali Kayapınar, "İ'râbu'l-Kur'ân-Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş'', *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi* 3/3, (Nisan 1990), 367/368.

[664] Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla fî Târîhi e'immeti'l-Endelüsi ve ʿUlemâʾihim ve Muhaddisîhim ve Fukahâʾihim ve Üdebâʾihim,* nşr. Es-Seyyid İzzet el-Attâr (Kahire: Dâru'l-Mısrıyye,1966), 2/631; Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî, *Muʿcemü'l-Üdebâʾ: İrşâdü'l-Erîb,* nşr. Ahmed Ferîd Rifâî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1936), 19/167.

[665] İbnü Hallikân Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sadır, 1994), 5/277; Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'Alâ Enbâhi'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fîkri'l-'Arabî, 1986), 3/313.

[666] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/631.

[667] Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemi'l-müʾellifîn* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3/907-908.

[668] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye fî Tabakati'l-Kurrâʾ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/270.

[669] Hayruddin Ziriklî, *el-Aʿlâm li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müstaʿrebîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melayin, 2002), 7/286.

Künyesi ise ilk oğlu Muhammed'in isminden dolayı Ebû Muhammed (Muhammed'in babası) olarak bilinmektedir.[670]

Mekkî, 355/965 tarihinde Kayravan'da dünyaya geldi.[671] Bazı kaynaklarda doğum tarihi h.354 olarak geçmektedir.[672] Kayravan'da yetişip büyüdü. On üç yaşına kadar burada eğitimine devam etti. On üç yaşında Mısır'a ilim tahsili için gitti. Mısır'da çeşitli hocalardan hesap ilmini öğrendi. Daha sonra h.374 yılında Kayravan'a döndü. Hesap ve diğer bazı ilimleri okuduktan sonra kırâât alimlerinden ders aldı ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetti. H.376 yılında Ebü't-Tayyib (ö.389) dışındaki bazı kırâât alimlerinden kırâât dersleri tamamladı. Kayravan'da kırâât ilimlerini ikmal etmesinden sonra h.377 senesinde ikinci kez Mısır'a gitti ve aynı yıl kendi imkanlarıyla farz olan hac görevini yerine getirdi. Daha sonra h.378 yılının başında Ebü't-Tayyib'den kırâât dersleri almaya başladı, h.378 yılının geri kalanı ve 379 senesinin bir kısmını Mısır'da kırâât okuyarak geçirdi. kırââtlerin bir kısmını tamamlamadan Kayravan'a geri döndü. H.382 de üçüncü kez tekrar Mısır'a gitti ve 383'ün bir kısmı burada kalarak tamamlayamadığı kırâât ilimlerini tamamladı. Daha sonra aynı yıl Kayravan'a dönüp h.387 senesine kadar burada kırâât dersleri okuttu. Sonra Mekke'ye gidip h.390 yılının sonuna kadar orada kaldı ve bu yıllarda art arda dört nafile hac yaptı. H.391 senesinde Mekke'den tekrar Mısır'a döndü. H.392 de Mısır'dan Kayravan'a geldi.[673] Sonra h.393 senesinin Recep ayında Endülüs'e gitti ve artık burada yaşamaya devam etti önce Kurtuba'da Mescidü'n-Nühayle'de kırâât dersleri vermeye başladı daha sonra Abdülmelik b. Mansûr el-Muzâffer b. Ebî Amir onu Zâhire Camii'ne nakletti ve Âmirîler Devleti yıkılıncaya kadar burada dersler vermeye devam etti.[674] Ardından Emir Mehdî-Billâh el-Ümevî tarafından Kurtuba Camii'nde Kırâât dersleri vermekle görevlendirildi. H.429 senesine kadar bu görevine devam etti. 429 senesinde, Ebü'l-Hazm Muhammed b. Cevher kendisine imam ve hatiplik görevi verdi ve vefat edinceye kadar hatiplik görevine devam etti.[675]

Mekkî b. Ebî Tâlib 2 Muharrem h.437 senesi cumartesi günü sabah namazı vaktinde vefat etmiştir. Cenaze namazını oğlu Ebû Tâlib Muhammed b. Mekkî kıldırmış ve ardından Kurtuba'da Rabaz Kabristanı'na defnedilmiştir.[676]

---

[670] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/631.
[671] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/632.
[672] İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/274; Yâkūt, *Muʿcemü'l-Üdebâʾ,* 19/167-171.
[673] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/633.
[674] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/633; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/274; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 3/314; el-Hamevî, *Muʿcemü'l-Üdebâʾ*, 19/168.
[675] Yâkūt, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 19/167-171; İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/633.
[676] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/633; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/277.

