e-ISSN: 2979-9988

# HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

## Hakkari Journal of Theology

Haziran/June 2023

Sayı/Issue 2

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2979-9988

Sayı 2 (Haziran 2023)

https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid

HAKKARİ JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2979-9988

Issue 2 (June 2023)

https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid

**HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ**

e-ISSN: 2979-9988

Sayı/Issue 2 Haziran/June 2023

**Yayıncı/Publisher**

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Hakkari University Faculty of Theology

**Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi/Owner**

Prof. Dr. Yakup Çiçek

**Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager**

Dr. Öğr. Üyesi Nurettin Çiftçi

**Baş Editör/ Editor in Chief**

Prof. Dr. Hasan Aksoy (Hakkari Üniversitesi)

**Editörler/Editors**

Arş. Gör. Emrullah Kurt (Hakkari Üniversitesi)

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak (Hakkari Üniversitesi)

**Yayın ve Danışma Kurulu/Editorial and Advisory Board**

Prof. Dr. Hasan Aksoy (Hakkari Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz (Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Prof. Dr. Şükrü Özen (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Osman (Suudi Arabistan Ummu'l-Kura Üniversitesi)

Prof. Dr. Sabbah Berzenci (Irak Süleymaniye Üniversitesi)

Doç. Dr. Timur Kozukulov (Kırgızistan Osh State University)

Doç. Dr. Zaylabidin Acımamadov (Osh State University Teologia Faculty)

Doç. Dr. Mustafa Akman (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Saim Gündoğan (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Beyza Lorenz (University of California)

**Alan Editörleri/Field Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aktaş (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin Alphan (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Akdoğan (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurettin Çiftçi (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman Abalı (Hakkari Üniversitesi)
Arş. Gör. Zeynel Abidin Soysal (Şırnak Üniversitesi)

**Dil Editörleri/Linguistic Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Majed Haj Mohammad (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin Alphan (Hakkari Üniversitesi)
Arş. Gör. Muhammed Cahit Yılmaz (Hakkari Üniversitesi)

**Yazım Editörü/Writing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin Alphan (Hakkari Üniversitesi)
Arş. Gör. Mehmet Duran (Hakkari Üniversitesi)
Arş. Gör. Muhammed Cahit Yılmaz (Hakkari Üniversitesi)

**Son Okuyucu/Revisor**

Arş. Gör Osman Şenlik (Hakkari Üniversitesi)
Arş. Gör. Ömer Özbek (Hakkari Üniversitesi)

**Mizanpaj Editörü / Layout Editor**

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak (Hakkari Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

Hakkari Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi

Keklikpınar Mahallesi, Pınarlar Caddesi, Zeynelbey Yerleşkesi Kampüsü
30000 Merkez/Hakkari Yerleşkesi

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Site: https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid

İÇİNDEKİLER | *CONTENTS*

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | *RESEARCH ARTICLES*

---


**الخلافات في مسألة العامل والإشكاليات الواردة عليها: المفعول به نموذجاً**

Âmil ile İlgili Ortaya Çıkan İhtilaf ve Problemler: Mef'ûlün Bihi Örneği
*Conflicts and Problems That Arose About Âmil: The Example of al-Maf'ūl bih (direct object)*
**Shawish MURAD - Tavik MORAD**.....6-21

**Sahîhayn Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı**
*The Prophet's Approach to Poetry in the Context of Sahihayn*
**Ramazan ÖZMEN**.....22-37

**ضوابط الرتبة في الأصل والعدول: أمثلة تطبيقية من القرآن والسنة**

Rütbe ve Udul Kavramları Perspektifinden Arapçada Sözcüğün Cümle İçinde Yer Alacağı Konumu Tespit Etmenin Kuralları: Kur'ân ve Sünnetten Uygulamalı Örnekler
*Rules of Determinating a Word's Location in an Arabic Sentence from the Perspective of Rutba and Udul Concepts: Examples from Quran and Sunnah*
**Mahmoud FALLAHA**.....38-51

**Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Görüşleri ve XIX. Yüzyıl Islahat Çalışmaları İçerisindeki Yeri**
*Muhammed Abduh's Views on Education and Place in XIX. Century Reform Studies*
**Nesrin AKTARAN**.....52-67

**منهج القرماني في بيان علوم القرآن سورة آل عمران نموذجًا**

El-Karamânî'nin Kur'an İlimlerini Açıklama Yöntemi Âl-i İmrân Sûresi Örneği
*Al-Qarmani's methodology in explaining the sciences of the Qur'an Surat Al-Imran as a model*
**Eman AL SHERAFİ**.....68-87

**Hakkari İlahiyat Dergisi** | **Hakkari Journal of Theology**
e-ISSN: 2979-9988
2 (Haziran/June 2023), 6-21.

# الخلافات في مسألة العامل والإشكاليات الواردة عليها: المفعول به نموذجاً

# Âmil ile İlgili Ortaya Çıkan İhtilaf ve Problemler: Mef'ûlün Bihi Örneği

*Conflicts and Problems That Arose About Âmil: The Example of al-Maf'ūl bih (direct object)*

**Shawish MURAD**

(Sorumlu Yazar)
Dr. Öğr. Üyesi. Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
*Assistant Professor, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetori*
Hakkari/Türkiye
murad1980m1980@gmail.com
0000-0001-7872-9705

**Tavik MORAD**

Dr. Öğrencisi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
*PhD Student. Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric*
Van/Türkiye
Tevfikmorad@gmail.com
0000-0002-3177-8136

**Atıf/Citation:** Murad, Shawish – Morad, Tavik. "el-Hilâfât fi meseleti'l-âmil ve'l-işkâliyyâti'l-vârideti aleyhâ: el-Mef'ûl bih numûzecen". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 2 (Haziran 2023), 6-21.

## Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 1 Mart 2023
Kabul Tarihi | Accepted: 14 Nisan 2023
Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2023
Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

**İntihal | Plagiarism**
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Telif Hakkı | Copyright**
**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.

**Etik Beyan | Ethical Statement**
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Shawish Murad, Tavik Morad).

**Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest**
Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Değerlendirme | Peer-Review**
İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

## الخلافات في مسألة العامل والإشكاليات الواردة عليها: المفعول به نموذجاً

**الملخص**

تناولت هذه الدراسة الخلافات والإشكاليات التي وردت على مسألة العامل في نصب المفعول به، وذلك من خلال؛ معرفة معنى المفعول به والعامل في كل من اللغة وعند اصطلاح النحاة؛ وأن المفعول به إنما يقصد منه ذلك الاسم الذي وقع عليه فعل الفاعل، ويقصد من العامل ما عمل في غيره شيئًا على حسب اختلاف العوامل الداخلة عليه، ومعرفة إعراب المفعول به وكونه منصوباً دائماً، ثم بيان الرأي الأشهر الذي ذهب إليه نحاة البصرة من كون العامل في نصب المفعول به هو الفعل، ثم أن نحاة الكوفة لم يرتضوا بهذا الرأي وأظهروا إشكاليات كثيرة على كون الفعل هو العامل في نصب المفعول به، ومن أهمها: أن الفعل لو كان هو الناصب للمفعول لكان يجب أن يليه، ولما جاز أن يُفْصَلَ بينهما، ثم إن الكوفيين أنفسهم اختلفوا في هذا العامل وتعددت آراؤهم، فذهب بعضهم إلى أن العامل هو الفعل والفاعل، ومنهم من ذهب إلى أنه الفاعل فقط، ومنهم من قال بأنه معنى المفعولية، واستدل كل فريق منهم بأدلة رآها مقنعة وكافية فيما ذهب إليه، إلا أن البصريين ردوا على إشكاليات الكوفيين ودعموا رأيهم بحجج وأدلة أخرى من خلال ردهم على الكوفيين وإبداء إشكاليات ونقوض على كل فريق من فرقاء الكوفة، فجعلنا هذه المسألة كدليل ومثال على الإشكاليات والخلافات التي وردت على نظرية العامل من قبل النحاة ومنذ القديم وحتى الوقت الحاضر، وبيان سبب ميل جمهور النحاة إلى إسناد العمل إلى الألفاظ دون المفعولية، متبعين في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وبعدها لنصل في نهاية البحث إلى نتائج دونت في محلها، ومن أهمها: دلت هذه الآراء على سعة وفسحة اللغة العربية، وغناها وصلاحيتها لتطورات المستقبل في اللغة، ومواكبتها للزمان والمكان اللذين يعيش فيهما الإنسان العربي وغيره.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وبلاغتها، نحاة البصرة، نظرية العامل، عامل النصب، المفعول به.

## Âmil ile İlgili Ortaya Çıkan İhtilaf ve Problemler: Mef'ûlün Bihi Örneği

### Özet

Bu çalışma, mef'ûlün bihi nasb eden âmil hakkında varid olan ihtilaf ve sorunları, nahivcilere göre mef'ulün bih ve âmilin lügat ile ıstılahi tanımının bilinmesi bağlamında ele almaktadır. Ayrıca mef'ûlün bih denildiğinde fâilin eyleminin üzerinde gerçekleştiği şey olduğu, âmilin ise üzerine geldiği şeyde amel eden ve onu değiştiren olduğu ve mef'ûlün bihin i'râbının sürekli nasb olduğunun bilinmesi hususundadır. Bununla birlikte çalışmamız, Basra Nahiv Ekolü'nün en bilinen görüşüne göre mef'ûlün bihi nasb edenin fiil olduğu, Kûfe Nahiv Ekolü'nün Basrîlerin bu görüşünü kabul etmedikleri ve fiilin mef'ûlün bihin âmili olduğu yönündeki görüşlerine karşı birçok engel olduğunu ileri sürmeleri konusundadır. Kûfîlerin gördükleri en önemli engel, şayet mef'ulü nasb eden fiil olsaydı hemen mef'ûlün öncesinde gelirdi ve aralarına fasıla girmesi caiz olmazdı. Kûfîler de kendi aralarında bu âmil hakkında muhtelif görüşlere sahiptirler. Bazılarına göre âmil hem fiil hem de fâildir. Bazılarına göre sadece fâildir. Diğer bazılarına göre mef'ûlün manasıdır. Her bir fırkanın kendince ikna edici ve yeterli gördükleri delilleri olmuştur. Ancak Basrîler, Kûfîlerin engel gördüklerinin aslında engel olmadığını, kendi görüşlerini başka delillerle de desteklemek suretiyle reddiyede bulunmuşlardır. Ayrıca her bir Kûfî fırkanın engel gördüklerini açıklamış ve eleştirmişlerdir. İşte bu çalışmada, eskiden beri süregelen ve günümüze kadar devam eden nahivcilerden varid olan bu meseledeki ihtilaf ve sorunları mef'ûlün bih örneğinde sunmaya ve bununla birlikte nahiv ulemasının çoğunluğunun âmildeki isnadın nispetini sadece lafza ait kılmalarını, diğer görüşleri kabul etmemelerini, ihtilaflarda bu fırkaların nasıl bir çözüm bulduklarını açıklamaya çalıştık. Bu çalışmada karşılaştırmalı analitik tümevarım yöntemi takip edilecektir. Ulaşılan en önemli sonuç şudur: Bu görüşler, Arap dilinin genişliğine, fesahatine, zenginliğine, gelişmelere uygunluğuna ve Arapların ve Arap olmayanların yaşadığı her zaman ve mekânda dilin sürdürülebilir olmasına işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagâtı, Basra Nahivcileri, Âmil Teorisi, Nasb eden Âmil, Mef'ûlün bih.

## Conflicts and Problems That Arose About Âmil: The Example of al-Maf'ūl bih (direct object)

### Abstract

This study deals with the conflicts and problems that arise about the accusative case of al-maf'ūl bih (direct object), in the context of knowing the lexical definition of al-maf'ūl bih and al-'āmil according to the al-naḥwists. In addition, when it is said al-maf'ūl bih, it is known that the action of the perpetrator is the thing on which he takes place, that the agent is the one who acts on what

he comes upon and changes it, and that the reward of the al-mafʿūl bih is always accusative. However, our study is about the most well-known view of the Basri al-Naḥw School, which argues that the accusative case is the verb, but the Kufi Naḥw School does not accept this view of the Basris and that there are many obstacles against the view that the verb is the al-ʿāmil of the al-mafʿūl bih. The most important obstacle that the Kufis saw, if the al-mafʿūl bih had been an act, it would have followed it immediately, and it would not have been permissible for a chapter to fall between them. Kufis also differ among themselves about this factor and have different opinions. According to some, the agent is both an act and an agent. For some, it's just an al-fāʿil. According to some others, it is the meaning of al-mafʿūl bih. Each sect has had evidence that they consider convincing and sufficient. However, the Basris denied that what the Kufis saw as an obstacle was not an obstacle, by supporting their own views with other evidence. In addition, they explained and criticized that each Kufi sect saw obstacles. Here, in this study, it is aimed to present the conflicts and problems in this issue, which have been inherited from the al-naḥwists, which have been going on for a long time, in the example of al-mafʿūl bih. We tried to explain that they found a solution. Comparative analytical induction method will be followed. The most important conclusion we have reached is these views point out that the Arabic language's breadth, fluency, richness, suitability for future development, sustainability for both Arabs and non-Arabs at all times and places.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Basri al-Nahwists, al-ʿĀmil Theory, al-ʿĀmil That Accusative, al-Mafʿūl bih.

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

هناك مسائل نحوية ظهرت فيها إشكالات وخلافات بعد أن دوَّن علماء البصرة قواعد النحو والصرف، وأطبقوا عليها أو كادوا أن يجمعوا عليها، وكان ظهور بذور تلك الخلافات أو الإشكاليات مع ظهور هذا التدوين؛ لأن الطبيعة الإنسانية تأبى أن يذعن أحد منهم إلى آخر إلا بعد ظهور الحجة القاطعة والدليل البين، ولهذا وجدنا أن المدرسة الكوفية التي أعقبت ظهورها ظهور المدرسة البصرية في النحو، وقد نحت نحواً آخر في تعليل القواعد والقياس عليها، فخالفت قواعد البصرة النحوية، وأوجد أتباعها إشكاليات وخلافات لمعظم آراء الذين سبقوهم من أصحاب المدرسة البصرية، وطال الجدال فيما بعد بين المدرستين، مما تسبب بظهور مدارس أخرى كالمدرسة الحجازية والمصرية والبغدادية والشامية وغيرها.

دونت الكتب هذه الآراء والنقاشات والإشكالات والإجابة عنها، ولكنها مبثوثة هنا وهناك، فجمعها واستقصائها والمقارنة فيما بينها رصداً شاملاً- في هذه المسألة على سبيل المثال- للآراء والأدلة والردود على الأدلة ونقوض تلك الردود، يكشف لنا أهمية الخلاف النحوي وموارده، وتسليط الأضواء على الاجتهادات القائمة في هذه المسائل، لا سيما اجتهادات أصحاب المدرسة الكوفية الذين اختلفوا إلى عدة أقوال في كل مسألة ومنها هذه المسألة، وما أعقب ذلك من اختلاف ظهر في العصر الحديث بين الباحثين المعاصرين في قضية العامل، ومصدرها ومنشأها، وتوسعت آراؤهم فيها واختلفت، وبعضهم ربط بين هذه المسألة وبين نظريات لغوية أخرى، مع العلم أن هذه المسألة تناولها كثير من القدامى في أثناء كتاباتهم كـ: ابن جِنّي "ت.392هـ" في كتابه"الخصائص"، والبطليوسي"ت.521هـ" في كتابه"رسائل في اللغة"، وأبو البركات الأنباري"ت.577هـ" في كتابيه"أسرار العربية" و"الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين"، وابن مَضَاء"ت.592هـ" في كتابه"الرّدُ على النُحَاةِ"، وجلال الدين السيوطي"ت.911هـ" في كتابه"همع الهوامع في شرح جمع الجوامع"، وغيرهم. وتناولها من الباحثين المعاصرين الدكتور مصطفى حمزة في كتابه"نظرّية العامل في النّحو العربي"، والأستاذ الدكتور رياض بن حسن الخوَّام في كتابه"نظرية العامل في النحو تقعيد وتطبيق"، والدكتور خَليل أحمد عَمايره في كتابه"العامل النحوي بين مؤيديه ومعارضيه ودوره في التحليل اللغوي"، والأستاذ وليد عاطف الأنصاري في رسالته"نظرية العامل في النحو عرضاً ونقداً"، وغيرهم.

فأردنا في هذا البحث بيان هذه الآراء والإشكاليات والاستدلالات في مسألة العامل وتطبيقها على العامل في نصب المفعول به، بحيث يظهر لنا بوضوح الإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بهذه المسألة، ولنتوصل في نهاية هذا البحث إلى نتائج يُختم البحث بها- إن شاء الله-.

**إشكالية البحث:** هي الخلافات في مسألة العامل والإشكاليات التي وردت عليها من مختلف المدارس النحوية، وما اختلف من جراء ذلك خلاف الدارسين والباحثين المعاصرين في نشأة هذه النظرية وأصالتها، ثم تطبيق ذلك من خلال مسألة العامل في نصب المفعول به، وردود بعضهم على بعض، وتتمثل إشكالية البحث في بيان الإجابة عن عدة أسئلة، منها:

1. هل نظرية العامل عربية المنشأة والأصالة؟ وما رأي الباحثين ونحاة العرب القدماء والمعاصرين في نسبة هذه النظرية وبداياتها؟
2. ما السبب في ميل كثير من النحاة إلى القول بإسناد العمل إلى الألفاظ، ولماذا لم يتم إسنادها إلى المعاني؟
3. ما هي الإشكاليات والخلافات الواردة في مسألة العامل في نصب مفعول به، كتطبيق عملي على نظرية العامل وردود كل طرف على الآخر؟

**هدف البحث:** هو إيضاح الإشكاليات التي أطلقتها المدرسة الكوفية على رأي المدرسة البصرية في العامل في نصب المفعول به، ورد أهل البصرة عليهم، واستدلال كلا الطرفين بما رأى من أدلة فيما ذهب إليه، وردود كلا الطرفين، لتوضيح أصالة ونشأة نظرية العامل وبيان الرأي الراجح من آراء الدارسين والباحثين في هذه المسألة، من خلال التطبيق على مسألة العامل في نصب المفعول به، وسبب إسناد النحاة العمل إلى الفعل دون المفعولية.

**منهج البحث:** اتبع الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن من خلال النظر في رأي نحاة مدرسة البصرة في العامل في نصب مفعول به، ثم إشكاليات والخلافات التي أظهرتها المدرسة الكوفية على رأي البصريين، وتحليل تلك الآراء، بما يظهر سبب ذهاب كل فريق لما ذهب إليه، والمقارنة بينها، وردهم بعضهم على بعض، كتطبيق عملي في بيان أرجحية رأي من آراء الباحثين في مسألة نشأة وأصالة نظرية العامل في النحو العربي.

## 1. تعريف المفعول به والعامل:

المفعول به في أصل اللغة اسم يراد منه الذي فُعِل به أي أوقع عليه الفعل، فعندما يقال: فعلت به الضرب: أي أوقعته عليه[1]، وهو عند النحاة يمكن تعريفه بأنه: "اسمٌ دلَّ على شيءٍ وقع عليه فعلُ الفاعلِ، إثباتاً أو نفياً، ولا تُغيَّر لأجله صورةُ الفعل، فالأولُ نحو" رَيتُ القلمَ"، والثاني، نحو"ما بَرَيتُ القلمَ."[2]

والعامل في اللغة اسم الفاعل من عمل، وهو الذي يتولى أمور الرجل في ماله وعمله وملكه، وبه سمي عامل الزكاة الذي يتولى على جمعها ومستخرجها فهو عامل وعامل عليها[3]، ويمكن تعريفه بأنه: "هو ما عمل في غيره شيئًا من رفع، أو نصب، أو جر، أو جزم، على حسب اختلاف العوامل الداخلة عليه."[4]

## 2. نظرية العامل عند الدارسين ونحاة العرب

مسألة العامل من المسائل الشائكة التي طال جدال النحاة حولها، وتناولتها دراسات عميقة منذ نشأة المدارس النحوية، واختلفوا فيها اختلافاً بيناً، ولكن معظمهم أقروا بوجودها، ومال كثير من النحاة إلى إسناد العامل إلى الألفاظ، وعدم إسنادها إلى المفعولية، ومن أمثلة التي حكمت فيها نظرية العامل؛ مسألة العامل في نصب المفعول به، والتي أقرت المدرسة البصرية أن العامل فيها هو الفعل؛ لأن الفعل هو وحده له تأثير في العمل، والعمل هو الذي يؤثر على غيره، أما الفاعل فهو اسم، وليس له عمل؛ فلا يؤثر على غيره؛ لذا كان العامل في المفعول به يضاف إلى الفعل وحده دون غيره. لكن نحاة الكوفة رأوا أن هذا الرأي غير مُناسب، فأظهروا إشكالات عديدة على هذا التعليل، وناقشوا البصريين فيما ذهبوا إليه، واتخذوا آراء أخرى في مسألة العامل في المفعول به، وهم فيما بينهم– أيضاً– اختلفوا في هذه المسألة، وتعددت آراؤهم، وظهرت منهم إشكالات ومناقضات كثيرة، واستدل كل فريق بأدلة فيما ذهبوا إليه– وسنفصل الحديث عنها فيما بعد من خلال عامل نصب المفعول به–. وكل هذا يدل على معرفة نحاة العرب بهذه النظرية، وتعاملهم

[1] محمد بن علي بن محمد حامد التهانوي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، باب حرف الألف، 1/ 196.

[2] مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، *جامع الدروس العربية* (بيروت: المكتبة العصرية، 1993م)، 3/ 5.

[3] أحمد رضا، *معجم متن اللغة* (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1960م)، باب العين، 4/ 209.

[4] طاهر بن أحمد ابن بابشاذ، *شرح المقدمة المحسبة*، تحقيق: خالد عبد الكريم (الكويت: المطبعة العصرية، 1977م)، 2/ 344.

معها، ولكن مع ذلك فإن كثير من الباحثين المعاصرين في دراساتهم الحديثة اختلفوا في نسبة هذه النظرية وبداياتها، وأثرها في اللسانيات، وأهميتها، ما بين مؤيد لها ومعارض، ويمكن أن نقسم أصحاب هذه الدراسات إلى قسمين:

**أولاً:** مجموعة أيدت نظرية العامل بشكل عام، ورأت أنها عربية المنشأة، ومنبثقة عن واقع الدرس النحوي، ولها فوائد لا تحصى، فقد ذهب الدكتور رياض الخوّام –مثلاً– إلى أن أصل نظرية العامل عربية المنشأ[5]، أي أنها لم تستورد من لغات ومعارف أخرى غير العربية. ورأى دكتور فتحي الدجني أن النحو العربي أساساً لم يأخذ من غيره من اللغات الأخرى، والدليل على ذلك وجود العامل فيه وعدم وجود العامل في غيره من اللغات[6]، فقد جعل الدجني نظرية العامل دليلاً على أصالة اللغة العربية وعدم تأثرها بغيرها من اللغات. ورأى الدكتور مصطفى حمزة أن النحاة العرب هم أول من اكتشفوا نظرية العامل من خلال واقع الدرس النحوي؛ وذلك بسبب ارتباطهم بمادتهم، فهم أولى الناس باكتشافها والتحدث عنها، فهو مُصرٌّ على نشأتها نشأة عربية، ولكنها لم تكن نظرية صافية بعد فترة النشأة؛ إذ قد تكون امتزجت بآراء فلسفية وتشربت شيئاً منها، ولكن ذلك لا ينقض القول بأن صفاء النشأة ثابت[7].

بينما رأى الدكتور عبده الراجحي أن النحو العربي نشأ في مناخ إسلامي عام، تشارك في النشأة وساهم في أسباب التطور وفي وجوه التأثر والتأثير، حتى استوى له منهاجه، ولكنه مناخ غير خالص ومحض، ومن أهم العلوم التي أثرت وتأثرت بالنحو العربي هي علم القراءات القرآنية وعلم أصول الفقه وعلم الكلام[8]، فالنحو العربي بهذا الشكل كما يقول الراجحي نظيف من دخول أي منهج آخر عليه، ولكنه قد يكون متأثراً بعلوم إسلامية أخرى. وضمن هذه المجموعة ذهب الدكتور مهدي المخزومي إلى صحة القول: إن نشأة العامل بدأت في دائرة النحو العربي وذلك من خلال تأثير الأصوات بعضها ببعض في حالة التوالي كاستبدال الميم باءً عند تلاقي حرف النون الساكنة أو التنوين مع حرف الباء، وأن الخليل قد التفت إليها ولاح في كلامه منها خطوط عريضة، وهي التي تقوم نظرية العامل عليها، وذلك من خلال ما رأه من تآلف الأصوات اللغوية، وكذلك الفَرّاءُ من المدرسة الكوفية لاحظ واسترعى انتباهه لها وأنه طبقها في عدة ظواهر لغوية، أي أن فكرة العامل تسربت إلى النحاة من ملاحظة الخليل والفَرّاءِ ومن حذا حذوهما، من خلال تأثير الحروف في الحروف والكلمات في الكلمات، وأن أساس التفكير في العامل هي أقوال الفَرّاءِ التي تؤيد هذا الرأي[9]. ويرى الدكتور عمايره أن نظرية العامل عند القدماء مستقاة من مصنفات أعلامهم وأساطينهم، وأن هذه الفكرة الرئيسية في النحو العربي وفي ضوئها قامت التصنيفات النحوية فيما ألفه النحاة من سيبويه إلى يومنا هذه.[10]

كما ينقل لنا الدكتور فاضل السامرائي أن القول بالعامل في النحو قديم وأن الإعراب إنما يحدث بسبب العامل، وأن المؤرخين لنشأة النحو يصورون لنا أن العامل برز عند أول وضع النحو من خلال ما يذكرونه من أن أبا الأسود الدؤلي جمع أحرفاً وحدّ بينها العمل المتشابه ولم يفرق بينها المعنى المختلف، أي أن أبا الأسود بدأ بالنظر في الإعراب وأخذ يبحث في سبب الإعراب أو الداعي إلى إحداث الإعراب فاهتدى إلى فكرة العمل، وقد برزت هذه النظرية في كتاب سيبويه بصورة واضحة في نحو "باب ما يعمل فيه الفعل فينصب وهو حال وقع فيه العمل" و"باب ما يختار فيه إعمال الفعل" و " باب ما لا يعمل فيه ما قبله" وغيرها، فهاتان الروايتان تبين لنا أن منشأ نظرية العامل بدأ من نحاة العرب.[11]

**ثانياً:** مجموعة عارضت نظرية العامل، ورأت أن منشأها ليس من نحاة العرب، وهذه المجموعة اختلفت في مصدرها الأصلي: فمنهم من رأى أن العامل من معطيات الفلسفة اليونانية، ومنهم من رأى أنه من النحو السرياني، وبعضهم رأى أنه من معطيات علم الكلام وعلم العقيدة، ومنهم من رأى أنه من معطيات علم الفقه الإسلامي، وقد نقل الدكتور مصطفى حمزة أراء الباحثين الذين ذهبوا إلى هذا المذهب، واختلافهم في منشأ هذه النظرية،

---

[5] رياض بن حسن الخوام، *نظرية العامل في النحو تقعيد وتطبيق* (الرياض منشورات مجموع اللغة العربية على الشبكة العالمية، 2014م)، 10.

[6] فتحي عبد الفتاح الدجني، *النزعة المنطقية في النحو العربي* (الكويت: وكالة المطبوعات، 1982م)، 47.

[7] مصطفى حمزة، *نظرية العامل في النحو العربي*، رسالة ماجستير، ت: محمد بنشريفة (الرباط: دار نشر جامعة محمد الخامس، 2004م)، 154- 156.

[8] عبده الراجحي، *النحو العربي والدرس الحديث بحث في المنهج* (بيروت: دار النهضة العربية، 1979م)، 12- 20.

[9] مهدي المخزومي، *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو* (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958م)، 270- 276.

[10] خليل أحمد عمايره، *العامل النحوي بين مؤيديه ومعارضيه ودروه في التحليل اللغوي* (الأردن: أربد، 1985م)، 17، 63.

[11] فاضل صالح السامرائي، أبو البركات الأنباري ودراساته النحوية (بغداد: دار الرسالة للطباعة، 1975م)، 243.

فذكر منهم الدكتور: فاضل السامرائي الذي ذهب إلى أن العامل من نتاج تأثر النحو بالفلسفة[12]، وهو ما ذهب إليه المخزومي في كتابه "العامل في النحو العربي نقد وتوجيه"، والأستاذ عبد المجيد عابدين، كما أن هذه الفكرة تبناها أيضاً الدكتور مازن المبارك، والدكتور محمد عيد الذي أرجع نظرية العامل إلى منطق أرسطو، وفي رأي له أرجعها إلى النحو السرياني، ويذهب الأستاذ عباس حسن إلى ربط العامل بعلم الكلام والتوحيد، وهو ما ذهب إليه الدكتور محمد خير الحلواني، وصرح به أيضاً مازن المبارك، وعلي أبو المكارم، ومحمد الطيب بنكيران، ومحمد بن يوسف السنوسي، ويرى الراجحي أن العامل تأثر بالفقه الإسلامي في كتابه "فقه اللغة في الكتب العربية."[13]

لقد فصل الدكتور عمايرة الذين رفضوا نظرية العامل من حيث الكلية والجزئية، فمنهم من رفض نظرية العامل رفضاً جزيئاً عبر عنه أصحابه في كلمات قليلة كآراء محمد بن المستنير تلميذ سيبويه، وهناك من رفضها كلياً، ودعا لاستبدال العامل النحوي بعامل آخر به هو المتكلم، كما جاء في آراء ابن جني، وهناك من رفض رفضاً كلياً ودعا إلى إرساء منهج نحوي آخر لا يقوم على العامل وهذا ما جاء به ابن مضاء من القدماء، وإبراهيم مصطفى، وإبراهيم أنيس، وعبد المتعال الصعيدي، وتمام حسان من المحدثين، ثم بين آراء هؤلاء كلهم.[14]

**الراجح:** يترجح القول ما ذهبت إليه المجموعة الأولى من الباحثين والدارسين الذين ذهبوا إلى أن نظرية العامل عربية المنشأ، ومنبثقة عن واقع الدرس النحوي؛ ذلك لأن ما سيأتي في مسألة اختلاف النحاة في العامل في نصب المفعول به، وغيرها من العوامل، دليل واضح على أن هذه المسألة كانت مشهورة ومعروفة عندهم، وأنهم بنوا عليها كثيراً من آرائهم وردوا على بعضهم بعض بناء عليها، وكانت مثار جدل كبير، وقد عرفوها وتعاملوا معها.

### 3. إشكالية سبب إسناد النحاة العمل إلى الألفاظ

ذهب النحاة إلى إسناد العمل إلى الألفاظ– وأن العامل في نصب المفعول به هو عامل لفظي– ما عدا خَلَف الْأَحْمَر، لكن الإشكالية الماثلة هنا هي ما سبب إسناد العمل إلى الألفاظ، ولماذا لم يتم إسنادها إلى المعاني كما ذهب إلى ذلك خَلَفُ الْأَحْمَر؟

لقد أجاب ابن مضاء عن هذا السؤال، وعبر عنه بأنه؛ مذهب أهل الحق، وهو: أن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية[15]، وربما سبق ابن مضاء من قال بهذا الرأي؛ فقد سبقه إلى ذلك القدماء من أهل المذهب الكلامي، فقد ذهب أكثرهم إلى أن اللغة من عند الله، واستدل هؤلاء بظاهر قوله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا".[16] ورجح الدكتور المخزومي أن عبد الله بن عباس هو القائل بهذا، وقد سار على رأيه أكثر اللغويين كابن فارس وأبي علي الفارسي وابن جني في أحد رأييه، وغيرهم، فهي توقيفية إذن؛ لأنها من عند الله تعالى.[17]

**الرد على ابن مضاء ومن سار على رأيه:** يمكن الردُّ على رأي ابن مضاء بأنه قطع الطريق على النحاة أن يعللوا ظاهرة لغوية تعليلاً علمياً؛ لأنه بنى نظرته هذه على أنها مبنية على النص، ولا سبيل إلى استنباط العلة منها، وكما أنه ربط العمل النحوي بأعمال الفقهاء من أهل الظاهر، وأنه واجب عليهم أن يتعبدوا بالنصوص، أفلا يتعبد النحاة بالنصوص النحوية؟ ويقولوا عندما يسألوا عن علل هذه الأحكام، بأن يقولوا: كذا نطقت به العرب، ولا شيء بعد هذا القول.[18]

---

[12] الذي يتبين مما كتبه الدكتور فاضل السامرائي أنه يميل إلى أن نظرية العامل عربية المنشأ ولكنها تأثرت بالفلسفة، حيث يقول: "فالقول بالعامل قديم والنحاة يرون أن الإعراب إنما يحدث بسبب العامل وكل تغيير إعرابي لا يقع إلا بعامل احدثه، وهذا من تأثير الفلسفة في النحو. فهم أعطوا العامل النحوي جل صفات العامل الفلسفي": السامرائي، أبو البركات الأنباري ودراساته النحوية، 243.

[13] حمزة، *نظرية العامل في النحو العربي*، 124–146.

[14] عمايره، *العامل النحوي بين مؤيديه ومعارضيه ودوره في التحليل اللغوي*، 63، 64.

[15] أحمد بن عبد الرحمن بن محمد ابن مضاء، *الرّد على النحاة*، تحقيق: محمد إبراهيم البنا (القاهرة: دار الاعتصام، 1979م)، 1/ 70.

[16] البقرة 31/2.

[17] مهدي المخزومي، *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو*، 266.

[18] مهدي المخزومي، *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو*، 267.

**إجابة أخرى:** أجاب النحاة عن السؤال السابق أيضاً فقالوا: إذا كان المتكلم هو المحدث للعامل إذاً هو موجِد الموجِد أيضاً، ومادام هو موجد الموجد صح أن ينسب العمل للفعل لأنه موجَد الموجِدَ، أو لأنه آلة في العمل.[19]

وردّ هذه الإجابة: بأن هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول فأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل في الرفع والنصب والجر والجزم، إنما هو للمتكلم نفسه، لا لشيء غيره، وإنما قالوا لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ اللفظ، أو باشتمال المعنى على اللفظ، وهذا واضح.[20]

وكذلك أجاب الرضي أيضاً عن السؤال السابق كما نقل عنه الدكتور الخوام إذ قال: "اعلم أن محدث هذه المعاني- الفاعلية والمفعولية- في كل اسم هو المتكلم وكذا محدث علاماتها، لكنه نُسب إحداث هذه العلامات إلى اللفظ الذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم، فسمي عاملاً لكونه كالسبب للعلامة، كما أنه كالسبب للمعنى المعلم فقيل: العامل في الفاعل هو الفعل لأنه صار أحد جزئي الكلام."[21]

**الردَّ على هذه الأجوبة:** ردَّ ابن خروف كما نقل عنه الشاطبي على هذه الأجوبة بأن: النحاة الذين أسندوا العمل إلى الألفاظ، وعلامات الإعراب من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو المتكلم، والألفاظ لا عمل لها، لكن لما كان المتكلم يرفع عند حضور بعض الألفاظ وينصب عند آخر، ويجر ويجزم عند آخر، فكانت تجري مع أنواع الإعراب وجوداً وعدماً نسبوا العمل إليها اتساعاً ونظماً للاصطلاح فقط.[22]

بينما يرى عباس حسن أن نسبة البعض العمل إلى العامل، وجعله هو الذي يرفع وينصب ويجزم وينصب، هي من عمل المتسرعين، إذ كيف ينسب إليه العمل وهو لا يعمل شيئاً؟ ولكن الذي يعمل هو المتكلم، فردَّ على ذلك قائلاً: "أن تلك العوامل بنوعيها ليست مخلوقات حية، تجري فيها الروح فتعمل ما تريد، وتحس ما يقع عليها، وتؤثر بنفسها، وتتأثر حقاً بما يصيبها، وتحدث حركات الإعراب المختلفة، فليس لها شيء من ذلك، إن الذي يؤثر ويحدث حركات الإعراب هو المتكلم، ولسيت هي. ولكن النحاة نسبوا إليها العمل؛ لأنها المرشد إلى المعاني والرموز. وهي نسبة جارية على أصح الاستعمالات العربية وأبلغها."[23]

### 4. لمحة عن بعض أحكام المفعول به:

قبل الحديث عن خلاف النحاة في العامل في نصب المفعول به كتطبيق عملي على نظرية العامل، أحببنا أن نبين جملة من الأحكام الأساسية في المفعول به؛ إذ بها يتبين المراد مما سيرد في البحث من مفردات وعبارات ليسهل فهمها والمقصود منها، فنقول:

أولاً: إن الأصل في المفعول به أن يكون منصوباً دائماً، وعلامة النّصب هذه تختلف باختلاف كلمة المفعول به، فعندما يكون مفرداً أو جمع تكسير تكون علامة النّصب هي الفتحة، نحو: أكلَ محمدٌ التفاحةَ. ويدرسُ عليٌّ الكتبَ. وينصب المفعول به بالياء إذا كان مثنىً أو جمع مذكر سالم، نحو: كافئ المعلمُ الطالبَين. وكرم الدولة المعلمِين. وينصب المفعول به بالكسرة نيابة عن الفتحة عندما يكون جمع مؤنث سالم، نحو: ركب الطلاب القطاراتِ. وينصب المفعول به بالألف إذا كان من الأسماء الخمسة، نحو: رأيتُ أخاكَ.

ثانياً: قد يأتي المفعول به اسماً ظاهراً، نحو: أكرمتُ خالداً، أو ضميراً منفصلاً، نحو: إياكَ نعبدُ، أو ضميراً متصلاً، نحو: أكرمني عليٌّ، أو جملة فعلية، نحو: رأيتها تمشي في السَّاحةِ، أو جملة اسمية، نحو: قلتُ: الحمدُ لله. أو مصدراً مؤولاً، نحو: علمتُ أن التفوق يأتي بعد المثابرة.

---

[19] محمد أحمد عرفة، *النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة* (القاهرة: مطبعة السعادة، 1937م)، 136.

[20] عرفة، *النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة*، 85.

[21] الخوام، *نظيرة العامل في النحو العربي*، 26.

[22] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية*، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 2007م)، 3/ 133.

[23] عباس حسن، *النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة* (القاهرة: دار المعارف، 2018م)، 74.

ثالثاً: الأصل في الجملة الفعلية أن يأتي المفعول به متأخراً عن الفعل والفاعل، نحو: " وكَلَّمَ اللهُ موسى"[24]، ولكن قد يتقدم المفعول به على الفاعل، بشرط أن يوجد مانع يمنع تقدم الفاعل، نحو: " إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ"[25]، وقد يتقدم على الفعل والفاعل معاً، نحو: "قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ"[26] في تقدمه على الفعل والفاعل.[27]

**5. عامل نصب المفعول به**

ذهب نحاة البصرة إلى أن الناصب في المفعول به هو الفعل نحو"ضرب زيدٌ عمراً"، لكن نحاة الكوفة لم يرتضوا هذا الرأي، واختلفوا بعد ذلك في هذا العامل، فذهب بعضهم إلى أنه الفعل والفاعل جميعاً، وإلى هذا الرأي ذهب الفَرّاءُ، وذهب الآخرون إلى أنه الفاعل وهو قول هِشَامُ بنُ مُعَاوِيَةَ صاحب الكِسَائِيّ من نحاة الكوفة؛ فإن قلت مثلاً "ظننت زيداً قائماً" فـ (زيد) نُصِب بالتاءِ وقائماً بالظن، وذهب البعض إلى أنه المفعولية أي كونه مفعولاً وقال بهذا الرأي خَلَف الأَحْمَر.[28]

**4. 1. أدلة الفرقاء ودلالتها على نظرية العامل**

**أولاً:** استند البصريون فيما ذهبوا إليه من أن العامل في المفعول به هو الفعل دون الفاعل، وذلك: لأن الفعل له تأثير في العمل، فإضافة ما ليس له تأثير في العمل، إلى ما له تأثير، لا تأثير له؛ فهذا يدل على أن العامل في نصب المفعول به هو الفعل فقط وبعبارة أخرى: العامل لا بدَّ وأن يكون له تعلق بالمعمول، وأحد الاسمين لا تعلق له بالآخر، فلا يكون له فيه عمل البتة، وإذا سقط لم يبق العمل إلا للفعل.[29] وكذلك فإن الفعل هو المستدعي للمفعول، وبه يتقوم المعنى المقتضي للرفع، أي الفاعلية، والمعنى المقتضي للنصب أي المفعولية؛ لأن العمل قد صح للفعل، وثبت له؛ فلا يصح أن يشرك بينه وبين غيره في العمل في المفعول به.[30] يلخص بأن يقال: أن أصل العمل للأفعال وليس للأسماء.

**تعقيب:** بناء على احتجاج الباحثين في نظرية العامل السَّابقةِ الذكر، وما استدل به البصريين هنا من تأثير الفعل على كون الناصب للمفعول به فيه أثر فلسفي كلامي، وأنهم يعتدون بالتعليل المنطقي وذلك من خلال نظرية الأثر ومؤثر، التي يقرها الفلاسفة والمناطقة؛ والطريقة التي يستعملونها "في أسلوب التعليل لأحكامهم، وفلسفتهم آراءهم"[31]، لذلك يقول الدكتور السامرائي: "فالقول بالعمل قديم، والنحاة يرون الإعراب إنما يحدث بسبب العامل، وكل تغيير إعرابي لا يقع إلا بعامل أحدثه، وهذا من تأثير الفلسفة في النحو"[32]؛ وهذا يدل على ما ذهب إليه المجموعة الثانية في نظرية العامل من تأثر النحاة بالفلسفة وعلم المنطق. ولكنه من جهة أخرى يدل على ما ذهب إليه المجموعة الأولى من الباحثين فإن القول بالعمل قديم كما سبق من قول السامرائي وأنه سجل في موضع آخر من كتابه أن أبا الأسود الدؤلي كان أوّلَ من قال بالعامل.[33]

**ثانياً:** اعتمد القائلين على أن العامل في نصب المفعول به هو الفاعل بأن: الفاعل الذي هو "زيد هو" العامل في "عمرو" دون الفعل؛ فإنما قال ذلك من قبل أن الاعتماد إنما هو الفاعل لأنه الموجد للضرب والمحدث له، فلما كان كذلك صار الضرب وعمرو معاً مفعولين لـ "زيد"، إلا أن الضرب

---

[24] النساء 164/4.