Mekkî b. Ebî Tâlib ahlak ve kişilik bakımından mükemmel, ilim bakımından derin bir ilme sahipti. Hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş ilim için uzun yolculuklara çıkmıştır. İlmi üstünlüğü, ilim sevgisi ve üstün ahlakıyla ilgili olarak kaynaklarda geçen bazı bilgiler şu şekildedir.

Öğrencilerinden biri olan Ebû Ömer El-Mehdi hocası hakkında şunları söylemektedir: "Mekkî, Ulum-i Arabiyye'de derin ilme sahip olanlardandı. Üstün anlayış ve yaratılışa sahipti. Dini bilgilere hâkim ve üstün ahlaki kişiliğe sahipti. Kırâât-ı Seb'a'yı çok iyi bilir ve manalarına tam vakıftı.[677]

İbnü'l-Cezerî ve İbnü Beşküvâl, Mekkî'nin ahlaki özelliklerine vurgu yaparak; onun çok hayırlı, dindar, fazilet sahibi, mütevazi ve duası kabul olunan bir kişi olduğunu aktarırlar.[678]

İbnü Ferhûn ise Mekkî'nin ilmi yeterliliğini belirtirken; ilminin yayıldığını, şanının yüceldiğini, her yerden insanların kendisini görmeye geldiğini ve çok sayıda kitap telif ettiğini kaydeder.[679]

Bu bilgiler Mekkî'nin ilmi öğrenmeye olan sevgisini göstermektedir. Öte yandan yetiştirdiği talebe sayısının çok oluşu da ilmi yaymaya ve devam ettirmeye çalışması da ilme olan saygısını gösterir. Şimdi de Mekkî'nin ders aldığı hocalarını ve ders öğrettiği talebelerini zikredeceğiz.

2.2. Hocaları

Mekkî'nin ilim için daha on üç yaşında yollara düştüğünü daha önce belirtmiştik. İlim tahsili için Kayravan, Mısır ve Hicaz'da dönemin önemli alimlerinden ders aldığı kaynaklarda geçmektedir. Hatta Mekkî'nin ders almak için hocalar konusunda ne kadar titiz davrandığını, ders alacağı hocalarda nasıl özellikler aradığını eserinde şöyle belirtmektedir: "Kur'ân'ın talibi olan kimsenin okuyacağı, kendisinden nakil ve rivâyet yapacağı kimseyi seçmesi vacip olur. Bu kimsenin dindar ve günahlardan uzak, Kur'ân ilmini gereği gibi anlayan, Arapçaya yeterince nüfuz eden, Kur'ân'ın lafızlarını güzel anlatabilen, ilminde meşhur olmuş imamlardan, sağlam ve sıhhatli nakil yapabilen bir kimse olması şart olur. Kur'ân öğrencisinin, naklini sika, güvenilir, halinden, ilminden ve dininden razı ve memnun olduğu kimseden yapması gerekir.

---

[677] İbnü'l-'Imad Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezrâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zehep* (Beyrût: Dârü İbn Kesir, 1969), 5/175.

[678] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270; İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/632.

[679] İbn Ferhûn, Burhânüddîn Ebü'l-Vefâ İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *ed-Dîbâcü'l-Mezheb fî Ma'rifeti A'yâni ʿUlemâ'i'l-Mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nür (Kahire: Dâru't-Türas, 1972), 2/342; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/275.

Mütevazi, şüpheli şeylerden uzak, az gülen ve az konuşan, ilim ve vakar sahibi, ahlaklı olması gerekir.[680]

Biz de Mekkî'nin yolculuk yaparak bu vasıflarda aradığı ilim ehli hocalarından bazılarına kısaca değineceğiz.

2.2.1. Kayravan'da

1- Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd El-Kayravanî (H. 310-382).[681]

2- Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el-Meafiri el-Kabisî (H. 324-403).[682]

3- Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer et-Temîmî el-Kazzâz (H. 342-412).[683]

2.2.2. Mısır'da

1- Ebû't-Tayyib Abd'ül-Mün'im İbn Ğalbûn (H. 309-389).[684]

2- Ebû'l-Hasen Tâhir b. Abd'il-Mün'im b. Ubeydillah b. Ğalbûn (H.-/399).[685]

3- Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Üdfüvî (H. 304-388).[686]

4- Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed b. İshak b. El-Ferec Ebû Adiyy Mısırlı İbnü'l-İmam (H. 290-380).[687]

2.2.3. Mekke'de

1- Ebû'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm İbn Ferâs el-Abkasî (H.-/405)[688]

2- Ebû't-Tâhir Muhammed b. Muhammed İbn Cibrîl el-Uceyfî.[689]

3- Ebü'l-Kâsım Ubeydullah es-Sekatî.[690]

4- Ebû'l-Hasen b. Razîk el-Bağdâdî.[691]

5- Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-Mervezî.[692]

---

[680] Mekkî b. Tâlib İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Riʿâye li Tecvidi'l-Kırâʾe,* tah. Ahmed Hasan Ferhât (Amman, 1984), 89-92.
[681] Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân* (Ürdün: Dar Ammar, 1997), 55.
[682] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 55-56.
[683] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 55-57; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 3/320.
[684] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 58-59; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/280.
[685] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye,* 1/307-308.
[686] Hafız Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Dâru'l-Fikr, 1979), 1/189; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 57-58.
[687] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye,* 2/270.
[688] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 60.
[689] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/632; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 60.
[690] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 60; İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/632.
[691] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 60; İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/632.
[692] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/632; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân,* 60.

6- Ebû'l-Abbas es-Seviyy.[693]

2.2.4. Kurtuba'da

Yunus b. Abdillâh b. Muhammed b. Meğîs (H.-/429).[694]

Mekkî'nin hocaları bunlarla sınırlı değildir elbette biz sadece önemli birkaç tanesini zikrettik.

2.3. Talebeleri

Mekkî yapmış olduğu ilmi yolculuklar sonucunda, büyük alimlerden kırâât ilmini almış bu ilmi birikimini daha da geliştirip, kırk dört sene boyunca kendisine gelen öğrencilerine aktarmıştır. Kırâât ilminin yayılmasında büyük katkıları olmuştur. Kurtuba'da yetiştirmiş olduğu talebelerinden ve büyük kırâât alimlerinden biri olan Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Mehdi, hocasının tedrisatını anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kurtuba camiinde oturup öğrenci okutmaya koyuldu ve onun cömert ellerinden cemaatler faydalandı, Kur'ân'ı tecvid üzere okumayı öğrendiler. Böylece ülkede ismi çok büyüdü, kadri yüceldi."[695]

Mekkî de tüm hocalar gibi birçok talebe okutmuştur. Ama ilim alma ve kendisini ilmi yönden geliştirme bakımından hepsi eşit olamaz. Biz de bu talebeler arasında kendisini ilme veren ve ilmi yönden kendisini geliştiren, ilmi ile meşhur olan birkaç talebesini zikredeceğiz:

1- Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid b. Ahmed b. Mehdî el-Kelâ'î (H. 394-432).

2- Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Mutarrif el-Kinânî el-Kurtubî (H. 387-454).

3- Ebü'l-Velîd Muhammed b. Cevher b. Abdillâh b. el-Ğamr b. Yahyâ b. el-Gâfir İbn Ebî Ubeyde (H. v.462).

4- Ebü Tâlib Muhammed b. Mekkî b. Ebî Tâlib b. Muhtâr el-Kaysî (H. v. 474).

5- Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed es-Sanhâcî (H. v. 480).

6- Ebü Muhammed Abdullah b. Sehl b. Yusuf el-Ensârî (H. v. 480).

7- Ebû Umran Mûsâ b. Süleyman el-Lahmî (H. v. 494).

8- Ebü Abdillâh Muhammed b. Ferec (H. v. 497).

---

[693] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/632; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 60.
[694] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 60-61.
[695] İbnü Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla,* 2/632-633.

9- Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdirrahman b. Abdilhak el-Hazrecî (H. v. 511).[696]

2.4. Eserleri

Mekkî hayatı boyunca kendisini ilme adamış biri olarak birçok eser vermiştir. Mekkî tefsir, kırâât, Kur'ân ilimleri, hadis, kelam, fıkıh, sarf, nahiv, tasavvuf gibi birçok alanda eser vermiş bir alimdir. Birçok eseri günümüze ulaşmış olsa da bazıları ulaşamamıştır. Hatta bazı eserleri fihristlerde zikredilmelerine rağmen günümüze ulaşmamıştır.[697] Gümümüze ulaşmış en meşhur eserlerinden bazılarının isimlerini şöyle zikredebiliriz:

1- *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fî ʿİlmi Meʿâni'l-Kurʾâni ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî ve Cümelin min Fünûni ʿUlûmihi*.[698] Tefsir alanında yazılmıştır.