[25] فاطر 28/35.

[26] الزمر 14/39.

[27] عبد الله بن يوسف بن عيسى العنزي، *المنهاج المختَصر في علمي النَّحو وَالصَّرف* (بيروت: مؤسَسَة الريَّان، 2007م)، 1/ 89؛ وخالد عبد العزيز، *النحو التطبيقي* (القاهرة: دار اللؤلؤة، 2019م)، 391- 397.

[28] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون ت)، 2/ 5.

[29] عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري، *أسرار العربية* (القاهرة: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999م)، 1/ 83.

[30] الجبالي، حمدي محمود حمد،" الخلاف النحوي الكوفي"، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، تاريخ مناقشة الرسالة: 4/ نيسان/ 1995م، (تاريخ الوصول إليه: 11/09/ 2022م)، الكتاب على الموقع التالي:-https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ar12130 ketabpedia.com.pdf، 156.

[31] المخزومي، *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو*، 273.

[32] السامرائي، أبو البركات الأنباري ودراساته النحوية، 243.

[33] حمزة، *نظرية العامل في النحو العربي دراسة تأصيلية وتركيبية*، 126.

مفعول لـ "زيد" لا واسطة بينه وبينه، وعمرو مفعول لـ "زيد" بواسطة الضرب. وهذا الذي اعتقده هِشَام.[34] كما أن حجة هِشَامٌ هو أن نصب المفعول به يدور مع الفاعل وجوداً وعدماً، فلولا الفاعل لما وجد المفعول به، وهذا الدوران يفيد العلّيّة.[35] يُلخص بأن يُقال: أن نصب المفعول به يدور مع الفاعل في الوجود والعدم، وهذا يفيد العلّيّة.

**تعقيب:** قاعدة العلية أو مبدأ العلية من قواعد ومبادئ التي تعامل بها علماء الفلسفة والمنطق وكذلك علماء الكلام وعلماء أصول الفقه، وهي بالتعبير الفلسفي والمنطقي: أن لكل معلوم علة، وبتعبير الأصولي والكلامي: أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا؛ فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار[36]، بهذه القاعدة استدل علماء الكوفة على أن العامل في نصب مفعول به هو الفاعل لأنه يدور معه وجوداً وعدماً، وهذا دليل على ما ذهب إليه المجموعة الثانية من تأثر نظرية العامل بالفلسفة والمنطق، ولكن يمكن أن يجاب كما سبق عن مصطفى حمزة بأن ذلك لا ينقض القول بصفاء النشأة فهو ثابت[37]، ولكنها تأثرت به بعد ذلك.

كما لا يخفى هنا أيضاً كون هذا دليلاً لما ذهب إليه بعض من المجموعة الأولى لارتباط مبدأ العلّيّة أو أن لكل حكم علة بالبُعد الأصولي والكلامي كما يقول عبده الراجحي بأن هذه النظرية نشأت في مناخ إسلامي عام، ولكنه مناخ غير خالص[38]، فيكون قد تأثرت بعلوم الإسلامية الأخرى، مع ثبوت نشأتها العربية.

**ثالثاً:** اعتمد من قال بأن العامل في المفعول به هو الفعل والفاعل معاً– وهو قول الفَرّاءِ–؛ ذلك لأن وجود المفعول به لا يكون إلا بعد وجود الفعل والفاعل لفظاً أو تقديراً، والفعل والفاعل كلاهما بمنزلة الشيء الواحد، فلا يعمل بعض الكلمة دون بعض الآخر، لأن كل من الفعل والفاعل مفتقر إلى صاحبه، فالفعل مفتقر إلى فاعله، لأنه هو الذي أحدثه، والفاعل مفتقر إلى فعله؛ لأنه به يصبح تأثيره في المفعول، فلو لم يكن للفاعل فعل لما وجد له تأثيره، ولما صح أن يسمى فاعلاً، والدليل على أنهما كذلك سبعة أسباب:

السبب الأول: أن إعراب الأفعال الخمسة يقع بعدها نحو "يفعلان، وتفعلان، ويفعلون، وتفعلين يا امرأة". إذ إن الفاعل هنا بمنزلة حرف من نفس الفعل ولولا ذلك لما جاز أن يقع إعرابه بعده.

السبب الثاني: لام الفعل تُسَكَّن إذا اتصل به ضمير الفاعل، نحو قولك: "ضربْتَ، وذهبْتَ" كي لا يجتمع في الكلام أربع حركات متواليات في نفس الكلمة، إذ لولا أن ضمير الفاعل بمنزلة حرف من نفس الفعل وإلا لما سكنت لام الفعل لأجله.

السبب الثالث: أن الفعل يلحقه علامةُ تدل على التأنيث إذا كان الفاعل مؤنثاً، نحو قولك: "كَتَبَتْ فَاطِمَةُ"، فلولا أن الفاعل بمثابة جزء من الفعل لما ألحقه علامة التأنيث، وذلك لأن الفعل في الحقيقة لا يؤنث، وإنما الذي يؤنث هو الاسم.

السبب الرابع: أن كلمة "حَبَّذَا" مركبة من "حبَّ "وهو فعلٌ مع "ذا" وهو اسم؛ فصارا بمنزلة شيء واحد، وحُكم على موضعه بالرفع على الابتداء.

السبب الخامس: أن العرب نطقت في النسب إلى كلمة: "كُنتُ"، فقالوا: "كُنْتِيٌّ" فأثبتوا التاء، ولولا نزول ضمير الفاعل منزلة حرف من نفس الفعل؛ لما جاز إثباتها.

السبب السادس: أن العرب قالت: "زيدٌ ظننت منطلقٌ" فألغوا "ظننتُ" وهو مكون من الفعل والفاعل، ولولا أن الجملة من الفعل والفاعل بمنزلة المفرد لما جاز إلغاؤها؛ لأن العمل إنما يكون للمفردات لا للجمل.

---

[34] أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي، *رسائل في اللغة*، تحقيق: وليد محمد السراقبي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2007م)، 1/ 163.

[35] خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الأَزْهَري، *شرح التصريح على التوضيح* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 1/ 463.

[36] محمد محمود ربيع، مناهج البحث في العلوم السياسية (الكويت: مكتبة الفلاح، 1987)، 1/ 50، 108.

[37] مصطفى حمزة، *نظرية العامل في النحو العربي*، 154- 156.

[38] عبده الراجحي، *النحو العربي والدرس الحديث بحث في المنهج*، 12.

السبب السابع: أن العرب قالت للواحد: "قِفَا" على التثنية؛ لأن المعنى: قِفْ قِفْ، قال الله تعالى: "ألقيا في جهنم"[39] الخطاب لمالكٍ واحد – وهو مالك خازن النار–، ولكنه ثنّى؛ ومعناه: ألقِ ألقِ، والتثنية كما هو معروف تكون للأسماء لا للأفعال؛ فدل على أن الفاعل مع الفعل بمنزلة الشيء الواحد.

فالنتيجة: إذا كان الفعل والفاعل بمنزلة الشيء الواحد، ويعامل معاملة واحدة كما مرَّ، وكان المفعول لا يقع إلا بعدهما؛ دلَّ ذلك على أن المفعول به منصوب بالفعل والفاعل معاً؛ فيكون هذا كما قلتم في الابتداء والمبتدأ إنهما يعملان في الخبر؛ لأنه لا يقع إلا بعدهما.[40] يُلخص بأنْ يُقال: أن الفعل والفاعل كالشيء الواحد، ولا يعمل بعض الكلمة دون بعضها الآخر، فكان كلاهما هو العامل في نصب المفعول به.

**تعقيب:** إن ملاحظة الظواهر اللغوية التي ترجع إلى تأثير بعض الحروف في بعض أو التفاعل بين الكلمات والحروف والحركات، كما في الاستدلال السابق من تعامل كل من الفعل والفاعل كأنه جزء واحد، ووقوع المفعول به بعدهما، –أكبر الظن– جعلت النحاة الأولين، وخاصة الخليل والفَرّاء، إنما نفذوا إلى فكرة العامل، وقالوا به، وأن هذه الفكرة تكونت لديهم من خلال ملاحظة هذه التفاعلات، ثم مجيء طبقات أخرى لم تتفهم منهج أولئك، مما جعلهم يتناولون العامل تناولاً فلسفياً، واندفع الدارسين إلى الاستفادة من المنطق والفلسفة اليونانية، وانتهت دارسة النحو إلى ما انتهت إليه من جدب وجمود.[41]

**رابعاً:** استدل من قال بأن العامل في نصب المفعول به هو معنى المفعولية، وهو قول خَلَف الْأَحْمَر؛ ذلك لأن المفعولية صفة ثابتة ماثلة بذات المفعول، ولفظ الفعل غير قائم به، وعليه فإسناد الحكم إلى العلة القائمة بذات الشيء أولى من إسناده إلى غيرها.[42] يُلخص بأن يُقال: معنى المفعولية هي علة ثابتة قائمة بذات المفعول، فإسناد الحكم إليها أولى من غيرها.

**تعقيب:** لعل فيما استدل به هذا الفريق من وجود العلة الثابتة القائمة بذات المفعول دليل على انبثاق العامل ومصطلحاته عن الفقه الإسلامي، كما ذهب إلى ذلك ممن سبق ذكرهم وما ذكره عبده الراجحي وغيره، ولعلهم يؤكدون ذلك بما ذكره ابن جني قديماً وبصراحة أن أصحابه أنما ينتزعون من كتب محمد بن الحسن الشيباني العلل[43]؛ لأنهم يجدونها منثورة في أثناء كلامه، وأن العلة النحوية وإن تقدمت علل الفقه فإنها أو أكثرها إنما تجري مجرى التخفيف والفرق[44]، ولكن يجد الباحث أن تشابه المصطلحات وتقريب معانيها ليس فيها دليل على اقتباس نظرية العامل من الفقهاء وتأثرهم بهم، وأن كلام الدكتور مصطفى حمزة في ذلك حق حين قال:" إن كل ما أراه من أشكال التأثير هو أن النحو قد استعان بمصطلحات فقهية، ووظفها بعد أن منحها دلالات خاصة، لكن الحجة على استقاء نظرية العامل من الفقه تظل منعدمة حتى تتضافر الأدلة مفيدة ذلك."[45]

### 4. 2. الردود والنّقوض على أدلة الفرقاء

**نقضٌ وردٌ على قول البصريين:** جاء النقضُ والردُّ على قول البصريين بما يمكن تلخيص ذلك بأن يقال: الدليل الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون الناصب للمفعول به هو الفعل وحده أنه لو كان هو الناصب للمفعول لكان يجب أن يليه، ولما جاز أن يُفْصَلَ بينهما؛ فلما جاز الفصل بينهما دلّ على أنه ليس هو العامل فيه وحده، وإنما العامل فيه الفعل والفاعل.[46]

---

[39] ق 24/50.

[40] أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين* (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م)، 1/ 66، 67؛ وعبده الراجحي، *دروس في المذاهب النحوية* (بيروت: دار النهضة العربية، 1980م)، 121، 122.

[41] المخزومي، *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو*، 274.

[42] خالد الأَزْهَري، *شرح التصريح على التوضيح*، 1/ 463.

[43] ذكر ابن نديم أن هناك كتاباً في أصول الفقه لمحمد بن الحسن الشيباني: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق، *الفهرست*، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، 1997م)، 1/ 254.

[44] ابن جني، *الخصائص*، 1/ 145، 164.

[45] حمزة، *نظرية العامل في النحو العربي*، 147.

[46] أبو البركات الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين*، 1/ 67.

**ردُّ البصريون هذا النَّقض بما قالوه:** هذا يبطل بـ"إنَّ"؛ فقد أجمعنا على جواز أن يقال: "إنَّ في الدَّار لزيدًا، وإنَّ عندك لعمرًا"، قال الله سبحانه: "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً"[47]، وقال تعالى: "إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا"[48] فنصب الاسم بإنَّ، وإن لم تَلِهِ فكذلك ههنا؛ وإذا لم يلزم ذلك في الحرف–وهو أضعف من الفعل؛ لأنه فرع عليه في العمل– فلأن لا يلزم ذلك في الفعل وهو أقوى كان ذلك من طريق الأولى، على أنا نقول: إن الفعل قد وَلِيَ المفعول؛ لأن الفعل لما كان أقوى من حرف المعاني صار يعمل عملين؛ فهذا بذاته رافع للفاعل وناصب للمفعول؛ لزيادته على حروف المعاني؛ فتقديره تقدير ما عمل وليس بينه وبين معموله فاصل، وإذا لم يكن بينه وبين معموله فاصل بان أنه قد وليه العامل، فدلّ على أن العامل هو الفعل وحده.[49]

ردَّ المخالف على البصريين بأن: العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت أن الواحد، لا يصدر عنه إلا أثر واحد. ردَّ البصريون بأن قالوا: ذاك في الموجبات، أما في المعرفات فممنوع.[50]

**نقضٌ وردٌّ على قول الفَرّاءِ:** جاء الردُّ على رأي الفَرّاءِ القائل بأن العامل في نصب المفعول به هو الفعل والفاعل معاً، من عدة وجوه منها:

الوجه الأول: قد اتضح فيما سبق أن الفعل والفاعل قد تنزلا منزلة الجزء الواحد، فالعمل إذاً إنما هو للفعل وحده واتصل به الفاعل فصار جزأ منه كما صارت النون في نحو: "لتضربن زيداً "كالجزء منه حتى خلط بها وبنى معها. وأيضاً فإن الفعل والفاعل إنما هو معنى، والمعاني لا تعمل في المفعول به، إنما تعمل في الظروف.[51]

الوجه الثاني: ويدل على فساده أن الفاعل والفعل تكون منهما الجملة، والجملة معنى؛ فلو كانت الجملة هي العاملة لما جاز أن يقال:" زيداً ضرب عمرو"؛ لأن العامل المعنوي لا يتقدم معموله عليه، إلا إذا كان ظرفاً.[52]

الوجه الثالث: لا يجوز اجتماع عاملين على معمول واحد.

الوجه الرابع: قد ينوب غير المفعول به عن الفاعل مع وجوده.

الوجه الخامس: أن الفعل والفاعل ليسا كالشيء الواحد من كل الوجوه، فكثيراً ما يفصل المفعول به بين الفعل والفاعل، والمعمول لا يتوسط العامل.[53]

الوجه السادس: أجاز النحويون في نحو "ضرب زيداً عمرو" فيقدمون المفعول على الفاعل –وهو كثير–؛ فلو كان العامل في عمرو مجموع الفعل والفاعل لم يجز ذلك؛ لأنك كنت تعمل العامل قبل أن يتم.[54]

**نقضٌ وردٌّ على قول هِشَامُ بنُ مُعَاوِيَةَ:** جاء النقض والردُّ على قول هِشَام وأن العامل في المفعول به هو الفاعل، بأن هذا وإن كان صحيحاً من طريق المعنى، فإنه لا يوجد أن يكون: "زيد" هو الناصب لـ"عمرو" على مقاييس النحويين، بل هو خارج عن قوانينهم غير مستمر على أصولهم، وهو منتقض عليه من وجوه:

الوجه الأول: أن النحويين لا يريدون بقولهم: "فاعل" في صناعة النحو الفاعل الحقيقي، وإنما يريدون ما أسند إليه الحديث قبله، سواء كان القائم بالفعل أو غير القائم به، فإنهم يقولون: مات زيد، ومرض عمرو، وإن لم يفعلا شيئاً في الحقيقة فيسمونهما فاعلين ويرفعونهما، كما يقال: أمات الله زيداً، وأمرض الله عمراً.

---

[47] البقرة 248/2.

[48] المزمل 12/73.

[49] أبو البركات الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين*، 1/ 68.

[50] محمد بن عمر الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 1/ 62.

[51] أبو الفتح عثمان ابن جني، *الخصائص* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون ت)، 1/ 105؛ والبطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 166.

[52] البطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 166.

[53] الجبالي، *الخلاف النحوي الكوفي*، ص 158؛ ووليد عاطف الأنصاري، *نظرية العامل في النحو عرضاً ونقداً* (إربد: دار الكتاب الثقافي، 2014م)، 103.

[54] البطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 166.

الوجه الثاني: أن النحاة متفقون على أن أصل العمل إنما هو للأفعال والحروف، والأسماء ليست كذلك. وإنما يعمل من الأسماء ما شابه الفعل الذي في أوله أحد الأحرف الزائدة في قول جمهور النحويين، وأما ما كان بمنزلة الفعل الماضي في قول الكسائي وحده، والمصادر المقدرة بـ"أن" والفعل، والصفات المشبهة بأسماء الفاعلين والمفعولين، وأسماء الأفعال.

وأما الأسماء الجامدة التي لا معنى للفعل فيها، خاصة الأعلام منها، فلا تعمل شيئاً عند أحد من النحويين. والقول بأن الأسماء الجامدة: لا تعمل، فالمراد به أنها لا تنصب مفعولاً به ولا مفعولاً فيه. فأما في بعضها فقد جاء الرفع بها كقولهم: مررت برجلٍ مئة إبله، وخز ثوبه. وقد جاء منها ما يعمل في التمييز أيضاً؛ لأنها شابهت الصفات بما فيها من التنكير والعموم. فأما الأعلام فلم يأت منها شي يرفع ولا ينصب، ولو كان ما توهمه هِشَامُ صحيحاً لجاز لجميع الأسماء أن تعمل إذا كان فاعلاً من طريق المعنى، وذلك غير جائزٍ بالاتفاق.[55]

الوجه الثالث: كما يمكن القول– كما سبق– بأن الفاعل اسم، كما أن المفعول كذلك، فإذا استويا في الاسمية، والأصل في الأسماء لا تعمل، فليس عمل أحدهما في صاحبه أولى من الآخر، إذن فلا يمكن أن يقال: إن الفاعل هو العامل في نصب المفعول به.[56]

الوجه الرابع: أن المفعول به يختلف باختلاف الفعل، فإذا كان الفعل متصرفاً تصرف المفعول، وإذا لم يكن الفعل متصرفاً لم يتصرف المفعول، فلو كان انتصابه بالفاعل كما يقول هِشَامٌ لم يختلف المفعول بحسب اختلاف الفعل، ولو كان كذلك وجب في جميع المواضع أن يكون على وجه واحد.

الوجه الخامس: لو كان العامل فيه الفاعل؛ لوجب أن يعمل فيه غير مسند إليه الفعل، وقد كان العامل فيه.

يمكن الردَّ على هذا النقض–على الوجه الخامس– بأن يقال: إنما يعمل فيه إذا كان بهذا الوصف.

فقيل له: إذا كنت تجيز ذلك فأجز أن تنصب بالابتداء، نحو: "زيدٌ ذاهبٌ عمراً"؛ لأنه مثل الفاعل في أنه يحدث عنه، فلما لم يجز انتصابه بالمبتدأ مع أنه يحدث عنه، كما يحدث عن الفاعل دل على أنه لا يجوز انتصابه بالفاعل.[57]

**نقضٌ وردٌّ على قول خَلَفٍ الْأَحْمَر**: جاء الردَّ والنقض على ما ذهب إليه خَلَفٌ الْأَحْمَر وقوله بأن المفعولية هو العامل في نصب المفعول به، بأن: هذا ظاهر الفساد؛ فلو كان ما قاله صحيحاً إذن لوجب أن لا يرتفع ما لم يُسَمَّ فاعله نحو "ضُرِبَ زيدٌ" لعدم معنى الفاعلية، وكذا أن ينصب الاسم في نحو "مات زيدٌ" لوجود معنى المفعولية، فلما رأينا أنه ارتفع ما لم يسم فاعله مع وجود معنى المفعولية وارتفع الاسم في "مات زيدٌ" مع عدم معنى الفاعلية دل ذلك على فساد ما ذهب إليه خَلَفٌ، وكذلك فإن الفاعل يرتفع إذا أسند الفعل إليه حدث المعنى في الحقيقة أو لم يحدث، فمثلاً لو قلتَ: "قام زيدٌ" في حال الصدق والكذب، وكذلك لو قلت: "لم يقم زيد" فيرتفع وإن كان لم يفعل في المعنى شيئاً، وعندما تقول: "لم يضرب زيد عمراً" فتنصب "عمراً" وإن كان "زيد" لم يفعل به المعنى شيئاً. وكذلك فإن المعاني لا تنصب عندنا– البصريين–، إنما ترفع المعاني في موضعين فقط: الابتداء، والفعل المضارع، وقد تنصب المعاني المفعول فيه على وجه آخر غير الوجه الأول، وهي الظروف والأحوال، أما المفعول به؛ فلا يجوز ذلك عند البصريين، وكذلك عورض هذا الرأي بأن قيل: أن تعليل بالفعل أمر ظاهر، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية.[58]

**نتيجة الردود والنقوض، والراجح**: بعد النظر في آراء نحاة البصرة والكوفة في مسألة العامل في نصب المفعول به، واستدل كل فريق بما لديه من أدلة وإثباتات ونقوض وردودها، وبعد أخذ وردٍّ، نقول: إن الأدلة محتملة والآراء متباينة إلا أن الأشهر كما قال أبو محمد البطليوسي في رسالته في اللغة: "والذي يعتمد عليه من هذه الأقوال الأربعة هو قول سيبويه. وسائر الأقوال إما راجع إليه، وإما ساقط فلا يعرج عليه. فمما يدل على أن الناصب له هو الفعل اتفاق النحويين على تسمية "عمرو" في هذه المسألة ونظيرتها مفعولاً به؛ ذلك أن فعل زيد الضرب وقع به؛ لأن "عمراً" ليس بمفعول لـ"زيد" على الحقيقة. وإنما المفعول على الحقيقة "الضرب" ولأجل هذا سمي حدثاً؛ لأن الفاعل أحدثه، ولأجل هذا سمي الضرب مفعولاً مطلقاً. فإذا كان "عمرو" إنما صار مفعولاً بمباشرة فعل زيد إياه ووقوعه به صح أن فعل "زيد" هو الناصب له، لا زيد".[59]

---

[55] بتصرف: البطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 164، 165.

[56] أبو البركات الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين*، 1/ 67؛ والأنباري، *أسرار العربية*، 1/ 83.

[57] البطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 165.

[58] البطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 167؛ والراجحي، *دروس في المذاهب النحوية*، ص124؛ والرازي، *مفاتيح الغيب*، 1/ 62.

[59] البطليوسي، *رسائل في اللغة*، 1/ 163.

وذكر الدكتور فتحي الدجني في ترجيح رأي الجمهور أن النحو العربي أساساً لم يأخذ من غيره من اللغات الأخرى، والدليل على ذلك وجود العامل فيه وعدم وجود العامل في غيره من اللغات[60]، كما أن هذا الرأي هو ما جنح إليه رؤوس الكوفيين كأمثال الكسائي وأبو بكر الأنباري[61]؛ لهذا يميل الباحث إلى ما ذهب إليه جمهور البصريين؛ لأن الفعل أقوى من الأسماء، ويعمل أكثر من غيره، من العوامل التي ذكرتْ، وهو الذي المقتضي للمفعول ويطلبه، فكان أولى بالعمل فيه وبنصبه.

**6. سبب عدم جعل النحاة المفعولية عاملاً**

لم يجعل جمهور النحاة المفعولية كما سبق عاملاً في نصب المفعول به، مع أن المفعولية هي الداعية إلى النصب الذي يقتضي الحركة بالفتحة؟

استمد النحاة من القياس الأصولي للإجابة عن هذا السؤال، وجعلهم يضطرون للاستعانة بأجوبتهم، فكانت الإجابة كما يلي: أن المفعولية أمر خفي؛ لذا نيط الحكم بملازمها، وهو الفعل أو شبهه؛ لأنه أظهر منها في الكلام، ففي أصول الفقه في علة القياس أن العلة إذا كانت خفية أو غير منضبطة عندها يناط الحكم بوصف ظاهر منضبط كإناطة رخصة الإفطار في السفر بالسفر؛ مع أن العلة الحقيقة هي المشقة، ولكن المشقة وصف غير منضبط ولا ظاهر، ويختلف باختلاف الأشخاص والأماكن، فنيط الحكم بالظاهر وهو السفر نفسه، وكذلك القصاص علته الحقيقة هي القتل العمد والعدوان على المقتول، ولكنه وصف خفي غير ظاهر ولا منضبط، فنيط الحكم بعلة القتل المحدد، وهكذا يقال في المفعولية فإنه علة خفية، فنيط الحكم بالأمر الظاهر، وهو الفعل.[62]

**الخاتمة:**

بعد البحث والدراسة في مسألة الخلافات في العامل والإشكاليات الواردة عليها "المفعول به نموذجاً"، توصل بنا البحث إلى عدة نتائج هي:

1. اختلف الباحثون المعاصرون في دراساتهم الحديثة في نسبة نظرية العامل إلى نحاة العرب أو إلى غيرهم، وبداياتها؛ فذهب بعض إلى أنها عربية المنشأة والأصالة، ومنبثقة عن واقع الدرس النحوي، بينما ذهب الآخرون إلى أنها غير عربية المنشأة، ولكنهم اختلفوا في مصدرها الأصلي، ورأى الباحث بعد الدراسة والبحث أن القول بأن نظرية العامل عربية المنشأ، ومنبثقة عن واقع الدرس النحوي؛ هي الأكثر معقولية، وأكد على ذلك من خلال بيان تطبيقي على مسألة العامل في نصب المفعول به.

2. خلت دراسات الباحثين المعاصرين في حق نظرية العامل من أدلة قوية على كون هذه النظرية دخيلة على اللغة العربية، والدليل الناصع القوي على كونها عربية المنشأ والأصالة وجودها في الدرس النحوي ومنذ القديم من أيام أساطين اللغة وفحولها الذين كتبوا في اللغة العربية وقواعدها كالإمام خليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه والفَرّاء وغيرهم.

3. نظرية العامل من النظريات العامة التي ضبطت اللغة العربية بعموميتها وشموليتها، ومد فروعها وأحكامها، ودخولها في معظم أبواب اللغة العربية وقواعدها، وهي أساس من الأسس التي بنى النحاة مباحثهم النحوية عليها، ولم يقدم منتقدوها بديلاً حقيقياً يغني عنها، وكل دعوة لم تبن على دليل قويم وبديل حقيقي لا يمكن سماعها، والوثوق بها.

4. لم تدون العلوم العربية بعيدة عن أجواء التي عاشتها وعاصرتها وأثرت وتأثرت بها، فكل العلوم تأثرت بعضها ببعض، واستفادت وأفادت من بعضها، وهذا دليل التكامل والتناسق في اللغة العربية التي حفظها الباري جل جلاله بحفظ كتابه المنزل.

5. مسألة العامل في نصب المفعول به واختلاف النحاة حولها وردودهم ونقوضهم لبعضهم بعض طالت كثيراً وأثمرت، ولكن يبقى رأي نحاة أهل البصرة هو السائد إلى يومنا هذا وهو أقل الآراء التي تعرض للنقض والإشكال. لا سيما أن من جاء بعدهم قد اختلفت أقوالهم في بيان العامل في المفعول به، وناقضوا بعضهم بعض؛ فهذه الخلافات والإشكاليات والردود في جزئيات هذه النظرية، ولكن إجماعهم على وجودها أدلة واضحة على معرفة نحاة العرب بنظرية العامل وتعاملهم معها منذ القديم.

---

[60] الدجني، *النزعة المنطقية في النحو العربي*، 47.

[61] الأنصاري، *نظرية العامل في النحو عرضاً ونقداً*، 102.

[62] عرفة، *النحو النحاة*، 136.

6. إسناد النحاة العمل إلى الألفاظ سببه هو النسبة المجازية؛ لأن خالقها هو الله في الحقيقة، وإنما ينسب إلى الإنسان كسائر أفعاله الاختيارية، وينسب العمل إلى الفعل؛ لأن المتكلم هو الذي أحدثها بمعناها المجازية فهو موجِد الموجِد لذا صح نسبة العمل إلى الفعل أو لأنه آلة في العمل، أو نسب إحداث علامات الإعراب إلى اللفظ الذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم؛ فسمي عاملاً لكونه كالسبب للعلامة، وغيرها من الأجوبة التي بينها العلماء وأفصحوا عنها.

7. عدم جعل النحاة المفعولية عاملاً سببه هو أن المفعولية أمر خفي غير منضبط، والأحكام إنما تناط بما ظهر وانضبط، ففي هذه المسألة نيط العاملية بالفعل أو شبهه؛ لأن الفعل أظهر من المفعول في الكلام واضبط؛ فالأحكام تُناط بالظواهر لا ببواطن.

8. يمكننا القول في النهاية: إن هذه الآراء أدلة قاطعة على سعة وفُسحة اللغة العربية وغناها وصلاحيتها لتطورات المستقبل في اللغة ومواكبتها للزمان والمكان اللذين يعيش فيهما الإنسان العربي وما نظرية العامل إلا دليل على هذه النتيجة.

**المصادر والمراجع**


ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد. *شرح المقدمة المحسبة*. تحقيق: خالد عبد الكريم. المجلد2. الكويت: المطبعة العصرية، الطبعة1، 1977م/1397هـ.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. المجلد3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 4، بدون ت.

ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد. *الرّد على النحاة*. تحقيق: محمد إبراهيم البنا. المجلد1. القاهرة: دار الاعتصام، الطبعة1، 1979م/ 1399هـ.

الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين*. المجلد2. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة1، 2003م/1424هـ.

الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله. *أسرار العربية*. القاهرة: دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة1، 1999م/1419هـ.

الأنصاري، وليد عاطف. *نظرية العامل في النحو عرضاً ونقداً*. إربد: دار الكتاب الثقافي، الطبعة2، 2014م/1436هـ.

البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن السيد. *رسائل في اللغة*. تحقيق: وليد محمد السراقبي، المجلد1. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة 1، 2007م/1428هـ.

التهانوي، محمد بن علي بن محمد حامد. *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. تحقيق: علي دحروج، المجلد2. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة 1، 1996م/ 1416هـ.

الجبالي، حمدي محمود حمد. *الخلاف النحوي الكوفي*. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، تاريخ مناقشة الرسالة: 4/ نيسان/ 1995م، (تاريخ الوصول إليه: 11/09/ 2022م)، الكتاب على الموقع التالي: https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ar12130-ketabpedia.com.pdf

حسن، عباس. *النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة*. القاهرة: دار المعارف، الطبعة3، 2018م/ 1440هـ.

حمزة، مصطفى. *نظرية العامل في النحو العربي*. ت: محمد بنشريفة. الرباط: دار نشر جامعة محمد الخامس، الطبعة1، 2004م/ 1436هـ.

الأَزْهَري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد. *شرح التصريح على التوضيح*. المجلد2. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة1، 2000م/ 1420هـ.

الخوام، رياض بن حسن. *نظرية العامل في النحو تقعيد وتطبيق*. الرياض: منشورات مجموع اللغة العربية على الشبكة العالمية، الطبعة1، 2014م/1436هـ.

الدجني، فتحي عبد الفتاح. *النزعة المنطقية في النحو العربي*. الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة1، 1982م/ 1402هـ.

الراجحي، عبده. *النحو العربي والدرس الحديث بحث في المنهج*. بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة1، 1979م/1399هـ.

الراجحي، عبده. *دروس في المذاهب النحوية*. بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة1، 1980م/1400هـ.

الرازي، محمد بن عمر. *مفاتيح الغيب*. المجلد 32. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة3، 1999م/ 1420هـ.

ربيع، محمد محمود. *مناهج البحث في العلوم السياسية*. الكويت: مكتبة الفلاح، الطبعة2، 1987م/ 1407هـ.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. المجلد3. القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون ت.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية*. تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي. مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة1، 2007م/ 1428هـ.

عرفة، محمد أحمد. *النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة*. القاهرة: مطبعة السعادة، الطبعة1، 1937م/ 1355هـ.

العزيز، خالد. *النحو التطبيقي*. القاهرة: دار اللؤلؤة. الطبعة1، 2019م/ 1337هـ.

عمايره، خليل أحمد. *العامل النحوي بين مؤيديه ومعارضيه ودروه في التحليل اللغوي*. الأردن: أربد، الطبعة1، 1985م/ 1405هـ.

العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى. *المنهاجُ المختَصر في عِلمي النَّحو وَالصَّرف*. بيروت: مؤسَسَة الريَّان، الطبعة1، 2007م/1428هـ.

الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم. *جامع الدروس العربية*. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة1، 1993م/ 1415هـ.

المخزومي، مهدي. *مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة2، 1958م/ 1378هـ.

## Kaynakça

‘Anzî, Abdullah b. Yûsuf b. İsa. *el-Menâhicu’l-Muhtasar fi ilmi nahvi ve sarf*. Beyrut: Muessesetu’r-reyyân, 1. Basım, 2007/1428.

‘Azîz, Halid. *en-Nahvu’t-tatbikî*. Kahire: Dâru’l-lu’lu’e, 1. Basım, 2019/1337.

Arafâ, Muhammed Ahmed. *en-Nahvu ve’n-nuhatu beyne’l-Ezheri ve’l-câmi‘ati*. Kahire: Matbaatu’s-Saadeti, 1. Basım, 1937/1355.

Batliyûsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Seyd. *Resâilu fi’l-luğâ*. thk. Velid Muhammed Serâkabî, Riyad: Merkezu’l-Melik Faysal Li’l-buhûs ve’dirâsâtu’l-İslamiyye, 1. Basım, 2007/1428.

Cibâlî, Hamdî Mahmud. *el-Hilâfu’n-Nahvî el-Kûfî*. Umman: Ürdün Üniversitesi Yüksek Lisans Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 1995. (https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ar12130-ketabpedia.com.pdf, Erişim: 11/09/2022).

Dûcenî, Fethî Abdulfettah. *en-Naz‘atu’l-mantikîyye fî’n-nahvi’l-Arabîyye*. Kuveyt: Vekaletu’l-Matbuati, 1. Basım, 1982/1402.

Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî. *el-İnsâf fî mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve’l-Kufiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-‘Asriyye, 1. Basım, 2003/1424.

Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî. *Esrâru’l-‘Arabiyye*. Kahire: Dâru’l-Erkâm b. ebi’l-Erkâm, 1. Basım, 1999/1419.

Ensarî, Velid Atıf. *Nazariyetu’l-amili fi’n-nahvi arzen ve nakden*. İrbid: Daru’l-Kutubi’s-Sakâfî, 1. Basım, 2014/1436.

Ezherî, Halid b. Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Şerhu’t-Tasrih ‘alâ tavdîh*. 2 Cilt. Dâru’l-Kutubu’l-ilmiyye, 1. Basım, 2000/1420.

Ğelayînî, Mustafa b. Muhammed Selim. *Camiu’d-Durûsu’l-‘Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1. Basım, 1993/1415.

Hamza, Mustafa. *Nazariyetu’l-‘amili fi’n-nahvi’l-Arabî*. thk. Muhammed b. Şerifetu, Ribat: Muhammed V Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2004/1436.

Hasan, Abbas. *en-Nahvi’l-vafî maa rabtihi bil’l-esalibi’r-rafi‘ati ve’l-hayati’l lugavîyyeti’l müceddideti*. 1 Cilt. Kahire: Dâru’l-meârif, 1. Basım, 2018/1440.

Havvam, Riyaz b. Hasan. *Nazariyati’l-‘amili fi’n-nahvi tak‘îd ve tatbik*. Riyad: Menşuratu Mecmuatu’l-Lügaut’l-Arabîyye ‘ala’ş-Şebeketi’l-‘Alemîyye, 1. Basım, 2014/1436.

İbn Bâbşâz, Tâhir b. Ahmed. *Şerhu’l-Mukaddimetu’l-muhassebe*. thk. Hâlid Abdulkerim, 2 Cilt. Küveyt: Matba‘atu’l- ‘Asriyye, 1. Basım, 1977/1397.

İbn Cinnî, Ebu’l-Feth el-‘Osman. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kuttâb, 4. Basım, trs.

İbn Mudaa, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed b. *Madâ’, er-Red ‘ala’n-nuhât*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, 1 Cilt. Kahire: Dâru’l-İ‘tisâm, 1. Basım, 1979/1399.

Mahzumî, Mehdi. *Medresetu’l-Kufe ve menhecuha fî diraseti’l-Lugati ve’n-nahvi*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve evladuhu, 2. Basım, 1958/1378.

Racî, Abduhu. *en-Nahvî’l-Arabî ve’d-dersi’l-hadis Bahsun fî’l-menhec*. Beyrut: Daru’n-Nahdatu’lArabîyye, 1. Basım, 1979/1399.

Râcihî, Abduh. *Durûsu fi mezâhibi mezâhibi’n-nahviyye*. Beyrut: Dâru’n-Nahdatu’l-‘Arabiyye, 1. Basım, 1980/1400.

Râzî, Muhammed b. Omer. *Mefâtîhu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1. Basım, 1999/1420.

Rebi‘, Muhammed Mahmud. *Menahicu’l-bahsi fî’l-ulumi’s-siyasîyye*. Kuveyt: Mektebetu’l-Felahi, 2. Basım, 1987/1407.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâm'i fi Şerhi Cem'u'l-Cevâm'i*. Thk: Abdul-Hamid Hindâvî, 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'-Tevfikiyye, trs.

Şatîbî, İbrahim b. Musa Ebu İshak. *el-Makâsidu'ş-Şafîyye fî şerhi'l-hûlâsatu'l-kâfiyye*. thk. Îyaz bin Îyd es-Sebitî, Mekke el-Mukaram: Ma'hadu'l-Buhusi'l-Îlmiyyeti ve İhyai't-turasi'l-İslamî, 1. Basım, 2007/1428.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Hamid. *Mevsû'atu Keşşâf istilâhâtu'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Lübnan, 1. Basım, 1996/1416.

Ûmayirah, Halil Ahmet. *el-'Amili'n-nahvîyyah beyne mueddihi ve muarrizihi ve devrihi fi't-tahlili'l-lügavî*. Ürdün: Erbed, 1. Basım, 1985/1405.

**Hakkari İlahiyat Dergisi** | **Hakkari Journal of Theology**
e-ISSN: 2979-9988
2 (Haziran/June 2023), 22-37.

# Sahîhayn Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı*

*The Prophet's Approach to Poetry in the Context of Sahihayn*

**Ramazan ÖZMEN**

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
*Associate Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Ḥadīth*
Van/Türkiye
rozmen@yyu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-8077-5783

**Atıf/Citation:** Özmen, Ramazan. "Sahîhayn Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 2 (Haziran 2023), 22-37.

## Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 5 Nisan 2023
Kabul Tarihi | Accepted: 22 Mayıs 2023
Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2023
Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

**İntihal | Plagiarism**
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Telif Hakkı | Copyright**
**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.

**Değerlendirme | Peer-Review**
İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

**Etik Beyan | Ethical Statement**
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ramazan Özmen).

**Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest**
* Bu çalışma, 24-25 Şubat 2023 tarihinde İKSAD Enstitüsü ile Azerbaycan Mingeçevir Devlet Üniversitesinin ortaklaşa düzenlediği Hoca Ahmet Yesevi 7. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde "Hadis ve Şiir" başlığı altında sözlü olarak sunduğumuz tebliğin genişletilmiş ve geliştirilmiş halinden ibaret olup, çalışmanın sadece özeti bildiri kitabında yayınlanmıştır.

# Sahîhayn Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı*


## Özet

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in şiire yaklaşımı, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada ilk önce kısaca rivayetler ışığında Hz. Peygamber'in şiir'e dair ilgi ve tutumu hakkında bilgi verilmiştir. Arkasından konu Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile sınırlı kalınarak işlenmiştir. Hadis âlimleri içerisinde eserinde "Kitâbu'ş-ş'ir" diye müstakil bir bölüm/kitap açan yegâne âlim, İmam Müslim (ö. 261/875) olmuştur. İmam Müslim *Sahîh*'inin ilgili bölümünde toplam on hadis zikretmiştir. Bu hadislere baktığımızda, bunlardan bazısının şiir lehinde, diğer bazılarının ise zâhiren şiir aleyhinde olduğunu tespit etmek mümkündür. Şiir aleyhinde gibi görünen rivâyeti, Müslim'in *Sahîh*'inin en önemli şârihlerinden biri olan en-Nevevî (ö. 676/1277), bu rivâyetin mutlak manada şiiri kötülemediği, şartlı anlaşılması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Yani şiirin kötü ve buna bağlı olarak yasak oluşunu, şiirin içeriğine bakarak belirlemek gerekir. İmam Buhârî (ö. 256/870) ise, *Sahîh*'inde şiirle ilgili müstakil bir bölüm/kitap açmamış, ancak "Kitâbu'l-edeb" bölümünün bir bâbında şiirle ilgili meselelere değinmiştir. İmam Buhârî de mutlak olarak şiirin yasak olmadığı, bunun şarta bağlı olduğu kanaatindedir. Ayrıca İmam Buhârî *Sahîh*'inin değişik yerlerinde bir hadis kitabı için azımsanamayacak miktarda şiir iktibaslarına yer vermiştir. Hülâsa olarak, Hz. Peygamber kategorik olarak şiire karşı olmadığı ve şiiri kötülemediği gibi, onun yolundan giden muhaddisler de aynı kanaatte olmuşlardır.