2- *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*.[699] Kur'ân i'râbı hakkında yazılmıştır.

3- *Tefsîrü'l-Müşkil min Garîbi'l-Kurʾân*.[700] Garibü'l-Kur'ân alanında yazılmıştır.

4- *el-Îzâh li-Nâsihi'l-Kurʾân ve Mensûhihi*.[701] Nasih ve mensûh konusunda yazdığı eseridir.

5- *Er-Riʿâye li Tecvîdi'l-Kırâʾe ve Tahkiki Lafzî't-Tilâve*.[702] Tecvid alanında yazdığı eseridir.

6- *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Neʿam ve'l-Vakf ʿalâ Küllî Vâhidetin Minhünne fî Kitâbillâhi.*[703]

7- *Et-Tebsıra fi'l-Kırââti's-Seb'*.[704] Kırâât ilmiyle ilgili eseridir.

8- *el-İbâne ʿan Meʿâni'l-Kırâât.* Kırâât alanında yazdığı bir diğer eseridir.[705]

Mekkî'nin birçok eser yazdığını daha önce belirtmiştik. Burada faklı ilim alanlarında yazdığı ve en meşhur birkaç tane eserini zikrettik.

---

[696] bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270; Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 62-71.
[697] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270-271.
[698] Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 109-136.
[699] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270; Es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 2/298.
[700] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/271; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/276.
[701] İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/276.
[702] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/276.
[703] Es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 2/298; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/276.
[704] Es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 2/298; İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/276; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270.
[705] Bkz. İbnü Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân,* 5/276; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/270; Es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât*, 2/298; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 3/908; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/286; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 109-136.

"MÜŞKİLÜ İʿRÂBİ'L-KURʾÂN" ESERİNDE KULLANDIĞI YÖNTEM

Eserin ismi, yazılış tarihi, yazıldığı yer ve içerdiği konular hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, yazılış amacı ve i'râbta kullandığı yönteme geçeceğiz.

3.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler

Genel olarak kaynaklarda kitap *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân* ismiyle geçmektedir.[706] Kitaplarının en meşhur olanlarındandır. H. 391 yılında Kudüs'te yazdığı, pek çok dil bilimci ve nahivcinin görüşlerine yer verdiği eser İbn Atıyye el-Endelüsî, İbnü'ş-Şecerî, Kemâleddin el-Enbârî, Ukberî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Usfûr el-İşbîlî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimlerin dil ve tefsire dair eserlerinin belli başlı kaynaklarından biridir. Birçok yazma nüshası mevcuttur.[707] Yâsîn Muhammed es-Sevvâs ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından ayrı ayrı tahkik edilmiştir.

3.2. Eserin Yazılış Amacı

Mekkî bu kitabın giriş kısmında kitabın amacını şöyle anlatmaktadır: "İ'râb konusunda yazılan binden fazla kitapların çoğunun cer ve cezm harfleri, fâil ve meful, innenin ismi ve haberi ve onlara benzeyen gibi konularda bilip bilmemekte, alimle bilmeyen arasında fark olmayan basit şeyleri uzun uzadıya anlatarak sözü uzattıklarını; öğrenmeye ihtiyaç duyulan pek çok müşkillerden gafil kaldıklarını gördüm. Bu sebeple bu kitapta tefsirin müşkilini açıklamayı, illetlerini, zorluklarını ve nadir olanları anlatmak istedim. Onu ezberleyip, onunla yetinmek isteyenler için taşınması hafif, alınması kolay ve kolay ulaşılır olması için yazdım. Yoksa Allah Azze ve Celle'nin kitabının söz diziminde bir müşkil yoktur. Ancak belirtilmeyen veya kıyası bulunan meseleler vardır. Bunların anlaşılması için bu eseri telif ettim…"

Devamında şöyle diyor: "Biz bu kitabımızı nahivden car ve mecrur, fâil ve meful, muzâf-muzâfun ileyh, sıfat-mevsuf vb. başka bir şey bilmeyenler için telif etmedik. Biz onu yönünü bundan ilerisine çevirebilen, onun zahiri ilimlerini iyi bilen ve tüm âmillerini tanıyıp, usullerine bağlı kalan işin ehli kimseler için telif ettik…"[708]

Bu bilgilerden sonra *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*'ın muhakkiklerinden biri olan Hâtim Sâlih ed-Dâmin de aynı kitabın mukaddimesinde kitabın yöntemini açıklamaktadır.[709]

---

[706] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye,* 2/270; Es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât,* 2/298.
[707] İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye,* 2/270; Es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuʿât,* 2/298; Ferhât*, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsiru'l-Kur'ân*, 123.
[708] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 2-3.
[709] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, thk. Mukaddimesi, Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 28-29.

3.3. Eserinde Kullandığı Yöntem

1- Mekkî eserinde 114 sûrenin tamamının i'râbını yapmakla birlikte her bir sûreyi ayrı başlıklarla ele almıştır. Bu başlıklar altında sûre hakkında veya kaç âyet olduğuyla ilgili herhangi bir bilgi vermeyip besmeleden sonra i'râbını yapacağı âyetin i'râbına geçmektedir. Âyetleri Mushaf'taki tertibe göre ele alıp i'râb yapmış, bu âyetlerin i'râbını da zayıf ve güçlü diye ayrım yaptığı, bazılarını bazılarına tercih ettiğini görürüz.

2- Mekkî'ye göre tüm sûrelerin âyetlerinde müşkilü i'râb vardır. Ama o tüm âyetlerin i'râbını yapmamış sadece bazılarını i'râb yapmış bazılarını da sadece birkaç kelimesini i'râb yapmıştır. Örnek olarak Bakara sûresinin yedinci âyetinin i'râbını yaparken (وَعَلَى سَمْعِهِمْ) ifadesinin i'râbını yapıp direk (غِشَاوَةٌ) kelimesinin i'râbını geçmekte. Bu âyette sadece bu iki kelimenin i'râbını yaptığını görmekteyiz.[710]

3- Mekkî genellikle nakli rivâyetler yapar bu yüzden kitabı Basralı ve Kûfeli ekollerin ihtilaflarından kurtulamamıştır. Örnek olarak Fâtiha sûresinin i'râbını yaparken " قوله جلا وعلا: "اِهْدِنَا" طلب وسؤال ومجراء في الاعراب مجرى الأمر لكنه مبني عند البصريين حذف الياء منه بناء ومعرب عند الكوفيين حذف الياء منه .... Yüce Allah'ın şu sözü: (اِهْدِنَا 'Bizi eriştir.') bir istek ve yapılması istenen şeydir. İ'râbta bunun geliş kalıbı emir kipindendir fakat Basralılara göre bu mebnidir ve ي harfi hazfedilmiştir. Kûfelilere göre ise mu'rebdir ve ي harfinin hazfedilmiş olması mu'reb oluşundandır…"[711] Basralı ve Kûfeli ekollerin görüşlerine ayrı ayrı yer vermiştir. Bu da yukarıda belirttiğimiz gibi i'râbta ihtilaflara neden olmakta olup eserde çokça karşımıza çıkmaktadır.[712]

4- Çoğu zaman sarf problemlerine önem vermiştir. Kelimelerin kökenini fiilin yapısını veya veznini açıklayarak i'râbın anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Örnek olarak Âl-i İmrân sûresinin on dördüncü âyetinin son bölümünün i'râbını yaparken fiilin veznini şöyle açıklamaktadır: " قوله:"وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ" الله ابتداء وحسن ابتداء ثان وعنده خبر حسن، ... ولماب وزنه مَفْعَل وأصله مأوَب ثم قلبت حركة الواو علي الهمزة وأبدل من الواو ألف مثل مقال ومكان. Allah'ın şu kavli: (وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ 'Asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.') الله mübteda, حسن ikinci mübteda, عنده ikinci mübtedanın haberi… الماب ise (مَفْعَل) vezninde gelip aslı مأوَب' dir. Daha sonra vavın harekesi hemzenin üzerine çevrilerek (و)a bedel olarak (ا) getirilmiş. مقال ومكان Örneklerinde olduğu gibi."[713] Bu örnekte de görüyoruz ki Mekkî kelimelerin kökenlerini ve vezinlerini

[710] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,* 14.
[711] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,* 9.
[712] Bkz. Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 4, 12, 22, 70, 72,73,77, ….
[713] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,* 90.