**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Peygamber, Şiir, Buhârî, Müslim.

# The Prophet's Approach to Poetry in the Context of Sahihayn


## Abstract

In this study, the approach of the Prophet to poetry is discussed in the context of the *Sahîhs* of Bukhârî and Muslim. In the study, firstly, in the light of the narrations, information about the Prophet's interest and attitude towards poetry is given. Afterwards, the subject was covered by being limited to the *Sahîhs* of Bukhari and Muslim. Among the hadith scholars, Imam Muslim (d. 261/875) was the only scholar who opened a separate chapter/book called "Kitâbu'ş-ş'ir" in his work. Imam Muslim has mentioned ten hadiths in the relevant part of his *Sahîh*. When we look at these hadiths, it is possible to determine that some of them are in favor of poetry, while others are outwardly against poetry. Al-Nawawi (d. 676/1277), one of the most important commentators of Muslim's *Sahîh*, interpreted the narration, which seems to be against poetry, as that this narration does not denigrate poetry in an absolute sense, and that it should be understood conditionally. In other words, it is necessary to determine whether the poem is bad and therefore forbidden, by looking at the content of the poem. Imam al-Bukhârî (d. 256/870), on the other hand, did not open a separate chapter/book about poetry in his Sahîh, but he mentioned the issues related to poetry in a chapter of the "Kitâbu'l-adab" section. Imam al-Bukhari is also of the opinion that poetry is not strictly forbidden, it is conditional. In addition, Imam al-Bukhârî included a considerable amount of poetry quotations for a hadith book in different parts of his *Sahîh*. In short, the Prophet was not categorically against poetry and did not disparage poetry, and the muhadithûn who followed his path were of the same opinion.


**Keywords:** Hadith, Prophet, Poetry, al-Bukhârî, al-Muslim.

* Bu çalışma, 24-25 Şubat 2023 tarihinde İKSAD Enstitüsü ile Azerbaycan Mingeçevir Devlet Üniversitesinin ortaklaşa düzenlediği Hoca Ahmet Yesevi 7. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde "Hadis ve Şiir" başlığı altında sözlü olarak sunduğumuz tebliğin genişletilmiş ve geliştirilmiş halinden ibaret olup, çalışmanın sadece özeti bildiri kitabında yayınlanmıştır.

## Giriş

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in şiir'e karşı yaklaşımı ve tutumu Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) Sahîh'leri çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır. Buhârî ve Müslim ile sınırlandırmamızın sebebi ise, görebildiğimiz kadarıyla hadis eserleri içerisinde en fazla şiir bu iki eserde geçmektedir. Hatta Müslim kendi eserinde "Kitâbu'ş-Şi'r" diye bir bölüme yer veren yegane muhaddistir. Buhârî ve Müslim'in eserlerinde geçen hadislerin diğer Kütüb-i Sitte kaynakları da verilmiştir. Ancak bir rivâyetin kaynağı olarak sadece Buhârî ve Müslim zikrediliyor, başka kaynak zikredilmiyorsa bu durum ilgili rivâyetin sadece Buhârî ve Müslim'de geçtiği, diğer Kütüb-i Sitte kaynaklarında geçmediği anlamına gelmektedir.

Edebî anlatım biçimleri içerisinde son derece ayrıcalıklı bir yere sahip olan şiir kavramının tarih boyunca binlerce ve belki de çok daha fazla sayıda tanımlanmış olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olmamalıdır. Çoğu zaman duygulara seslenen ve belki de bu nedenle insanların ve toplumların sahip olduğu edebî zevke göre farklı yorumlara açık bir edebî biçim haline gelen şiirin, herkesin üzerinde ittifak edeceği kesin bir tanımının yapılabileceğini beklemek de doğru olmasa gerektir. Türk Dil Kurumu şiiri şu şekilde tanımlamayı tercih etmiştir: "Zengin sembollerle, ritimli sözlerle, seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan, hece ve durak bakımından denk ve kendi başına bir bütün olan edebî anlatım biçimi, manzume, nazım, koşuk."[2] Bu tanımlamada geçen "sembol, ritim ve uyum" kelimeleri, şiirin ne olduğu ve genel karakteristikleri hakkında bize yeterli ve oldukça dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. Aslında bize göre bu tanımlamadan süzülerek elde edilecek nihâî hulâsâ; "şiir"in en genel anlamda "söz"ün birçok yönden farklı bir yapıya bürünmüş, insan üzerinde olumlu ya da olumsuz son derece güçlü bir etkiye sahip yeni bir formu olduğudur. Her şeyden önce şiir, çeşitli kişilere okunduğunda onların her birinde farklı duygular uyandırabilecek ve farklı yönelişlere sebep olabilecek bir edebî biçim olup çok anlamlılığa sahiptir. Ayrıca şiirde bir araya toplanan kelimeler, farklı çağrışımlar ve uyumlu yapılarıyla birlikte çok farklı bir bütünlük oluşturur. İşte bu nedenle de şiir, çok anlamlılığa sahip ve farklı yorumlara açık bir edebî biçimdir dememiz yerinde bir tanımlama olacaktır.

Şiirde bir araya gelen kelimeler, farklı çağrışımlar ve ahenkli yapılarıyla birlikte bambaşka bir bütünlük oluşturur. Bu bakımdan şiir, çok anlamlılığa ve farklı yorumlara açık bir edebî biçimdir. Türk ve dünya edebiyatında şiirin dinî törenlerde söylenen ahenkli sözlerle birlikte ortaya çıktığı ve edebî biçimlerin en eskisi olduğu bilinmektedir.[3]

Esas konuya geçmeden önce, konuyla ilgili daha önce yapılmış olan benzer çalışmaları tanıtıp, bu çalışmalar ile bizim çalışmamız arasındaki farklılıklara işaret etmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Bizim konumuzla ilgili benzer bir çalışma Osman Nedim Yektar tarafından kaleme alınan "Hadis Rivâyetleri ve Hz. Peygamber'in Şiir'e

[2] Türk Dil Kurumu (TDK), "Sözlük" (Erişim 31 Ocak 2023).
[3] Türk Dili ve Edebiyatı, "Şiir Sanatı İle İlgili Temel Kavramlar ve Bilgiler" (Erişim 31 Ocak 2023).

Bakışı"[4] başlıklı makaledir. Çalışmada konu "Hz. Peygamber Döneminde Olumlu ve Olumsuz Yönleriyle Şiir" ana başlığı altında açılan alt başlıklarla incelenmiştir. Yazarın burada yer verdiği ilk alt başlık "Olumsuz Karşıladığı Şiirler ve Özellikleri" şeklinde olup, burada sadece bir beyit zikredilmiştir. Yazar bu alt başlıkta daha çok Hz. Peygamber'den şiir aleyhine gibi görünen bir rivayet çerçevesinde âlimlerin şiire bakış açısını irdelemiştir. Yazar daha sonra "Olumlu Karşıladığı Şiirler ve Özellikleri" alt başlığı altında konuyu "Mescid İnşâsı Hakkında Şiir İnşadı", "Harp Konusunda Şiir İnşadı", "Zafer Neticesinde Şiir İnşadı", "Kâfirler Karşısında Şiir İnşadı" ve "Müminlerin Savunulması Konusunda Şiir İnşadı" gibi daha küçük alt başlıklar halinde konuyu işlemiş, çalışmasını sonuç ve kaynakça kısımları ile tamamlamıştır. Söz konusu bu çalışma ile bizim çalışmamız arasında bazı benzerlikler olduğu inkâr edilemez bir durum olsa da azımsanamayacak farklar da mevcuttur. Her şeyden önce her ne kadar her iki çalışma da zikredilen bazı beyitler aynı olsa da, konu zikredilen farklı beyitlerle işlenmiştir. İki çalışma arasındaki diğer bazı farklar ise şöyle zikredilebilir. Biz araştırmamızda Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini temel aldık. Yer verilen beyitler Kütüb-i Sitte'nin diğer eserlerinde geçiyorsa kaynağını verdik. Ayrıca Buhârî'de şiir parçalarının kitaptaki sırası takip edilmiş ve hemen hemen Buhârî'deki tekrarlar hariç bütün şiir iktibasları zikredilmeye çalışılmıştır. Adı geçen değerli çalışma ile bizim bu çalışmamızın birinin diğerinden müstağnî kılmadığını ve birbirini tamamladığını düşünüyoruz.

Bizim çalışmamızla bazı yönlerden benzerlik arz eden diğer bir çalışma ise Tarraf ALNAHAR tarafından Arapça kaleme alınan "eş-Şi'ru fi'l-Hadîsin'n-Nebeviyyi'ş-Şerif Sahîhu'l-Buhârî Enmûzecen"[5] başlıklı makaledir. Bizim çalışmamız ile bu çalışma arasında da zikredilen beyitler açısından benzerlik olsa da bu çalışmanın sadece Buhârî ile sınırlandırılmış olması, bizim çalışmamızın ise Müslim'i de kapsaması açısından iki çalışma arasında fark vardır.

## 1. Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Şiir'e Dair İlgi ve Tutumu

Şiire son derece önem veren Arap toplumu arasında yetişen Hz. Peygamber'in de şiire en azından dinleyici düzeyinde bile olsa ilgi duyması beklenen bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber'in, çocukluk döneminde sırf şiir dinlemek amacıyla annesiyle birlikte 'Ukaz Panayırı'na gittiği ve orada Cahiliye Şâiri 'Amr b. Kulsûm'u (öl. 40/584) meşhur *Mu'allaka*'sını okurken dinlediği bilgisi bazı kaynaklarda geçmektedir.[6]

Hz. Peygamber'in şiire olan ilgisi onun (s.a.v) peygamberliği döneminde de devam etmiştir.[7] Hz. Peygamber'in şiire olan yakın ilgisini gösteren ilginç bir bilgiye İmam Müslim'in *Sahîh*'inde rastlamaktayız. Buradaki kayda göre, Amr b. eş-Şerîd babasının

[4] Osman Nedim Yektar, "Hadis Rivâyetleri ve Hz. Peygamber'in Şiir'e Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (Kış 2016), 405-432.
[5] Tarraf Alnahar, "eş-Şi'ru fi'l-Hadîsin'n-Nebeviyyi'ş-Şerif Sahîhu'l-Buhârî Enmûzecen", *GİBTU İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 3/2 (Kasım, 2022), 74-99.
[6] el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Kitâbu'l-Eğânî*, (Lübnan: Dâru Sâdır, 2008), 11/54; Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-arabiye,* (Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013), 1/122; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-'arabî kable'l-İslâm*, (Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993), 9/89.
[7] el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 17/41, 42; et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali el-Hatîb, *Şerhu't-Tebrîzî alâ Bânet Suâdu li Ka'b. Züheyr,* (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2003), 24-25.

şöyle dediğini nakletmektedir: "Bir gün Hz. Peygamber'in terkisinde yolculuk yapıyordum. Hz. Peygamber bana "Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın[8] şiirlerinden ezberinde bir şeyler var mı?" diye sordu. Ben de "evet, var" dedim. Bana "oku" dedi. Ben bir beyit okudum. Sonra "devam et, oku" dedi. Sonra bir beyit daha okudum. Sonra Hz. Peygamber "devam et, oku" dedi. Ben de (Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinden) yüz beyit okudum."[9] Hadisin farklı varyantlarında Hz. Peygamber'in Ümeyye b. Ebi's-Salt için "Ümeyye Müslüman olmaya muhakkak yaklaşmıştı" veya "andolsun ki Ümeyye kendi şiirinde Müslüman olmağa yaklaşmıştı" dediği nakledilmektedir.[10] en-Nevevî (ö. 676/1277) bu rivayeti yorumlarken şu görüşlere yer vermiştir: Hz. Peygamber, Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde Allah'ın birliğine vurgu yapan ifadeler olduğu için onun şiirini beğenmiş ve onun şiirinden kendisine okunmasını ve hatta fazlaca okunmasını istemiştir. Hz Peygamber'in bu tutumu, çirkin sözler içermediği sürece câhiliye dönemi şiiri de olsa şiir söylemenin ve dinlemenin câiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca en-Nevevî çirkin sözler içermese dahi insanın şiirle aşırı derece meşgul olmasının uygun olmayacağı fikrini de beyan etmektedir. Ancak insanın bütün gününü meşgul edecek şekilde olmaz ise, kötü sözler içermeyen şiirleri ezberlemenin veya böyle şiir söylemenin câiz olduğunu sözlerine eklemektedir.[11] Kâmil Miras da "Rasûl-i Ekrem kendileri de şiir kastiyle değil, rastgele şiir söylemişlerdir."[12] diyerek konuya açıklık getirmiştir.

Biz çalışmanın bu aşamasında İmam Müslim'in *Sahîh*'indeki "Kitâbu'ş-şi'r" bölümünü inceleyerek konuyu daha yakından ve örneklem üzerinden irdelemeye çalışacağız.

## 2. Müslim'in *Sahîh*'inde Şiir

İmam Müslim'in *Sahîh*'in 41. kitabı, "Kitâbu'ş-Şi'r" başlığını taşımaktadır.[13] Eğer bu başlık bizzat imam Müslim'in kendisi tarafından konulmuş ise mesele çok daha dikkat çekici hale gelmektedir. Zira bilebildiğimiz kadarıyla İmam Müslim'in *Sahih*'i hariç, bugün elimizde mevcut olan hiçbir hadis koleksiyonunda "Kitâbu'ş-şi'r" diye bir bölüme yer verilmemektedir. Her ne kadar İmam Müslim'in eserinin bab başlıklarının kendisi tarafından konulmadığını savunan âlimler daha fazla ise de kitab/bölüm başlıklarının bizzat kendisi tarafından konulduğu, bu konuda akademik araştırmalar yapan modern

[8] Ümeyye b. Ebi's-Salt (öl. 8/630): Hem Câhiliye dönemine hem de İslâmî döneme tanıklık etmiş hikmetli sözleriyle tanınan meşhur Arap şairi. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Mücahit Yüksel, "Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Hayatı ve Tarih Konulu Bazı Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (Aralık 2022), 539-558; Yakup Göçemen, "Hanîf Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies* 8/1, (Ocak/January 2022), 297-324.

[9] Müslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "Kitâbu'ş-Şi'r", 1.

[10] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", 1.

[11] Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc fî Şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 15/12.

[12] Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 12/155.

[13] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", (No. 2255).

dönem ilim adamlarınca savunulmaktadır.[14] Biz de bu ilmî araştırmalara istinâd ederek bu bölüm başlığının bizzat Müslim'in kendisi tarafından konulduğunu kabul etmiş bulunuyoruz.

İmam Müslim eserinin bu bölümünde toplam on rivâyet zikretmektedir. Bu bölümde bab açılmamış, dokuz hadis arka arkaya zikredilmiştir. Daha sonra sadece bir bab açılmıştır ve babın altında da sadece bir hadis vardır. Bu bab "Bâbu tahrîmi'l-lu'bbi'n-nerdeşîr"/tavla oynamanın haram olması babı" adını taşımaktadır. Müslim, burada Züheyr b. Harb'dan rivayet ettiği "*Kim tavla oynarsa sanki o domuz eti ve kanıyla elini boyamış gibidir*"[15] anlamındaki hadise yer vermiştir. Hadis'in kitâbu'ş-şi'r ile bağlantısını kurmak mümkün olmamıştır. Şârih en-Nevevî de bu hadisin neden burada yer aldığı ile ilgili bir açıklama yapmamakta, tavla oynamanın hükmüne dair mezheb imamlarının görüşlerine yer vermektedir.[16]

İmam Müslim'in "Kitâbu'ş-şi'r"de zikrettiği ilk hadisi, Amr b. en-Nâkıd ve İbn Ebî Ömer kanalıyla Sufyân b. Uyeyne'den rivayet etmektedir. Süfyân, İbrahim b. Meysere'den, İbrahim ise Amr b. eş-Şerîd'den, o da babasından[17] rivayet etmektedir. Oğlu Amr'ın naklettiğine göre eş-Şerîd b. Süveyd es-Sekafî[18] (ö. 60-64/680-683) şöyle demektedir: "*Bir gün Hz. Peygamber'in terkisinde yolculuk yapıyordum. Hz. Peygamber bana "Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinden ezberinde bir şeyler var mı?" diye sordu. Ben de "evet, var" dedim. Bana "oku" dedi. Ben bir beyit okudum. Sonra "devam et, oku" dedi. Sonra bir beyit daha okudum. Sonra Hz. Peygamber "devam et, oku" dedi. Ben de (Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinden) yüz beyit okudum.*"[19] Bu birinci rivayetle ilgili yukarda biraz daha ayrıntılı açıklamalara yer verdiğimiz için burada onları tekrara lüzum hissetmiyoruz.

İmam Müslim'in "Kitâbu'ş-ş'ir"de zikrettiği 2, 3, 4, 5 ve 6 numaralı rivayetler bazı lafız farklılıkları ile farklı râvîlerden gelse de içerik aynıdır. Sahabî râvîsi Ebû Hureyre olan varyantların ilkinde Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmektedir:
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أشعر كلمة تكلمت بها العرب كلمة لبيد: ألا كل شيئ ما خلا الله باطل."

Ebû Hureyre'dan (r.a.) nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: "*Arab'ın söylediği en güçlü şiir Lebîd'in[20] şu sözüdür: İyi biliniz ki Allah'tan başka her şey bâtıldır.*"[21]

Hadis'in yine Ebû Hureyre'dan rivâyet edilen diğer bir varyantı ise şu şekildedir: "*Şâir (sınıfının) söylediği en doğru söz, Lebîd'in 'Haberiniz olsun ki, Allah'tan başka her şey bâtıldır' sözüdür. Ümeyye b. Ebi's-Salt neredeyse Müslüman olayazmış."*

[14] Murat Mirzaoğlu, *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 185.
[15] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", 1, (No. 2260)
[16] Nevevî, *el-Minhâc*, 15/15-16.
[17] Amr b. eş-Şerîd'in babasının adını en-Nevevî, eş-Şerîd b. Süveyd es-Sekafî olarak tespit etmektedir. Nevevî, *el-Minhâc*, 15/11.
[18] Bu sahabî hakkında bkz. Erdinç Ahatlı, "Şerîd b. Süveyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mart 2023).
[19] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", 1.
[20] Lebîb b. Rabîa: Câhiliye devrinin en büyük şâirlerinden ve *Muallaka* sahiplerinden birisidir. Bkz. Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1970), 7/123, 3. dipnot.
[21] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", 3.

Buradaki 2, 3, 4, 5, ve 6 nolu hadislerin ortak muhtevası, Hz. Peygamber'in Lebîd'in tevhid içerikli bir beytini övmesi ve Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın Müslüman olmağa yaklaştığını vurgulamış olmasıdır.

"Kitâbu'ş-şi'r"in buraya kadar olan rivayetlerinden Hz. Peygamber'in içeriği İslâmî öğretilere ters düşmeyen şiire karşı herhangi olumsuz bir duruşunun olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak aşağıdaki 7, 8 ve 9 nolu rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in şiire karşı olumsuz bir tavrının olduğunu görmek mümkündür. Biz bu olumsuz tavrın mutlak mı yoksa şiirin içeriği ile mi ilgili olduğunu ilerleyen satırlarda tartışmaya çalışacağız. İmam Müslim'in meşhur muhaddis Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'den rivayet ettiği hadis, şu şekildedir:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لأن يمتلئ جوف الرجل قيحاً يريه، خير من أن يمتلئ شعراً."

Ebû Hureyre'dan nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: *"Muhakkak ki bir kimsenin karnının içi, onu bozacak bir irinle dolması şiir dolmasından daha hayırlıdır."*[22]

Buradaki şiire karşı olumsuz gibi duran diğer rivayet de yaklaşık aynı lafızlarla rivayet edildiği için onu burada zikretmenin gerekli olmadığını düşünüyoruz. Ancak yukardaki rivayetin biraz daha ayrıntılı anlatımı olan şu tariki zikretmenin güzel olacağını düşünüyoruz.

İmam Müslim'in Kuteybe b. Said'den (öl. 240/855) rivayet ettiği bu tarikin sahabî râvîsi Ebû Saîd el-Hudrî'dir:

عن أبي سعيد الخدري قال: بينا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعرج، إذ عرض شاعر ينشد. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خذوا الشيطان، أو أمسكوا الشيطان، لأن يمتلئ جوف رجل قيحاً، خير له من ان يمتلئ شعراً."

Ebû Saîd el-Hudrî'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "*Biz Rasûlullah (s.a.v.) ile beraber Arc köyünde yürüdüğümüz bir sırada, birden bire şiir söylemekte olan bir şâir ile karşılaştık. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) 'Şeytan'ı yakalayın, yahut Şeytan'ı tutun. Bir kimsenin iç boşluğunun irin dolması, kendisi hakkında şiir dolmasından daha hayırlıdır.' buyurdu.*"[23]

Şârih en-Nevevî bu hadis hakkında özet olarak şu yoruma yer verir: Ebû Ubeyd'den nakledildiğine göre, bazı âlimler burada kötülenen şiirin Hz. Peygamber'i hicveden şiirler olduğunu söylemişlerdir. Ancak ulemânın büyük çoğunluğu bu görüşü kabul etmemişlerdir. Çünkü Müslümanlar Hz. Peygamber'i hicveden tek bir kelimenin söylenmesinin bile küfrü mûcib olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Bu âlimler burada kasdolunanın, bir kimsenin dâima şiir ile meşgul olması, hatta öyle ki bu nedenle Kur'an ve hadisle uğraşmaya fırsat bulamaması olduğunu söylemişlerdir. Ancak kişinin Kur'an ve diğer şer'î ilimlerle meşguliyeti ön planda ise bu kişinin bir miktar şiirle meşgul olmasında ve hatta şiir ezberlemesinde sakınca olmadığını söylemişlerdir. en-Nevevî, bazı

[22] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", 7.

[23] Müslim, "Kitâbu'ş-Şi'r", 9; Buhârî, "Edeb", 92; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "Edeb", 87; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "Edeb", 71; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Yezîd İbn Mace, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "Edeb", 42; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârîmî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "İsti'zân", 69; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), 1/175, 177, 181, 2/39, 96, 288, 3/8, 41.

âlimlerin bu hadise istinad ederek mutlak manada şiirin azının da çoğunun da mekruh olduğu, hatta içinde çirkin sözler olmasa bile durumun böyle olduğu kanaatine vardıklarını sözlerine eklemektedir. Ancak şârih, âlimlerin büyük çoğunluğunun çirkin söz içermeyen şiirin mübah olduğu görüşünde olduklarını söyler. Onlara göre şiirin güzeli güzel, çirkini çirkindir. İmam en-Nevevî'nin kendisi de "doğru olan bu görüştür" diyerek kendi kanaatinin âlimlerin büyük çoğunluğu ile aynı olduğunu belirtir. O; bu görüşün delilleri kabilinden olmak üzere Hz. Peygamber'in şiir dinlediğini, onun kendisine şiir okunmasını istediğini, Hassân b. Sâbit'e müşrikleri hicvetmesini söylediğini, ashâbının onun huzurunda şiir söylediğini ifade ederek seleften hiç kimsenin şiiri mutlak manada kötü görmediğini sözlerine ekler. Söz konusu rivâyette şiir söyleyen kişinin "şeytan" olarak tavsif edilmesi ile ilgili olarak da belki bu kişinin henüz iman etmemiş biri olabileceği veya şiirle aşırı meşgul olan birisi olabileceği ya da şiirinin içeriğinin çirkin sözlerle dolu olabileceği ihtimalleri üzerinde durur. İmam en-Nevevî'ye göre, hangi ihtimal doğru olursa olsun bu hadis şiirin umumu üzere anlaşılmamalıdır ve bununla şiirin mutlak manada yasak olduğu gibi bir hüküm istinbatına gidilemez. Hadis kendi içinde özel bir duruma işaret etmektedir.[24] Bu hususta mütercim Sofuoğlu da Nevevî ile aynı kanaattedir.[25]

Söz konusu şiir karşıtı gibi görünen bu hadisi Buhârî de eserinin Kitâbu'l-edeb bölümünde, "Kur'ân-ı Kerim'den ve Allah'ı Zikretmekten Alıkoyacak Derecede Kişiye Şiirin Baskın Gelmesinin Keraheti Bâbı" başlıklı bir bab açmış ve bu babın altında zikretmiştir.[26] Buhârî'nin şârihlerinden el-'Aynî (ö. 855/1451) bu hadisle ilgili şu yoruma yer vermektedir: Kişinin içinin şiirle dolması ifadesi; Allah'ı zikretmekten, Kur'ân okumaktan ve ilim tahsil etmekten tamamen sarfı nazar edecek biçimde şiirle meşgul olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada kinaye yoluyla bu türden eylem zemmedilmiştir. Yüce Allah'ı zikretmek, Kur'ân okumak ve ilimle meşgul olmak kişiye baskın gelmiyorsa şiirin zemmi söz konusu değildir.[27]

### 3. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Şiir

Her ne kadar İmam Müslim gibi *Sahîh*'inde şiirle ilgili bir bölüm açmasa da İmam Buhârî de eserinde şiir iktibaslarına yer vermiştir. Bu iktibaslardan birine *Sahîh*'in elli altıncı babı olan "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer" bölümünde rastlamaktayız. Kitâbu'l-cihâd'ın otuz üçüncü babı olan "Kâfirlerle muharebeye teşvik ve Yüce Allah'ın 'Ey Peygamber! Mü'minleri harbe teşvik et' (Enfal: 65)" babında Hendek savaşı öncesi Müslümanların sıkıntılı hendek kazma sahnelerinden biri anlatılmaktadır. Buhârî, kendine kadar gelen isnadı zikrettikten sonra Enes'in şöyle dediğini nakletmektedir: "*Hz. Peygamber Hendek harbi öncesi soğuk bir günde sabah hendek kazmakta olan Ensar ve Muhâcirlerin yanına*

[24] Nevevî, *el-Minhâc*, 15/14-15.
[25] Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), 13/6118, 186. dipnot.
[26] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "Edeb", 92.
[27] el-'Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed 'Umar (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), 22/293.

*geldi. Onların köleleri olmadığı için hendeği kendileri kazıyordu. Hz. Peygamber onların çektiği açlığı ve yorgunluğu görünce şu beyitleri okudu:*

اللهم ان العيش عيش الآخرة فاغفر للانصار والمهاجرة

Ey Allahım! Gerçek yaşam, âhiret yaşamıdır.

Ensâr'ı ve muhacirleri mağfiret eyle Allahım!

Hz. Peygamber'in okuduğu bu beyitler üzerine orada hendek kazan Ensar ve muhacirler şöyle karşılık verdiler:

نحن الذين بايعوا محمدا على الجهاد ما بقينا ابدا

Bizler yaşadıkça dâima cihad etmek üzere

Muhammed'e söz vermiş kimseleriz.[28]

*es-Sahîh*'ih şârihlerinden İbn Battâl söz konusu bu beyitlerin Abdullah b. Revâha'ya ait olduğunu söylemiştir.[29]

Bu hendek kazma işinin bu esnasında Hz. Peygamber ile sahâbenin karşılıklı beyitler okuyarak motivasyonlarını artırdıkları anlaşılmalıdır. "Kitâbu'l-cihâd"ın otuz dört numaralı "hendek kazmak" başlıklı babının altında, Buhârî'nin nakline göre yine Enes şöyle anlatmaktadır: "*Muhâcirler ve Ensâr Medîne'nin etrafında hendek kazıyorlar ve çıkan toprağı sırtlarında taşırken şöyle şiir söylüyorlardı*:

نحن الذين بايعوا محمدا على الاسلام ما بقينا ابدا

Bizler hayatta kaldıkça dâima İslâm üzere sebat etmeye

Muhammed'e söz ve ahid vermiş kimseleriz.

Bu esnada Hz. Peygamber ise onlara karşılık vererek şöyle diyordu:

اللهم انه لا خير الا خير الآخرة فبارك في الانصار والمهاجره

Ey Allahım! Âhiret hayrından başka (devamlı) hayır olmadığı muhakkak.

Onun için sen Ensar ve Muhacirler hakkında hayır-bereket ihsan et![30]

Yine aynı bölümün bu otuz dördüncü "hendek kazmak" babının altında Buhârî, el-Berâ b. Âzib'in şöyle dediğini nakletmektedir: "*Ahzab (hendek) günü, Hz. Peygamber'i gördüm. Toprak karnının beyazlığını örtmüş olduğu halde toprak taşıyor ve şu sözleri söylüyordu:*

لو لا انت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
فانزل السكينة علينا وثبت الاقدام ان لاقينا
ان الالى قد بغوا علينا اذا ارادوا فتنة ابينا

Sen olmasaydın biz doğru yolu bulamaz,

Sadaka veremez, namaz kılamazdık.

Onlarla yüz yüze geldiğimizde,

Gönlümüze bir sekînet indir ve ayaklarımızı sabit tut.

Şübhesiz bu kafirler bizim çekindiğimiz fitneyi

Bize vaki' kılmak istedikleri zaman bizim üzerimize saldırmışlardır.[31]

[28] Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 33; Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 126, 129; Tirmizî, "Menâkıb", 55; Ahmed b. Hanbel, 2/381, 3/172.

[29] Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi,* 7/2676, 81. dipnot.

[30] Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 34; Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 129; Ahmed b. Hanbel, 5/3.

[31] Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 34; Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 123, 124, 125, 132; Dârimî, "Siyer", 18; Ahmed b. Hanbel, 3/431, 4/47, 48.

Buhârî, *Sahîh*'inin altmış üçüncü kitabı olan "Kitâbu menâkıbı'l-ensâr"ın kırk beşinci babını "Hz. Peygamber ve ashâbının Medîne'ye hicreti babı" olarak belirlemiş ve burada Hz. Peygamber'in hicretini yaklaşık beş sayfa olarak anlatmıştır.[32] Bu anlatının sonunda Mescid-i Nebî'nin arsasının iki yetim çocuktan alınması kıssası anlatılır. Çocuklar arsayı Hz. Peygamber'e hibe etmek isterler ancak Hz. Peygamber bunu kabul etmez ve bedeli çocuklara ödenir. Mescidin yeri alındıktan sonra mescid inşası başlar ve Hz. Peygamber mescid inşasında omuzlarında tuğla taşırken şu beyitleri okur:

هذا الحمال لا حمال خيبر هذا ابرّ ربنا واطهر
اللهم ان الاجر اجر الآخرة فارحم الانصار والمهاجره

Ey Rabbimiz! Şu taşıdığımız kerpiçler Hayber'in hurma yükü değildir,
Bu ondan daha hayırlı ve daha temizdir.
Şübhesiz ki hayırlı ücret, âhiret ücretidir,
Ya Rabbi! Sen Ensâr'a ve Muhâcirlere merhamet eyle.[33]

Bu şiirin Müslümanlardan birine ait olduğu, ancak isminin söylenmediğini Buhârî nakletmektedir. Ayrıca Buhârî, İbn Şihâb ez-Zührî'nin, "Hz. Peygamber'in bu beyitten başka tam bir şiirin bir beytini söylediği hadislerde bize ulaşmadı" dediğini de nakletmektedir.

Buhârî, yine bu "Menâkıbu'l-ensâr" bölümünün kırk beşinci babının sonunda Hz. Âişe'den aktardığı şu nakle yer verir: Bu nakle göre Hz. Âişe şöyle demiştir: "*Ebû Bekr, Kelboğlulları kabilesinden bir kadınla evlendi ki o kadına Ümmü Bekr denirdi. Ebû Bekr, Medîne'ye hicret edeceği vakit bu kadını boşadı, sonra o kadın amcaoğlu ile evlendi ki bu adam, Bedir'de öldürülen Kureyşlilere şu aşağıdaki mersiyeyi söyleyen şâir idi:*

وماذا بالقليب قليب بدر من الشيزى تزين بالسنام
وماذا بالقَلِيبِ قَليبِ بَدرٍ مِن القَيْناتِ والشَّرْبِ الكِرامِ
تُحَيِّي بالسَّلامَة أُمُّ بَكرٍ وهَلْ لي بَعْدَ قَوْمِي مِن سَلامِ
يُحدِّثُنا الرَّسولُ بأنْ سَنَحْيا وكيفَ حَياةُ أصْداءٍ وهامِ

Şizâ ağacından yapılan yemek kaplarında,
Deve hörgüçü ile süslenen yemekleri ikram eden Bedir kuyusuna atılanlara ne oldu?
Şarkı söyleyen bayanlar ve içki içmek için bir araya gelenler
Bedir kuyusuna atılanlara ne oldu?
Ümmü Bekr bize esenlik diler,
Bedir kuyusuna atılan akrabalarımdan sonra, bana esenlik olacak mı?
Resûl, ölümden sonra dirileceğimizi söylüyor,
Peki Baykuş ve Ham kuşları nasıl tekrar dirilecek?[34]

Buhârî yine eserinin aynı bölümünün kırk altıncı babı olan "Hz. Peygamber ve ashâbının Medîne'ye gelişi" başlıklı babı altında Hz. Âişe'den aktardığı şu anekdota yer verir: Âişe validemizin anlattığına göre, Hz. Peygamber Medîne'ye gelince (muhtemelen hava değişiminden) Hz. Ebû Bekr ve Hz. Bilal hasta olurlar. Hz. Âişe hem babasını hem de

[32] Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 45.
[33] Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 45.
[34] Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 45.

Bilal'i ziyaret ederek nasıl olduklarını sorar. Hallerini sorunca Hz. Ebû Bekr şu şiiri okuyarak cevap verir:

كُلُّ امْرِئٍ مُصَبَّحٌ في أَهْلِهِ والمَوْتُ أَدْنَى مِن شِراكِ نَعْلِهِ

Herkes kendi âilesi içinde sabahlamaktadır,

Ölüm ise o kişiye ayakkabılarının bağcıklarından daha yakındır.

Hz. Bilâl ise, Mekke'ye özlem duyduğu şu dizelerle karşılık verir:

الا ليت شعري هل ابيتن ليلة بواد وحولي اذخر وجليل

وهل اردن يوما مياه مجنة وهل يبدون لي شامة وطفيل

Mekke vâdisinde etrafımı ızhır celil otları sararak,

Bir gece olsun geceler miyim?

Bir gün gelip de Ukâz'daki Mecenne sularının başına varır mıyım?

Mekke'nin Şâme Tufeyl dağları bir kere daha bana görünürler mi?[35]

Buhârî, "Kitâbu'l-meğâzî"de müşrikler tarafından şehid edilen Hubeyb'in şu mısralarına da yer vermektedir:

وَلَسْتُ أُبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا عَلَى أَيِّ شِقٍّ كَانَ لِلَّهِ مَصْرَعِي

وَذلكَ في ذَاتِ الإِلَهِ وإِنْ يَشَأْ يُبَارِكْ عَلَى أَوْصَالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

Ben Müslüman olarak öldürülürken buna aldırmam,

Çünkü ölümüm hangi yerde olursa olsun Allah içindir.

Bu ölüm Allah rızasını elde etmek içindir,

Eğer o isterse parça parça edilmiş cesedin eklemleri üzerine bereketler ihsan eder.[36]

Buhârî yine "Kitabu'l-meğâzî"de on dördüncü Nadîroğulları hadisesi babında şiir iktibaslarına yer vermektedir:

Hassân b. Sâbit, yakılan Nadîroğulları hurmalığı hakkında şu beyti okudu:

وهان على سراة بني لؤى حريق بالبويرة مستطير

Buveyre hurmalığında yayılan yangın

Luey oğullarının efendileri aleyhine kolay oldu.[37]

Bunun üzerine Ebû Sufyân, Hassân'a şöyle cevap verir:

أَدَامَ اللَّهُ ذلكَ مِن صَنِيعٍ وحَرَّقَ في نَوَاحِيهَا السَّعِيرُ

سَتَعْلَمُ أَيُّنَا منها بنُزْهٍ وتَعْلَمُ أيُّ أَرْضَيْنَا تَضِيرُ

Yakılan Buveyre yangınını Allah devam ettirsin,

Hangimizin kötülüğünün daha derin olacağını,

Hangi beldenin daha çok zarara uğrayacağını da bileceksin![38]

Buhârî, "Kitâbu'l-meğâzî"nin "Hayber gazvesi" babında şu iktibasa yer vermiştir: Seleme b. el-Ekva' şöyle anlatmaktadır: "*Hz. Peygamber ile birlikte Hayber gazvesine çıktık. Bir gece giderken kâfileden bir kişi Âmir ibnu'l-Ekva'a 'kısa vezinli şiirlerinden bize birkaç parça dinletmez misin' dedi. Âmir şâir bir kişi idi, bunun üzerine Âmir hayvanından aşağıya indi ve şu şiirini okuyarak kâfile develerini yollandırdı:*

اللهم لولا أنتَ ما اهتَدَيْنا ولا تصَدَّقْنا ولا صلَّيْنا

[35] Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 46; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992, "Medîne", 14; Ahmed b. Hanbel, 6/65, 83, 333, 340, 360.

[36] Buhârî, "Meğâzî", 10; Ahmed b. Hanbel, 2/294, 311.

[37] Şiirin bu kısmı İbn Mace'de de rivayet edilmektedir. Bkz. İbn Mace, "Cihâd", 31.

[38] Buhârî, "Meğâzî", 14.

فاغفِرْ فِداءً لكَ ما ابقيْنا وألقِيَنْ سَكينةً علينا
وثبِّتِ الأقدامَ إنْ لاقَيْنا إنَّا إذا صِيحَ بنا أبيْنا
وبالصِّياحِ عَوَّلوا علَيْنا

Ey Allahım! Eğer sen hidâyet etmemiş olsaydın
Biz doğru yolu bulamaz, sadaka veremez ve namaz da kılamazdık.
Canlarımız sana feda olsun,
Bizleri hayatta bıraktığın müddetçe mağfiret eyle.
Düşmanla kavuştuğumuzda ayaklarımızı sabit tut,
Ve üzerimize sekînet indir.
Şübhesiz biz haksızlığa çağrıldığımızda yüz çevirirız,
Düşmanlar ise müşrikleri haykırarak üzerimize davet etmişlerdir.

Hz. Peygamber "bu şiir okuyup develeri yollandıran kimdir?" diye sordu. Sahabîler "Âmir ibnu'l-Ekva'dır" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Allah Âmir'e rahmet etsin" diye duâ etti.[39]

Buhârî, "Kitâbu'l-meğâzî"de yetmiş beşinci babta meşhur sahabî Ebû Hureyre'nin de bir beytini iktibas eder: Ebû Hureyre, ilk defa Yemen'den Hz. Peygamber'in yanına, yani Medîne'ye gelirken yolda şu beyitleri okuduğunu söylemiştir:

يا ليلة من طولها وعنائها على انها من دارة الكفر نجّتِ

Ey sefer gecesi! Uzunluğundan, yorgunluk ve meşakkatinden Allah'a sığınırım.
Bununla birlikte bu meşakkatli uzun gecedir ki küfür yurdundan beni kurtarmıştır.[40]

Buhârî, yine "Kitâbu'l-meğâzî"de Hassân b. Sâbit'in bazı beyitlerine yer vermektedir ki birisi şöyledir:

فان أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

Benim babam, onun babası ve benim ırzım
Muhammed'in ırzı için sizin önünüzde bir koruyucudur.[41]

Buhârî'nin zikrettiği Hassân b. Sâbit'in diğer bir beyti ise şöyledir:

حصان رزان ما تزن بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل

O (Âişe) iffetli ve kâmil akıl sahibidir,
O bir şüphe ile itham edilemez,
Gıybet yaparak günahtan habersiz insanların etini yemez o.[42]

Buhârî şiire olan yaklaşımını *Sahîh*'inin "Kitâbu'l-edeb" bölümünün doksanıncı babında daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İmam Buhârî, "Şiirden, recezden ve tegannîden câiz olacak nevilerle bunlardan mekruh kılınan neviler babı" başlıklı bir bab açmış[43] ve burada Şuarâ sûresi 224-227. âyetlerini bab başlığında zikretmiştir. Buhârî bu bab altında ilk olarak Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadise yer verir: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان من الشعر حكمة" Rasûlullah (s.a.v.) 'Şiirden bir kısmı, şübhesiz

[39] Buhârî, "Meğâzî", 35; Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 133; Ahmed b. Hanbel, 4/48.
[40] Buhârî, "Meğâzî", 75.
[41] Buhârî, "Meğâzî", 33.
[42] Buhârî, "Meğâzî", 34; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 155.
[43] Buhârî, "Edeb", 90.

hikmettir' buyurdu."[44] Yine Buhârî'nin burada naklettiğine göre, Hz. Peygamber bir gazvede yürürken parmağına taş isabet etmiş, kanamıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber şu beyitleri söyler:

هل انت الا اصبع دميت وقي سبيل الله ما لقيت

Sen ancak bir parmaksın ki kanadın,
Karşılaştığın her şey Allah yolundadır.[45]

Buhârî burada, yukarılarda zikretmiş olduğumuz ve İmam Müslim'in "Kitâbu'ş-şi'r"de birkaç varyantını bir arada verdiği Hz. Peygamber'in Lebîd ile ilgili sözüne de yer vermektedir. Ebû Hureyre'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Şâirin söylediği en doğru söz Lebîd'e âid olan 'Dikkat edin, Allah'tan başka her şey bâtıldır' sözüdür."*[46] Ayrıca Buhârî yine bu bab altında daha önce yukarıda zikrettiğimiz Âmir b. el-Ekva'ın dizelerine ve Hz. Peygamber'in onun hakkındaki duasına yer verir.[47]

Öyle anlaşılıyor ki, her ne kadar İmam Buhârî, İmam Müslim gibi *Sahîh*'inde "Kitâbu'ş-şi'r" diye müstakil bir kitab/bölüm açmasa da şiirle ilgili kanaatlerine "Kitâbu'l-edeb" bölümü içerisinde açtığı bablarda yer vermektedir.