örnekler vererek açıklamaktadır. Bunun dışında birçok yerde sarf konularına değindiğini bu yöntemi kullandığını örneklerde görebiliriz.[714]

5- İ'râbın sıhhatini ispatlamak ve manayı açıklamak için bazı yerlerde tefsirlerden yardım almıştır. Örnek olarak Bakara sûresinin on ikinci âyetinin i'râbında: " قوله:" اَلَآ اِنَّهُمْ" كسرت ان لأنها مبتدأ بها. ويجوز فتحها إذا جعلت ألا بمعني حقا. Yüce Allah'ın şu sözü: (اَلَآ اِنَّهُمْ 'Dikkat edin! Şüphesiz ki onlar…') kendisiyle mübteda yapıldığı için ان kesreli gelmiştir. 'ألا' ya "gerçekten" manâsı verildiği zaman fethalı gelmesi de caiz olur."[715] Esere baktığımızda Mekkî'nin bu bilgileri Nehhas'ın tefsirinden aldığını ve bunun dışında farklı diğer tefsirlerden de yararlandığını ve alıntı yaptığını görmekteyiz.[716]

6- Kitabında kırââtlere çokça yer vermiş, ayrıntılı bir şekilde kırââtlerden bahsetmiş, örnek olarak Nisâ sûresinin 128. Âyetindeki (يُصالِحَا)[717] kelimesinin i'râbını yaparken kırâât açısından değerlendirdiğini görürüz. Eserinde değindiği kırââtlerin yönlerini tek tek açıklamış ve çoğunlukla da başlangıç ve duraklardan bahsettiği için kırââtleri takip etmedeki maksadını aşmıştır.

7- Delil olarak Peygamber (s.a.s.)'in hadislerini çok az kullanmıştır. Kullandığı hadislerden biri: ... (إن الله عز وجل ينهي عن قيل وقال: ... ما روي عن النبي صل الله عليه وسلم أنه قال ... hadisidir.[718] Bunun dışında sadece iki tane hadis kullanmaktadır. Bunlardan biri sayfa 257'de diğerinin de sayfa 721'de geçtiğini görmekteyiz.

8- Diğer yandan delil olarak Arap şiirlerine de eserinde çok az yer verdiğine ve sadece birkaç yerde kullandığını görebiliriz.

9- Mekkî bu eserinde ara söz cümlelerini çokça kullanmıştır. Örnek olarak İbrâhîm sûresi on sekizinci âyete bakabiliriz. " قوله: "فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ" أي عاصف ريحه كما تقول: مررت برجل قائم أبوه، ثم تحذف الأب إذا عُلم المعني. وقيل تقديره: في يوم ذي عصوف. Allah'ın şu sözünde olduğu gibi: (فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ 'fırtınalı bir günde') yani rüzgârı şiddetli olan. Şöyle söylendiği gibi: Babası ayakta olan bir adama uğradım, sonra buradaki mana bilindiğinden baba kelimesinin hazfedilmesinde olduğu gibi yukarıdaki âyetin aslı 'şiddetli bir fırtınaya sahip gün' demektir denildi."[719] Bu

[714] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 2, 3, 6, 7, 9…
[715] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,* 17.
[716] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 49, 58, 62, 63…
[717] Kûfelilerin kıraatında (يُصْلِحَا) diye geçmektedir. Ve Mushaf'ın yazımında ittifak edilen bu şekildedir. Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,* 147.
[718] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,*242.
[719] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân,* 340.

örnekte de görüldüğü gibi Mekkî âyetleri açıklarken çoğu zaman örnekler üzerinde bağdaştırmaya çalışıp çokça ara söz kullanmaktadır.

10- Mekkî'nin eserinde benzer konular arasında bağlantı kurma ve bu konuları birbiriyle kıyaslama vardır. Örnek şöyle geçmektedir: " قوله: "تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ" مثل "تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ" في وجهيه... Yüce Allah'ın şu kavlinde olduğu"[720] Âl-i İmrân sûresinin yirmi altıncı ve yirmi yedinci âyetlerindeki bu ifadelerin i'râbını yaparken bu iki âyet arasında bağlantı kurup i'râb bakımında aynı olduklarını ifade etmektedir.

11- Mekkî bazı yerlerde diğer kitaplarına atıfta bulunuyor. Mekkî'nin bazen diğer kitaplarından faydalandığını konuyu orada açıkladığını şu örneğe bakarak anlayabiliriz. Mekkî A'râf sûresinin yüz yetmiş ikinci âyetin i'râbında: " قوله:"مِنْ ظُهُورِهِمْ" بدل من " بَنِي آدَمَ" باعادة الخافض وهو بدل بعض من كل. وقد ذكرنا حكم " بَلَى" وعللها وأصل ألفها والفرق بينها وبين نعم ومعناهما وتصرفهما في الكلام في كتاب "كلا". Allah'ın şu sözü: (مِنْ ظُهُورِهِمْ) بَنِي آدَمَ'den gizli olan bir parçayı iade etmek için bedeldir. Buna da بدل بعض من كل denir. (بَلَى) kelimesinin hükmünü, illetini, elifinin aslını, نعم ile aralarındaki farkı, manalarını ve sözdeki kullanımlarını *"Kellâ*" kitabında zikrettik."[721] Örnekten anlaşıldığı gibi âyetteki kelimenin açıklamasını tekrardan yapmayarak kitabına atıfta bulunup orada detaylı açıkladığını görürüz. Bunun gibi daha birçok yerde farklı eserlerine atıfta bulunuyor.[722]