Buhârî, "Kitabu'l-edeb"in doksan birinci babına "Müşrikleri şiirle hicvedip kötülemek babı" adını vermiştir. Müellifin burada Hz. Âişe validemizden naklettiğine göre, Hassân b. Sâbit şiirleri ile müşrikleri hicvetmek hususunda Hz. Peygamber'den izin ister. Hz. Peygamber 'benim nesebim de onların içinde olduğu halde, onları nasıl hicvedersin' der. Bunun üzerine Hassân 'ben senin soyunu Kureyş soyları arasından muhakkak hamurdan kıl çeker gibi çeker sıyırırım' diye cevap verir. Aynı rivayetin devamında nakledildiğine göre Urve, Hz. Âişe'nin yanında Hassân'a (ifk hâdisesindeki bazı davranışları nedeniyle) kötü sözler söylemek ister. Ancak Hz. Âişe vâlidemiz 'O'na (Hassân) kötü söz söyleme, çünkü o Hz. Peygamber'i savunurdu' diyerek buna mani olur.[48]

Yine Buhârî'nin burada naklettiği bir habere göre, Ebû Hureyre bir gün arkadaşlarına menkîbeler anlatırken, Hz. Peygamber'i de anar ve onun (s.a.v.) Abdullah b. Revâha'nın şiirinin güzelliğini takdir edip "Şübhesiz kardeşiniz bâtıl söz söylemez" buyurduğunu söyler ve Ebû Hureyre, "Abdullah b Revâha, Hz. Peygamber'i şu sözleriyle överdi" der ve onun aşağıdaki beyitlerini nakleder:

فينا رسول الله يتلو كتابه اذا انشق معروف من الفجر ساطع
ارنا الهدى بعد العمى فقلوبنا به موقنات ان ما قال واقع
يبيت يجافي جنبه عن فراشه اذا استثقلت بالمشركين المضاجع

Tan yeri ağarıp fecri sâdık yükseldiği sırada,
Rasûlullah kitabını okuyarak aramızda bulunuyor.
O bize dalâletten sonra hidâyet nuru göstermiştir,

[44] Buhârî, "Edeb", 90; Ebû Dâvud "Edeb", 87; Tirmizî, "Edeb", 69; İbn Mâce, "Edeb", 41; Dârimî, "İsti'zân", 68; Ahmed b. Hanbel, 3/456, 5/125.
[45] Buhârî, "Edeb", 90; Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 112. Sofuoğlu, bu beyitlerin aslında Abdullah b. Revâha'ya ait olduğu söyler. Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 13/6110.
[46] Buhârî, "Edeb", 90.
[47] Buhârî, "Edeb", 90.
[48] Buhârî, "Edeb", 91.

Gönüllerimiz ona tereddütsüz inanmıştır.
Onun her söylediği muhakkak vâkîdir.
Kâfirlere yatakları ağırlık verirken,
O Peygamber yanını yatağından uzaklaştırarak geceler.[49]

Hassân b. Sâbit, (mescidde şiir inşadının cevâzı hususunda) Ebû Hureyre'yi şâhid tutarak "Allah aşkına söyle! Rasûlullah'ın 'Yâ Hassân! Rasûlullah'tan yana (Kureyş kâfirlerine) cevap ver! Allah'ım! Onu (Hassân'ı) Rûhu'l-kuds ile teyid et' dediğini işittin mi?" diye sordu. Ebû Hureyre ise 'evet, işittim' diye karşılık verdi."[50] Ayrıca Buhârî, burada şu nakle de yer vermektedir: Hz. Peygamber, Hassân b. Sâbit'e hitâben 'Müşrikleri hicvet, onların hicivlerine karşılık ver, Cibrîl seninle beraberdir' buyurmuştur.[51]

Burada son olarak Buhârî'nin eserine aldığı bir şiir iktibasına daha yer vererek konuyu tamamlamış olacağız. Buhârî eserinin "Kitâbu'l-fiten" bölümün on yedinci babı olan "Denizin dalgalanması gibi dalgalanacak olan fitne babı" altında Sufyan İbn Uyeyne'nin Halef b. Havşeb'den naklen, *"Selef, fitne inmesi sırasında İmru'u'l-Kays'ın söylediği şu beyitleri misal edinip inşâd etmeyi severlerdi"* dediğini nakletmektedir

الحَرْبُ أَوَّلُ ما تكونُ فَتِيَّةً.....تَسْعَى بِزِيْنَتِها لكلِّ جَهُولِ
حتى إذا اسْتَعَرَتْ وَشَبَّ ضِرَامُها.....عَادَتْ عَجُوزًا غيرَ ذاتِ خَلِيلِ
شَمْطَاءَ جَزَّتْ رَأْسَهَا وَتَنَكَّرَتْ.....مَكْرُوهَةً لِلشَّمِّ والتَّقْبِيلِ

Harb evvelinde her câhil erkek için
Zînetiyle koşan genç bir kız olur.
Nihâyet ateşlendiği ve yanacak şeyleri yandığı zaman
Zevci olmayan bir koca karı olarak geri döner
Ki siyah saçları beyazla karışmış, renkleri sevilmez
Koklamak ve öpmek için sevimsiz bir hale değişmiştir.[52]

Bilindiği gibi, Buhârî'nin *Sahîh*'deki metodu ve özellikle bab başlıkları ile ilgili olarak "فقه البخاري في تراجمه" yani, "Buhârî'nin fıkhı, onun bab başlıklarındadır" sözü çok meşhurdur. Dolayısıyla Buhârî, bab başlıkları açarken aslında çoğu zaman o mesele ile ilgili görüşünü o bab başlığında ortaya koymuş olmaktadır. Buradan hareketle Buhârî'nin Kitâbu'l-edeb'de doksan ikinci bab olarak açmış olduğu "Bâbu mâ yukrahu en yekûne'l-ğâlibe alel'l-insâni eş-şi'ru hattâ yesuddehû an zikrillâhi ve'l-ilmi ve'l-kur'âni" yani "şiirin insan üzerine, onu Allah'ı anmaktan, ilimden ve Kur'an okumaktan men edecek derece gâlib olmasının mekruhluğu babı"nda[53], mü'min bir kimsenin hangi derecede şiirle ilgilenmesinin câiz olacağı hakkındaki fikrini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre Buhârî'ye göre şiir İslâm'da mutlak olarak yasaklanmış bir uğraş alanı değildir. Eğer şiir kişinin bütün hayatını ve aktivitesini dolduruyor ve bu nedenle günlük ibadetlerine bile zaman ayıramıyorsa bu durumda kişinin meşgul olduğu şiirin içeriği düzgün bile olsa câiz olmamaktadır. Buhârî bab başlığında ortaya koyduğu bu fikrini desteklemek amacıyla da daha önce İmam Müslim'in "Kitâbu'ş-şi'r"de rivayet ettiğini söylediğimiz şu rivayeti

[49] Buhârî, "Edeb", 91; Ahmed b. Hanbel, 3/451.
[50] Buhârî, "Edeb", 91.
[51] Buhârî, "Edeb", 91.
[52] Buhârî, "Fiten", 17.
[53] Buhârî, "Edeb", 91.

nakleder: "*Bir kimsenin karın boşluğunun irin ile dolması, o kişi hakkında şiir dolmasından daha hayırlıdır.*"[54] Biz daha önce yukarıda Müslim şârihi en-Nevevî'nin bu hadisle ilgili yorumuna yer verdiğimiz için burada bu hadis hakkında başka bir yorum eklemeye gerek olmadığını düşünüyoruz.

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde şiir iktibasları ile ilgili olarak burada şu hususa dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Buhârî'nin genel yöntemi gereği onun eserinin nerede ise yarıya yakını tekrar eden hadislerden müteşekkildir. Dolayısıyla biz bir yerde atıf yapmış olduğumuz Buhârî'deki bu şiir iktibaslarının zaman zaman onun eserinin çeşitli yerlerinde tekrarlanmış olduğunu hatırlatmak isteriz.

## Sonuç

Sınırları belli kaynaklar çerçevesinde Hz. Peygamber'in şiire karşı yaklaşımını ve tutumunu incelemeye çalıştığımız bu kısa araştırmada Hz. Peygamber'in kategorik olarak şiire olumsuz bakmadığını tespit ettik. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in içine doğduğu toplum, yani Câhiliye Araplarının hayatında şiirin çok önemli bir yeri vardı. Câhiliye Arapları her türlü duygularını, sevinçlerini, hüzünlerini ve hatta soy bilgilerini ve târihî bazı mâlumâtları şiir yoluyla ifade ediyorlardı. İşte şiire bu denli önem veren bir toplum içerisinde doğan Hz. Peygamber'in de şiirden tamamen uzak kalması veya şiire bir bütün olarak karşı olması beklenecek bir durum değildi. Kur'an'ın şiirden ve şâirlerden bahsetmesi ve Kur'an'da "Şâirler" diye bir sûrenin olması da şiirin Câhiliye toplumunda sahip olduğu önemi gösteren diğer bir olgudur.

Hz. Peygamber, şiiri bir bütün olarak tamamen reddetmemiştir. Bunun yerine içinde yaşadığı toplumun gerçeklerini göz önüne almış, şiirle olan ilişkisini buna göre düzenlemiştir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi de bazen kısa vezinli bir-iki beyitlik şiirler söylemiştir. Ancak çoğu zaman bu şiirler başka şâir sahabîlere ait şiirler olmuştur. Hz. Peygamber bazen de ashâbının okuduğu şiirleri dinlemiş, durumun gerektirdiği yerlerde ise ashâbından şâir olanları şiir söylemeye teşvik etmiştir. Hz. Peygamber'den şiiri destekleyen ve şiir söylemeyi özendiren rivayetler geldiği gibi ilk bakışta zâhiren şiirin aleyhine gibi görünen bir rivâyet de gelmiştir. Bazı âlimler şiir aleyhine gelen rivâyete dayanarak şiirin her türlüsüne yasak gözüyle bakmışlardır. Ancak âlimlerin büyük çoğunluğu meseleye böyle yaklaşmamış, bunun şartlı bir yasak olduğu ve dolayısıyla bir şiir hakkında karar verirken şiirin içeriğine bakmak gerektiği fikrini savunmuşlardır.

## Kaynakça

Ahatlı, Erdinç. "Şerîd b. Süveyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Mart 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/serid-b-suveyd

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.

Alnahar, Tarraf. "eş-Şi'ru fi'l-Hadîsin'n-Nebeviyyi'ş-Şerif Sahîhu'l-Buhârî Enmûzecen". *GİBTU İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 3/2 (Kasım, 2022), 74-99.

'Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed 'Umar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

[54] Buhârî, "Edeb", 91.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârîmî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992).
Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
Göçemen, Yakup. "Hanîf Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies* 8/1, (Ocak/January 2022), 297-324.
İbn Mâce, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce.* nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkâki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Kitâbu'l-Eğânî*. nşr. İhsân Abbâs v.d. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1429/2008.
Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkâki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi.* Ankara: DİB Yayınları, 1984.
Mirzaoğlu, Murat. *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
Müslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî Şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1970.
Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987.
Tebrîzî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali el-Hatîb. *Şerhu't-Tebrîzî alâ Bânet Suâdu li Ka'b. Züheyr*. nşr. Abdurrahim Yusuf el-Cemel. Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2003.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
Türk Dili ve Edebiyatı. "Şiir Sanatı ile İlgili Temel Kavramlar ve Bilgiler". Erişim 31 Ocak 20323. https://www.turkedebiyati.org/
Türk Dil Kurumu. "Sözlük". Erişim 31 Ocak 2023. https://sozluk.gov.tr/
Yektar, Osman Nedim. "Hadis Rivâyetleri ve Hz. Peygamber'in Şiir'e Bakışı". *Ekeve Akademi Dergisi* 20/65 (Kış 2016), 405-432.
Yüksel, Mücahit. "Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Hayatı ve Tarih Konulu Bazı Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (Aralık 2022), 539-559.
Zeydân, Corci. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-arabiyye.* Kahire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013.

**Hakkari İlahiyat Dergisi** | **Hakkari Journal of Theology**
e-ISSN: 2979-9988
2 (Haziran/June 2023), 38-51.

# ضوابط الرتبة في الأصل والعدول: أمثلة تطبيقية من القرآن والسنة*

Rütbe ve Udul Kavramları Perspektifinden Arapçada Sözcüğün Cümle İçinde Yer Alacağı Konumu Tespit Etmenin Kuralları: Kur'ân ve Sünnetten Uygulamalı Örnekler

*Rules of Determinating a Word's Location in an Arabic Sentence from the Perspective of Rutba and Udul Concepts: Examples from Quran and Sunnah*

**Mahmoud FALLAHA**

Dr. Öğrencisi. Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
*PhD Student. Bingol University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric*
Bingöl/Turkiye
mahmoudfallaha219@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4647-4733

**Atıf/Citation:** Fallaha, Mahmoud. "Davâbitü'r-rütbe fi'l-asl ve'l-'udûl: emsileten tatbîkiyye mine'l-Kur'ân ve's-sünne". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 2 (Haziran 2023), 38-51.

## Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 23 Mart 2023
Kabul Tarihi | Accepted: 1 Haziran 2023
Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2023
Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

**İntihal | Plagiarism**
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Telif Hakkı | Copyright**
**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.

**Değerlendirme | Peer-Review**
İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

**Etik Beyan | Ethical Statement**
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Mahmoud Fallaha).

**Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest**
* Bu çalışma "el-'Udûlu't-terkîbî ve eseruhu'l-belâgî fî'l-cümeli'l-hadîsiyyeti kitâbu'r-rikâk fî Suneni'd-Dârimî unmûzecen" adlı devam eden doktora tezimden üretilmiştir.

Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

# ضوابط الرتبة في الأصل والعدول: أمثلة تطبيقية من القرآن والسنة*

**الملخص**

تركز هذه الدراسة على التعريف بمصطلح الرتبة في الجملة العربية وتبيين محدداتها اللفظية والمعنوية التي تضبط منزلة الكلمة وموقعها في بنيانها التركيبي، كما تعمل على إبرازها من خلال أمثلة تطبيقية في القرآن والسنة. إذ ليس مجموع معاني الكلمات المفردة التي ترد في الجملة هي ما يحدد معناها، بل هو التغيير الذي يطرأ على البنية النحوية، وعلاقات الكلمات ووظائفها ومواقعها من الترتيب، كل ذلك من شأنه أن يؤثر في المعنى، حتى لو حوفظ على الكلمات ذاتها دون زيادة أو نقصان، ومن العوامل التي تحدد مدى وكيفية إسهام الكلمة المفردة في المعنى الكلي للجملة هو الموقع الوظيفي الذي تحتله في سياق التركيب الجملي، وعلاقاتها بالكلمات الأخرى. وارتباط مفهوم الرتبة بمباحث التقديم والتأخر بَيِّن، وهو اليد الطولى التي يعاد بها بناء الجملة، كما أنه يعد من أهم مباحث علم المعاني، الذي يعنى ببناء الجمل وصياغة العبارات وما يكمن وراءها من أسرار ومزايا بلاغية، وهو متغّير أسلوبي في اللّغة، لأّنه عدول عن القاعدة الأصلية، وذلك بتحويل الألفاظ عن مواقعها لغرض يتطلّبه المقام الذي يحّدد الوظيفة النّحوية والبلاغية لهذا الأسلوب، ويكون هذا العدول بمثابة تعبير عن المكُنَةِ البلاغية التي يعمد إليها المبدع، ليصل إلى أقصى حّد من التّأثير في المتلقي. وقد خلص البحث إلى أن الكلمات تأخذ مواقعها ورتبها في الجملة بناء على محددين أساسيين، أحدهما معنوي والآخر لفظي، حيث يتمحور الضابط المعنوي حول العناية والاهتمام، فقد يتقدم الكلام على حسب تقدم المعاني بأحد خمسة أشياء: إما بالزمان، أو بالطبع، أو بالرتبة، أو بالسبب، أو بالفضل والكمال. أما مدار الضابط اللفظي فهو الخفة والثقل، كالصدارة وتناسب الفواصل والمشاكلة اللفظية. وأنه قد يعدل عن الأصل الرتبي في الجملة العربية لأهداف معنوية أو بلاغية أو لأمن اللبس.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية والبلاغة، الرتبة، التقديم، التأخير، العدول.

## Rütbe ve Udul Kavramları Perspektifinden Arapçada Sözcüğün Cümle İçinde Yer Alacağı Konumu Tespit Etmenin Kuralları: Kur'ân ve Sünnetten Uygulamalı Örnekler

## Özet

Bu araştırma Arapça cümlelerdeki kelimelerin yerlerini tespit ve konuyla ilgili lafẓî-maʿnevi kuralların düzenlenmesi manasına gelen rütbe kavramını incelemeyi amaçlamaktadır. Bahsedilen lafẓî ve maʿnevi kuralları kelimeler, cümledeki konumlarına uygun olarak alırlar. Araştırmada Kur'ân ve sünnette hem asıl konum hem de asıl konum dışında alınan mevkilere göre oluşan manalara dair uygulamalı örneklere de yer verilmiştir. Çünkü kelimelerin manalarının toplamı yani sözlükteki kelime manası, cümlenin anlamını belirleyen yegâne husus değildir. Cümlenin anlamını oluşturan şey, cümlede meydana gelen değişim, kelimelerin alaka, vaẓife ve konumlarıdır. Bütün bunlar, sözcüklerde herhangi bir lafzî artış veya azalma olmasa bile kelimenin cümle içerisindeki anlamını etkiler. Rütbe konusunun takdîm ve te'hîr ile ilişkisi açık olup, cümlenin kurulmasında temel araçtır. Bunun yanında lügavî üslubu değiştirmek için de takdîm ve te'hîre müracaat edilir. Çünkü takdîm ve te'hîr, asıl kuralın dışına çıkmak manasına gelir. Bu da iktizâ-i hâle uygun bir şekilde kelimelerin yerlerinin değiştirilmesi ile olur. İçinde bulunulan bu hal belirtilen üslubun nahiv ve belagat sınırlarını belirler. Asıl kuraldan dönüş, muhatabı azamî derecede etkilemek için kullanılan belâgat yeteneğinin bir ifadesidir. Dolayısıyla mesele, kelimenin hem cümle içerisinde işgal ettiği işlevsel konumun hem de cümledeki tertîb cihetinden kelimenin diğer kelimelerle olan ilişkisinin cümlenin genel anlamına etki eden faktörlerden olduğu varsayımından hareketle mercek altına alınmıştır. Sözcükler, biri lafzî diğeri maʿnevi olmak üzere iki temel olguya dayalı olarak cümlede yerlerini alırlar. Maʿnevi unsur, manaların önemine göre sözcüğün zaman, değer, sebep, fazilet, kemal gibi anlambilimsel sebeplerle cümle içinde yer değiştirmesine dayanır. Lafzî unsur ise başta olma, cümle terkiplerinin sıraları ve sözel uyum gibi dilbilimsel kriterlere dayanır. Belâgatla ilgili amaçlarla veya cümlede oluşabilecek karışıklığı ortadan kaldırmak amacıyla asıl konumdan vazgeçilebilir.

**Anahtar Kelimeler**: Arap Dili ve Belâgatı, Rütbe, Takdîm, Te'hîr, Udûl.

* Bu çalışma "el-'Udûlu't-terkîbî ve eseruhu'l-belâgî fi'l-cümeli'l-hadîsiyyeti kitâbu'r-rikâk fî Suneni'd-Dârimî unmûzecen" adlı devam eden doktora tezimden üretilmiştir.

# Rules of Determinating a Word's Location in an Arabic Sentence from the Perspective of Rutba and Udul Concepts: Examples from Quran and Sunnah


## Abstract

This research aims to describe the concept of rutba, which means determining the places of words in Arabic sentences and arranging the lafẓi-maʿnawi rules related to the subject. The words take the aforementioned lafẓi and maʿnawi rules in accordance with their position in the sentence. In the research, practical examples of the meanings formed according to both the original position and the positions taken apart from the original position in the Qur'an and the Sunnah are also included. Because the sum of the meanings of the words, that is, the meaning of the words in the dictionary, is not the only thing that determines the meaning of the sentence. What constitutes the meaning of the sentence is the change that occurs in the sentence, the relevance, duty and position of the words. All these affect the meaning of the word in the sentence, even if there is no increase or decrease in the words. The relationship between rutba and taqdim and ta'hir is clear, and it is the basic tool in the construction of the sentence. In addition to this, in order to change the lexical style, taqdim and ta'hir are applied. Because taqdim and ta'hir mean going outside the real rule. This is achieved by changing the positions of the words in proportion to the situation of need. This situation determines the limits of syntax and belaghat of the specified style. The departure from the original rule is an expression of the belaghat ability used to influence the addressee to the maximum extent. Therefore, the issue has been scrutinized on the assumption that both the functional position of the word in the sentence and the relationship of the word with other words in terms of the order in the sentence are among the factors affecting the general meaning of the sentence. Words take their place in a sentence based on two basic facts, one lafẓi and the other maʿnawi. The maʿnawi element is based on the displacement of the word in the sentence for semantic reasons such as time, value, reason, virtue, perfection, according to the importance of the meanings. The lafẓi element, on the other hand, is based on linguistic criteria such as predominance, the order of sentence compositions, and verbal coherence. The original position may be dispensed with for maʿnawi, rhetorical purposes or to eliminate confusion in the sentence.


**Keywords:** Arabic language and Belaghat, Rutba, Taqdim, Ta'hir, Udul.

**المقدمة**

يؤلف مستعمِل اللغة بين وحدات لغوية صغرى يهدف من خلالها إلى بناء مكونات أكبر كمركبات وجمل، وعملية التأليف هذه تنتظمها رتب محددة، وقيود تضبط رتب المكونات الكبرى داخل الجملة من فعل وفاعل ومفعول، أو رتب مكونات أصغر داخل المركبات الاسمية أو الحرفية أو الفعلية،[2] فالكلمات تأخذ مواقعها في الجملة كَلَبِنَاتٍ ضمن بناء محكم، تتعاضد فيه وتتداخل على نحو منتظم يَنتج من خلاله المعنى المنشود من الكلام، ويرتبط هذا النظام بشكل وثيق بمفهوم البناء النحوي، وبه يرتفع المعنى وينزل حسب الالتزام بقواعد هذا النظام بعداً وقرباً، ومعنى الجملة –بناء على هذا الطرح– هو نتيجة الشكل البنيوي الذي تم فيه هذا البناء ونظامه، بحيث يشكل اتباع مناهج مختلفة في بناء النظم التركيبية تلوناً في المعاني وضيقاً أو اتساعاً بغض النظر عن العناصر الأساسية المؤلفة للجملة، إذ إن الأساس الذي يحدد مدى إسهام الكلمة المفردة في المعنى الكلي للجملة هو الموقع الوظيفي الذي تحتله في سياق التركيب الجملي، وعلاقاتها بالكلمات الأخرى.[3]

وتتلخص القيود المقرّرة للرتبة في التركيب بضابطين، أحدهما: معنوي، أو كما يسميه الجرجاني الفروق والوجوه، إذ بناء الجملة يتحدد أولاً بالمعنى أو الغرض الذي سيق له الكلام، ثم بحسب تناسب تلك المعاني ومحسوسها اللفظي موقعاً واستعمالاً،[4] والآخر: لفظي وهو أن تتآلف عناصر الجملة وتتواءم مع بعضها في الكلام، بحيث تخلق انسجاماً تؤسَر فيه الألباب والأفهام.[5] وبدمج هاتين العمليتين معاً، يتحول النشاط اللغوي المعنوي إلى نشاط لغوي محسوس يطلق عليه الكلام.[6]

---

[2] عبد القادر الفاسي الفهري، *اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية* (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1993)، 103.

[3] ممدوح عبد الرحمن الرُّمالي، *العربية والوظائف النحوية دراسة في اتساع النظام والأساليب* (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1996)، 220.

[4] أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل الجرجاني، *دلائل الإعجاز في علم المعاني*، مح. ياسين الأيوبي (القاهرة: مطبعة المدني، 1992)، 87/1.

[5] عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، *البلاغة العربية* (دمشق: دار القلم، 1996)، 520/2.

[6] عودة خليل أبو عودة، *التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم* (الزرقاء: مكتبة المنار، 1985)، 71.

تحدثت كثير من الدراسات قديماً وحديثاً عن التقديم والتأخير في الجملة العربية، وساقوا في سبيل تبيين ذلك وآثاره كثيراً من التطبيقات الشعرية والآيات القرآنية وغيرها. ما تطلب تحليلاً يكشف عن المعايير والضوابط التي تحكم موقع الكلمة في الجملة العربية أصلاً وعدولاً، وهو موضوع لم يفرد له بحثاً مستقلاً اللهم إلا ما وجدته في ثنايا كتب تمام حسان "البيان في روائع القرآن" و"العربية معناها ومبناها" فكانت جل تطبيقاته من الآيات القرآنية، وكذلك في جزء من كتاب "بناء الجملة القرآنية في آيات الحوار مع المشركين" لعايض فهيد القحطاني، حيث تناول هذا الموضوع بشكل موجز اقتصر فيه على تطبيقات قرآنية أيضاً. تأتي دراستي هذه محاولة للتوسع وإضافة تطبيقات حديثية ترفع اللثام عن مفهوم الرتبة وضوابطها ثم تتحدث عن مآلات التغيير الرتبي وأغراضه في سياقات الكلام المختلفة.

## 1. معنى الرتبة

يشير لفظ "الرتبة" لغةً إلى المكانة والمنزلة[7]مطلقاً، بما تحتمله كلتا الكلمتين من معانٍ ذات حيز زماني أو مكاني، فالرتبة بذلك هي الانتصاب في الموقع، ورَتَبَ الشيءُ أي ثَبَتَ فلم يتحرك.[8] ولهذا كان البحث في الألفاظ مقدم على المعاني في الرتبة؛ لأنها الأساس في الكلام ومنها تستقى المعاني ويحصل الفهم، إذن بدراسة الألفاظ تترتب المعاني المرادة من الكلام.[9]

والمقصود بالرتبة اصطلاحاً: "الموقع الأصلي الذي يجب أن تتخذه الوظيفة النحوية بالنسبة للوظائف الأخرى المرتبطة بها بعلاقة نحوية تركيبية، فهي وصف لمواقع الكلمات في التركيب".[10]

ولا تخفى العلاقة بين اللغوي والاصطلاحي ههنا، فالمنزلة التي هي احتلال موقع ما والثبات فيه، تكتسب صفة وظيفية في المعنى الاصطلاحي تتقلب معها المعاني وتتبدل مع أي اختلال موقعي لأي عنصر لغوي يفقد فيه وظيفته النحوية أو يعرض إلى غيرها حسب الوضع التركيبي الجديد وعلاقته سياقياً مع العناصر الأخرى. وإذا كانت العلامات الإعرابية هي الدليل البارز على الدور الوظيفي للعنصر اللغوي، غير أن تعذر ظهورها في حالات محددة يضع الرتبة في صدارة المحددات الوظيفية للكلمة إلى جانب عوامل أخرى ترتبط بالسياق وشكل العلاقات التركيبية.

## 2. ضوابط الترتيب

تعمل الكلمات في التركيب وفق تراتب "المعنى" في الذهن، وهي بذلك خادمة له تحظى برتبتها في الكلام تبعاً لما تحمله من أهمية معنوية، والمعاني وفق هذا الطرح تحظى بالمكانة الكبرى كمحدد رئيسي في ترتيب كلمات الجملة، يتلوها اللفظُ وإن كان بدرجة أقل، حتى تأخذ الكلمات مواقعها في الجملة العربية أصلاً وعدولاً وفق ضوابط معينة تؤثر في الكلام المتراتب نحوياً ومعنوياً، تلك الضوابط تتعلق بالمعنى تارةً وباللفظ تارةً أخرى، كما سنرى تالياً.

### 2.1. التقدم بالرتبة بالسبب المعنوي

تعتبر الرتبة عاملاً أساسياً في بناء الكلام عند العرب، وعليه كان توارد الكلمات في الجملة تبعاً إلى خطورها في الذهن، ولهذا كان تقدم كلمة ما أو عنصر لغوي إشارة إلى تعاظم أهميته عند القائل أو المخاطب أو تناسبه للحال والواقع، وبهذا تتضاءل أهمية هذا العنصر كلما تأخرت رتبته.[11]

> "فالمهم يتقدم على الأقل أهمية، والألفاظ تترتب بحسب تواردها في الذهن، وهذا التقديم والتأخير يدخل ضمن ما يسمى بالتأليف التام الذي يعدّ عنصراً من عناصر تأليف الجملة العربية، لأن موقع المفردة يسهم إسهاماً كبيراً في تفسير قيمة التقديم الفنية للنص، ويمثل مرحلة من مراحل الاتصال بين المتلقي والمعنى المراد".[12]

وليس الأمر كذلك في نظمِ الكلم، لأن المبدع ينشد في نظمه ما يخفى وراء المعاني، فيرتب ألفاظه حسب مقتضى المعاني المرادة في خلده، فهو إذن نظمٌ يُعتبر فيه حالُ الكلام المسبوك بعضهُ من بعض لا ضم الكلمات إلى بعضها كيفما اتفق، مما يحتم اعتبارَ كل جزء من سابقه وتاليه، حتى يكون

---

[7] أبو القاسم كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عباد، *المحيط في اللغة*، مح. محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1994)، 427/9.

[8] أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، *كتاب العين*، مح. مهدي المخزومي– إبراهيم السامرائي (بيروت: دار وكتبة الهلال، 2010)، 115/5.

[9] مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، مح. طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 1963) 3/1.

[10] لطيفة إبراهيم النجار، *دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعيدها* (عمان: دار البشير، 1994)، 196.

[11] عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر الملقب سيبويه، *الكتاب*، مح. عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 34/1.

[12] أبو محمد عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن على ابن المبارك التّاجر الواسطيّ المقرئ تاج الدين ويقال نجم الدين، *الكنز في القراءات العشر*، مح. خالد المشهداني (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، 75/1.

لموضع كل جزء علةٌ اقتضت ذلك، لا يصلح معها أي تبديل أو تغيير، إذ تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض يرتبط بأبرز العناصر المكوِّنة لسياق الحال ألا وهو المُتَكَلِّم الذي يرغب في تسليط الاهتمام على جزء دون جزء، والتقديم والتأخير ههنا يرتبط بشكل واضح بإرادته ورغبته النفسيَّة وقت الكلام.[13]

> "فمدار الأمر إذن هو الاهتمام والعناية، وإن كان موطن الاهتمام مختلفاً بحسب المقام، قال تعالى: 'إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْح فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْح مِّثْلُهُ'.[14] فأنت ترى ههنا أنه قدم المفعول (القوم) على الفاعل (قرح)، وذلك هو الوجه هنا؛ لأن هذه الآية نزلت في معركة أحد التي أصاب المسلمين فيها أذى شديد، وقتل فيها من قتل من المسلمين، وشجّ وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله هذه الآيات يواسيهم ويمسح عنهم الحزن الذي أصابهم، قال تعالى: 'وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْح مِّثْلُهُۥ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ'.[15] فأخبرهم أن القرح والأذى لم يصبهم وحدهم إنما أصاب أعداءهم أيضاً، وقدم العدو لأنه هو الذي يعني المسلمين ههنا، إذ ليس المهم القرح، وإنما المهم من أصاب، فقدّم القوم لأن إصابة هؤلاء بأعينهم هو الذي يواسي المسلمين ويخفف عنهم الحزن".[16]

ونقرأ مثل ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقه في الدين".[17] حيث قدم الجار والمجرور "به" على المفعول به "خيراً" لتعلق المخاطب بصاحب هذه الخيرية، إذ معلوم أن العلم كله خير، وقوله "خيراً" بصيغة النكرة وما تفيده من الشمول تعم الظرف المكاني والزماني، ليطال الخيرُ أثرُ العلمِ مكانياً كل فرد أو مجتمع أخذ قسطه من هذا العلم، ثم يرافقه زمانياً لينعم به في دنياه وأخراه. فإذا كان العلم وما يجلبه من خير على هذا القدر من الشمولية، فلا يمكن تفسير تقديم الجار والمجرور "به" على أنها للخصوص، بل هي لإبراز الأهمية وعظم القدر، إذ إن العالِم هو سبب هذا الخير المتأتي من العلم، كونه حمل رسالته وأداه بحقه، وعليه كان أجره وما يناله من خير هذا العلم أكبر وأعظم.

ومما يؤثر في تراتب الكلمات والألفاظ في السطر تراتب معانيها في الفكر، وتترتب المعاني في الفكر حسب اعتبارات تتعلق إما بالزمان، أو بالطبع، أو بالرتبة، أو بالسبب، أو بالفضل والكمال، أيها سبق قبلاً إلى الخلد احتل لفظُه الدالُ عليه موقعه المتقدم في الكلام، وكان نسق الكلام بحسب ذلك.[18]

ولهذا المعنى أنكر عمر رضي الله عنه على من قال: "كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً" فقال له: "لو قدمت الإسلام على الشيب". إذا كان عليه تقديم الإسلام كونه الأهم، فكل ما قُدِّم دلَّ على أن المتكلم قصد الاهتمام به أكثر مما بعده، وذلك يقتضي تفضيلاً، فإنكار عمر رضي الله عنه كان لهذا المعنى".[19]

وعليه، كان الأصل تقديم الإسلام على الشيب بالرتبة لتقدمه بالفضل والشرف، إلا أن القائل أعاد ترتيب الكلام على النحو الذي مرَّ مراعاة للسبب اللفظي عدولاً.

كما أنه من وجوه الترتيب الانتقال من الأعم إلى الأخص منه، وعكسها وهو الانتقال من الخصوص إلى العموم إلى الأعم، مثالها قوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ".[20] حيث جاء بأخص الأشياء الأربعة وهو الركوع، ثم تلاه بالسجود وهو أعم من سابقه، ثم تبع ذلك بالأعم من الركوع والسجود وهو العبادة، ثم ختم الآية بفعل الخير العام المتضمن لذلك كله، وما يزيد هذا وضوحاً ما ذكره بعد هذه الآية من قوله: "وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ".[21] إذ جاء بأخص هذه الثلاثة؛ وهو الطواف المخصوص بالبيت، ثم انتقل منه إلى الاعتكاف، وهو القيام المذكور في الحج، وهو أعم من الطواف؛ لأنه يكون في كل مسجد ويختص بالمساجد ولا يتعداها، ثم ذكر الصلاة التي تعم سائر بقاع الأرض سوى ما منع منه مانع أو استثني شرعاً، وإن شئت قلت ذكر الطواف الذي هو أقرب العبادات بالبيت، ثم الاعتكاف الذي يكون في سائر المساجد، ثم الصلاة التي تكون في البلد كله بل في كل بقعة.[22] وبهذا المعنى نقرأ كل تقديم خصص المتقدم على المتأخر، فهو ترقٍّ من الأخص إلى الأعم، ومثاله في

---

[13] عبد الحميد عبد الصادق سلامة، *قرينة السياق ودورها في التقعيد النحوي والتوجيه الإعرابي في كتاب سيبويه* (القاهرة: جامعة عين شمس، 2016)، 206.

[14] آل عمران 140/3.

[15] آل عمران 139/3-140.

[16] فاضل صالح السامرائي، *معاني النحو* (الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، 55/2.

[17] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، *صحيح البخاري*، مح. مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، "العلم"، 13.

[18] أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، *نتائج الفكر في النّحو* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 209.

[19] صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، *الفصول المفيدة في الواو المزيدة*، مح. حسن موسى الشاعر (عمان: دار البشير، 1990)، 94/1.

[20] الحج 77/22.

[21] الحج 26/22.

[22] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، *بدائع الفوائد* (بيروت: دار الكتاب العربي)، 81/1.

حديث النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "لا يلدغ مؤمن من جحر واحد مرتين".[23] إذ ليس تعلق النهي بعدد مرات اللدغ على إطلاقه، وإلا لقال: "لا يلدغ مؤمن مرتين من جحر واحد" ولما منع ذلك من أن تضاف صفات أخرى لـ "مرتين" كـ "جحرين" مثلاً، إلا أن تقدم "من جحر واحد" فرض هذا النهي بالخصوص الذي صاغه النبي صلى الله عليه وسلم، وهو التنبيه من عدم تكرار اللدغ المخصوص بأنه من ذات الجحر، وليس مطلق اللدغ مع تكراره. وبذلك انتقل من الأخص إلى الأعم عدولاً.

وفي حديث آخر، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون، صب في أذنه الآنك".[24] فكان الأصل أن يكون الوعيد على الشكل التالي "صب الآنك في أذنه" إلا أن وروده بهذا الشكل في الحديث، بفعل مغفل فاعله ثم قدم الجار والمجرور على نائب الفاعل، وكأن النبي صلى الله عليه وسلم أراد بهذه الصيغة أن يعمي عن كل عناصر هذا الوعيد لإبراز المكان الذي سيناله العذاب، فلا أهمية لمن يصب الآنك، وليس تعلق العذاب بكون المادة المصبوبة هي الآنك، لذلك كان من الأهمية بمكان إغفال فاعل "صب" وتأخير "الآنك" لتسليط الضوء على تلك الصورة الفنية المخيفة لهذا الإنسان المكبل والآنك ينزل صوب أذنه، وهذا العذاب مناسب لقبح الفعلة المتأتية بالأذن، ليحذر المتجسس أن ما يسمعه من محارم الناس كرهاً سيصب في أذنيه عذاباً يوم القيامة.

وخلاصة الأمر أن الألفاظ تبع للمعاني، والمعاني تتقدم باعتبارات خمسة:[25]

–تقدم العلة والمسبب على السبب، كتقديم المنشِئ على المنشَأ.

–التقدم بالمفرد على الجمع، وليس المفرد هنا علة وسبب لوجود الجمع.

–بالشرف كتقدم الرؤساء على الأتباع، والعلماء على الجهال.

–بالرتبة، كتقدم الإمام على المأموم.

–بالزمان، كالأقدم مع القديم، ومنه ترتيب الأمم مثلاً من القديم إلى الأقدم.[26]

إذن يفهم أن تقدم أحد المعاني على غيره بأحد هذه الاعتبارات أو بأكثرها ينعكس على اللفظ المعبر عن هذا المعنى فيتقدم في العبارة، فمن التقدم بالزمان قوله تعالى: "وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ".[27] إذ الظلمة سابقة للنور في المحسوس والمعقول، وتقدمها في المحسوس معلوم بالخبر المنقول، وتقدم الظلمة المعقولة معلوم بضرورة العقل.[28]

وهذا الترتيب نفهمه أيضاً من قوله صلى الله عليه وسلم: "على كل مسلم صدقة". قالوا: "يا رسول الله، فإن لم يستطع أو لم يفعل؟" قال: "يعتمل بيديه فيأكل منه ويتصدق".[29] فتقديم الجار والمجرور مع فعل الأكل، وعنهما تأخير التصدق يشي بالترتيب الزمني الذي ينبغي للفقير مراعاته، وهو أن يسد حاجته أولاً فيأكل ثم يتصدق مما بقي، وهو مفهوم لا يتأتى من عبارة "فليأكل ويتصدق منه" غير المفضية إلى أي ترتيب زمني، إذ يمكن أن يفهم الفقير منها أن لا فرق بأيهما بدأ، الأكل ثم التصدق، أو التصدق ثم الأكل، وعليه لربما اعتقد أن التصدق مع الحاجة أولى وهو مخالف لمراد الحديث.

### 2. 2. التقدم بالرتبة بالسبب اللفظي

ربما "ترتبت الألفاظ بحسب الخفة والثقل لا بحسب المعنى، فمن الأسباب اللفظية التي تترتب بموجبها الألفاظ؛ الصدارة وتناسب الفواصل والمشاكلة اللفظية، كقوله: "ربيعة ومضر" وكان تقديم مضر أولى من جهة الفضل، ولكنهم آثروا الخفة، لأنك لو قدمت مضر في اللفظ كثرت الحركات وتوالت، فلما أخرت وقف عليها بالسكون".[30]

---

[23] البخاري، "الأدب"، 83.

[24] الدارمي، "الرقاق"، 3.

[25] زاد عليها الزركشي سببين يتعلقان بأمن اللبس وتناسب القوافي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1957)، 233/3.

[26] أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، *نتائج الفكر*، 209؛ منيع بن عبد الحليم محمود، *مناهج المفسرين* (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2000)، 196.

[27] الأنعام 6/1.

[28] عبد الرحمن بن عبد الله بن صالح السحيم، *منهج القرطبي في دفع ما يتوهم تعارضه من الآيات في كتابه الجامع لإحكام القرآن* (الرياض: جامعة الملك سعود، 2008)، 130.

[29] أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي التميمي السمرقندي، *مسند الدارمي*، مح. حسين سليم أسد (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000)، "الرقاق"، 34؛ وبزيادة "فينفع نفسه ويتصدق" رواه مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، "الزكاة"، 1008.

[30] السهيلي، *نتائج الفكر في النَّحو*، 209.

وبيان ذلك في آي القرآن أكثر من أن يحصى، منه قوله تعالى: "وَٱسۡجُدُواۡ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ".[31] بتقديم "إياه" على "تعبدون" لمشاكلة رؤوس الآي، وكقوله: "فَأَوۡجَسَ فِي نَفۡسِهِ خِيفَة مُّوسَىٰ".[32]، فإنه لو أخّر "فِي نَفۡسِهِ" عن "مُوسَىٰ" فات تناسب الفواصل، لأن قبله: "يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ".[33] وبعده: "قُلۡنَا لَا تَخَفۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡأَعۡلَىٰ".[34] ومثله في قوله صلى الله عليه وسلم: "أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأتْ، ولا أذن سمعتْ". وما فيها من تقديم الفاعل على الفعل لتناسب الفواصل.

خلاصة الأمر هو أن رتبة المباني تأخذ مواقعها من الخاص إلى العام أصلاً ومن العام إلى الخاص عدولاً.[35] وإن قانون الرتبة من الأهمية بمكان بحيث جعلها الجرجاني[36] أساساً أقام النحو العربي عليه قواعده وأصوله، ليُستخلص من هذا الأصل ما يمكن أن نطلق عليه "قانون تأليف الجمل أصلاً وعدولاً".[37]

### 3. العدول عن أصل ترتيب الجملة العربية

يُراعى في شكل الجملة العربية وتوالي أركانها أصلاً وعدولاً العناية والاهتمام حسب سيبويه،[38] فمن ذلك قوله تعالى: "وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ".[39] حيث قدم "له"، وجعل الخبر "كفواً"، والاسم "أحد"، و" لم يكن له"، مستقراً وقد قدمه.