12- Bazı yerlerde daha önce geçmiş olan aynı kelime veya cümlelerin i'râblarını yaparken aynı şeyleri tekrar ettiğini görmekteyiz. Örnek olarak Bakara sûresinin yüz elli birinci âyetindeki şu kelimenin i'râbını yaparken: " قوله: "كَمَا أَرْسَلْنَا" الكاف في موضع نصب... اذكروني وفيه بعد buradaki (ك) harfinin i'râbının daha önce لتقدمه وان شئت جعلت الكاف في موضع نصب على الحال... geçtiğini ve bunu açıkladığını belirtmektedir."[723] Bunun sıklıkla tekrar edildiğini görmekteyiz.

13- Mekkî'nin eserinde kullandığı başka bir yöntem ise birçok farklı görüşe yer vermesidir. Bu görüşlerden hangisinin doğru ya da hangisinin yanlış olduğunu belirtmemiş sadece böyle bir görüş var bakınız demekle yetindiğini görmekteyiz. Ayrıca eser nahv ve lügat alimlerinin görüş ve sözlerine de çokça yer vermiştir.

14- Mekkî'nin tüm âyetlerin i'râbını yapmadığını daha önce belirtmiştik. Bazı sûrelerde ise âyetler arasında çok uzun atlamalar yaptığını görmekteyiz. Şu örneğe baktığımızda A'râf

[720] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 92.
[721] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 243.
[722] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 22, 43, 55,68… 150, 306…
[723] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 52.

sûresinin yüz on yedinci âyetinin i'râbını yaptıktan sonra yüz otuz ikinci âyete geçtiğini ve aradaki âyetleri atladığını görebiliriz.[724]

15- Mekkî bazı sûrelerin i'râbını yaparken âyet sıralamalarında bazılarını öne aldığını görmekteyiz. Tevbe sûresinin yirmi beşinci âyetin i'râbını yirmi birinci âyetten önce yaptığını,[725] Kehf sûresinin kırk sekizinci âyetin i'râbını kırk yedinci âyetten önce yaptığını[726] örnek olarak verebiliriz.

Böylece Mekkî'nin *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân* adlı eserinde i'râba Fâtiha sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar tüm sûrelerde i'râb yaparken kullandığı yöntemleri örnekleriyle birlikte açıklamaya çalıştık.

[724] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 237.
[725] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 264.
[726] Mekkî, *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân*, 381.

SONUÇ

İslâmiyet'in doğuşundan günümüze kadar Müslümanlar kendi dinlerini daha iyi öğrenmek ve yaşayabilmek için daima İslâmi ilimlerin varlığına ve bilgiye ihtiyaç duymuşlardır. Bu yüzden ilmi öğrenmek ve bilgiyi yaymak için büyük çaba ve emekler sarf etmişlerdir. Biz de bu çalışmamızda hayatı boyunca ilim öğrenmek ve öğretmek için çaba gösteren ilim ehli Mekkî b. Ebî Tâlib'in hayatını, bazı eserlerini ve *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân* kitabını kısaca tanıttık.

Bu çalışmamızda ilk önce i'râbın önemli oluşuna, i'râbın sadece okumaya yardımcı harekeler veya harflerden ibaret olmadığına, i'râbın anlama etkisine ve detaylı olarak bilinmesinin gerekliliğine, i'râbı iyi bilmeyenlerin cümlenin anlamını bir harekeyle nasıl değiştirdiklerini örnekler vererek değindik. İ'râbu'l-Kur'ân ilminin temellerinin Hz. Ömer'in emriyle Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından Kur'ân-ı Kerîm'e konulan harekelerle atılmış olduğundan bahsettik.