> "فقوله تعالى: "له" وإن لم يكن خبراً يتم المعنى، فإن سقوطها يبطل معنى الكلام؛ لأنه لو قيل: "لم يكن كفواً أحد" لم يكن له معنى، فلما أحوج الكلام إلى ذكر "له" صار بمنزلة الخبر الذي لا يستغنى عنه وإن لم يكن خبراً"[40]

وكذلك الأمر في قوله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً".[41] فإن سقوط "به" يبطل معنى الكلام فصارت بمنزلة الخبر وإن لم تكن خبراً. إذن ينبغي أن يفسر وجه العناية بشيء ويعرف فيه معنى،[42] فقد يقدم المفعول على الفاعل إذا كان مراد المخبر في فعلٍ ما أن يخبر عن فعل بعينه ولا يولي أهمية لمن أوقعه، وبهذا ينصب الفعل على المفعول؛ لأنه يعلم أن اهتمام السامع منصب على الفعل دون فاعله، أما إذا وقع الفعل ممن ليس من عادته القيام بمثله، وأراد المخبر أن يخبر بذلك، فإنه يقدم ذكر الفاعل، وبهذا ينصب الفعل على الفاعل؛ ذاك لأن الذي يعنيه ويعني الناس طرافته وندرته، فهو لم يكن نادراً من حيث وقوعه، بل لجهة فاعله.[43]

فإذا وقع حدث لم يعهد المجتمع وقوع مثله فشد الانتباه ولفت الأنظار لزم في الإخبار عنه إبراز ندرة هذا الحدث دون من أوقعه أو فيمن وقع، فشكل الإخبار عن سرقة في بلد عاش زمناً بأمان وطمأنينة بحيث أصبحت هذه الجناية خرقاً ينال الإخبار عنه كل اهتمام، وجب أن يكون مثلاً: سُرق المال. بإغفال الفاعل لأن الأهمية والندرة منصبة على الفعل دون الفاعل، أما إذا وقعت السرقة ممن لا ينتظر منه ذلك فيأتي الخبر مركزاً على الفاعل دون الفعل، إذن ما يتحكم في شكل البناء اللغوي هو التفاضل بالتقديم والتأخير لما هو أهم ونادر، ثم يتراخى المعهود المألوف الذي لا يلفت الإخبار عنه أي نظر إلى رتبة متأخرة.

ولهذا خلص الجرجاني إلى ضرورة أن يُلحَظ في تقديم أي عنصر لغوي من الكلام هذا المعنى، فيُستَنبط منه وجه العناية وسببها.[44] وهذا مؤدى معنى أن المباني تترتب بالمنزلة والأهمية أصلاً وعدولاً من أجل الهدف المعنوي.

---

[31] فصلت 37/41.

[32] طه 67/20.

[33] طه 66/20.

[34] طه 68/20؛ الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 234/3.

[35] ابن قيم الجوزية، *بدائع الفوائد*، 81/1.

[36] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 81/1.

[37] عايض فهيد القحطاني، *بناء الجملة القرآنية في آيات الحوار مع المشركين* (ماليزيا: جامعة المدينة العالمية، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2015)، 32.

[38] سيبويه، الكتاب، 56/1.

[39] الإخلاص 4/112.

[40] أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان، *شرح كتاب سيبويه*، مح. أحمد حسن مهدلي_علي سيد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 321/1.

[41] البخاري، "العلم"، 13.

[42] إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي، *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*، مح. عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية)، 366/1.

[43] سيبويه، الكتاب، 263/1.

[44] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 107/1.

فعميلة تقديم عنصر لغوي مضبوطة بالمنزلة من أجل هدف معين، والأساس الذي يقدم ويؤخر بناءً عليه هو المنزلة أو "قوة العلاقة المعنوية"[45] من أجل هدف قد يكون معنوياً، أو بلاغياً، أو أمناً للبس .... إلخ.[46]

إذن يراعى في تراتب الألفاظ في الجملة العربية أصلاً وعدولاً محددان أحدهما لفظي والآخر معنوي، ولأهدافٍ تفصيلها على الشكل التالي:

### 3.1. العدول عن أصل الرتبة بالضابط المعنوي لتحقيق هدف معنوي

تمثيل ذلك في قوله تعالى: "أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ".[47] فهذه الآية تترتب من العام إلى الخاص عدولاً، والأصل فيها "أتريدون آلهة دون الله إفكاً"، حيث تغايرت الرتب فيها فبدئ بالمفعول لأجله، ثم المفعول به الموصوف بشبه الجملة، ثم الفعل وفاعله، إذ الآية استفهام إنكاري، ولذلك كان ينبغي ترتيب ألفاظها بحسب الأولوية في استحقاق الإنكار، وأشد ما ينكر لفظ "إفكاً" لأن الكفر قد يكون تقليداً، كما يمكن أن يكون عناداً كبراً لا ينفع معه الدليل على فساده، وهو المقصود من الإفك، ثم يلي ذلك أنهم كانوا يعبدون آلهة دون الله لا معه، وهذا أوغل في الشرك، وما يضاعف ضلالهم وبانحرافهم أنهم أتوا ذلك كله عن إرادة واختيار، ولو كانت الآية بصورة أخرى، مثل "أتريدون آلهة دون الله إفكاً" لانطفأ كل ما في الكلام من حرارة الإنكار، ولَبَدَا وكأنه سؤال لهم عما يفضلونه من أنواع الشرك، لهذا جاء المفعول لأجله ليتصدر هذا الشاهد، ثم يليه المفعول به المخصوص بالنعت، وذلك لأن أول ما يثير الاهتمام ويستوجب العناية هو السببية التي عبر عنها المفعول لأجله، إذ الكفر عن ضلال قد ترجى له الهداية، أما الكفر عن إفك فذلك انحراف مع تدبير وكيد وإصرار.[48] فالأصل تقدم الفعل فالفاعل فالمفعول فالصفة فالمفعول لأجله، ولكن عُدِل عن الأصل ليتقدم الآية استفهام إنكاري على ما اقترفت أيديهم وألسنتهم من الكذب، تبعها تخصيص الكذب المستنكر بمفعول به موصوف، إذ عبادة آلهة دون الله أشد إفكاً من عبادتها معه، ثم تخصيص تلك الجريمة الموصوفة بأنها كانت صادرة عن إرادة ومشيئة، وعلى ذلك تم إعادة ترتيب الكلام بما يحقق الهدف المعنوي ألا وهو المبالغة بالزجر والتقريع لمرتكبي ذلك الإثم.

وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي روته عائشة رضي الله عنها، فقالت: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، يُسْتَأْمَرُ النِّسَاءُ فِي أَبْضَاعِهِنَّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَإِنَّ الْبِكْرَ تُسْتَأْمَرُ فَتَسْتَحْيِي فَتَسْكُتُ؟ قَالَ: سُكَاتُهَا إِذْنُهَا".[49] إنّ في تقديم النبي صلى الله عليه وسلم الخبر معنى يتعدى الخصوص أو الأهمية، إذ معلوم أن إعراب البكر عن قبولها إذنٌ كما سكاتها، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم –وهو الذي أوتي جوامع الكلم– أسس في قوله هذا قاعدة عامة فيما يتعلق بالقبول القلبي، كما صرح في حديث سابق أن الإنكار القلبي أدنى درجات الإنكار، عندما قال: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".[50] فيكون ترتيب درجات الإنكار كما القبول على الشكل التالي: عمل عضلي يحاول صاحبه به تغيير الواقع، ثم إبداء الرأي قبولاً أو إنكاراً، ثم الصمت وهو أدنى وسيلة للتعبير عن قبول الحَيِيّ، أو ملجأ قلبي للمُنْكِرِ الضعيف. وإن كان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: "سكاتها إذنها" جواب على سؤال يترتب عليه حكم شرعي ألا وهو صحة "الإيجاب والقبول" في زواج البكر، إلا أن في طياته معانٍ خفية بوسعنا تلمسها عندما ننظر بتأنٍّ إلى قول عائشة رضي الله عنها: "إن البكر تستأمر فتستحيي فتسكت"، وكأنها سألت النبي صلى اله عليه وسلم عن شكلٍ لقبولِ البكر لا يخدش معه حياءها ولا يخرجها –وهي تطلب خيراً لنفسها– عن ذاك الخلق العظيم، وهو خلق مطلوب في الإسلام، تمثله النبي صلى الله عليه وسلم في أعلى درجاته وهو الذي قال فيه الصحابة الكرام: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أشد حياء من العذراء في خدرها، وكان إذا كره شيئاً عرفناه في وجهه".[51] فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: "سكاتها إذنها" مقدماً الخبر، ليفهم منه أن تخصيص السكات أدنى درجات قبول الحيي، كما صرح في الحديث السابق أنه ذاته أدنى درجات إنكار الضعيف.

يقول الجرجاني:

---

[45] عايض فهيد القحطاني، *بناء الجملة القرآنية في آيات الحوار مع المشركين*، 32.

[46] محمد بن عرفة الدسوقي، *حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني*، مح. عبد الحميد هنداوي (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، 625/1.

[47] الصافات 86/37.

[48] تمام حسان، *البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني* (القاهرة: عالم الكتب، 1993)، 95.

[49] البخاري، "الإكراه"، 3.

[50] مسلم، "الإيمان"، 49؛ وبنحوه في الترمذي. محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي أبو عيسى، سنن الترمذي (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، "الفتن"، 11.

[51] البخاري، "الأدب"، 72.

"ومن الصفات التي تجدهم يجرونها في اللفظ ثم لا تعترض شبهة ولا يكون منك توقف في أنها ليست له ولكن لمعناه، فقولهم: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناهُ لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناهُ إلى قلبك".[52]

### 3.2. العدول عن أصل الرتبة بالضابط المعنوي لتحقيق هدف بلاغي

وقد يعُدل عن الأصل لتحقيق هدف بلاغي، إذ يبدو أن التقديم والتأخير من أهم المباحث البلاغية التي نالت عناية علماء البلاغة، فأفردوا لها مبحثاً خاصاً في كتبهم ومؤلفاتهم، فأقاموا رابطاً بين التقديم والأهمية والعناية، وعرفوه بمعنى يقارب القصر في عموم معناه[53] ويظهر العدول عن الأصل من أجل الغرض البلاغي من خلال الأمثلة التالية.

قال تعالى: "إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓاءُ".[54] فالأصل أن يتقدم الفاعل على المفعول بالمنزلة، إلا أن تقدم المفعول ههنا جاء لتحقيق غرض بلاغي ألا وهو الحصر، فتقديم "إنما" للصدارة، ثم إلحاقها بالفعل بالرتبة؛ كونها دخلت لمعنى فيه، وهو قصر الخشية على العلماء، ثم تقدم لفظ الجلالة، فصارت الآية تترتب من العام إلى الخاص، وهذا الترتيب حقق غرضاً بلاغياً، يتمثل بالاتصال المعنوي من العام إلى الخاص، والمباني متقدمة بالرتبة من أجل قصر خشية الله على العلماء، والعدول هنا واجب وذلك "لأنه لا يُعَرف متعلق الحصر إلاّ بتأخيره"[55] ألا ترى أن معنى قوله تعالى: "إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓاءُ".[56] ليس كقول: إنما يخشى العلماءُ الله، لأنك إذا أخرت نفيت الخشية من غير العلماء، وإذا قدمت الفاعل نفيت الخشية أن تتعلق بغير الله سبحانه وتعالى.[57]

وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون".[58] نقرأ في تقديم الخبر "خير الخطائين"، معنى بلاغياً جمالياً، ينطفئ وهجه وجماله عند تشكيل التركيب وفق الأصول اللغوية، ففي الجملة الأولى يقرر النبي صلى الله عليه وسلم أن لا مناص لإنسان من الوقوع في الخطأ، وهو تقرير مخيف يفهم منه أن كل بني آدم هالك، لتليها جملة تطرد هذا الفهم، وتطمئن السامع أن مع رحم هذه الحتمية يمكن أن تولد الخيرية، ومن الخطأ وما جبل الإنسان عليه من حتمية الوقوع فيه يبزغ نور التوبة وهو خير ما يصيب الخطاء، إن هذا التقديم وتبادل الرتب أضفى على الحديث جمالاً ربط طرفيه وجعل فيه المبتدأ المؤخر "التوابون" خبراً يتشوق إليه المخطئ، وملجأ تحتمي نفسه به من وساوس الوقوع في براثن اليأس من رحمة الله، حق لمن ملك جوامع الكلم أن يحوز بلفتة بلاغية عدل بها كلمة عن موضعها كل تلك المعاني.

### 3.3. العدول عن أصل الرتبة لِأَمن اللبس

كما يُعدل عن الأصل خشية الوقوع في اللبس، إذ أمن اللبس عند أهل اللغة غاية من الأهمية بمكان لا يصلح مع عدمها الكلام وسيلة للفهم والإفهام، حتى قرروا أن أمن اللبس يصلح معه كل عدول عن الأصل، وهذا في كتبهم كثير،[59] كما وقد يطرأ على الرتبة غير المحفوظة من دواعي أمن اللبس ما يدعو إلى حفظها، كما في ضرب موسى عيسى، وأخي صديقي، وقد يطرأ عليها من ذلك ما يحتم عكسها، كالذي نراه من لزوم تقديم الخبر على المبتدأ أحياناً، "وقد يحملهم ظهور المعنى والعلم بأمن اللبس مع ألا يجهل المراد على الإتيان في جملة واحدة بفاعل منصوب ومفعول مرفوع كقولهم: خرق الثوبُ المسمارَ، وكسَر الزجاجُ الحجرَ".[60] يقول ابن مالك:

"وَنَحْوُ –عندي دِرْهَمٌ وَلِي وَطَرْ– مُلْتَزَمٌ فِيه تَقَدُّمُ الْخَبَرْ

---

[52] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 267/1؛ نسب أبو جعفر النحاس هذا القول للجاحظ. أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، *عمدة الكتاب*، مح. بسام عبد الوهاب الجابي (بيروت: دار ابن حزم، 2004)، 275.

[53] تمام حسان، *البيان في روائع القرآن*، 378.

[54] فاطر 28/35.

[55] محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين، *شرح تسهيل الفوائد*، مح. عبد الرحمن السيد/محمد بدوي المختون (دار هجر للطباعة والنشر، 1990)، 134/2.

[56] فاطر 28/35.

[57] السهيلي، *نتائج الفكر في النَّحو*، 135.

[58] الترمذي، "صفة يوم القيامة والرقائق والورع"، 49.

[59] من ذلك قوله في شرح التسهيل: "وربما تبع في الجر غير ما هو له دون رابط إن أمن اللبس" إلى قولهم: "هذا جحر ضبٍّ خربٍ، وأمثاله، فحق "خرب" أن يرتفع لأنه نعت "جحر"، وجحر مرفوع، لكنه جعل تابعاً لضب لمجاورته إياه مع أمن اللبس. ومثله قراءة الأعمش ويحيى بن وثاب: "إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ". [الذاريات: 58] بخفض المتين؛ ابن مالك الطائي، *شرح تسهيل الفوائد*، 308/3؛ ومثله أجاز ابن الصائغ التقديم والتأخير عموماً بشرط أمن اللبس؛ محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ، *اللمحة في شرح الملحة*، مح. إبراهيم بن سالم الصاعدي (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004)، 323/1.

[60] ابن مالك الطائي، *شرح تسهيل الفوائد*، 132/2.

كَذا إِذَا عَادَ عَلَيْهِ مُضْمَرٌ مِمَّا بِهِ عَنْهُ مُبِينًا يُخْبَرُ"[61]

ومن ذلك العدول المشفوع بأمن اللبس، قوله تعالى: "يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ".[62] إذ المعروف في أخوات "أعطى" أن الآخذ هو المفعول الأول، وأن المأخوذ هو المفعول الثاني، وبهذا يكون الأصل في التركيب "يؤتى من يشاء الحكمة" ولكن هذا التركيب ملبس؛ لصلاح الحكمة أن تكون مفعول "يشاء" لا مفعول "يؤتي" فعكست الرتبة لأمن اللبس، ولذلك تقدم العام على الخاص بالمنزلة.[63]

والملاحظ أن النحاة كانوا يراعون الحاجة المعنوية وتراتب منازل الألفاظ المعبرة عنها بين طرفي الجملة كما كانوا يراعونها أيضاً بين المعاني النحوية في داخل الجملة الواحدة، وهذا ما نلحظه في إعراب جملة مثل: "يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ".[64] حين نعرب "مَن" مفعولاً أولاً على رغم تأخرها، والحكمة مفعولاً ثانياً على رغم تقدمها، ويكون ذلك بإدراك ما بينهما من "علاقة الاحتياج المعنوي" إذ نقول: إن "من" هي الآخذ "والحكمة" هي المأخوذ، ومراعاة الآخذية والمأخوذية هنا هي الاعتبار الذي تم إعراب المفعولين طبقاً له، ومراعاة معنى الآخذية والمأخوذية ما هي إلاّ المنزلة.[65] ومثل ذلك قوله تعالى: "وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ".[66] فقد تعلقت "ملكه" بـ "يؤتي" عدولاً عن الأصل من أجل أمن اللبس، إذ كونها مفعولاً ليؤتي أقرب منها مفعولاً ليشاء.

وفي قوله تعالى: "وَقَالَ رَجُل مُّؤْمِن مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ".[67] قدم الجار والمجرور لتخصيص صفة الرجل بأنه من آل فرعون، إذ لو قال: "قال رجل مؤمن يكتم إيمانه من آل فرعون" لالتبس المعنى في كون الرجل من آل فرعون أو من غيره، ولكان كتمانه إيمانه مخصوصاً بآل فرعون فقط، وهو غير المراد إذ ينعقد المعنى وتبرز العبرة المستقاة من الآية كون الرجل من آل فرعون إظهاراً عجز فرعون مع كامل جبروته وملكه أن يمنع سريان الإيمان في قلوب اتباعه، فهو ليس رجلاً غريباً لم يمنعه من إيمانه مانع، بل هو ممن ربي على عين فرعون وأينعت بذرة إيمانه وفرعون قابض على أنفاس الناس يقتل أبناءهم كيلا يخرج منهم من يدين بدين موسى، تلك المعاني لم تكن لتتأتى لو كان جاءت الآية على أصلها اللغوي دون هذا التقديم، وللابس الآية معان أخرى غير مرادة.

وهو ما تكرر في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كان كثيراً ما يقدم الظرف أو الجار والمجرور لينبه على خبريته دفعاً للبس أنه صفة، وأستعرض هنا عدة أمثلة تبين ذلك، منها قوله صلى الله عليه وسلم متحدثاً عن اللبن: "إن له دسماً".[68] حيث قدم الجار والمجرور هنا ليرسخ في ذهن السامع أن سبب مضمضة النبي هو الدسم الكائن في اللبن، وكون الجار هنا هو الخبر يفرض سبباً مركباً للمضمضة وهو 1- الدسم 2- كينونته في اللبن، وهذا المعنى يتخلف عمَّا لو قال: إن دسماً له. ما يجعل الدسم يأخذ موضع الخبر والجار والمجرور صفة له، وهو ما يخالج الفهم سوءه فينفي عن سبب المضمضة هذا التركيب من الذات والكينونة ليجعله بسيطاً يتعلق بكونه دسماً فقط.

وأوضح منه نقرأه في قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه علقمة، عن عبد الله رضي الله عنه قال: "كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو في الصلاة، فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي، سلمنا عليه فلم يرد علينا، وقال: "إن في الصلاة شغلاً".[69] لعلنا نلحظ في تقديم الجار والمجرور هنا بلاغة نبوية تنفي أي لبس قد يتأتى من هذه الجملة لو أنها كانت على أصلها النحوي، فلو أنه قال: إن شغلاً في الصلاة. يجعل الشغل مبرراً لعدم رد السلام في حال الانشغال –بأي شغل– سواء كان في الصلاة أو في غيرها. لأن خبرية الشغل في عدم رد السلام يضعها في موضع السبب الذي أبى النبي صلى الله عليه وسلم لأجله رد السلام وهو مجرد الانشغال، والحال ليس كذلك، لأن رد السلام واجب عموماً في حال الفراغ أو الشغل وهي من حق المسلم على أخيه المسلم كما حدث النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من أحاديثه. إذن نفهم من هذا التقديم أن مبرر عدم الرد هو الشغل الكائن في الصلاة، بخلاف ما لو كان الجار والمجرور صفة لشغل، ما يلزم منه وجوب عدم رد السلام أثناء الانشغال سواء كان في الصلاة أو غيرها.

وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "إن لله تسعة وتسعين اسماً، مئة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة".[70] لم يؤخر النبي صلى الله عليه وسلم لفظ الجلالة "لله" ليخبرنا بحصر أسمائه جل وعلا بتسعة وتسعين اسماً، إذ لو كان الأمر كذلك لقال: "إن تسعة وتسعين اسماً لله، من أحصاها دخل الجنة"،

---

[61] أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي، *الخلاصة في النحو*، ألفية ابن مالك، مح. عبد المحسن بن محمد القاسم (المدينة المنورة: متون طالب العلم، 2021)، 141.

[62] البقرة 269/2.

[63] تمام حسان عمر، *اللغة العربية معناها ومبناها* (القاهرة: عالم الكتب، 2006)، 194.

[64] البقرة 269/2.

[65] تمام حسان عمر، *اللغة العربية معناها ومبناها*، 194.

[66] البقرة 247/2.

[67] غافر 28/40.

[68] البخاري، "الوضوء"، 51.

[69] البخاري، "العمل في الصلاة"، 2.

[70] البخاري، "التوحيد"، 12.

ولفهم منه أن جميع أسمائه هي المحصورة بذاك العدد فقط. بل يفهم من هذا التقديم أنه أراد صلى الله عليه وسلم التنبيه على خبرية الجار والمجرور ودفع التوهم أنها صفة، ليجعل الوعد بدخول الجنة مركباً من أمرين، الأول: هو زيادة الفضل والقدسية لهذه الأسماء التسعة والتسعين، والثاني: هو أن إحصاء هذه الأسماء المخصوصة بعددها وعد النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة، فحَصرَ الأسماء بالعدد المتبوع بوعد الجنة لمن أحصى هذا العدد، أي أنه جعل الإحصاء سبب دخول الجنة للمحصي وليس حصراً تاماً لأسماء الله الحسنى.

وفي حديث آخر روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

> "بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش، فنزل بئراً فشرب منها، ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، ثم رقي فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له". قالوا: "يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجراً؟" قال: "في كل كبد رطبة أجر".[71]

سرد النبي صلى الله عليه وسلم هذه القصة ليبين لأصحابه عظم أجر الرحمة وإظهارها تجاه أي كائن حي، وهي ليست قصة ساقها النبي صلى الله عليه وسلم لبيان أجر الرحمة المتفضَّل بها على الحيوان فقط، بل أراد العموم بتخصيص الأدنى، إذ ليس من المعقول أنه أراد الرحمة بالحيوان دون الإنسان، بل كانت الإشارة إلى فضل إظهار الرحمة لكل كائن حي مهما احتقرته الأعين وبلغ به الهوان أقصاه، غير أن سؤال الصحابة رضوان الله عليهم أظهر لبساً اعترى أفهامهم فسألوه: "إن لنا في البهائم أجراً؟" ولهذا كان جوابه صلى الله عليه وسلم تصويباً لسؤالهم بأنه ما قصد البهائم فقط، بل أراد كل حي مِن أكرمهم إلى أدناهم، فعدل برده فقدم الجار والمجرور على المبدأ، ليؤكد أنه ما أراد إلا هذا المعنى وهو الرحمة بكل حي بهيمة أو غيرها، وهو إذ يتحدث عن البهيمة صراحة فإنه يشير من باب الأولى أن الرحمة تجاه البشر أعظم وأكبر، فهو كمن قال: أنا لم أقصد البهائم بل كل حي وأكرمهم الإنسان. فهنا مرة أخرى نراه صلى الله عليه وسلم قدم الظرف على ما سئل عنه لصرف الانتباه عن الأجر إلى سببه وهو الرحمة تجاه كل حي.

وعلى مثل ذلك يترتب الكلام بالمنزلة والمكانة أصلاً وعدولاً، مع مراعاة الاحتياج المعنوي وعلامات أمن اللبس.

**الخاتمة**

تخلص هذه الدراسة الموجزة الموسومة بضوابط الرتبة في الأصل والعدول إلى النتائج التالية:

-يشير مصطلح "الرتبة" إلى "الموقع الأصلي الذي يجب أن تتخذه الوظيفة النحوية بالنسبة للوظائف الأخرى المرتبطة بها بعلاقة نحوية تركيبية، فهي وصف لمواقع الكلمات في التركيب."

-يخضع ترتيب كلمات الجملة لأنساق تركيبية مضطردة وعلاقات شكلية داخلية معقدة تشكل في مجموعها قواعد التركيب النحوي، فمعنى الجملة ليس مجموع معاني الكلمات المفردة التي ترد فيها، بل هو خاضع للتغيير في البنية النحوية وعلاقات الكلمات ووظائفها ومواقعها، حتى لو حوفظ على الكلمات ذاتها دون زيادة أو نقصان.

-تتراتب الكلمات في الجملة العربية وفق المعنى كمحدد رئيسي للرتبة، ويعدل عن أصل تلك الرتبة وفق ضوابط معينة تؤثر في الكلام نحوياً ومعنوياً.

-يُرجح العدول عن الأصل على عدمه بناء على ضابطين، أحدهما: -وهو الأكثر- معنوي، والآخر لفظي.

-مدار الضابط المعنوي العناية والاهتمام، فقد يتقدم الكلام على حسب تقدم المعاني إما بالزمان، أو بالطبع، أو بالرتبة، أو بالسبب، أو بالفضل والكمال، ومدار الضابط اللفظي هو الخفة والثقل، كالصدارة وتناسب الفواصل والمشاكلة اللفظية.

-يعدل عن الأصل الرتبي في الجملة العربية لأهداف معنوية أو بلاغية أو لأمن اللبس.

**المصادر**

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. مح. طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي. القاهرة: المكتبة الإسلامية، 1963.

ابن الصائغ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن حسن. *اللمحة في شرح الملحة*. مح. إبراهيم بن سالم الصاعدي. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004.

ابن الوجيه، أبو محمد نجم الدين عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه الواسطيّ. *الكنز في القراءات العشر*. مح. خالد المشهداني. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004/1425.

ابن عباد، أبو القاسم كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عباد بن العباس الطالقاني. *المحيط في اللغة*. مح. محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب، 1994.

[71] البخاري، "المساقاة"، 10

ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين الحنفي. *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*. مح. عبد الحميد هنداوي بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب. *بدائع الفوائد*. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الأندلسي الجياني. *شرح تسهيل الفوائد*. مح. عبد الرحمن السيد–محمد بدوي المختون. دار هجر للطباعة والنشر، 1990/1410.

ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الأندلسي الجياني. *الخلاصة في النحو ألفية ابن مالك*. مح. عبد المحسن بن محمد القاسم. المدينة المنورة: متون طالب العلم، 2021.

أبو عودة، عودة خليل. *التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم*. الزرقاء: مكتبة المنار، 1985/1405.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. مح: مصطفى البغا. بيروت: دار ابن كثير، 1993.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. مح. ياسين الأيوبي. القاهرة: مطبعة المدني، 1992.

حَبَنَّكَة، عبد الرحمن بن حسن الميداني. *البلاغة العربية*. دمشق: دار القلم، 1996.

حسان، تمام. *البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني*. القاهرة: عالم الكتب، 1993.

حسان، تمام. *اللغة العربية معناها ومبناها*. القاهرة: عالم الكتب، 2006.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. *السنن*. الرياض: دار المغني، 2000.

الدسوقي، محمد بن عرفة. *حاشية الدسوقي على مختصر المعاني*. مح. عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

الرُّمالي، ممدوح عبد الرحمن. *العربية والوظائف النحوية دراسة في اتساع النظام والأساليب*. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1996.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، 1957.

السامرائي، فاضل صالح. معاني النحو. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000.

السحيم، عبد الرحمن بن عبد الله بن صالح. *منهج القرطبي في دفع ما يتوهم تعارضه من الآيات في كتابه الجامع لأحكام القرآن*. الرياض: جامعة الملك سعود، 2008.

سلامة، عبد الحميد عبد الصادق. *قرينة السياق ودورها في التقعيد النحوي والتوجيه الإعرابي في كتاب سيبويه*. القاهرة: جامعة عين شمس، 2016.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي المالقي. *نتائج الفكر في النَّحو*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي. *الكتاب*. مح. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح كتاب سيبويه*. مح. أحمد حسن مهدلي–علي سيد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

العلائي، أبو سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي. *الفصول المفيدة في الواو المزيدة*. مح. حسن موسى الشاعر. عمان: دار البشير، 1990.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. مح. مهدي المخزومي– إبراهيم السامرائي. بيروت: دار مكتبة الهلال، 2010.

الفهري، عبد القادر الفاسي. *اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية*. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1993.

محمود، منيع بن عبد الحليم. *مناهج المفسرين*. القاهرة: دار الكتاب المصري، 2000.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955.

النجار، لطيفة إبراهيم. *دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعيدها*. عمان: دار البشير، 1994.

النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي. *عمدة الكتاب*. مح. بسام عبد الوهاب الجابي. بيروت: دار ابن حزم، 2004.

## Kaynakça

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *el-Fusûl el-mufide fi'l-vâvi'l-mezîde*. thk. Hasan Mûsâ eş-Şâ'ir. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1990.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa el-Buğâ. Şam: Dâr İbn Kesîr, 1993.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Yâsîn el-Eyyûbî. Kahire: Matbaa't'ül-medeni, 1992.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Riyad: Dârül Muğnî, 2000.

Desûkī, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-desûḳī 'alâ muḫtaṣari'l-me'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el- Mektebetü'l-'Asrîyye, ts.

Ebû Avde, Avde Halîl. e*t-Teṭavvuru'd-dilâliyyu beyne luġati'ş-şi'ri'l-câhiliyyi ve luġati'l-ḳur'âni'l-kerîm*. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmirâî. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl. 2010.

Fihrî, Abdülkādir el-Fâsî. *el-lisaniyyat ve'l-lugati'l-Arabiyye nemâẕicu terkîbiyyetin ve delaliyye*. Kazablanka: Daru Topkal li'n-Neşr, 1993.

Habenneke, Abdirrahmân b. Hasan el-Meydânî. *el-Belâġatü'l-'Arabiyye*. Şam: Dâru'l-Kâlem, 1996.

Hassân, Temmâm. *el-Beyân fî Ravâi'i'l- Ḳur'ân Dirâse Lugaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'anî*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1993.

Hassân, Temmâm. *el-Luġatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2006.

İbn Abbâd, Ebü'l-Kāsım kâfi'l-küfât es-Sahib İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekānî. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

İbn Arâbşâh, İbrâhîm b. Muhammed İsâmüddin b. Arabşah el-Hanefî. *el-Aṭvel: Şerḥu telḫîsi miftâḥi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. *Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et- Tanâhî. Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1963.

İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*. Bayrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerḥu't-Teshîli'l-Fevâ'id*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Kahire: Dâru'l-Hacer, 1410/1990.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *el-Ḫulâṣatü fi'n-naḥv Elfiyyeti İbn Mâlik. thk. Abdulmuhsin b. Mhammed el-kâsım*. Medine Münevvere: Mütünu Talibil'İlim, 2021.

İbnu'l-Vecîh, Ebû Muhammed Necmüddîn Abdullâh b. Abdilmü'min b. el-Vecîh el-Vâsıtî. *el-Kenz fi'l- ḳırâ'âti'l-'aşr* . thk. Halid el-Meşhedânî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2004.

İbnü's-Sâiğ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Hasan. *el- Lümḥatü fî şerḥi'l-milḥati*. thk. İbrâhim b. Sâlim es- ṣāi'di. Medine Münevvere: el-Camiatü`l-İslâmiyye, 2004.

Mahmûd, Menî' b. Abdülhalîm. *Menâhicü'l-müfessirîn*. Kahire: Dârül-Kitâbil-Mısrî, 2000.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. *Ṣaḥîḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

Neccâr, Letâif İbrâhim. *Devru'l-bünyeti'ṣarfiyyeti fî vaṣfi'ẕ-ẓāhirati'n-naḥviyyeti ve teḳî'diha*. Amman: Daru'l-Beşîr, 1994.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *'Umdetü'l-kitap*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbi. Bayrut: Dâru İbn Ḥazm, 2004.

Rumâli, Memdûḥ Abdurrahmân. *el-Arabiyyetü ve'l-veẕāifu'n-naḥviyyeti dirāsetün fi''ttisâi''n-niẓāmi ve'l-esâlîbi*. Kahire: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiiyye, 1996.

Sâmerrâi, Fâzıl Sâlih. *Meâni'n-naḥv*. Ürdün: Darü'l-Fikr li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 2000.

Selâme, Abdülhamid Abdüssâdık. *Ḳarînetü's-siyâḳi ve devruha fi't-teḳî'di'n-nahviyyi ve't-tevcîhi'l-i'rābiyyi fî Kitâbi Sîbeveyh*. Kahire: Ayn Şems Üniversitesi, 2016.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahira: Mektebetü'l-Hanci, 1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî- Ali Seyyid Ali. Bayrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.

Suḥeym, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Sâlih. *Menhecü'l-ḳurṭubiyyi fî defi' mâ yütevehhemü teârużuhu mine'l-âyâti fî kitâbihî'l-Câmii' liiḥkâmi'l-ḳur'ân*. Riyad: Camiatü`l-Melik Suûd, 2008.

Süheylî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekī. *Netâ'ïcü'l-fiker fi'n-naḥv*. Bayrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Bayrut: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye 'Įsa'l-Bābi'l-Ḥalebį, 1957.

**Hakkari İlahiyat Dergisi** | **Hakkari Journal of Theology**
e-ISSN: 2979-9988
2 (Haziran/June 2023), 52-67.

# Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Görüşleri ve XIX. Yüzyıl Islahat Çalışmaları İçerisindeki Yeri*

*Muhammed Abduh's Views on Education and Place in XIX. Century Reform Studies*

**Nesrin AKTARAN**

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
*Doctor, İstanbul University, Faculty of Theology, Religious Education*
İstanbul/Türkiye
nesrinaktaran@gmail.com
ORCİD ID: 0000-0001-8264-4675

**Atıf/Citation:** Aktaran, Nesrin. "Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Görüşleri ve XIX. Yüzyıl Islahat Çalışmaları İçerisindeki Yeri". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 2 (Haziran 2023), 52-67.

## Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 5 Nisan 2023
Kabul Tarihi | Accepted: 22 Mayıs 2023
Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2023
Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

**İntihal | Plagiarism**
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Telif Hakkı | Copyright**
**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.

**Değerlendirme | Peer-Review**
İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

**Etik Beyan | Ethical Statement**
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Nesrin Aktaran).

**Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest**
*Bu çalışma "Muhammed Abduh'un Din Eğitimi ile İlgili Görüşleri" adıyla İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat danışmanlığında 2015 yılında tamamlanan Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir

Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

# Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Görüşleri ve XIX. Yüzyıl Islahat Çalışmaları İçerisindeki Yeri*


## Özet

Bu çalışma XIX. yüzyıl İslam tecdit hareketinin önemli simalarından biri olan Muhammed Abduh'un Mısır'da İslam'a dayalı yeni bir eğitim sistemi kurma çabasını ve buna dair düşüncelerini konu edinmiştir. Muhammed Abduh, eğitime önemli misyonlar yüklemiş; sadece Mısır'ın değil İslam dünyasının da yeniden ihyası için çaba sarf etmiştir. Zira Muhammed Abduh'un yaşadığı dönemde İslam âlemi yabancı tahakkümü altında bulunmaya, akıl ile düşünme yetisinden uzaklaşmaya ve hurafeleri din addetmeye başlamıştır. İslam Dünyası'nın içerisinde bulunduğu bu siyasi, dini ve kültürel yoksunluk halinin genel anlamda eğitim yetersizliğinden kaynaklandığını düşünen Abduh, bu konuda harekete geçilmesi gerektiğini her fırsatta ifade etmiştir. İslam coğrafyasında yaşayan Seyyid Ahmed Han (ö. 1839), Muhammed İkbal (ö. 1938), Şeyh Ahmed Eş-Şerif Es-Senusi (ö. 1933) ve Emir Abdülkadir (ö. 1883) aynı dönemde Abduh ile benzer fikirlere sahip olmuş; Müslüman toplumun eğitimi için gayret sarf etmişlerdir. Zikredilen düşünürler Abduh gibi kendilerinden sonra gelecek olan nesil için eğitim ve ıslah çalışmalarına önem vermiş ve öncülük etmişlerdir. Çalışma; Muhammed Abduh'un eğitimde gerçekleştirmeyi arzuladığı ve bu doğrultuda öncelikli hedefleri arasında yer verdiği sünnet çerçevesinde ıslahı, aklı ön planda tutan anlayışı ve buna dair görüşleri tespit etmeyi amaçlamıştır. Doküman inceleme yöntemi kullanılarak hazırlanan çalışmada Muhammed Abduh'a ait eserler göz önünde bulundurularak ana kaynak olarak incelenmiştir. Çalışma neticesinde onun İslam toplumunun bekası için güçlü bir eğitim sistemini oluşturmaya çalıştığı ve bu doğrultuda faaliyetler içerisinde yer aldığı görülmüştür. Konuyu daha ayrıntılı irdelemek ve onun eğitime dair görüş ve düşüncelerini tespit etmek adına çalışma, öncelikle onun hayatı ve eserleri üzerinde durmuştur. Abduh'un XIX. yüzyıl ıslahat çalışmaları içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmış; din eğitimine ve Ezher Üniversitesi programına dair öngördüğü ıslahın neler olduğu sorusuna yanıt aranmıştır.


**Anahtar Kelimeler**: Din Eğitimi, Muhammed Abduh, Tecdit, Islahat, El Ezher.

# Muhammed Abduh's Views on Education and Place in XIX. Century Reform Studies


## Abstract

This study focuses on the efforts of Muhammad Abduh, to establish a new education system based on Islam in Egypt and his thoughts on this subject. Abduh assigned important missions to education and endeavoured for the reformation of not only Egypt but also the Islamic world. In Abduh's time, the Islamic world began to live under foreign domination, to move away from the ability to think with reason, and to accept superstitions as religion. Abduh, who thought that the state of backwardness of the Islamic world was due to the lack of education in general, expressed at every opportunity that action should be taken in this regard. This study aims to identify the mission Muhammed Abdul wished to accomplish in education, and the goals in regards to this, which included reclamation around Sunnah, the principle of sensible thinking and the opinions around these topics. Seyyid Ahmed Han (d. 1839), Muhammed İkbal (d. 1938), Sheikh Ahmed Eş-Şerfi Es–Sunisi (d. 1933) and Emir Abdülkadir (d. 1883) who lived in the İslamic geography had similar ideas as Abduh in the same period; they made efforts for the education of the Muslim society. These mentioned thinkers, like Abduh, emphasized and pioneered education and reform for the generation that would come after them. In the study, which was prepared using the historical research method, the works of Muhammad Abduh were taken into consideration and examined as the main source. In order to explore Muhammad Abduh's views and thoughts on education, the study primarily focused on the life of Muhammad Abduh and his works. Abduh's place in the reform efforts of the nineteenth century was tried to be clarified, and an answer was sought to the question of what reforms he envisaged for religious education and the Al-Azhar University program.


**Keywords**: Religious Education, Muhammed Abduh, Reform, Renewal, Al Azhar.

* Bu çalışma "Muhammed Abduh'un Din Eğitimi ile İlgili Görüşleri" adıyla İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat danışmanlığında 2015 yılında tamamlanan Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir

## Giriş

Muhammed Abduh (ö.1323/1905) XIX. yüzyılda fikirleri ve eğitim konusundaki düşünceleri ile çağdaş İslâm düşüncesinin oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. O, yaşadığı dönemde din eğitimi yapı taşlarının değişmekte ve gelişmekte olduğunu fark etmiş; bu durumu çalışmalarına yansıtmıştır. Bu anlamda ortaya koyduğu birçok eser, düşünce ve yetiştirdiği öğrenci ile yaşadığı döneme damga vurmuş; vefatından sonra da geride sağlam, silinmez bir iz bırakmıştır. Din eğitiminin yeniden inşasına kendini adamış olan Abduh milliyetçiliği, selefçiliği ve ıslahatçı modernistliği ile tüm bu kavramları, "İslam Dini" ortak paydasında bir araya getiren görüşleri ile din eğitimi açısından incelenmesi gereken bir kişilik olmuştur.

Bu çalışma, din eğitimi alanında eserler vermiş tarihi bir şahsı tanıtmayı amaçladığından dolayı çalışmada temel metodoloji olarak literatür analizi benimsenmiştir. Konuya ilişkin kaynaklar göz önünde bulundurularak belli bir plana göre kullanılmış ve detaylı bir şekilde incelenmiştir. Eksik görülen hususlarda konuya ilişkin farklı disiplinlerde oluşmuş literatüre başvurulmuştur. Yapılan araştırmada Muhammed Abduh'a ait eserler göz önünde bulundurulmuş; Türkçeye çevrilmiş olan makaleleri incelenmiştir. Bu anlamda onun eserlerine baktığımızda *Risaletü't-Tevhid* adlı çalışmasını görmek mümkündür. Söz konusu çalışmada Beyrut ve Sultaniye Medresesinde kendisinin okuttuğu dersler genişletilerek kelam ve mezhepler tarihi konuları ele alınmıştır. Bunun yanı sıra aynı klasik kelam konularına yeni bir yaklaşımla açıklamalar getirmiş; peygamberlik bahsine psikolojik ve sosyolojik deliller getirerek düşüncelerini ortaya koymuştur.[2] Abduh'un diğer önemli bir eseri ise *el-Urvetü'l-Vuskâ* olmuştur. Eserde hocası Cemaleddin Afgani ile birlikte siyasi, toplumsal ve dini konuları ele alarak Müslüman halkların ihmallerden kaynaklanan gerileme ve çöküşlerini incelemiş; uyanış ve gelişmeye giden yolların tekrar kazanılması gerektiğini vurgulamıştır.[3] Bu eserlerin yanı sıra *er-Red alâ Honoto* adlı çalışmasını öneminden dolayı zikretmek mümkündür. Zira Abduh, Fransız Dışişleri Bakanlığı'nda çalışan Gabriel Hanotaux'un sömürge ülkelerinde yaşayan halkın direnişlerini kırmak adına ortaya koyduğu fikirlerine bu çalışması ile cevap vermiştir. Abduh, verdiği cevaplarda özellikle Fransızların İslam ülkelerindeki sömürge politikalarını değiştirmeleri gerektiğini vurgulamış; İslam dinine saygı gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[4] Görüldüğü gibi Abduh eserlerinde tek yönlü olmamış; kelam, mezhepler tarihi vb. dini konulara yeni yaklaşımlar getirmiş; siyasi, sosyal ve toplumsal konularda görüşlerini ortaya koymuş ve İslam dinine zarar verecek yazarların görüşlerine cevaplar vermiştir. Bunun yanı sıra Abduh'un hayatını ilk kez yazan öğrencisi Reşid Rıza'nın *Tarihü'l-üstazü'l İmam eş-Şeyh Muhmmed Abduh*[5] kitabından faydalanılmış; Muhammed İmâre'nin *el-İmam Muhammed Abduh*[6] isimli kitabı kaynak olarak alınmıştır.

Muhammed Abduh'un din eğitimine dair görüşlerine yer verilen bu çalışmada, dört ana konu üzerine odaklanılmış olup ilk olarak Abduh'un hayatı ve eserleri hakkında ayrıntıya girilmeden onun din eğitimi anlayışını etkileyen önemli olaylar ve kişiler üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde onun topluma yeni bir İslami eğitim sunma

[2] Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1985).
[3] Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-vüska* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1970).
[4] Abduh'un bu konuda yazdığı ilk üç makale kitap haline getirilmiş ve tamamı Ammara'nın *el-A'mâlu'l-Kâmile* adlı kitabında yer almıştır.
[5] Reşid Rıza, *Tarihü'l-üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Matbaatü'l-menar, 1931).
[6] Muhammed İmâre, *el-İmam Muhammed Abduh: müceddidü'd-dünya bi tecdidi'd-din* (Beyrut: Dârü'l-vahde, 1985).

çabasını daha iyi ifade edebilmek için XIX. yüzyılda yaşamış ve tecdit hareketi içerisinde yer alan çağdaşları arasındaki konumuna bakılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde Abduh'un din eğitim yolu ile toplumun ıslahı düşüncesi üzerinde durulmuş; kadın-çocuk eğitimi ile farklı toplumsal tabakaların eğitimi konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak Abduh'un Mısır'da bulunan ve ülkenin eğitim-öğretim kurumları arasında büyük bir öneme sahip olan Ezher Üniversitesi'nin programı üzerinde yaptığı çalışmalara değinilmiştir. Bununla Abduh'un İslâm dünyasına hitap etmesini istediği Ezher Üniversitesi'ne yönelik öngördüğü bir dizi yeniliğin açıklanması hedeflenmiştir.

## 1. Muhammed Abduh'un Hayatı ve Eserleri

Muhammed Abduh'un hayatı, doğup büyüdüğü çevre, çocukluğundan itibaren gittiği okullar, akademik yaşantısı ile ortaya koyduğu eserleri çok sayıda akademik çalışmada ele alınabilecek kadar önemli hususlarla ilişkilidir. Ancak burada yer darlığından dolayı sadece Abduh'un ilerleyen yıllarda din eğitimi anlayışını etkileyecek olan noktalar üzerinde durulmuştur.

Bu önemli noktalardan ilki, Abduh'un eğitimini yarıda bırakma kararı alıp evine döndükten sonra bunu kabul etmeyen babası tarafından tekrar Tanta'da bulunan Ahmedî Mescidine gönderilmesidir. İlim tahsil etme konusunda isteksizliği olan Abduh, bu defa da Tanta'dan kaçarak akrabalarının bulunduğu Kuneyse Edrin köyüne sığınmış ve orada 15 gün kalmıştır.[7] Orada bulunduğu bu zaman dilimi, hayatının dönüm noktalarından biri olmuştur. Zira orada babasının amcası, Şâzeli tarikatına bağlı Şeyh Derviş Hızır ile tanışmıştır. Sufî kişiliği ve sabrı ile tanınan Şeyh Derviş, Abduh'un ilgisini çekmiş; yeniden ilim öğrenme isteğini uyandırmıştır.[8] İmâre'ye göre Abduh'un fikirlerini Kur'an'a dayandırma, yani Kur'an eksenli bir bakış açısı yakalama metodunun kıvılcımlarını ilk veren kişi Şeyh Derviş olmuştur.[9] Böylece Abduh'un selefe dönüş düşüncesi ve bu düşüncenin hayata geçirilmesinde uygulayacağı metodun ilk tohumları atılmıştır. Abduh, Şeyh Derviş'in kendisini ikna etmesi üzerine yarıda bıraktığı eğitimine devam etmek üzere 1865'te Tanta'daki medreseye geri dönmüştür. Bir yıl gibi kısa ancak başarılı bir sürenin ardından, İslamî ilimlerin geleneksel merkezi olan Ezher Medresesine kayıt olma hakkı elde etmiştir.[10]

Muhammed Abduh'un eğitim anlayışını etkileyen diğer bir önemli nokta ise 1871 yılında Ezher'de, ilim çevreleri tarafından Afganî olarak tanınan ve asıl adı Seyyid Cemaleddin Esedâbâdi[11] ile tanışması olmuştur.[12] İnayet'e göre Abduh'un ruhsal değişiminde, ufkunun genişlemesinde en etken kişi Afgânî olmuştur.[13] Zira Abduh, Afganî'nin fikirleri sayesinde yeni bir dünya görüşü kazanmış; toplumun yararı adına çalışma; dini, içtimai ıslahatlar ve eğitimin ıslahı için harekete geçme bilinci elde etmiştir. Dolayısıyla Abduh'un din eğitimi görüşünün oluşmasında ve şekillenmesinde Afganî'nin rolü önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim Abduh ile hocası Afganî arasındaki etkileşimin başlamasından yaklaşık iki yıl sonra Abduh 1874 yılında ilk çalışması olan

[7] Rıza, Tarihü'l- üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh, 1A/22.
[8] Rıza, Tarihü'l- üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh, 1A/23.
[9] Muhammed İmâre, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî: Muhammed Abduh ve medresetuhu (Kuveyt: Kitabü'l-Hilâl, 1980), 1/ 20-22.
[10] Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu" *İslam Düşüncesi Tarihi,* ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/290.
[11] Cemaleddin Afganî ile ilgili bilgi için bk. Ali Şeleş, Cemaleddin Efgâni: Görüşler, Tartışmalar, Değerlendirmeler, çev. Mehmet Çelen (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).
[12] Hamid İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 95.
[13] İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, 137.

*Risaletu'l-Varidat* adlı eserinin mukaddimesini yazmıştır. Kelam, tasavvuf ve tasavvuf metotları ile ilgili olan bu kitap, aynı zamanda onun ilk telif eseri olmuştur.

Abduh daha sonra 1877 yılında kendisine âlim unvanını kazandıran; İslâmi ilimlerin farklı sahalarında hocalık yapma yetkisini veren el-Alimiyye diplomasını almıştır. Öğretmenlik onun ruhuna her işten daha çok uyan meslek olduğu için Ezher'de ve âlim yetiştirmek için açılan Daru'l-Ulum yüksekokulunda ders vermeye başlamıştır.[14] Ancak o dönem İngilizler, Arabi Paşa direnişinin[15] ardından Mısır'ı işgal ettiklerinden dolayı ülkede kargaşa ortamı hüküm sürmeye başlamıştır. O sırada eğitimcilik yapmanın yanı sıra Resmi Gazete'de başyazar olarak görev yapan Abduh, Arabi ile derin fikir ayrılıklarına rağmen[16] bütün diğer vatanseverler gibi Arabi Paşa'dan yana tavır almış ve yazdığı yazılarıyla devrimi desteklemiştir.[17]

Bu desteğini gazete köşesinde direnişin öncülerinin açıklamalarına, fikirlerine ve sözlerine yer vererek göstermiş; toplumu askerliğe, vatanı savunmaya ve savaşa teşvik eden yazılar yazarak yapmıştır. Bu nedenle Abduh, ihtilal tamamen bastırıldıktan sonra diğer direnişçilerle birlikte tutuklanmıştır.[18] Üç ay hapse mahkûm edilmesinin yanı sıra idarecilerden özel izin almadan Mısır'a girmeme şartıyla üç yıl sürgün cezasına çarptırılmıştır. Aralık 1882'de Mısır dışına çıkartılmış ve kendisi gibi bu cezadan hüküm giyenlerle birlikte Beyrut'a gönderilmiştir.[19]

Abduh, Beyrut'ta bulunduğu dönemde, kendisine sunulan teklif üzerine, Sultaniye Medresesi'nde dini ilimler öğretmeye başlamış; şehrin iki mescidinde tefsir dersleri vermiştir. Burada ayrıca tevhid, fıkıh, İslâm Tarihi, mantık, meani ve inşa dersleri öğretmiştir. En önemli eseri olan *Tevhid Risalesi*, bu derslerde işlenmiş konuların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.[20]

Abduh, burada geçirdiği sürgün yıllarının ardından Afgani'den gelen davet üzerine 1884 yılında Paris'e gitmiş; orada hocasının desteğiyle el-Urvetü'l-vuskâ adında 18 sayıdan oluşan bir dergi çıkarmıştır. Dergi siyasi, toplumsal ve dini içerikli makalelerden meydana gelmiştir. Sonradan bu makalelerin bir araya getirilmesiyle yine aynı isme sahip *el-Urvetü'l-vuskâ* eseri neşredilmiştir.[21] Paris'te yaptığı bu çalışmaların ardından oradan ayrılan Abduh, 1885 yılında tekrar Beyrut'a dönmüş; *Şerhu makâmâtı bedi'iz-zaman el-Hamadanî* adlı kitabı yazmıştır. Ayrıca Hamadanî'nin Arap nesrinin en iyi örneklerinden kabul edilen bu eserine Arapça şerh yazmıştır. Söz konusu kitap Beyrut'ta 1889 yılında basılmıştır.[22]

Abduh, altı yıllık aradan sonra tekrar Mısır'a dönmüş ve burada büyük bir saygı ile karşılanmıştır. Dönerken amacı Ezher'deki hocalık mesleğine devam etmek olsa da onun gençlik üzerindeki etkisinden çekinen Hidiv Tevfik onu önce Asliye Hukuk Mahkemelerine, iki yıl sonra da İstinaf Mahkemelerine hâkim olarak tayin etmiştir.

[14] Huriye Tevfik Mücahid, Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 231.
[15] Bilgi İçin bk. Muhammed İmâre, el-İmam Muhammed Abduh müceddidu'd-dünya-bi tecdidi'd-din (Beyrut: Dârü'l-vahde, 1985).
[16] İmâre, el-İmam Muhammed Abduh: müceddidu'd-dünya-bi tecdidi'd-din, 32.; İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, 138-142.
[17] İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, 142.
[18] Mehmet Zeki İşcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 51.
[19] İmâre, el-İmam Muhammed Abduh: müceddidu'd-dünya-bi tecdidi'd-din, 33-34.
[20] Rıza, Tarihü'l- üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh, 1A/292.
[21] Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (Aralık 2003), 269.
[22] Rıza, Tarihü'l- üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh, 1A/ 91.

Abduh'un buralarda yaptığı çalışmalar ve yargıda izlediği yöntem onun "özgür düşünceli yargıç" adıyla ün kazanmasını sağlamıştır.[23]

Tüm bunların dışında Abduh, Haziran 1899 yılında önemli iki görev daha üstlenmiştir. Önce Mısır Müftülüğü ve Kanunlar Danışma Meclisi Üyeliği, daha sonra da Müslüman Yardımlaşma Cemiyeti Başkanlığı görevlerini yürütmüştür. Böylece Mısır Müftülüğü ile İslam'ın yüksek dereceli görevlilerinin ilk sırasına ve hukuki bir mesleğin zirve noktasına gelmiştir. Kanunlar Danışma Meclisi ile öğretisine ve yazılarına ulaşamayan avam ile ilişki kurmuş, halkla direkt irtibata geçmiştir. Bu şekilde o, öğretilerini yaymak için fırsatları iyi değerlendirmiştir.[24]

Altı yıllık müftülük görevi sırasında birçok fetva vermiş olan Abduh, bunları Müftülük Dairesi'nin fetva siciline kaydettirmiştir. Kaydedilmiş olan bu fetvalardan 944 tanesi daha sonra bir araya getirilerek *Fetâvâ* adlı bir eser olarak neşredilmiştir.[25] Bununla birlikte Abduh'un diğer eserleri arasında Fatiha Suresi, Asr Suresi, Amme Cüzü'nün tefsiri gibi çalışmalar da yer almıştır. Ayrıca onun Ezher Üniversitesi'nde verdiği tefsir dersleri bir araya getirilmiş ve *Tefsiru'l Menar*'ın Nisa Suresi 125. ayetine kadar olan kısmı oluşturulmuştur.

Din eğitimi üzerinde yaptığı tüm bu çalışmalar neticesinde büyük bir bilgi birikimine sahip olan Abduh, eğitim konusundaki deneyimlerini paylaşmak ve görüşlerini iletmek için 1901 yılında İstanbul'a gitmiştir. Dönemin padişahı olan II. Abdülhamid'i ziyaret etmiş ve sarayda iyi karşılanmıştır. Ayrıca o, Osmanlı din adamı ve bir hukukçu olan Şeyhülislam Mehmed Cemaleddin (ö. 1335/1917) ile ilim ve ulema konularında konuşmuş; bilgisi ve eğitim konusundaki fikirleriyle onu etkilemiştir. Görüşmenin ardından Şeyhülislam, Abduh'u "Kendini mesleğine adamış ilmin üzerine düşmüş, dönemindeki halkın ahvalini bilen kişi" olarak tarif etmiştir.[26]

Abduh ile ilgili bu sözleri ve konuşulanları, el-Müeyyed gazetesi kısa bir süre sonra yayınlamıştır. Bu durum bazı çevrelerce hoş karşılanmamış, aleyhinde çıkan söylemler yüzünden İstanbul'dan istediği şekilde ayrılamamıştır. Darülfünun'u görmek istediyse de buna izin verilmemiştir. Bunun üzerine İstanbul'dan Avrupa'ya geçmiş; dönüşte Tunus ve Cezayir'e uğramıştır.[27] Abduh, Mısır'a dönüşünden kısa bir süre sonra 11 Temmuz 1905 yılında yakalandığı kanser hastalığı nedeniyle Mısır'da vefat etmiştir.[28]

Muhammed Abduh, teliften ziyade tedrise önem veren bir düşünce insanı olmasına rağmen 56 yıllık ömrüne birçok makale ve kitap sığdırmış; yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Abduh'un yazmış olduğu kitapların bir kısmı yaşadığı dönemde; bir kısmı da ölümünün ardından defalarca basılmıştır. Bu eserler tasnif edildiğinde, eserlerin ağırlıklı olarak tefsir ile şerhler, reddiye ve hatıra türü eserlerden oluştuğu görülmektedir.

## 2. XIX. Yüzyıl Islahat Çalışmaları İçerisindeki Yeri

Muhammed Abduh'un din eğitimi anlayışını ve onu ıslah etme çabasını daha iyi görebilmek adına yaşadığı siyasi, fikri ve kültürel coğrafyayı göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ayrıca o döneme ait eğitim ile ilgili çalışmalar ortaya koyan şahıslara ve yapılan ıslah çalışmalarına değinmek, XIX. yüzyılda yapılan tecdit hareketini bir bütün

[23] Osman Keskioğlu vd., Son Çağlarda İslam Dünyasında Fikir Hareketleri (Ankara: Tekışık Matbaası, 1989), 114.
[24] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası", 165.; İmâre, *el-İmam Muhammed Abduh: müceddidu'd-dünya-bi tecdidi'd-din*, 45.
[25] Rıza, *Tarihü'l- üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 1A/96.
[26] Keskioğlu vd., *Son Çağlarda İslam Dünyasında Fikir Hareketleri*, 53.
[27] İmâre, *el-İmam Muhammed Abduh: müceddidu'd-dünya-bi tecdidi'd-din,* 46.
[28] İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 148.

halinde görmemize ve dolayısıyla Abduh'un söz konusu ıslahat çalışmaları içerisindeki yerini daha iyi anlamamıza imkân sağlayacaktır.

Bu anlamda XIX. yüzyılda, İslam dünyasının içerisinde bulunduğu siyasi ve coğrafi konumuna bakıldığında Batı'nın dünyaya hâkim olma çabası içerisine girmiş olduğunu ve ticari kapasitesini oldukça geliştirdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca büyük Avrupa devletlerinin silahlı güçlerindeki artış bu gelişmeye eşlik etmiş; ilk kez bir Arap ülkesi olan Cezayir, Fransa tarafından 1830 yılında işgal edilmiştir. Ardından 1881'de Tunus, 1911 yılında Libya, 1912'de Fas, Fransız denetimine girmiştir.[29]

Fransa'nın bu şekilde bölgeye müdahalede bulunması Müslüman toplumların içyapılarında çok derin bir değişikliğe sebep olmuş; farklı alanlarda farklı etkiler meydana getirmiştir. Bu değişikliğin etki ettiği alanlardan biri eğitim olmuştur. Batı, kendi politikası gereği öncelikle bu noktayı hedef almıştır; bunun için bütün imkân ve vasıtaları ile Arap ülkelerinin manevi birliğini sağlayan unsurların başında gelen eğitim birliğini zayıflatmaya çalışmıştır.[30]

İslam coğrafyasında yaşayan Müslüman düşünürler, Batı'nın bu şekilde halkın manevi duygularını ve eğitim birliğini hedef aldığını görmüş; bunun önüne geçmeye çalışmıştır. Onlar, kültürel ve fikri üretimin en az zarar göreceği şekilde çözüm yolu bulmanın, topluma doğru eğitim verip onları ayakları üstünde tutmanın mücadelesini vermişlerdir.[31] Bunun neticesinde İslam dünyasında ıslah ile ilgili filizlenmeler başlamış; Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (ö. 1839), Pakistan'da Muhammed İkbal (ö. 1938), Libya'da Şeyh Ahmed Şerif es-Senusi (ö. 1933), Cezayir'de Emir Abdülkadir (ö. 1883) vb. isimler Mısır'da bulunan Muhammed Abduh gibi eğitimde ıslahat yapılması gerektiği düşüncesi içerisinde olmuşlardır.

Bu düşünürler arasında olan ve XIX. yüzyılda Hindistan'da ıslahatçı düşünce adına ortaya çıkan önemli isimlerden biri Seyyid Ahmed Han'dır. Onun eğitim ile ilgili çalışmalarına bakıldığında yazarlığa 23 yaşında kaleme aldığı dini risalelerle başlamış olduğu görülmektedir. Kur'an ve Hadis ilmini yeniden yorumlamış ve birçok talebe yetiştirmiştir. Ayrıca o, Kitab-ı Mukaddes ve çeşitli kitap yorumlarının yanı sıra *Hutabât-ı Ahmediyye* adlı kapsamlı bir eser yayımlamıştır.[32]

Ahmed Han 1838 yılında Hindistan Kumpanyası'na[33] girmiş; üç yıl gibi kısa bir sürenin ardından yargıç yardımcılığına atanmış; çeşitli bölgelerde görev yapmıştır.[34] 1857-1877 yılları arasında yargıç olarak çalışmış; görev aldığı bölgelerde bilimsel dernekler kurmuş ve eğitim-öğretim ile yakından ilgilenmiştir. Onun için eğitim çok etkili ve güçlü bir kuvvet olmuştur. Bu sebeple söylemlerinde eğitimin sosyal ve kültürel düzenden ilhamını alan hür bir yapıya sahip olması gerektiğini vurgulamıştır.[35] Ayrıca o,

[29] Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 313.
[30] Erol Ayyıldız, "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1986), 69.
[31] Ira M. Lapidus, *İslam Toplumları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 106.
[32] Ebu'l A'la Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. Halil Zafir (Ankara: Hilal Yayınları, 1967), 107.
[33] Doğu Hindistan Kumpanyası: 1740'lardan itibaren Doğu Hint Adalarıyla ticaret amacıyla kurulmuş olan İngiliz anonim şirketidir. Doğu ve Güneydoğu Asya'da bir ticaret tekeli olarak ortaya çıkan şirket zamanla politik oluşum haline gelmiştir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar İngiliz emperyalizminin bir aracı olarak kullanılmıştır.
[34] George Farquhar Irving Graham, *The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan* (Karachi: Oxford University Press, 1979), 6.
[35] Khwaja Ghulam Saiyidain, *İkbal'in Eğitim Felsefesi,* çev. Necmettin Tozlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 131.

Batı eğitimini ve bilimini tereddütsüz kabul etmiş; değişen şartlar doğrultusunda kutsal kitaplara ve özellikle dine akılcı yorumlar getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. [36]

Seyyid Ahmet Han, Müslümanların eğitim seviyesinin iyileştirilmesi gerektiği üzerinde hassasiyetle durmuş; Müslümanların içerisinde bulundukları durum ve aldıkları eğitim ile ilgili problemlerini dile getiren birçok yazı ve broşür yayınlamıştır. Muradabad, Gazipur'da okullar açmış; bilim derneği kurmuş ve bu sayede Urduca-İngilizce dergi çıkarmış ayrıca eğitim konusunda çok sayıda metnin çevirisini yapmıştır.

Seyyid Ahmed'in eğitim ile ilgili bu görüşleri, onunla aynı yüzyılda fakat birbirlerinden uzak bölgelerde yaşamış olan Muhammed Abduh'un eğitim düşüncesi ile ortak noktalar içermektedir. Ahmed Emin, bu ortak noktaları tespit etmiş, "Seyyid Ahmed Han" başlıklı yazısında, onun dini bir ıslahatçı olması açısından Muhammed Abduh'a benzediğini ifade etmiştir. Ayrıca her ikisinin de ayaklanma ve emperyalistlerle sürtüşme yerine eğitim yolu ile ıslahatı tercih ettiklerini belirtmiştir.[37]

İslamî ihya hareketi içerisinde önemli bir yere sahip olan bir diğer isim olan Muhammed İkbal (ö. 1938) 1873'te Pakistan'ın Pencap eyaletinde yer alan Siyalkut kasabasında dünyaya gelmiştir.[38] İkbal, dini anlayışı geçerli olan eğitim anlayışı ile birleştirmiş; eğitimin öğrencinin hayatı dışında değil hayatının merkezinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, eğitimi kişiyi bir hayal âlemi için değil ferdiyet için, kişiliğini kurması için gerekli görmüştür. Kısacası İkbal'e göre eğitimin en yüce amacı herkesin bireyselliğini desteklemek olmuştur.[39]

İslamî eğitim geleneğinin kırılan bağlarını yeniden birleştirmeye çalışan İkbal, eğitime birçok katkı sağlamıştır.[40] Onun eğitime verdiği önemli katkılardan biri öğretimin asıl konusu olarak "din" üzerine yaptığı vurgudur. Yazar Hizmetli, bu konuda İkbal'in eğitim görüşü ile Abduh'un, "İslami terbiye ve modern eğitim" düşüncesinin örtüştüğünü söylemektedir.[41] Ayrıca Muhammed Behiy, İslamcı iki şahsiyet olarak Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal'i işaret ederek düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

> "İkisi de 19. asırda yaşamış ve 20. asra erişmişlerdir. İkisi de Kur'an-ı Kerim'i ezber etmiş; ikisi de tasavvufa meyletmiş, ancak tasavvufta, insan nefsin berraklık ve üstünlük kazandığını, krizler ve olaylar karşısında dayanma gücüne sahip olduğunu görmüşlerdir. Her ikisi de eğitim sistemini temel olarak sosyal idealler, normlar ve değerlerden oluşan, özgün kültüre dayandırmışlardır."[42]

Behiy, bu sözleriyle Abduh ve İkbal'in ortak özelliklerine değinmiş; her ikisinin de aynı dönemde aynı eğitimi aldıklarından ve eğitim sistemine dair belirttikleri ortak düşüncelerinden söz etmiştir.

XIX. yüzyılın buhranlı siyasi ve kültürel ortamında ıslahatçı düşünce adına ortaya çıkan önemli isimlerden bir diğeri de Muhammed İkbal ile aynı yıl dünyaya gelen Şeyh

---

[36] Gülseren Halıcı Özkan, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *Nüsha Dergisi* 3/8 (2003), 150.

[37] Ahmed Emin, *Zuamaü'l-ıslah fi'l-asri'l-hadis* (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1948), 121.

[38] Mehmet S. Aydın, "İkbal Muhammed" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/ 17.

[39] Necmettin Tozlu, "İkbal'in Eğitim Felsefesi", *Felsefe Dünyası Dergisi* 16 (1995), 32.

[40] Abdullah Faruqi, **"**İkbal'in Eğitimle ilgili Düşünceleri", çev. Ahmet Koç, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 204.

[41] Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 47.

[42] Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı,* çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Girişim Yayınları, 1986), 208.

Ahmed Şerif Senusi (ö.1933) olmuştur. Islah ile ilgili önemli çalışmalar yapmış olan Şerif Senusi, ilhamını öncülüğünü yaptığı Senusi tarikatından[43] almıştır.[44]

Şerif Senusi, hayatını cemaatinin manevi dirilişine ve onun siyasi bağımsızlık kavgasına adamakla birlikte toplumu bozuk inançlardan özellikle de istismar halini alan yanlış tatbikatlardan arındırmayı öncelikli hedef olarak belirlemiştir. Ayrıca o; dürüstlük, eşitlik ve adalet ile eğitime dayanan bir ahlaki dayanışma duygusu oluşturmaya gayret etmiştir.[45] Hem batini hem zahiri ilimlerde kendini yetiştirmiş olan Şerif Senusi, birçok öğrenci okutmuş; kitaplar telif etmiş ve eserler meydana getirmiştir. Behiy, onun birçok konuda ve toplumu bozuk inançlardan arındırma noktasında Muhammed Abduh ile aynı görüşe sahip olduğunu; ikisinin de eğitimi ön planda tutmaya ve toplumu taklitten korumaya gayret ettiğini ifade etmiştir.[46]

Şeyh Ahmed Şerif Senusi ile aynı yüzyıla damga vurmuş, ıslahatçı düşünceye sahip diğer bir isim Emir Abdülkadir (ö. 1883) olmuştur. O, 1807 yılında Cezayir'de bulunan Oran kentinde, dedesinin kurduğu Kadiri Tekkesinde dünyaya gelmiştir.[47] Emir Abdülkadir, Cezayir kurtuluş hareketinin ünlü kahramanlarından biri olmuş; sömürgeci Fransız ordularına karşı soylu bir mücadele örneği sergilemiştir. O, Cezayir'in yetiştirdiği büyük bir kahraman olarak şöhret kazanmış; Kuzey Afrika ve Mağrip ülkelerinde yeni bir İslami dinamizmin gelişmesine öncülük etmiştir.[48]

Bununla birlikte o, bölge insanını yeni kurtuluş reçeteleri aramaya sevk etmiş; ihya ve ıslah fikrinin canlanıp yayılmasına vesile olmuştur.[49] Ona göre gerçekte ilim, manevi ve basittir. Her bireyin eğitimden geçmesini özellikle tavsiye etmiştir. Sadece ilim ile meşgul olan kişililerin bilgi bakımından birçok mertebeye ulaşabileceğini vurgulamıştır.[50]

Sonuç olarak İslam dünyasında genel ıslah ile ilgili görüşlerine yer verdiğimiz bu isimlerin düşüncelerine ve çalışmalarına baktığımızda üç ortak noktada birleştiklerini görmekteyiz.

1- Dini, fesada uğratacak etki ve uygulamalardan arındırmaya çalışmak

2- Modern düşüncenin ışığında, İslâmî öğretiyi yeniden formüle etmeyi hedeflemek

3- Avrupa etkisi ve Hıristiyan saldırılarına karşı İslam'ı eğitimle savunmak.

Abduh'un da içinde bulunduğu bu ilk ıslahatçılar, esas itibariyle her şeyden önce eğitim reformuna odaklanmışlardır. Onlara göre mevcut okullara yönelip bunları reforme ettikleri takdirde yukarıda belirtilen üç ortak nokta da çözüme kavuşacaktır. Böylece din eski gücüne kavuşacak, modern bir düşünce ile eğitim verilecek Müslüman çocuklar yabancı ve misyoner okullarına gönderilmeyecek bunun yerine güçlendirilmiş ve donatılmış devlet okullarında okuyacaktır.[51] Eğitime ilişkin bu düşüncelere sahip yukarıda isimleri geçen ıslahatçı kadronun başarılı olup olmadığı ya da ne kadar başarılı

[43]Senusi Tarikatı, Libya'da İslam ihya hareketi öncülerinden biri olmuş ve manevi uyanışın simgesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hayrettin Yücesoy, *Senusilik Sufi Bir İhya Hareketi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1985).

[44] Yücesoy, *Senusilik Sufi Bir İhya Hareketi,* 46.

[45] Zülfikar Güngör, "Sebilü'r-Reşad'dan: Senüsi Tarikatı Şeyhi es-Seyid Ahmed Senüsi (ö.1933)'nin Sivas Hutbesi", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 344.

[46] Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı,* 209.

[47] Ramazan Muslu, *Emir Abdülkadir el-Cezairi ve Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 26.

[48] Bekir Karlığa, *Islahatçı Bir İslam Düşünürü Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 101.

[49] Muslu, Emir Abdülkadir, 238.

[50] Muslu, Emir Abdülkadir, 239.

[51] Hamilton Gibb, İslam'da Modern Eğilimler, çev. M. Kürşat Atalar (Ankara: Çağlar Yayınları, 2006), 39.

olduğu sorusu ayrı bir çalışma gerektirebilir ancak bu yenilikçilerin kendilerinden sonra gelen nesle eğitim ve ıslahat çalışmaları açısından öncülük ettikleri bir gerçektir.

### 3. Abduh'un Din Eğitimi Düşüncesi

Abduh'un din eğitimine dair fikir dünyasına bakmak onun düşüncelerini ve yaptığı çalışmaları daha iyi görebilmek adına önem taşımaktadır. Zira Abduh'un XIX. yüzyılda ortaya koyduğu fikirleri ve eğitim konusundaki hedefleri, çağdaş İslam düşüncesinin oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. O, İslam toplumunun ihtiyaçlarını belirlemeye çalışmış; İslam'a dayalı bir medeniyet kurabilmenin formüllerini aramıştır. İlk formül olarak da güçlü bir eğitim sistemi ile güçlü bireyler yetiştirmek gerektiğini ileri sürmüştür.[52]

Sürgün edildiği Beyrut'ta bulunduğu dönemde bu düşüncelerinin siyasetle değil ancak eğitim ve öğretimle başarılı olacağına inanan Abduh, siyasetten tamamen el çekerek âlim ve muallim olarak çalışmaya başlamıştır.[53] Beyrut Sultaniye Mektebi'nde ders vermiş; oradaki iki camide de tefsir dersi okutmuştur. Sürgün dönemi üç yıl olmasına rağmen eğitim için burada altı yıl kalmıştır.[54] Abduh bu süreçte eğitimde yaşanan aksaklıkları da görme şansı elde etmiş ve oradaki dini tedrisatı ıslah etmek, yeni program hazırlamak ve Sultaniye Mektebi'ni yüksek seviyeli bir okul haline getirmek için çalışmıştır.[55] Yaptığı çalışmalar neticesinde bu mektebin eğitim planı ve projesini ıslah etmiş; müfredata İslam tarihi, tevhid, belagat, mantık ve Hanefi fıkhını esas alan hukuk dersleri getirmiştir. Abduh ayrıca her akşam ilim talebeleri ile Beyrut Belediye Başkanının evinde bir araya gelmiş ve onlara çeşitli konular hakkında sohbetler vermiştir.[56]

Abduh tüm bunların yanı sıra 1887 yılında II. Abdülhamit'in öngördüğü ve o dönem mekteplerdeki dini eğitimi ıslah etmeye; bu kuruma ilişkin yeni bir eğitim programı hazırlamaya yönelik Şeyhülislam önderliğinde oluşturduğu heyete verilmek üzere eğitime dair iki layiha göndermiştir.[57] Bu iki layihada o, Müslümanların içerisinde bulunduğu durum hakkında tespitlerde bulunmuştur. Müslümanların zayıf olmalarının nedenini onların dinin esaslarını bilmemelerinden kaynaklandığını, dolayısıyla akide bozukluğunun ahlaki ve ameli bozukluğu beraberinde getirdiğini ifade etmiştir.[58] Abduh, layihada kişilerin alacağı ilimden ve onlara kazandıracaklarından şu şekilde bahsetmiştir:

> "…Akideyi temel kılacak ve güçlendirecek, onun akıllar üzerindeki hâkimiyetini sağlayacak hususlara yönelmek, sonra da bu çerçevede başka bilgiler öğrenmek ve başka bilgileri bu çerçeve içine oturtmaya çalışmak kaçınılmaz bir görevdir. Daha sonra da batını fıkıh diye adlandırılan vicdan ilmine, nefs (iç âlem) ilmine yönelmek gerekir. Bu ilim bize nefsin durumunu ve ahlakını (yapısını) bildiren bir ilimdir; yani deruni bir ilim… Sonra nefsi helak eden işlerin bilinmesi gerekir. Yani yalan, hıyanet, korkaklık, koğuculuk, kıskançlık vb. şeyler gibi. Ayrıca nefsin kurtuluşunu sağlayan şeylerin de bilinmesi gerekir: Doğruluk, emaneti rıza, cesaret… Bütün bunlara bir de Kur'an ve Sünnet'te açıklanan ve imamların da üzerinde ittifak ettiği haram ve helalleri öğreten ilim eklenir. İşte kısaca değindiğim bütün bu hususiyetler insanlara eğitim yoluyla kazandırılır. Bu eğitim, öğreten öğrettiği şeyleri

[52] İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, 16.
[53] Behiy, Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı, 145.
[54] Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası", 265.
[55] İşcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, 58.
[56] İşcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, 60.
[57] İmâre, el-İmam Muhammed Abduh: müceddidu'd-dünya-bi tecdidi'd-din, 37.
[58] İşcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, 61.

> etkili ve kalıcı kılan, mutlaka amel edilmesi gereken bilgileri alıştırmalar suretiyle veren üstün bir eğitim anlayışına dayalı olmak zorundadır…" [59]

Abduh, layihada görüldüğü üzere asıl eğitimin İslamî eğitimi olduğunu savunmuş ve devamında eğitim anlayışını oluşturan kaynak bilgilerin Kur'an, sahih sünnet, sahabe görüşleri, selef âlimleri, İmam Gazali ve benzeri yüce şahsiyetlerin sahih olarak günümüze kadar ulaşan kaynaklarından alınması gerektiğini belirtmiştir.[60]

Abduh, İslam ülkelerinde bulunduğu dönemde yaptığı gözlemler sonucunda Müslümanlara isabet eden şu iki temel hastalığı teşhis etmiştir:

a- Müslümanlar kendi dinlerini bilmemekte ve bunun sonucu olarak çeşitli hurafeleri din olarak telakki etmektedirler.

b- Müslüman ülkelerdeki istibdada dayalı zalim yönetimler, geri kalmışlığın temel nedenidir.

Bu hastalıklardan kurtuluş reçetesi olarak Abduh iki öneride bulunmuştur:

1- Düşünceyi ve aklı taklit zincirinden kurtarmak,

2- Dini, taklit öncesi selefin tarzı üzerine anlamak; bilgi elde etmek adına ilk kaynaklara yönelmek ve din olgusunu beşeri aklın gereği olarak kabul etmek.[61]

Abduh, bu önerileri hayata geçirmek için toplumsal ıslaha ihtiyaç olduğunu, buna da bireyden hareketle topluma ulaşan köklü bir eğitim sistemini seçerek başlamak gerektiğine inanmıştır. Bu anlamda o; çocuk eğitimi, kadın eğitimi, farklı toplumsal tabakaların eğitimi vb. hususlara da değinmiştir.

### 3.1. Çocuk ve Kadın Eğitimi

Abduh, çocuklar için eğitimin erken yaşlarda başlaması gerektiğine inanmış; çocukların mutlaka bir eğitim kurumuna devam etmeleri gerektiğini savunmuştur.[62] Ona göre okulda görecekleri dersler sadece temel öğretilerden ibaret kalmamalı, yeni yetişecek nesillere hayatı ve çağı tanıtacak bilgiler de içermelidir. Bununla birlikte müfredatta yer alan derslerin İslam'a dayalı ve İslam öğretisine bağlı olması gerektiğini de ifade etmiştir.[63]

Abduh, Müslüman topluma yaptığı konuşmalarda anne-babaların çocuklarını bağımsız iradeye sahip olarak yetiştirmeleri ve onları buna yönlendirmeleri gerektiğine vurgu yapmıştır. Çocukların kendi akılları ile düşünmeleri, kendi kalbi duygularıyla sevmeleri ve kendi iradeleriyle harekete geçmeleri konusunda ebeveynlerin onları teşvik etmesini istemiştir. [64]

Şüphesiz çocuğun eğitilmesi için aile içi her ferdin rolünün ayrı bir önemi vardır; ancak Abduh kadınların yani annelerin bu konuda rolünün daha önemli olduğunu sık sık hatırlatmıştır. Müslümanların geri kalışlarında, kadının da ortak bir sorumluluğu olduğuna dikkat çekmiştir.[65] Abduh, kadının eğitiminin bir zorunluluk olduğunu belirtmiş; dinin de bunu onlara bir hak olarak verdiğini düşünmüştür.[66]

---

[59] Ahmet Akgündüz, Belgeler Gerçekleri Konuşuyor (İzmir: Nil Yayınları, 1989), 148.
[60] Akgündüz, Belgeler Gerçekleri Konuşuyor, 148.
[61] Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 95.
[62] Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı,* 250.
[63] Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 251.
[64] Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 131.
[65] Abduh - Rıza, *Menar Tefsiri*, 135.
[66] Yvonne Yazbeck Haddad, *İslam, Gender; Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998), 35.

O, kadın konusunu sadece çocuk eğitimi bağlamında ele almamış; hukuk alanında da Müslüman kadının haklarını dile getirerek kapsamlı bir reform talebini yüksek sesle ifade etmiştir. O, kadının statüsü ve konumu ile ilgili konuları desteklemiş; kadınların eğitimine yönelik okullar açmayı amaçlayan kadın dernekleri kurulmasını desteklemiştir.[67]

### 3.2. Farklı Toplumsal Tabakaların Eğitimi

Muhammed Abduh, toplumun her kesiminin eğitim alması gerektiği üzerinde ısrarla durmuş; bu eğitimin toplumsal sınıflara ayrılabileceğine dikkat çekmiştir. Böylece o, toplumda mevcut olan her sınıf için farklı bir eğitim türü verilerek eğitimde daha hızlı yol alınacağını düşünmüştür. Bu bağlamda toplumu üç tabakaya ayırmış ve bu tabakalardan her birine gerekli olan eğitimi, nitelik ve nicelik açısından en iyi şekilde belirlemek gerektiğini açıklamıştır.[68]

Birinci tabaka; sanat, ticaret, ziraat ile uğraşan halk yani avamdan olan insanlardan meydana gelmiştir. Onlara, ayrıntıya girmeden öğretimin genel prensipleri verilmeli ayrıca İslam tarihi de eklenmelidir. Abduh, birinci tabakayı din eğitimleri ihmal edilmiş kimseler olarak görmüştür. Bunların halkın çoğunluğunu oluşturduklarını, dine ilişkin çok az şey bildiklerini, tüm endişe ve hedeflerinin taharet, necaset, namaz, oruç ve bunlarla ilgili ayrıntıları öğrenmek olduğunu ifade etmiştir. Abduh'a göre onlar, namaz ve oruç gibi ibadetleri yerine getirmekle dini görevlerini yerine getirmiş ve kurtulmuş olacaklarını düşünen insanlardır.[69]

Abduh'un tasnifinde ikinci tabaka, vatandaşların işlerini yürütmek üzere devlet işi yapan siyasetçiler, askeri personel, adliye çalışanları, idari memurlar ve onlarla birlikte çalışan kişilerden oluşmuştur. O, hükümet memuru olarak eğitilecek bu kişilere mantık ve felsefe ile selefin örnek yaşantısının bir çalışması ve din tarihi öğretilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Abduh'un tasnifinde yer alan üçüncü tabakayı ise eğitimci ve yönlendirici âlimler oluşturmuştur. Ona göre öğretmen ve manevi yönetici olacak olan bu grup, dini bilimler konusunda kapsamlı bir şekilde eğitilmelidir. Her şeyden önce Arap dilbiliminde uzman olmaları gerekmektedir. Daha sonra adalet, gelenek, tefsir ile birlikte Kur'an eğitimi gelmelidir.[70] Buna göre Abduh, eğitimci olan bu grubun üzerinde daha fazla durmuş ve görevlerini hakkıyla yerine getirebilmeleri için eğitim programına daha fazla ders eklemiştir.

Abduh, bu tabakadan bazı kişilerin yeterince eğitim alamadıklarından dolayı ilimlerini bir gelir aracı ya da bir sanat aracı haline getirdiklerinden şikâyet etmiştir.[71] Fetva, yargı, tedris gibi alanlarda görev alan kişiler ile daha alt kademedeki görevlilerin çoğunun maalesef bu durumda olduğunu; bunların dine sadece geçimlerini sağlayacak bir yol olarak baktıklarını ifade etmiştir.[72] Abduh ayrıca onların bu yüzden cahil halkın bozuk inançlarına karşı cephe alamadıklarını, bu durum karşısında kayıtsız kaldıklarını belirtmiştir.[73]

---

[67] Tarık Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 136.
[68] Abdullah Alperen, *İslam ve Modernleşme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2003), 187.
[69] Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı,* 145.
[70] Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi,* 187.
[71] Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 146.
[72] Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 147.
[73] Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 147.