İ'râb ve İ'râbu'l-Kur'ân terimlerinin hem sözlük hem de ıstılâhi manalarını açıklayıp i'râbın Arapçadaki önemine değindik. İ'râbın, Kur'ân'ın ve bireyin doğru anlaşılmasından doğan bir ihtiyaç sonucu ortaya çıktığı sonucuna vardık. Mekkî'nin *Müşkilü İʿrâbi'l-Kurʾân* eserinin amacına ve yöntemine değinip kullandığı bazı yöntemleri ve i'râb şeklini örneklerle açıklamaya çalıştık. İ'râb konusunda yazılan birçok eserin aynı şeyleri anlattığından bu kitabın yazılış amacının Arapça bilmeyenlere Arapça öğretmek olmadığını asıl amacının kendini bu alanda geliştirmek, ilmi birikimini artırmak ve bir adım daha ileriye gitmek isteyenler için faydalı olduğuna kanaat getirdik.

KAYNAKÇA

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh: Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlim, 4.Basım, 1407/1987.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib. 17 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Abdülhamid Hindevî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Basım, 1424/2003.

Ferhât, Ahmed Hasen. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Tefsîrü'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâr Ammâr,1.Basım. 1997.

Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Tarihi I.* 2 Cilt. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1952.

İbn Fâris, Ebû Hüseyn b. Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Ferhûn, Burhânüddîn Ebü'l-Vefâ İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-Mezheb fî Ma'rifeti Aʿyâni ʿUlemâʾi'l-Mezheb*. nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nür. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türas, 1972.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır,1414/ 2010.

İbnü Beşküvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. *Kitâbü's-Sıla fî Târîhi e'immeti'l-Endelüsi ve ʿUlemâʾihim ve Muhaddisîhim ve Fukahâʾihim ve Üdebâʾihim*. nşr. Es-Seyyid İzzet el-Attâr. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısrıyye,1966.

İbnü Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır 1994.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâʾ*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.

İbnü'l-Enbâri, Ebû'l-Berakât Kemâleddin Abdirrahmân Muhammed. *Nüzhetü'l-Elibbâi fî Tabakâti'l- Üdebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmirâi Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 3.Basım,1405/1985.

İbnü'l-'Imad, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezrâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zehep*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü İbn Kesir, 1969.

Kayapınar, Durmuş Ali. "İ'râbu'l-Kur'ân-Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi* 3/3 (Nisân 1990), 367-368.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemi'l-Müʾellifîn*. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1993.

el-Kıftî, Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-Ruvât 'Alâ Enbâhi'n-Nuḥât*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 5 Cilt, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.

Kur'ân Yolu.14 Ekim 2022. https://kuran.diyanet.gov.tr.

el-Hamevî, Yâkūt b. Abdillâh. *Muʿcemü'l-Üdebâʾ: İrşâdü'l-Erîb.* nşr. Ahmed Ferîd Rifâî. 20 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1936.

Mekkî b. Tâlib İbn Ebî Tâlib el-Kaysî. *er-Riʿâye li Tecvidi'l-Kırâʾe*. tah. Ahmed Hasan Ferhât. Amman, 2.baskı, 1984.

Mekkî b. Tâlib İbn Ebî Tâlib el-Kaysî. *Kitâbu Müşkil-i İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Müesesetü'r-Risale, 1984.

Mustafa, İbrâhîm. *İhyau'n-Nahv*. Kahire: Hindawi, 2012.

en-Nîsâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Ebû Osmân Ebû'l-Hasen Ebû'l-Huseyn. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988.

es-Suyuti, Hafız Celâleddîn. *Buğyetü'l-Vuʿât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât.* tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt, Dâru'l-Fikr, 1979.

es-Suyûtî, Hafız Celâleddîn. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'n-Nahv*. thk. Abdülâl Sâlim Mükerrem. Beyrût: Müessetü'r-Risâle,1. Basım,1406/1985.

Tâî, Abdullah b. Mâlik. *Şerhu't-Teshîl Li İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed el-Mahtûn. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1. Basım, 1410/1990.

et-Tehânevî, Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşfu Istılâhâti'l-Funûn*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım. *el-Îzâh fî İleli'n-Nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrût: Dâru'n-Nakkâş, 3.Basım, 1399/1979.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 1419/1998.

Zeynuddîn, Muhammed el-Haddâdî. *et-Tevkîfu 'alâ Mehemmâti't-Teârîf*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1410/1990.

ez-Ziriklî , Hayruddin. *el-Aʿlâm li Eşhuri'r-Ricali ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müsteribin ve'l-Müsteşrikin.* 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melayin, 2002.