Kısaca Abduh, Mısır halkını oluşturan bu toplumsal sınıfların yeterince eğitim göremediğini, eğitim görenlerin ise içi boş bir müfredata maruz kaldıklarını belirtmiş; yaşadığı dönemin din eğitimi sistemini ve algısını eleştirmiştir. O, toplumsal tabakalar için önerdiği eğitimi verecek bir kurumun oluşturulması için gayrette bulunmuş ve Mısır'da eğitim-öğretim konusunda ilk kaynak konumunda gördüğü Ezher Üniversitesi'ne büyük görevler yüklemiştir. Ayrıca o, her şeyden önce İslam dünyasına hitap edecek büyük bir eğitim kurumu olarak Ezher'in yeniden ıslah edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

## 4. Ezher Eğitim Programının Islahı

Muhammed Abduh, Ahmedî Medresesi'nden mezun olduktan sonra 1866 yılında Ezher Medresesi'nde eğitim görmeye başlamıştır. Ezher'de o dönem Mısır'ın en büyük âlimleri ve şeyhleri eğitmen olarak görev yapmış; ancak buna rağmen talebelere iyi bir eğitim vermekte anlama ve tartışma gücünü öğretmekte yetersiz kalmışlardır. Derslerde sözel konulardan, eski metinleri açıklamaktan, olasılıklı durumlar üzerinde tartışmaktan öteye gidilememiş; tarih, coğrafya, matematik ve kimya gibi dersleri değil programa almak tabii bilimler[74] olarak kabul edilen bu dersleri okumak bile haram sayılmıştır.[75]

Abduh, bu nedenle Ezher'in eğitimi konusunda bir takım eleştirilerde bulunmuş; hocalarda bulunması gereken özellikler, öğrencilerin eğitimi ile ilgili aksayan noktalar ve ders kitaplarının yetersizliği gibi konulara vurgu yapmıştır. O ayrıca Ezher'in ders programı üzerinde durmuş; geleneksel ders müfredatının talebelerin zihinlerini, muhakeme yeteneklerini ve yaratıcılık kabiliyetlerini söndürdüğünü ileri sürmüştür.[76] Bununla beraber o, bilginin etkili ve sağlıklı yollarla verilmediğinden, pedagoji eğitiminin kısıtlı olduğundan da bahsetmiş; bu hususlara dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Abduh tüm bunları ancak Ezher'in eğitim sistemini ele alıp geliştirmek ve değiştirmekle olacağını savunmuş; Ezher'deki eğitim için bir şeyler yapılması gerektiği fikri hep gündeminde olmuştur.[77]

Bunun nedeni, onun Ezher'i ümmetin kalbi gibi görmesi ve "Ezher bozulursa ümmet de bozulur; Ezher iyi olursa ümmet de iyi olur" diye düşünmesinden kaynaklanmıştır.[78] Abduh, Ezher'de yetişen talebelerin Allah'ın kitabını kavramalarını, taklidi bırakmalarını, mevcut hayatı anlamalarını istemiştir. Ayrıca çağdaş eğitimden kopuk, bilgi yığını olan bir din öğretimi yerine mezunların çağdaş bilimlere İslami açıdan bakmalarını sağlayacak bir din eğitimi verilmesini istemiştir.[79]

Bu sebeple Abduh, 1895 yılında Ezher Yönetim Konseyi'ne hükümet temsilcisi sıfatıyla üye olmuştur.[80] Konsey, ders düzenini yeniden belirlemek üzere otuz kişilik bir heyet kurmuş ve bu heyetten yeni bir program yapmasını ve eğitimi iyileştirmesini istemiştir. Bu yönde atılan ilk adım; tedrisata matematik, edebiyat, coğrafya gibi yeni ilimlerin konulması olmuştur. Haşiye veya şerh gibi öğrenimi çok uzun sürmesine rağmen

[74] Tabii Bilimler: Tabiattaki basit ve birleşik cisimleri konu alan ilim çeşididir. Aristo'nun sekiz kitaptan oluşan Physica, İslam dünyasında tabii ilimlerle ilgili olarak meydana getirilen eserlerin ana kaynağı olmuştur. Bu sekiz kitap tabii ilimleri şu şekilde sıralamıştır: 1-Tıp İlmi, 2- Baytarlık İlmi, 3- Doğancılık İlmi, 4- Firaset İlmi, 5- Rüya Tabiri İlmi, 6- Astroloji İlmi, 7- Sihir İlmi, 8- Tılsım İlmi, 9- Simya İlmi ve bunlara ilaveten Kimya İlmi ve Ziraat İlmi eklenmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim, Tabii İlimler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997).

[75] İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 136.

[76] Osman Emin, *Raidu'l-fikri'l-Mısri: İmam Muhammed Abduh*, 3. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-anglo el-Mısriyye, 1965), 33.

[77] İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 137.

[78] Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları*, 133.

[79] Alperen, İslam ve Modernleşme, 186.

[80] Mücahid, Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce, 240.

öğrenciye pek fazla kazanım sağlamayan kitapların okutulması kaldırılmış; bunların yerine daha sade, anlaşılması daha kolay ve amaca daha uygun kitaplar konulmuştur. [81]

Konseyin aldığı kararlar doğrultusunda, hocalar için de değişikliklere gidilmiş ve bu anlamda Ezher'de ders okutmak isteyen müderrislerde bulunması gereken özellikler kanunla tespit edilmiştir. Çıkarılan bu kanunda Ezher'de tedrisat yapmak üzere müderris olabilmek için on bir ay boyunca ilimdeki ana kaynak kitapları okuyarak tahsili tamamlama ve Şeyhu'l-Ezher'in (Ezher Reisi) başkanlığında altı âlimden kurulan ilim heyetince yapılacak genel imtihanı kazanma şartı getirilmiştir.[82] Ayrıca, müfredata eklenen yeni dersler için bilgisi olan hocalara görev verilmesi tercih edilmiş ve uzun süredir aynı kalan maaşların yükseltilmesine karar verilmiştir.[83]

Abduh'un başkanlığında yapılan bir diğer ıslah çalışması da öğrencilerin öğrenim süreleri ve sınavlarına yönelik çalışmalar olmuştur. Ezher'de o güne kadar belirlenmiş bir öğrenim süresi yoktu. Kayıt olabilenler istediği kadar öğrenci olarak kalabiliyordu. Söz konusu yeni düzenleme ile öğrenimin başlangıç ve sonu bazı ana esaslara bağlanmıştır. Ayrıca öğrencilerin senelik sınavlara tabi tutulması da bir teklif olarak yönetim konseyine sunulmuştur. [84]

Abduh, burada aldığı görev süresince din eğitiminin nasıl olması gerektiği ile ilgili açıklamalar yapmış; gördüğü eksiklikleri dile getirmiştir. Hourani'ye göre eğer Ezher bugün, Abduh'un zamanında olduğundan farklıysa bunu büyük oranda Abduh'a borçludur.[85]

Ezher, Abduh'un üzerinde çalıştığı ve yeniden düzenlenip ıslah edilmesini sağladığı en köklü projesi olmuştur. Abduh'un Ezher'e reform için kazandırdığı bu ivme, ölümünün ardından dahi tamamıyla yok olmamıştır. Son elli yıl süresince Ezher'in birden fazla rektörü onun öğrencisi ya da takipçisi olmuştur. İç ve dış kaynaklı muhalefete rağmen Abduh'un talebeleri ve takipçileri onun çalışmasını gerçekleştirmeye durmaksızın devam etmişlerdir.

## Sonuç

Büyük bir düşünür ve ıslahatçı olan Muhammed Abduh, hayatı boyunca özgür düşüncenin yanında, mezhepçilik ve taklitçiliğin karşısında durmuş; aklı en önemli insanî güç olarak kabul etmiştir. O, Müslüman halkın Batı'nın esaretinden, hurafelere inanmaktan ve taklitçilikten kurtarılması gerektiğine inanmış; bunun ancak eğitim yoluyla olacağını düşünmüştür. Bu anlamda çağdaşları olan diğer ıslahatçı düşünürlerle hem fikir olmuş; eğitim-öğretimin modern düşünceler ışığında özgür, dayatmalardan uzak ve akla dayalı bir sisteme oturtulması için çalışılması gerektiğine inanmıştır.

Din eğitiminin yeniden inşasına kendini adamış olan Muhammed Abduh görev aldığı her alanda, sürgün yılları da dâhil bulunduğu her mekânda İslam toplumunun ihtiyaçlarını ve zayıf yönlerini belirlemeye çalışmıştır. Bu şekilde eğitimde yaşanan aksaklıları görmüş ve dini tedrisatı ıslah etmeye çalışmıştır. Bunun için resmi makamlara layihalar yazmış; II. Abdülhamit'in isteği üzerine Şeyhülislam başkanlığında toplanan heyete eğitim ile ilgili deneyimlerini ve yapılması gerekenleri öneri olarak sunmuştur.

Abduh, çocuk ve kadınların eğitimi üzerinde de durmuş, çocukların erken yaşlarda eğitime başlatılması gerektiğine inanmıştır. Kadınların eğitim almalarının onların dini

[81] İşcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, 67.
[82] Muhammed Tayyip Neccar, "On Asır Boyunca el-Ezher Üniversitesi", çev. Ali Arslan Aydın, Diyanet Dergisi 19/ 2 (1983), 24.
[83] Neccar, "On Asır Boyunca el-Ezher Üniversitesi", 24.
[84] İşcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, 68.
[85] Hourani, Çağdaş Arap Düşüncesi, 175.

hakları olduğunu, bunu da sadece çocukların anneleri tarafından ilk eğitimlerini alması anlamında değil kadının kendi statüsü ve konumu ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda o, kadınların eğitime yönelik dernekler kurarak faaliyetlerde bulunmalarını desteklemiştir. Ayrıca o, toplumun her kesiminin eğitim alma hakkı olduğunu belirtmiş; eğitim alacak halkı farklı toplumsal tabakalara ayırarak seviyelerine göre eğitim verilmesinin daha uygun olacağını beyan etmiştir.

Tüm bunların yanı sıra Abduh, Müslüman ümmetin kalbi olarak gördüğü Ezher Üniversitesinin ıslah edilmesini ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması gerektiğini savunmuş; bu konuda resmi makamlarla birlikte ortak çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar neticesinde Ezher'de eğitime, talebelere ve hocalara yönelik büyük bir reform gerçekleşmiştir. Abduh'un yaptığı bu çalışmalar neticesinde ıslahatçı düşünce yayılmış, derinleşmiş ve önce Mısır sonra bütün İslam âlemine etki etmiştir. Bu etki âlimler, entelektüeller ve fikir adamlarında daha belirgin bir şekilde yer etmiştir. Abduh'un ölümünden sonra onun fikirleri birçok araştırmacının dikkatini çekmiş, İslam âleminde ve Batı'da düşüncelerinin ilim dünyasına etkileri konusunda pek çok çalışmalar yapılmıştır.

## Kaynakça


Abduh, Muhammed - Rıza, Reşid. *Menar Tefsiri*. çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

Abduh, Muhammed. Risaletü't-Tevhid, Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1985.

Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi.* çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Afgani, Cemaleddin- Abduh, Muhammed. *el-Urvetü'l-vüska.* Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1970.

Ansari, Ahmad. *İslam Dünyasında Eğitim ve Kültür Problemi.* İstanbul: Fatih Yayınları, 1971.

Akgündüz, Ahmet. *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*. İzmir: Nil Yayınları, 1989.

Alperen, Abdullah. *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2003.

Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

Aydın, S. Mehmet. "İkbal Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 22/ 17-23. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Ayyıldız, Erol. "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 69-74.

Behiy, Muhammed. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Girişim Yayınları, 1986.

Emin, Ahmed. *Zuamaü'l-ıslah fi'l-asri'l-hadis.* Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1948.

Emin, Osman. "Raidu'l-fikri'l-misır: el-İmam Muhammed Abduh". *İslam Düşünce Tarihi,* İstanbul: Mısıri mektebetü'l-anglo el- Mısriyye, 1991.

Faruqi, Abdullah: "İkbal'in Eğitimle İlgili Düşünceleri". çev. Ahmet Koç. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 193-208.

Gibb, Hamilton. *İslam'da Modern Eğilimler.* çev. M. Kürşat Atalar. Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.

Graham, George Farquhar İrving. *The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan.* Karachi: Oxford University Press, 1979.

Haddad, Yvonne Yazbeck. *İslam Gender; Social Change*. New York: Oxford Üniversity Press, 1998.

Halıcı Özkan Gülseren. "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi". *Nüsha Dergisi* 3/8 (2003), 147-156.

Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

İmâre, Muhammed. *el-İmam Muhammed Abduh: müceddidu'd dünya bi tecdidi'd din.* Beyrut: Dârü'l-vahde, 1985.

İmâre, Muhammed. *Tecdid el-fikri'l-İslamî Muhammed Abduh ve medresetuhu*. Kuveyt: Kitabü'l-Hilâl, 1980.

İmâre, Muhammed. el-A'mâlü'l-kamile li-İmam Muhammed Abduh. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr. 1979-1980.

İnayet, Hamit. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri.* İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.

İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Keskioğlu, Osman vd. *Son Çağlarda İslam Dünyasında Fikir Hareketleri.* Ankara: Tekışık Matbaası, 1989.

Lapidus, İra M. *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası.* çev. Yasin Aktay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.

Mevdudi, Ebu A'la. *İslam'da İhya Hareketleri.* çev. Halil Zafir. Ankara: Hilal Yayınları, 1967.

Muslu, Ramazan. *Emir Abdülkadir el-Cezairi ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Mücahid, Huriye Tevfik. *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1995.

Neccar, Muhammed Tayyip. "On Asır Boyunca el-Ezher Üniversitesi" *Diyanet Dergisi,* 19/2 (1983), 21-27.

Ramazan, Tarık. *İslami Yenilenmenin Kökenleri Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Rıza, Reşid. *Tarihü'l- üstazü'l- İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh.,* Mısır: Matbaatu'l-menar, 1931.

Saiyidain, Khwaja Ghulam. *İkbal'in Eğitim Felsefesi,* Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2003.

Şeleş, Ali. *Cemaleddin Efgâni: Görüşler, Tartışmalar, Değerlendirmeler*. Trc. Mehmet Çelen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Taşpınar, Halil. "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme*". Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003): 261-289.

Tozlu, Necmettin. "İkbal'in Eğitim Felsefesi". *Felsefe Dünyası Dergisi* 16 (1995): 21-39.

Yücesoy, Hayrettin. *Senusilik Sufi Bir İhya Hareketi.* İstanbul: Beyan Yayınları, 1985.

Zülfikar, Güngör. "Sebilü'r-Reşad'dan Senüsi Tarikatı Şeyhi es-Seyid Ahmed Senüsi (ö.1933)'nin Sivas Hutbesi". Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi 4/10 (2003): 343-348.

**Hakkari İlahiyat Dergisi** | **Hakkari Journal of Theology**
e-ISSN: 2979-9988
2 (Haziran/June 2023), 68-87.

# منهج القرماني في بيان علوم القرآن سورة آل عمران نموذجًا

El-Karamânî'nin Kur'an İlimlerini Açıklama Yöntemi Âl-i İmrân Sûresi Örneği

*Al-Qarmani's methodology in explaining the sciences of the Qur'an Surat Al-Imran as a model*

**Eman AL SHERAFI**

Doktora Öğrencisi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir
*PhD Student. Necmettin Erbakan University, Department Of Basic Islamic Sciences, Tafsir Sciences*
Konya/Türkiye
eman.awwad1987@hotmail.com
ORCID ID: 0009-0008-2220-502X

**Atıf/Citation:** Al Sherafi, Eman. "Menhecü'l-Kırmânî fî beyâni 'ulûmi'l-Kur'ân: Sûretü Âl-i 'İmrân". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 2 (Haziran 2023), 68-87.

## Makale Bilgisi

| | |
|---|---|
| Makale Türü \| Article Types: | Araştırma Makalesi \| Research Article |
| Geliş Tarihi \| Received: | 14 Nisan 2023 |
| Kabul Tarihi \| Accepted: | 1 Haziran 2023 |
| Yayın Tarihi \| Published: | 30 Haziran 2023 |
| Yayıncı \| Published by: | Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology |

**İntihal | Plagiarism**
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Telif Hakkı | Copyright**
**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the **(CC BY-NC 4.0)** International License.

**Değerlendirme | Peer-Review**
İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

**Etik Beyan | Ethical Statement**
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Eman Al Sherafi).

**Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest**
Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

**منهج القرماني في بيان علوم القرآن سورة آل عمران نموذجًا**

**الملخص**

هذه المقالة عبارة عن دراسة منهج القرماني في بيان علوم القرآن وقد اتخذت سورة آل عمران نموذجًا. العالم الفاضل الذي بين أيدينا هو عالم من علماء التفسير في زمن الدولة العثمانية من عصر السلطان سليمان القانوني (ت: 1566م)، وهو أحمد بن محمود القرماني (1564/971). له كتاب في التفسير باسم: "تفسير القرماني"، ما زال مخطوطًا يعمل طلاب الدراسات العليا على تحقيق جميع مجلَّداته، وهو تفسير قيم يحتوي على اثني عشر مجلدًا. وهذه المقالة تبين أحد الجوانب من منهج القرماني في تفسيره القرآن الكريم، وهو منهجه في بيان علوم القرآن. فقد اهتم القرماني أثناء تفسيره لسورة آل عمران في بيان علوم القرآن اهتمامًا كبيرًا، من ذلك: اهتمامه بالمكي والمدني فقد بيّن في بداية كل سورة زمن نزولها، وأسباب النزول فقد كان حريصًا على ذكر سبب نزول الآية القرآنية إن وجد، والناسخ والمنسوخ لم يكن له النصيب الوافر في سورة آل عمران، والمحكم والمتشابه ذكره من جميع جوانبه عند تفسيره الآية السابعة من سورة آل عمران، والحروف المقطعة في فواتح السور فقد بيَّن معناها في بداية سورة آل عمران بشكل مختصر، والقراءات القرآنية فقد كان يذكرها على كثرتها والاستعانة بها على فهم المعنى، والوقف والابتداء وهذا مما يتعلق بكيفية قراءة القرآن الكريم وكيفية الوقف على الكلمة القرآنية، وعلم المناسبات كان له النصيب الوافر من تفسيره فقد بين المناسبة بين السور والآيات، وأمثال القرآن، وغريب القرآن. وقد قمت بتعريف هذه المصطلحات، وذكرت الأمثلة التي تبين منهج الشيخ القرماني في طريقة عرضها، والاستدلال بها أثناء تفسيره على المعنى الذي يذهب إليه. فقد اعتمد شيخنا على الأسلوب التفصيلي أثناء تفسيره القرآن الكريم فلم يدخر جهدًا في بيان الآيات القرآنية من جميع جوانبها. ومن خلال المقدمة بينت ما تحتويه هذه المقالة من مباحث في التعريف عن القرماني وحياته العلمية والعملية، ثم انتقلت للتعريف بتفسير القرماني وبيان خصائصه. وقد ختمت هذه المقالة بنتائج عن منهجه في بيان علوم القرآن.

**الكلمات المفتاحية:** تفسير، القرماني، منهج، علوم القرآن، سورة آل عمران.

## El-Karamânî'nin Kur'an İlimlerini Açıklama Yöntemi Âl-i İmrân Sûresi Örneği

## Özet

Bu makalede, Ahmed el-Karamânî'nin (ö. 971/1564) Kur'ân ilimlerini açıklama konusundaki yöntemi, Âl-i İmrân Sûresi örneğinde incelenmiştir. Ahmed el-Karamânî, Osmanlı devletinin Kânûnî Sultân Süleyman (ö. 1566) döneminde önemli tefsir âlimlerinden biridir. Müfessirin "Tefsîrü 'l- Karamânî" adında bir tefsiri olup hala yazma halindedir. Değerli bir eser niteliği taşıyan tefsir, toplam on iki ciltten oluşmaktadır. Bu makalede, Ahmed el-Karamânî'nin Kur'ân ilimlerini açıklarken takip ettiği yöntem üzerinde durulmuştur. Ahmed el-Karamânî, eserinde Âl-i İmrân Sûresi'ni tefsir ederken Kur'ân ilimlerini açıklamaya büyük ağırlık vermiştir. Bu çerçevede olmak üzere el-Karamânî, Al-i İmran Suresi'nin tefsirinde Kur'an ilimlerini anlatmaya büyük özen göstermiştir. Her surenin sebeb-i nüzulünü belirttiği gibi mekkî veya medenî olduğunu da belirtmiştir. Özellikle Kuran ayetlerinin iniş sebeplerinden bahsetmeye önem vermiştir. Nâsih ve mensûha ise, Bakara sûresindeki beyanından dolayı Âl-i İmran Sûresi'nde pek yer vermemiştir. Al-i İmran Suresi'nin yedinci âyetini tefsir ederken de muhkem ve müteşâbihin bütün yönleriyle zikretmiştir. Sure başlarında bulunan ve hurûf-ı mukattaa denilen harflerin manaları üzerinde kısaca durmuş. Kur'an kıraatlerine gelince, onları çokça zikretmiş ve manaya etkilerini ortaya çıkarmıştır. Ayetlerin vakf ve ibtidâ yerleri konusuna da ilgi göstermiştir. Zakf ve ibtidâ, Kur'an-ı Kerim'in nasıl okunacağı ve Kur'an kelimesi üzerinde nasıl durulacağı ile ilgilidir. Sure ve Ayetler arasındaki münâsebetlere temas etmiş, âyet-i kerîmelerde geçen misalleri açıklayarak bunlara tefsirinde bolca yer vermiştir. Kur'an-ı Kerim'deki meseller ise, az sayıda olmalarına rağmen, Al-i İmran Suresi'nde birkaç yerde zikredilmiştir. Makalede bütün bu terimler açıklanmış, Karamânî'nin söz konusu terimleri arz ederken ve bunlarla istidlal ederken benimsediği yöntem örneklerle beyan edilmiştir. Karamânî, Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken teferruatlı bir metoda dayanmış, Kur'an âyetlerini tüm yönleriyle açıklamada hiçbir gayretten kaçınmamıştır. Giriş bölümünde, bu araştırmada Karamânî'nin ilmi ve çalışma hayatının tanıtılmasında kullanılan kaynaklara değinilmiştir. Daha sonra Karamânî'nin tefsirini ve ona ait özellikler açıklamıştır. Makale, Karamânî'nin Kur'an ilimlerinin açıklanmasında benimsediği yönteme dair bulgularla bitirilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Karamânî, Yöntem, Kur'ân ilimleri, Âl-i İmrân Sûresi.

## Al-Qarmani's Methodology in Explaining the Sciences of the Qur'an Surat Al-Imran as a Model


## Abstract

This article is a study of Al-Qarmani's methodology in explaining the sciences of the Qur'an, "Surat Al-Imran as a model". Ahmed bin Mahmoud Al-Qarmani (971/1564) is a scholar of interpretation of the Qur'an in the time of the Ottoman Empire, in the era of Sultan Suleiman the Magnificent. He has a book on interpretation of the Qur'an called: "Tafsir Al-Qarmani", still in manuscript whose volumes graduate students are working on, being a valuable twelve-volume commentary. This article shows one aspect of Al-Qarmani's approach in his interpretation of the Qur'an, which is his approach in explaining the sciences of the Qur'an. Al-Qarmani paid great attention during his interpretation of Surat Al-Imran in explaining the sciences of the Qur'an. Among that: his interest in Meccan and Medinan, as he explained at the beginning of each surah the time of its revelation, and the reasons for its revelation, as he was keen to mention the reason for the revelation of the Qur'anic verse if any, and the abrogrator and abrogated did not have an ample share in Surat Al-Imran, and the arbitrator and the similar whose aspects he mentioned when interpreting the verse The seventh of Surat Al-Imran, and the cut-off letters in the openings of the surah, its meaning was explained at the beginning of Surat Al-Imran in a brief manner, and the Qur'anic readings, as he used to mention them despite their abundance and use them to understand the meaning. the Qur'anic readings, and this is related to how to read the Qur'an and how to stop on the Qur'anic word, the science of correlation had the abundant share of its interpretation, as it explained the occasion between the surahs and the verses, the Qur'anic aphorisms and the Qur'anic words. I have defined these terms, and mentioned examples that show Al-Qarmani's approach in the way of presenting them, and inferring from them during his interpretation of the meaning he goes to. The scholar relied on the detailed method during his interpretation of the Qur'an, and he spared no effort in clarifying the Qur'anic verses in all their aspects. Through the introduction, I showed the contents of this article in terms of defining Al-Qarmani and his scientific and practical life. I concluded this article with the results of his methodology in clarifying the sciences of the Qur'an.


**Keywords:** Interpretation, Al-Qarmani, Methodology, Qur'anic Sciences, Surah Al-Imran.

**المقدمة**

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم وتكفّل بحفظه على مر الزمان حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾،[1] وقد بدأ تفسير القرآن زمن الرسول ﷺ حيث كان يفسر للصحابة بعض ما يشكل عليهم في فهم الآيات ويبين لهم ألفاظه، ثم بعد وفاته أقدم الصحابة على تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بأقوال الرسول ﷺ، وتتابع التفسير فيمن بعدهم من التابعين، ومن جاء بعدهم.

وكُتبت بعد ذلك الكتب المتنوعة في التفسير من جميع جوانبه ومجالاته، وأصبح هذا العلم له أصول وقواعد يسير عليها المفسر أثناء تفسيره القرآن الكريم. إلا أن علماء التفسير ليسوا سواء؛ فلكل مفسر منهم منهاج يسير عليه في بيانه لكتاب الله. وقد تناولت في هذا المقال منهج القرماني في بيان علوم القرآن من خلال تفسير سورة آل عمران.

وهو تفسير قيم جمع بين عدة تفاسير في تفسير واحد. ومن الجدير بالذكر أن هذا التفسير ما زال مخطوطًا يعمل طلاب الدراسات العليا على تحقيق جميع مجلداته، وهو تفسير قيم يتكون من اثني عشر مجلدًا. وقد حُققت بعض هذه المجلدات، وما زال البعض الآخر قيد التحقيق. وقد تعرفت على المنهج الذي اعتمده القرماني في تفسير سورة آل عمران من جميع الجوانب، إلا أنني سأذكر من خلال هذا المقال منهج القرماني في بيان علوم القرآن. وتشتمل هذه الدراسة على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

المبحث الأول: تحدثت فيه عن شخصية القرماني، وجوانب من حياته العلمية، ثم انتقلت للتعريف بتفسير القرماني وبيان خصائصه.

المبحث الثاني: تحدثت فيه عن منهج القرماني في بيان علوم القرآن.

[1] سورة الحجر، 9/15.

## 1. شخصية القرماني

### 1.1. نقاط حول القرماني

على الرغم من وجود العديد من المقالات والكتب التي تحدثت عن القرماني إلا أنها لم تحتو على الكثير من المعلومات عن شيوخه وتلاميذه وكتبه، لذا فقد كانت المعلومات التي وصلتُ إليها محدودة، وبيان ذلك فيما يلي:

#### 1.1.1. اسمه، كنيته، نسبه

هو المفسر أَحْمَد بن مَحْمُود القرماني الأصم، الْفَقِيه الْحَنَفِيّ،[2] "العالم الفاضل الرباني، المعروف باسم: صاغر أحمد جلبي القرماني."[3] وقد ورد في بعض النسخ: "الواعظ أحمد القرماني"[4]، وفي بعضها ورد "المشهور بأحمد الأصم"[5]، هو أحد المفسرين العثمانيين في عهد السلطان سليمان القانوني.[6] ولد القرماني في: لارندة[7] "ولاية قرمان" حاليًا، فهو من أهل قرمان في جنوب وسط تركيا، ولم تذكر المصادر سنة ولادته.

#### 2.1.1. شيوخه وتلاميذه

بعد البحث والتدقيق فيما كُتب عن القرماني لم تتوفر المعلومات الكافية عن شيوخه وتلاميذه. وقد أُشير إلى أن أحد شيوخ القرماني هو الشيخ: "جمال الدين أفندي[8] (ت: 930هـ)."[9] واستدل البعض في أن شيخه جمال الدين أفندي بما كان يقوله القرماني في أثناء تفسيره "قال أستاذنا جمال الدين"، كما أُشير إلى أن القرماني ذكر عبارة "قال شيخنا جمال الدين" سبع مرات[10] أثناء تفسيره سورة الفرقان: "قال أستاذنا جمال الدين أفندي: ولعلّ تقديم الموت للتهويل ولظهور الإحياءين في طرفيه"[11]. ولعله يقصد بـ "شيخنا" شيخه الذي تتلمذ عليه. ومن الجدير بالذكر أنه لم يرد ذكر "الشيخ جمال الدين" أثناء تفسير سورة آل عمران.

وقد ورد أيضًا خلال تفسير القرماني قوله: "مولانا عبدي"[12]؛ وبناء على ذلك فقد أُشير إلى أنه ربما يكون أستاذ من أساتذته.[13] ونحن نقول لا يشترط من ذكر القرماني قوله "مولانا" أن يكون أستاذ من أساتذته، فقد قال خلال تفسيره سورة آل عمران "مولانا حمزة". وحمزة ليس أستاذ أحمد القرماني، فكل منهما عاش في زمن مختلف.

---

[2] إسماعيل البغدادي، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 145/1.

[3] أحمد بن محمود القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 109)، 1.

[4] القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 110)، 1.

[5] القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 113)، الظهرية.

[6] هو: "السُّلْطَان الْغَازِي سُلَيْمَان خَان الأول القانوني، أحد أشهر السلاطين العثمانيين، ولد في مدينة طرابزون (900هـ/ 1495م)، عَاشِر مُلُوك آل عُثْمَان، وثاني من حمل لقب الخلافة منهم، حكم لمدة 46 عامًا منذ عام 1520م، قام في مدة حكمه بالعديد من أعمال التشييد ففي عصره بني جامع السليمانية، كما عرف بسنه للقوانين، (توفي: 1566م)." انظر: محمد فريد، *تاريخ الدولة العلية العثمانية* (بيروت: دار النفائس، 1981/1401)، 199- 252.

[7] للتعرف على المدينة انظر: Metin Tuncel, "*Karaman*", İstanbul: DİA, XXIV,(2001), 444-447.

[8] هو: "جمال الدين إسحاق القرماني، المفسر، واعظ، صوفي، من آثاره: تفسير من سورة المجادلة إلى آخر القرآن، حاشية على تفسير البيضاوي، رسالة في أطوار السلوك المسمى: بـ (الأطوار السبعة)، رسالة في: دوران الصوفية ورقصهم (توفي سنة: 930هـ)." انظر: عمر كحالة، *معجم المؤلفين* (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث)، 236/2؛ حاجي خليفة، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* (بغداد: مكتبة المثنى، 1941م)، 455/1؛ أحمد طاشْكُبْري، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية* (بيروت: دار الكتاب العربي)، 222-223.

[9] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 158.

[10] هيفا سماعيلي، *تحقيق سورة الفرقان من تفسير القرماني* (قونيا: جامعة نجم الدين أربكان، كلية العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2022)، 19.

[11] القرماني، *تفسير القرماني* (كيليتش علي باشا)، 8ب.

[12] القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 109)، 51ب.

[13] عبد الله واركل أغلو، *تحقيق المجلد الثالث من تفسير القرماني* (قونيا: جامعة نجم الدين أربكان، كلية العلوم الإسلامية، أطروحة دكتوراة، 2022)، 35.

### 2.1. مكانة القرماني العلمية

درس القرماني عندما كان صغيرًا في "لارندة"، ثم ذهب إلى اسطنبول، وأكمل دراسته فيها.[14] وبعد أن أخذ دروسًا عند الكثير من الأساتذة الأفاضل هناك، دخل في خدمة بيري باشا زاده (Paşa Zâde Pîrî)، وقد كان أثناء دراسته في مدرسة (Koca Mustafa Paşa) طالبًا ومساعدًا لأستاذه إلى أن أتم تعليمه، وحصل على إجازة في التدريس.[15]

أول وظيفة قام بها القرماني كانت في مسجد الأخوين (Ahaveyn)؛ كواعظ خلال أيام الأسبوع مقابل 15 أقجة (Akçe)، بالإضافة إلى عمله كمُدَرس للحديث والتفسير في جامع الفاتح في أيام الجمعة. ثم رجع إلى مدينته بسبب خلاف دار بينه وبين ابن السلطان سليمان القانوني سليم الثاني (974-982/ 1566-1574).[16]

تميز القرماني بالقناعة، وعدم قبول المساعدات مطلقًا، وبسبب الخلاف الذي حصل بينه وبين ابن السلطان، قام بإعادة 1000 فيلوري (Filori) والهدايا والمساعدات التي قدمها له شهزاده بايزيد مع جزيل الشكر والعرفان.[17] وهذا الخلاف كان نتيجة طلب شهزاده بايزيد من القرماني أن يدعوا له بين الناس فرفض ذلك وأعاد الهدية.[18]

بعد عودة القرماني إلى لارندة زادت ميوله نحو التصوف، ودخل في خدمة جمال الدين أفندي، ومع مرور الوقت أصبح نائبًا لشيخه، ومع ذلك فإنه كان مستمرًا في عمله بالتدريس والوعظ والتأليف، وفي أواخر حياته اعتزل عن الناس وتفرغ للعبادة.[19] وعندما سُئل عن طريقته في التصوف أشار إلى الخلوتية وقال: "لسنا من الرقاصين."[20]

"اجتهد القرماني في تطوير نفسه على السواء في العلم الظاهري والباطني، فقد اشتهر أيضًا؛ بالإضافة إلى كونه عالماً بالكثير من الفروع؛ في علم التصوف والفقه والتفسير. وعمله بالعلم الذي تعلمه جعله من أصحاب الفضيلة، فقد اعتاد على صلاة الجماعة في المسجد. وكان له التأثير الكبير على من يجالسهم بسبب أسلوبه الهادئ في الحديث، وبسبب الشخصية المرحة التي كان يتمتع بها فقد استفاد من دروسه ومواعظه الكبير والصغير على حد سواء."[21] كما ساهم القرماني من خلال تفسيره في بيان الجدالات اللغوية التي عاصرها وأماكن حدوثها، فقد تواجد في مدرسة الأمير موسى، إلا أننا لا نعلم المنصب الذي شغله في تلك المدرسة فربما كان مدرسًا، وربما طالبًا متفوقًا.[22]

#### 1.2.1. مذهبه

ينتمي القرماني للمذهب الحنفي،[23] وهذا لشيوعه في بلده قرامان. ومن خلال النظر إلى تفسير القرماني وتوضيحه للمسائل الفقهية فإننا نجد عدم تعصبه للمذهب الحنفي فقد بيَّن المسائل الفقهية من خلال عرضها ومناقشتها عند جميع المذاهب.

#### 2.2.1. مؤلفاته

لم تصل إلينا الكثير من المؤلفات التي كتبها القرماني، فربما هي من المخطوطات التي لم تخرج إلى النور بعد؛ منها:

- تَفْسِير الْقُرْآن إِلَى سُورَة المجادلة، فِي: اثني عشر مجلدًا، ولم يكمله.[24] وبعد الرجوع إلى جميع نسخه وجدنا أنه قد فسر جميع السور القرآنية.
- لطائف نامه،[25] في علم الكلام، هو عبارة عن مخطوط، باللغة التركية، عدد الأوراق: (128) ورقة.[26]

---

[14] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri,* 157-158.

[15] Bkz. Murat Tala, *"Kur'an Yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara Süresi Bağlamında Karamanı Tefsiri' ne Bir Bakış"*, Daru'l Fünun İlahiyat Vakfi, (2018), 514.

[16] أسعد أفندي، *حدائق الحقائق في تكملة الشقائق* (نسخة 2309)، 26 ؛ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri,* 158

[17] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri,* 158.

[18] أسعد أفندي، *حدائق الحقائق في تكملة الشقائق* (نسخة 2309)، 26.

[19] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri,* 157-158.

[20] أسعد أفندي، *حدائق الحقائق في تكملة الشقائق* (نسخة 2309)، 26.

[21] أسعد أفندي، *حدائق الحقائق في تكملة الشقائق* (نسخة 2309)، 26.

[22] Murat Tala, *"Bakara Süresi Bağlamında Karamanı Tefsirine Bir Bakış"*, 514.

[23] البغدادي، *هدية العارفين*، 145/1.

[24] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 456/1؛ البغدادي، *هدية العارفين*، 145/1.

[25] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 1555/2.

[26] انظر: أحمد بن محمود القرماني، *لطائف نامه* (محمود أفندي، 3326)، 1ب.

- أتم كتاب "الصحائف" في التفسير، لشمس الدين محمد السمرقندي (ت: 600هـ).[27] وقيل: إن القرماني قد كتب حاشية عليه، حيث قيل: "وحشاه الشهَاب أَحْمد الرُّومِي ابْن مَحْمُود القرماني المتوفي فِي سنة (971هـ).[28] فربما يكون للقرماني حاشية على "الصحائف في التفسير" موجودة ضمن المخطوطات لم تصل إلينا.
- تكميل تفسير السمرقندي[29] "تفسير القرآن" أو "بحر العلوم"، الذي وصل فيه إلى سورة المجادلة، وهو كتاب كبير. وقد أتم القرماني من سورة المجادلة إلى سورة الناس، وهو في أربعة مجلدات.[30]

### 3.2.1. وفاته

توفي القرماني في بلدته التي وُلد فيها "لارندة" سنة: (1563/971) إحدى وسبعين وتِسْعمِائَة.[31]

### 3.1. حول تفسير القرماني

تفسير القرماني هو تفسير قيم يحتوي على اثني عشر مجلدًا. أما عن اسم هذا الكتاب فقد وردت بعض المعلومات عن اسم الكتاب في ظهرية المخطوط باختلاف نسخه، وكان هناك بعض الأسماء المختلفة التي تؤكد كونه كتاب تفسير، كما تؤكد على كونه أيضًا للقرماني؛ ومن هذه الأسماء: تفسير الواعظ القرماني،[32] تفسير القرماني،[33] تفسير القرآن، تفسير صاغر أحمد جلبي، تفسير الأصم،[34] تفسير الشريف،[35] حاشية الكشاف مع البيضاوي،[36] لباب التفاسير.[37] هذه هي الأسماء التي يُعرف بها هذا التفسير، وهي التي وردت في التفسير نفسه.

أما بالنسبة للمدة الزمنية التي استغرقها القرماني في كتابة تفسيره، فقد ورد في نسخة جار الله نسخة (115) ما يشير إلى تاريخ بداية كتابة هذا التفسير (935هـ) وتاريخ الانتهاء منه (955هـ)، وبالتالي نصل إلى أن القرماني قام بكتابة تفسيره على مدار عشرين سنة. وهذا يؤكد على أنه لم يكتب تفسيره في وقت واحد؛ بل كتبه في أوقات متباعدة.

أما المصادر التي اعتمد عليها المؤلف خلال كتابته هذا التفسير فهي كثيرة ومتنوعة، سواء من كتب التفسير مثل: "الكشاف" للزمخشري (ت: 538هـ)، "أنوار التنزيل" للبيضاوي (ت: 685هـ)، "الدر المصون" للسمين الحلبي (ت: 756هـ)، "اللباب" ابن عادل (ت: 775هـ)، "تفسير ابن كمال باشا" لابن كمال (ت: 940هـ) وغيرها. ومن كتب اللغة مثل: "الكتاب" سيبويه (ت: 180هـ)، "أساس البلاغة" و"المفصل" و"الفائق" للزمخشري (ت: 538هـ)، مفتاح العلوم" للسكاكي (ت: 626هـ) وغيرها. ومن الحواشي مثل: "حاشية الطيبي على تفسير الكشاف" للطيبي (ت: 743هـ)، "حاشية التفتازاني على تفسير الكشاف" للتفتازاني (ت: 791هـ) وغير ذلك.

## 2. منهج القرماني في بيان علوم القرآن

لقد اهتم القرماني أثناء تفسيره لسورة آل عمران بعلوم القرآن اهتمامًا كبيرًا، من ذلك: اهتمامه بالمكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والحروف المقطعة في فواتح السور، والقراءات القرآنية، والوقف والابتداء، وعلم المناسبات، وأمثال القرآن، وغريب القرآن. وقد اعتمدت في بيان ذلك على نسخة بايزيد (480) وذلك لعدم وجود سورة آل عمران إلا في نسخة واحدة من نسخ المخطوط. وبيان ذلك فيما يلي:

---

[27] هو: "شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، الحكيم المحقق صاحب "الصحائف والقسطاس"، (المتوفى سنة: 600 ه)." حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 225/1. وانظر نفس المصدر: 1075/2.

[28] أحمد الأدنه وي، *طبقات المفسرين* (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1997/1417)، 350.

[29] هو: "علاء الدين علي بن يحيى السمرقندي، ثم القرماني، مفسر من علماء الحنفية، نزل في لارندة، له: "حاشية على شرح الشمسية"، وعلى "شرح المواقف"، (توفي سنة: 860هـ)." انظر: *كشف الظنون*، *حاجي خليفة*، 225/1.

[30] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 225/1.

[31] البغدادي، *هدية العارفين*، 145/1.

[32] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 481)، الظهرية.

[33] القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 112)، 1ب.

[34] القرماني، *تفسير القرماني* (كيليتش علي باشا، 55)، الظهرية.

[35] القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 114)، الظهرية.

[36] القرماني، *تفسير القرماني* (كيليتش علي باشا، 51)، الظهرية.

[37] الأدنه وي، *طبقات المفسرين*، 393.

### 1.2. اهتمامه بالمكي والمدني

يعتبر المكي والمدني مبحث هام من مباحث علوم القرآن، وقد اختلفت فيه الاعتبارات، فهو: إما باعتبار الزمان أو باعتبار المكان أو باعتبار المخاطبين.[38] والراجح: أنه باعتبار زمن النزول؛ لأنه خالٍ من كل الاعتراضات التي قيلت على الثاني والثالث، فما نزل قبل الهجرة فهو مكي وإن كان بغير مكة، وما نزل بعد الهجرة فهو مدني وإن كان بغير المدينة.[39]

وإننا إذا ما نظرنا إلى تفسير القرماني لسورة آل عمران نجده قبل أن يشرع في تفسير السورة يذكر عدد آياتها، وكونها مكية أو مدنية أو مختلفًا فيها، ويذكر أسماءها. ومثال ذلك: قوله: "سورة آل عمران مكية في قول عكرمة والحسن البصري، ومدنية في قول عامة أهل التفسير." حكى النقاش: "أن هذه السورة اسمها في التوراة طيبة. وهي مائتا آية، وثلاثة آلاف وأربعمائة وثمانون كلمة، وأربعة عشر ألفًا وخمسمائة وعشرون حرفًا."[40]

يتبين لنا من خلال ذلك أن القرماني لم يعرض لاعتبارات المكي والمدني، وضوابط كل منهما، وطريق العلم بها؛ بل يذكر في بداية كل سورة من سور القرآن كونها مكية أو مدنية حسب ما ورد من الأقوال، وإن تعددت الأقوال فإنه يذكرها جميعًا دون الترجيح بينها.

### 2.2. اهتمامه بأسباب النزول

إن سبب النزول يعين كثيرًا على فهم الآية فهمًا صحيحًا، والقرآن من حيث النزول ينقسم إلى قسمين: قسم نزل ابتداء لتحقيق الهداية والرشاد في حياة الناس، وقسم نزل عقب حادثة أو سؤال. وهو ما نقصده بالبحث.

ومن خلال تفسير القرماني نجده يتعرض كثيرًا لأسباب النزول، فقد اتخذ سبب النزول طريقًا ومنهجًا واضحًا يسير عليه للوصول إلى معاني الآيات، والوقوف عند أهدافها، وذلك بإيراد سبب النزول بالمعنى مرة، وأخرى بالنص، وأحيانًا يذكر سند الرواية، وأحيانًا يورد سبب النزول بأكثر من رواية، ومن ذلك ما يلي:

- يذكر ما ورد في الآية من أسباب النزول نصًا وبسنده لقائله. ومن ذلك: قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾[41]، على ما روي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: "أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَكَانَ لَهُ حُلَفَاءُ مِنَ الْيَهُودِ، فَلَمَّا خَرَجَ النَّبِيُّ عليه السلام يَوْمَ الْأَحْزَابِ. قَالَ عُبَادَةُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّ مَعِي خَمْسَمِائَةِ رَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ، وَقَدْ رَأَيْتُ أَنْ يَخْرُجُوا مَعِي فَأَسْتَظْهِرَ بِهِمْ عَلَى الْعَدُوِّ، فنزلت."[42]
- وأحيانًا يذكر سبب النزول مختصرًا: حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَدَّت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ...﴾[43]: "نَزَلَتْ في اليهودِ لما دَعَوْا حُذيفةَ وعمارًا ومعاذًا إلى اليهودية."[44]
- وقد يذكر سبب النزول بلا سند، حيث قال القرماني عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ جَزَاؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ...﴾[45] "وقيل: نزلت في التَّمَّار، أَتَتْهُ امْرَأَةٌ جميلةٌ تَبْتَاعُ منه التَّمر، فضربَ عَجُزَهَا، فقالت: والله ما حفظت غيبة أخيك، ولا نلت حاجتك فسقط في يده، ثم أتى أبا بكر كما حكى في الأولى إلى أن أتى النبي عليه السلام فقال له: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الله يَغْضَبُ للغُزَاةِ كَمَا يَغْضَبُ للمُرْسَلِين»، فقام ثلاثة أيام صائمًا نزلت الآية في الرابع.[46] وقيل: هي في الطائفتين إذ همتا أن تفشلا فأمرتا بالاستغفار. وقيل: هي في الرماة الذين تركوا المركز وفي المنهزمين يوم أحد."[47]

---

38 انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974/1394)، 1/37-38.

39 انظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن (القاهرة: مكتبة وهبة)، 57.

40 القرماني، تفسير القرماني (بايزيد، 480)، 128ب.

41 سورة آل عمران، 28/3.

42 القرماني، تفسير القرماني (بايزيد، 480)، 145ب.

43 سورة آل عمران، 69/3.

44 القرماني، تفسير القرماني (بايزيد، 480)، 166ب.

45 سورة آل عمران، 136/3.

46 مكي بن أبي طالب، *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره*، (مجموعة بحوث الكتاب والسنة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الشارقة، 2008/1429)، 2/1131.

47 القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 202ب-203أ.

- وقد كان أحيانًا بعد أن يذكر الروايات الواردة في سبب النزول يبين رأيه في ذلك، فعند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ مِنَ اللَّهِ...﴾[48] بعد أن بيَّن أن الآية نزلت في اليهود، أو في مشركي قريش، قال: "والتعميم أولى؛ لأن الافتخار بالقسمين كان فيهم وتخصيصهما؛ لأن أنفع الجماد المال، وأنفع الحيوان الولد، فإذا لم ينفعا فلا نفع لهم أصلًا."[49]
- وأحيانًا يذكر الروايات المتعددة في أسباب النزول دون الترجيح بينها مهما كثرت. ومثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾[50]، ذكر أكثر من تسع روايات في سبب نزول الآية دون الترجيح بينها.[51]
- وفي بعض الأحيان يذكر القرماني وجود سبب النزول في كتب التفسير إلا أنه لا يذكره خلال تفسيره للآية، وإنما يستخدم الإحالة ويشير إلى عدم الحاجة للتكرار حيث قال عند تفسيره قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ﴾[52]: "قد ذكر المفسرون أسبابًا للنزول ولا نعيده."[53]

ومن الجدير بالذكر أن القرماني قد كان في بعض الأحيان التي لا يذكر فيها سبب النزول خشية التكرار، يقوم ببيان معنى بعض الكلمات الواردة فيه. فعند تفسيره للآية السابقة قال: "وقوله: (يومَ بُعَاث) بالعين المهملة؛ وهو موضع بالمدينة، والغين المعجمة؛ تصحيف عن الأزهري، وإنما هو طائر دون الرخمة بطيء الطيران."[54] وذلك قد يكون بسبب تتبعه لتفسيري الزمخشري والبيضاوي، فقد اعتبره البعض حاشية على تفسيري الكشاف والبيضاوي.

بعد هذه الأمثلة نجد أن القرماني قد اتخذ سبب النزول أساسًا في تفسيره من أجل بيان الظروف التي نزل فيها القرآن، فقد كان يذكر سبب النزول في أغلب الآيات القرآنية التي ورد لها سبب نزول. وقد كان الغالب في الروايات التي اعتمدها المفسر في بيان أسباب النزول على تفسيري البغوي (ت: 510هـ) والثعلبي (ت: 427هـ)، وقد ظهر ذلك جليًا بعد الرجوع إلى كتب التفسير من أجل التأكد من صحة الروايات.

### 3.2. الناسخ والمنسوخ

الناسخ والمنسوخ علم له أهميته في القرآن الكريم، إذ بمعرفته تُعرف الأحكام، ويعرف ما بقي حكمه وما نُسخ، والذي يجهل هذا العلم لا يحق له أن يتصدى لتفسير القرآن. وقبل الخوض في هذا الموضوع لا بد من معرفة معنى النسخ لغة واصطلاحًا.

النسخ لغة: والإزالة الإبطال والنقل.[55]

النسخ اصطلاحًا: هو رفع الحكم الشرعي بخطاب شرعي آخر متأخر عنه.[56]

وبعد النظر والتدقيق في تفسير القرماني لسورة آل عمران يتضح أنه لم يتطرق كثيرًا للناسخ والمنسوخ إلا في موضعين وذلك عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[57] حيث قال: "نُسخت أول هذه الآية دون آخرها. وفيه نظر؛ لأنه تعالى لا يأمر بما ليس في الوسع حتى ينسخ"[58]، ثم تبنى قول البيضاوي فقال: فالوجه ما قال قدس سره: "حق تقواه وما يجب منها، وهو استفراغُ الوُسع بالإمساك بالواجب والاجتناب عن المحارم، كقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[59]."[60]

---

[48] سورة آل عمران، 116/3.

[49] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 191أ.

[50] سورة آل عمران، 128/3.

[51] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 198أ-198ب.

[52] سورة آل عمران، 49/3.

[53] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 171أ.

[54] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 182ب.

[55] انظر: جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 61/3.

[56] انظر: مناع القطان، *مباحث في علوم القرآن*، 224؛ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü,* (MÜİF Yayınları, 7. Baskı, 2008), 244

[57] سورة آل عمران، 102/3.

[58] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 183أ.

[59] سورة التغابن، 16/64.

[60] ناصر الدين البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 31/2.

وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[61]، كان رأيه واضحًا في جواز نسخ الشرائع بعضها البعض، حيث بيَّن أن ورود النسخ في الشريعة الواحدة لا يستلزم كون بعض أحكامها مناقضًا للبعض فإن كل واحد من الناسخ والمنسوخ حق في وقته، حيث قال نقلًا عن شيخ زادة: "وفيه: استمالة لهم في الدعوة فإنه إنما جاء مصدقًا للتوراة لا مغيرًا لها ومحللًا أشياء حرمت عليهم تحقيقًا. ولا تناقض كونه محللًا بعض الذي حرم عليهم فيها تصديقه لها؛ لأن تصديقها اعتقاد أن كل ما فيها حق وصواب حكم الله به لاقتضاء الحكمة ذلك إلى أن ينزل ما ينسخه. وإنما يكون التناقض أن لو كانت الأحكام المذكورة مقيدة بقيد التأبيد وليس كذلك. كما أن ورود النسخ في الشريعة الواحدة لا يستلزم كون بعض أحكامها مناقضًا للبعض فإن كل واحد من الناسخ والمنسوخ حق في وقته."[62]

كما أنه قال بجواز النسخ في القرآن الكريم وأشار إلى أن هذا لا يجعل القرآن متناقضًا، حيث تبنى قول البيضاوي: "ولذلك لا يعود نسخ القرآن بعضه ببعض عليه بتناقض فإن النسخ في الحقيقة بيان وتخصيص في الأزمان"[63].

هذا ما ورد عن النسخ في سورة آل عمران، وحتى يكون منهج القرماني في بيان الناسخ والمنسوخ أكثر وضوحًا كان لا بد من الرجوع إلى تفسير قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[64]، فمن خلال هذه الآية بيَّن النسخ لغة وشرعًا، كما بيَّن أقسام النسخ في القرآن الكريم، وضرب مثالًا على كل قسم، وبيَّن معنى النسخ في كل قسم، وهو على ثلاثة أقسام:

- نسخ الحكم دون التلاوة؛ فإن الناسخة والمنسوخة ثابتين في التلاوة إلا أن المنسوخة لا يعمل بها مثل قوله: "﴿مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾[65] نسخت بقوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[66] في عدة المتوفى عنها زوجها. فمعنى النسخ في مثلها: بيان انتهاء التكليف بالحكم المستفاد منها عند نزول الآية المتأخرة عنها.
- نسخ التلاوة دون الحكم، كما روي: كنا نقرأ سورة تعدل سورة الأحزاب بسورة البقرة حتى رفع منها آيات "الشَّيخُ والشَّيخةُ إذا زَنَيا، فارْجُمُوهما ألْبَتَّةَ نَكالًا مِن اللهِ، واللهُ عَزيزٌ حَكيمٌ."[67] ومعنى النسخ في مثلها: بيان انتهاء التكليف بقراءتها عند نسخ تلاوتها.
- نسخ التلاوة والحكم، كقول عائشة رضي الله عنها: كان مما يتلى عليكم في كتاب الله "عَشرُ رَضَعاتٍ مَعلوماتٍ يُحَرِّمْنَ، ثمَّ نُسِخْنَ بخَمس رَضَعاتٍ يُحَرِّمْنَ."[68] ومعنى النسخ في مثلها: بيان انتهاء التكليف بقراءتها وبالحكم المستفاد منها عند نسخها، وقد يكون رفعها بأن ترفع الآية من المصحف ومن القلوب.

كما أكد القرماني على أن من جملة نسخ الآية بخير منها أو مثلها رحمة من الله لعباده ومراعاة مصالحهم، كما بيَّن أن من جملة الخير المنزل ما ينزل بعد النسخ بحيث تبدل المصالح، فإن ما كان مصلحة في وقت ما قد يكون مفسدة في وقت آخر. ثم ردّ على الذين اشترطوا أن يكون الناسخ أخف من المنسوخ في التكاليف بقوله: "قد يكون البدل الأثقل أصلح للعباد"، وبناء على ذلك فقد قسم المأتي به إلى ثلاثة أقسام: "أولًا: أن يكون المأتي به أنفع في عاجل إن كان أخف؛ كنسخ الاعتداد بحول إلى الاعتداد بأربعة أشهر وعشر. ثانيًا: أن يكون المأتي به بالمثل؛ كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة. ثالثًا: أن يكون المأتي به أنفع في آجل إن كان أثقل؛ كنسخ ترك القتال بإيجابه."

كما بيَّن جواز نسخ القرآن بالسنة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[69] فبذلك تكون السنة من الله تعالى حقيقة. والسنة قد تكون خيرًا أو مثلًا بالنظر إلى مصلحة العباد، فيجوز أن تكون السنة خيرًا منها أو مثلها بحسب ذلك لا بحسب اللفظ."

---

[61] سورة آل عمران، 50/3.

[62] محمد القوجوي، *حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1971م)، 74/3.

[63] البيضاوي، *أنوار التنزيل*، 18/2.

[64] سورة البقرة، 106/2.

[65] سورة البقرة، 240/2.

[66] سورة البقرة، 234/2.

[67] مسند أحمد بن حنبل (21526)، 118/7.

[68] صحيح مسلم، كتاب الرضاع (1452)، 1075/2.

[69] سورة النجم، 5،4/55.

### 4.2. المحكم والمتشابه

اختلف العلماء في تعيين المحكم والمتشابه اختلافات كثيرة، وقد وصلت الأقوال عند السيوطي إلى سبعة عشر قولًا، نكتفي بذكر واحد لكل منهما. فالمحكم: هو ما كانت دلالته واضحة، وعرف المراد منه. أما المتشابه: فهو ما لا يمكن للناس علمه، فهو مما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال.[70] ومن خلال تفسير القرماني للآية السابعة من سورة آل عمران وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ تعرض للمعنى من الناحية اللغوية والناحية الاصطلاحية، وبعض المسائل المتعلقة بهما، وذلك فيما يلي[71]:

المحكم في اللغة: القول؛ ومنه: بناء محكم، والمتشابه في اللغة: المتوافق؛ ومنه: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾[72]. وقد تبنى ما ذكره العلامتان الزمخشري والبيضاوي[73] في بيان معنى المحكم والمتشابه في الاصطلاح؛ على أن المحكم: المحفوظ عن الاحتمال، والمتشابه: مقابله بأن لا يتضح لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالنظر. وهو يناسب ما في أصول الشافعية بأن المحكم: المتضح المعنى، والمتشابه: بخلافه.

كما ذكر العديد من الفروقات بين كل من المحكم والمتشابه نقلًا عن غيره دون الإشارة إلى قائلها حيث قال: "وقيل: المحكم ما لا يتكرر، والمتشابه بآرائه، وقيل: ما يعلم معناه، مثل: ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[74]، وما لا يعلم، مثل: ﴿دَابَّةُ الأَرْضِ﴾[75]، وقيل: ما لا يعلم معناه إلا الله، وقيل: المحكم المشترك بين النص، وهو الذي لا يحتمل غير معنى، والظاهر الذي هو الراجح، والمتشابه المشترك بين المجمل والمأول.[76] كما أكد على قول ابن عباس في بيان المحكم والمتشابه حيث قال: "قال ابن عباس: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن ويعمل به، والمتشابه: منسوخه مقدمه ومؤخره وأقسامه وأمثاله وما يؤمن به ولا يعمل به."[77]

وقد أكد عند تفسيره: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[78] نقلًا عن الزمخشري على أنه ما يعلم تأويل المتشابه على الوجه الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله، وعباده الذين رسخوا في العلم، أي: ثبتوا فيه وتمكنوا."[79] واستدل بما نُقِل عن ابن عباس أنه قال: "تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يعذر أحدًا جهلًا، وتفسير يعرفه العرب بألسنتهم، وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله." كما أنه من خلال تفسيره للآية بيَّن معنى التأويل لغة واصطلاحًا، ثم أقر بجواز التأويل ضمن شروط، حيث قال: "ولا يحق إلا لمن حصل له صفات أهل العلم وأدوات يقتدر بها أن يتكلم فيه، من أصول أهل اللغة والإعراب، وطريق استعمال الألفاظ في معانيها حقيقة ومجازًا..."[80]

أما فيما يتعلق بلفظ المحكم خلال تفسيره للسورة فقد ورد في موضعين، الأول عند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيم﴾[81] حيث قال: "فعلى قراءة العامة بكسر "إن" تكون الجملة محكمة بعد قول مضمر هو خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: وهي قولي إن الله ربي."[82] والثاني عند تفسيره: ﴿ذلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآياتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾[83] قال في بيان معنى "الحكيم": "المحكمُ الممنوعُ من تطرقِ الخلل، كقوله: ﴿أُحْكِمَتْ آياتُهُ﴾[84] إلا أنَّ الفعيلَ بمعنى المِفعَل قليل، نحو: عقدتُ العسلَ وهو عقيد ومُعقَّد. ومنه إجراءُ المشبَّهِ به على المشبه بأنْ شبَّهَ بالثناء المحكم."[85]

---

[70] انظر: السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 4/3.

[71] انظر: *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 131ب-133ب.

[72] سورة البقرة، 25/2.

[73] محمود الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 338/1، البيضاوي، أنوار التنزيل، 6/2.

[74] سورة الزلزلة، 7/99.

[75] سورة سبأ، 14/34.

[76] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 132أ.

[77] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن* (مؤسسة الرسالة، 2000/1420)، 175/6.

[78] سورة آل عمران، 7/3.

[79] انظر: الزمخشري، الكشاف، 338/1.

[80] *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 133ب.

[81] سورة آل عمران، 50/3،51.

[82] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 159ب.

[83] سورة آل عمران، 58/3.

[84] سورة آل عمران، 7/3.

[85] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 162أ.

مما سبق يتبين أن القرماني قد حرص على تفسير الآية التي تتعلق بالمحكم والمتشابه من جميع جوانبها فقد عرَّف المحكم والمتشابه لغة واصطلاحًا وذكر الاختلافات والفروق بين التعريفات كما بيَّن أقسام كل منهما بطريقة مفصلة. وقد ذكر الآراء وبعض المسائل المتعلقة بذلك ورد عليها، وقد استغرق من تفسيره أربع لوحات في بيان المحكم والمتشابه.

### 5.2. الحروف المقطعة في فواتح السور

ويقصد بها: الحروف التي بُدِئت بها بعض سور القرآن الكريم مثل: ﴿ألم﴾ في البقرة وآل عمران، فهذه تسع وعشرون سورة افتتحت بهذه الحروف منها ما هو آية، ومنها ما هو بضع آية، ومنها ما هو آيتان مستقلتان، كما في الشورى "حم، عسق".

اختلف المفسرون في بيان معنى الحروف المقطعة التي في أوائل السور، وقد أورد القرماني أقوال المفسرين في الحروف المقطعة، ورد على بعض المسائل المتعلقة بها. ومن خلال تفسير القرماني لقوله تعالى: "ألم" من سورة آل عمران استخدم الإحالة، وأورد رأيه بصورة مختصرة حيث قال: "واعلم أنه قد سبق في أول سورة البقرة أنَّ الفواتح التي وقعت في أوائل السور من قبيل الأسماء المعربة، وإن لم يمسها الإعراب بالفعل كسائر الأسماء قبل التركيب، وقد سمَّاها بعض علماء العربية مبنية، وذلك لعدم الإعراب بالفعل لانعدام المقتضي للإعراب أعني التركيب والعامل. وأن سكون أعجازها سكون وقف لا سكون بناء."[86] وأما فيمن يجعلها أسماء السور، فهي اسم مرتبط بما بعده أو ما قبله، قد يوقف عليه وقد لا يوقف.

وبعد الرجوع إلى تفسير قوله تعالى: "ألم" من سورة البقرة[87] "ذكر أن الحروف المقطعة مكتوبة في المصحف على صور الحروف أنفسها، لا على صور أساميها؛ لأنّ الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف، واستمرّت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب: اكتب كيت وكيت أن يلفظ بالأسماء وتقع في الكتابة الحروف أنفسها، عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح."

كما تبنى القرماني رأي الزمخشري[88] في كونها من الأسماء وليست من الحروف، وذلك بسبب تسامحهم في تسمية كثير من الأسماء التي لا يقدح إشكال في اسميتها كالظروف وغيرها بالحروف، مستعملين الحرف في معنى الكلمة، وذلك أن قولك: «ألف» دلالته على أوسط حروف «قال، وقام». ووقوع هذه الحروف على هذه الصورة فواتح للسور له عدة وجوه:

- أحدها وعليه إطباق الأكثر: أنها أسماء السور. وهي في ذلك على ضربين: أحدهما: ما لا يتأتى فيه إعراب، نحو: كهيعص، والمر. والثاني: ما يتأتى فيه الإعراب.
- الوجه الثاني: أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد، كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدّى بالقرآن وبغرابة نظمه، وكالتحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم.
- الوجه الثالث: أن ترد السور مصدرة بذلك ليكون أوّل ما يقرع الأسماع مستقلًا بوجه من الإعراب، وتقدمة من دلائل الإعجاز. وذلك أنّ النطق بالحروف أنفسها كانت العرب فيه مستوية الأقدام: الأميون منهم وأهل الكتاب، بخلاف النطق بأسامي الحروف، فإنه كان مختصًا بمن خط وقرأ وخالط أهل الكتاب وتعلم منهم، وكان مستغربًا مستبعدًا من الأمي التكلم بها استبعاد الخط والتلاوة، كما قال عز وجل: ﴿وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[89].

الحروف التي وردت في فواتح السور من هذه الأسماء، نصف أسامي حروف المعجم؛ أربعة عشر حرفًا، في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم. وهذه الحروف الأربعة عشر مشتملة على أنصاف أجناس الحروف، من حيث الهمس والجهر وغير ذلك من الصفات. أما من ناحية الإعراب فإن لها محل من الإعراب عند من جعلها أسماءً للسور؛ لأنها عنده كسائر الأسماء الأعلام. ومن لم يجعلها أسماء للسور، لم يتصوّر أن يكون لها محل في مذهبه[90]. وبهذا نقول بأن القرماني ذكر المسائل التي تتعلق بالحروف المقطعة في بداية تفسير سورة البقرة بالتفصيل ومن جميع الجوانب، أما في سورة آل عمران فقد كان الأمر مختصرًا.

---

[86] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 129أ.

[87] انظر: القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 109)، 49ب_53ب.

[88] انظر: الزمخشري، *الكشاف*، 2/19-31.

[89] سورة العنكبوت، 48/29.

[90] انظر: القرماني، *تفسير القرماني* (جار الله، 109)، 49ب.

### 6.2. القراءات القرآنية

كما أن للمفسرين مناهج في التفسير كذلك لهم مناهج في إيراد القراءات، وقد ظهر اهتمام القرماني بالقراءات القرآنية، وتوظيفها في تفسيره، وإظهاره للمعاني وتوجيهها، لبيان أثرها في الأحكام الشرعية. فمن خلال النظر إلى تفسيره لسورة آل عمران يظهر أنه كان مكثرًا من القراءات القرآنية، ومنهجه في ذلك يتمثل فيما يلي:

- ينسب القراءة لقارئها. فقد أخذ عن نافع، ابن كثير، ابن عامر، حمزة وغيرهم. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ...﴾[91] قال: "وقرأ وَرْش وابن كثير وابن ذَكْوان عن ابن عامر: بكسر الهاء والوصل، وقالون وهشام: بكسرها بغير وصل، وأبو عمرو وأبو بكر وحمزة: بالسكون. والمراد بالوصل وصلها بياء إشباعية، وبغير الوصل مجرد الكسر."[92] وقد تبين من خلال ذلك أن القراءات التي نسبها لقُرَّائها جميعها من القراءات المتواترة.
- وأحيانًا أخرى لا ينسب القراءة لقارئها. مثال ذلك: قال في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا...﴾[93]: "وقرئ: رَمَزًا بفتحتين جمع رامز كخادم وخدم، و"رُمُزًا" بضمتين جمع رموز كرسول ورسل."[94] ومن خلال ذلك تبيَّن أن القراءات التي لم ينسبها لقُرَّائها قد تكون من القراءات الشاذة إلا أنه يذكرها دون الإشارة إلى شذوذها.
- كان أحيانًا يرجح بين القراءات حسب ما يراه مناسبًا. قال بعد بيان القراءات المتعلقة بـ: "يُسارِعُونَ" في قوله تعالى: ﴿وَلا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...﴾[95]: "وقرئ: "يَسرعون" بالفتح من أسرع، وقراءة الجمهور أبلغ؛ لأن الذي يسارع أشد اجتهادًا من الذي يسرع وحده."[96]
- وكان أحيانًا يذكر ترجيحات بعض المفسرين دون التصريح عن أسمائهم. ومثال ذلك: بعد بيان القراءات في قوله تعالى: ﴿تُصْعِدُونَ﴾[97]، قال القرماني: "قال بعضهم: وكلتا القراءتين صواب إذ كان بعض المنهزمين يومئذ مصعدًا وبعضهم صاعدًا."[98]
- وأحيانًا أخرى يذكر القراءات دون الترجيح بينها. ومثال ذلك: في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾[99]، قال القرماني: "وأدغم أبو عمرو وحمزة والكسائي وابن عامر بخلاف عنه دال "يُرِد" في الثاء، والباقون بالإظهار، وقرأ أبو عمرو بالإسكان في هاء "نُؤْتِهْ" في الموضعين وصلًا ووقفًا، وقالون وهشام – بخلاف عنه – بالاختلاس وصلًا، والباقون بالإشباع وصلًا."[100]
- توجيه القراءات من الناحية الإعرابية: فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ﴾[101]، قال القرماني: "وقرئ: "فئة" بالجر على البدل من "فِئَتَيْنِ"، ويسمى بدلًا تفصيليًا وهو بدل بعض من كل، فلا بد من ضمير بعده يعود على المبدل منه، تقديره: فئةٍ منهما، وقرئ: بالنصب، بإضمار: أعني، أو على المدح والذم كأنه قيل: أمدح فئة تقاتل وأذم أخرى، أو على الاختصاص."[102]
- توجيه القراءات من ناحية المعنى. مثال ذلك: ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾[103]: "قرأ حمزة والكسائي وابن عياش عن عاصم: بضم القاف، وهما لغتان بمعنى واحد، كالضَّعف والضُّعف، فهما الجرح نفسه، يقال: قَرِحَ الجُرح يقرح قَرحًا وقُرحًا. وقيل: بالضم الجراح، وبالفتح ألمها."[104]

---

[91] سورة آل عمران، 75/3.

[92] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 168ب.

[93] سورة آل عمران، 41/3.

[94] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 154أ.

[95] سورة آل عمران، 176/3.

[96] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 226أ.

[97] سورة آل عمران، 153/3.

[98] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 212ب.

[99] سورة آل عمران، 145/3.

[100] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 208ب.

[101] سورة آل عمران، 13/3.

[102] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 136أ.

[103] سورة آل عمران، 140/3.

[104] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 204أ.

- توجيه القراءات من ناحية اللغة. ومثال ذلك: ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَنْ يَغُلَّ﴾[105]، من قراءات وتصريفات لغوية حيث قال القرماني: "وقرأ نافع وابن عامر وحمزة والكسائي ويعقوب: "أَنْ يُغَلَّ" على البناء للمفعول، من "أغَلَّ" رباعيًا، على أنه من "أغَلَّهُ" إذا نسبه إلى الغُلول، كقولهم: أكذبته أي نسبته إلى الكذب، فهو نفي في معنى النهي، أي: لا ينسبه أحد إلى الغلول. أو من "أغلَّهُ" إذا وجده غالًا، كقولهم: أحمدته إذا وجدته محمودًا، فهو راجع إلى قراءة "يَغُل" بفتح الياء وضم الغين؛ لأن معناه: ما صح له أن يوجد غالًا، ولا يوجد غالًا إلا إذا كان غالًا."[106]

### 7.2. الوقف والابتداء

يعد الوقف والابتداء من أهم موضوعات علم التجويد التي لابدّ للقارئ من معرفتها، ويجب مراعاتها في قراءته ما أمكن، به تتبين معاني الآيات، ويحترز من الوقوع في الأخطاء. وقد أفرده العلماء بالتصنيف منهم: أبو جعفر النَّحاس "القطع والائتناف"، ابن هشام "التمهيد في الوقف والابتداء"، وابن الْأَنْبَارِيّ والزَّجاج وغيرهم.

الوقف: "هو قطع الصوت على آخر الكلمة القرآنية زمنًا يسيرًا يتنفس فيه القارئ عادة بنية استئناف القراءة، لا بنية الإعراض عنها. ويأتي في رءوس الآي، وأواسطها، ولا يأتي في وسط الكلمة، ولا فيما اتصل رسمًا، فلا يوقف على: "لكي" في قوله تعالى: ﴿لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[107] لاتصاله رسمًا."[108] أما الابتداء: "فهو الشروع في القراءة بعد قطع أو وقف."[109] وقد اختلف العلماء في أقسام الوقف، والمختار منه بيان أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز، وحسن مفهوم، وقبيح متروك.[110]

ومن خلال النظر إلى تفسير سورة آل عمران نجد أنه تعرض في بعض الآيات للوقف، حيث كان يشير في بعض الأحيان إلى الكلمة التي يصح الوقف عليها، ويتعرض أحيانًا لنوع الوقف هل هو تام أو كافي أو حسن أو قبيح وأحيانًا أخرى لا يتعرض لذلك، وفي بعض الأحيان يذكر الآراء في صحة الوقف على الكلمة القرآنية وعدمه.

ومثال ذلك: عند تفسيره قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾[111]، قال: "أي: ليس أهل الكتاب مستوين متعادلين في المساوئ والقبائح فهو كلام تام يتم الوقف عليه."[112] وقوله: ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾: "كلام مستأنف؛ لبيان عدم استوائهم، وقيل: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾ كلام غير تام لا يجوز الوقف عليه بناء على أن الواو في "ليسوا" علامة جمع وليست ضميرًا، وأن اسم "ليس" هو "أمة"، وإن "قائمة" صفتها، و"يتلون" صفة أخرى. و"سواء" خبر "ليس". والتقدير الذي يصح به المعنى على هذا القول: ليس سواء من أهل الكتاب أمة قائمة موصوفة بما ذكر وأمة مذمومة كافرة فلا بد من تقدير الأمة المذمومة حينئذ؛ ولا يخفى ركاكة هذا القول."[113]

وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾[114]، قال: "أي: دخلت الكاف عليها وصارت بمعنى "كم" الخبرية، حيث حدث بعد التركيب معنى التكثير كما حدث في "كذا" بعده، فإنه مركب من الكاف و"ذا"، وكان فيها أن يوقف عليها بغير نون؛ لأن التنوين يحذف حال الوقف إلا أنه كتب بالنون ووقف بها عليها لرسم المصحف."[115]

### 8.2. علم المناسبات

من خلال الاطلاع على تفسير القرماني يظهر اهتمامه في بيان المناسبة بين السور القرآنية، وبين الآيات القرآنية أيضًا، وقد يذكر أحيانًا مناسبة أو أكثر بين الآية والآية السابقة لها، وقد كان غالبًا يستخدم لفظ: "وجه النظم" "وانتظامها" في بيان المناسبة بين الآيات القرآنية، وقد لا يشير إلى ذلك مباشرة، وبيان ذلك فيما يلي:

---

[105] سورة آل عمران، 161/3.

[106] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 219أ.

[107] سورة النحل، 70/16.

[108] عبد الرحمن الجمل، *المغني في علم التجويد "برواية حفص عن عاصم"* (فلسطين: مكتبة سمير منصور، 2013)، 198.

[109] عبد الرحمن الجمل، *المغني في علم التجويد*، 218.

[110] شمس الدين ابن الجزري، *التمهيد في علم التجويد* (السعودية: مكتبة المعارف، 1985/1405)، 165.

[111] سورة آل عمران، 113/3.

[112] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 190أ.

[113] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 190أ.

[114] سورة آل عمران، 146/3.

[115] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 209أ.

- يذكر المناسبة بين كل سورتين، حيث قال في بيان المناسبة بين سورتي آل عمران والبقرة: "وانتظامها بالسورة التي قبلها أن الأولى فُتِحت بذكر الكتاب ومدح المؤمنين به، وذم الكافرين به، ثم وعد المؤمنين ووعيد الكافرين، وفي آخر السورة مدح الله، ثم مدح الرسول، ثم مدح المؤمنين، ثم ذكر دعواتهم، وهذه السورة افتتحت بذكر الكتاب أيضًا، ثم بذكر المؤمنين أيضًا، ثم بذكر الكافرين به، وآخرها بمدح الله أن في خلق السماوات والأرض، ثم بذكر المؤمنين، ثم بذكر دعواتهم، وانتظام افتتاح هذه السورة تأخر لكل السورة، إن ختمها بقوله: ﴿فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ وذكر –في أول هذه السورة– وحدانيته تعالى، ثم ذكر المؤمنين والكافرين ونصر المؤمنين على الكافرين، والله يؤيد بنصره من يشاء.[116]
- يذكر – غالبا – مناسبة أو أكثر بين الآيات، فهو مولع بذكر المناسبات. وقد كان يشير إلى ذلك باستخدامه عبارة: "وجه النظم"، ومن ذلك: قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ ...﴾[117]: "وجهُ النظمِ: أنه لما تقدم أنَّ محبةَ اللهِ تابعةٌ للوفاء بالعهد عقب حكم ضده لا سيما والكلامُ في اليهود المخلين بالعهود المأخوذة عليهم في التوراة من عدمِ كتمانِ أمرِ النبي عليه السلام."[118] وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ...﴾[119]، قال: "ووجه النظم: أنه عليه السلام لما رجع مع أصحابه إلى المدينة، قال ناس: من أين أصابنا ما أصابنا بأحد، وقد وعدنا الله النصر؟ فنزلت. وقيل: متصل بقوله: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً﴾[120]، وما بينهما من الآيات مناسبة للقصة."[121]
- وأحيانًا أخرى يذكر المناسبة بين الآية وما قبلها دون استخدام ألفاظ تدل على ذلك؛ مثال ذلك: عند تفسيره قوله تعالى: "﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[122] قال: "لما حكي عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بيَّن أنه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل وسيكشف فيه ذلك الغرور."[123]

### 9.2. أمثال القرآن

إن الأمثال من أساليب القرآن الكريم في ضروب بيانه ونواحي إعجازه، وفيه أيضًا من تقرير المقصود مالا يخفى؛ إذ الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والشاهد بالغائب، ومن العلماء من أفرد الأمثال في القرآن بالتأليف، ومنهم من عقد لها بابًا في كتاب من كتبه، فأفردها بالتأليف أبو الحسن الماوردي،[124] وعقد لها بابًا السيوطي.[125]

وذكر الله في كتابه أنه يضرب الأمثال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[126]، وقال رسول الله ﷺ: "إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى خَمْسَةٍ أَوْجُهٍ: حَلَالٍ وَحَرَامٍ وَمُحْكَمٍ وَمُتَشَابِهٍ وَأَمْثَالٍ فَاعْمَلُوا بِالْحَلَالِ وَاجْتَنِبُوا الْحَرَامَ وَاتَّبِعُوا الْمُحْكَمَ وَآمِنُوا بِالْمُتَشَابِهِ وَاعْتَبِرُوا بِالْأَمْثَالِ."[127] وقد أشار القرماني إلى تعريف المثل حيث قال: "وقد عرفت أن المثَل عبارةٌ عن الحال والقصة."[128]

وقد تعددت صور الأمثال وأشكالها في القرآن الكريم، فمنها: المصرحة والكامنة والمرسلة. والذي يهمنا هنا هو ما ورد في سورة آل عمران التي هي محور دراستنا من الأمثال القرآنية، وبيان ذلك فيما يلي:

---

[116] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 129أ.

[117] سورة آل عمران، 77/3.

[118] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 169ب.

[119] سورة آل عمران، 110/3.

[120] سورة آل عمران، 120/3.

[121] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 211ب.

[122] سورة آل عمران، 25/3.

[123] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 143ب.

[124] هو: علي بن محمد حبيب، الماوردي: أقضى قضاة عصره. من العلماء الباحثين، ولد في البصرة سنة: 364هـ، وانتقل إلى بغداد. وولي القضاء في بلدان كثيرة، ثم جعل " أقضى القضاة " في أيام القائم بأمر الله العباسي. وكان يميل إلى مذهب الاعتزال، وله المكانة الرفيعة عند الخلفاء، نسبته إلى بيع ماء الورد. من كتبه: "والنكت والعيون"، و" الحاوي" و"أعلام النبوة" و"معرفة الفضائل" و"الأمثال والحكم"، توفي في بغداد سنة: 450هـ. انظر ترجمته: خير الدين الزركلي، *الأعلام* (دار العلم للملايين، 2002م)، 327/4.

[125] هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب. ولد سنة: 849هـ، له نحو 600 مصنف، منها: "الكتاب الكبير" و"الرسالة الصغيرة". نشأ في القاهرة يتيمًا، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس في روضة المقياس، توفي سنة: 911هـ. انظر: الزركلي، *الأعلام*، 301/3.

[126] سورة الحشر، 21/59.

[127] أحمد البيهقي، *شعب الإيمان* (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423)، 548/3.

[128] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 191ب.

- الأمثال المصرَّحة: وهي ما صرح فيها بلفظ المثل، أو ما يدل على التشبيه. ومثال ذلك ما ورد في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ...﴾،[129] حيث قال القرماني عند تفسيره للآية: "قيد الحرث بكونه لـ ﴿قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ بالكفر والمعاصي ليدل فيه على المبالغة في الإهلاك؛ لأن الإهلاك عن سخط يكون أشد وأبلغ، فيدل على المبالغة في إهلاك ما شُبّه به، فإنه شبَّه ما أنفقوا في قلة جدواه وضياعه بحرث كفار ضربته صر فاستأصلته."[130]

وخلال تفسيره لهذا المثل أخذ يستشهد على صحة ما يقول بالعديد من أمثال القرآن الأخرى حيث قال: "هو من التشبيه المركب، لا يلزم فيه أن يكون ما يلي الأداة هو المشبَّه به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ﴾[131]، ولقد بسط الكلام في ذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾[132]، وصرَّح بأن تقديره مثل ذوي صيّب، وإنما هو لضرورة مرجع الضمير، نعم؛ إذا صرح بتشبيه المثل بالمثل لزم أن يراعى فيما أضيف إليه المثل في الجانبين، المناسبة على ما قدر في: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ﴾[133]. ولهذا قدر في هذه الآية أيضًا: مثل إهلاك ما ينفقون كمثل إهلاك ريح، أو مثل ما ينفقون كمثل مُهلَكِ ريح، وهو الحرث."[134]

- الأمثال الكامنة: وهي التي لم يصرح فيها بلفظ التمثيل، ولكنها تدل على معان رائعة في إيجاز؛ يكون لها وقعها إذا نقلت إلى ما يشبهها. وقد كان القرماني يستخدم بعض الأمثال العربية للاستشهاد بها في بعض المواضع، ومثال ذلك: عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[135] قال: "وفي أمثالهم: الحَرْبُ سِجَالٌ."[136] وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾[137] قال: "ومنه المثل: خذ الأمر بقوابله، أي: ملتبسًا بأوله وعنوانه ومقدماته قبل أن يدبر ويفوت."[138]

وهناك معنى آخر ذهب إليه علماء البيان في تعريف المثل فهو عندهم: "المجاز المركب الذي تكون علاقته المتشابهة متى فشا استعماله، وأصله: الاستعارة التمثيلية."[139] ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾[140] وقد أشار إليه القرماني حيث قال: "إما استعارة تمثيلية على تشبيه الحالة بالحالة؛ من غير اعتبار مجاز في المفردات؛ بأن يمثل صورة حالهم في اعتصامهم واستظهارهم ووثقهم بالله تعالى وحمايته واتكالهم عليه بصورة حال المتدلي من مكان مرتفع متمسكًا بحبل الله وثيق يأمن انقطاعه. وإما استعارتان مترادفتان فاستعارة الحبل للعهد كما قال تعالى: ﴿إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾[141]، أو للإسلام، أو للقرآن، أو لإجماع الأمة."[142]

### 10. غريب القرآن

إن معرفة الألفاظ الغريبة في القرآن الكريم ضروري للمفسر حتى يستطيع فهم المعنى المراد، وإلا فلا يستطيع الإقدام على تفسير كتاب الله تعالى. والغريب في القرآن الكريم: هو الألفاظ القرآنية التي يُبهم معناها على القارئ والمفسر وتحتاج إلى توضيح معانيها، بما جاء في لغة العرب وكلامهم.[143] وقد صنف فيه جماعة منهم: أبو عبيدة (ت. 209هـ) "مجاز القرآن"، الراغب الأصفهاني (ت. 502هـ) "المفردات في غريب القرآن"، وغيرهم.[144]

---

[129] سورة آل عمران، 116/3.

[130] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 191ب.

[131] سورة يونس، 24/10.

[132] سورة البقرة، 19/2.

[133] سورة البقرة، 171/2.

[134] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 191ب.

[135] سورة آل عمران، 140/3.

[136] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 196أ.

[137] سورة آل عمران، 37/3.

[138] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 151ب.

[139] مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، 276.

[140] سورة آل عمران، 103/3.

[141] سورة آل عمران، 112/3.

[142] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 183ب.

[143] انظر: علي شواخ، *معجم مصنفات القرآن الكريم*، (الرياض: دار الرفاعي، 1983/1403)، 291/3؛ *مقدمة تحقيق العمدة في غريب القرآن لمكي ابن أبي طالب القيسي*، (مؤسسة الرسالة، 1041–1981)، 14.

[144] بدر الدين الزركشي، *البرهان في علوم القرآن* (دار إحياء الكتب العربية، 1957/1376)، 291/1.

لقد اهتم القرماني بشرح الألفاظ وبيان معانيها، وكان يعتمد في بيان غريب القرآن على النقل والتصويب، وفي بعض الأحيان على الترجيح. وذلك بالرجوع للمعاجم اللغوية وكتب اللغة ونجد ذلك كثيرًا في تفسيره، كما اهتم ببيان الوزن الصرفي للكلمة قبل بيان معناها.

ومثال ذلك: في معنى البكر في قوله تعالى: ﴿...وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ﴾[145] ذكر معناها عند الراغب حيث قال: "قال الراغب: أصل الكلمة هي البكرة – أول النهار– فاشتقَّ من لفظه لفظُ الفعل، فقيل: بكر فلان بُكُورًا إذا خرج بُكْرَةً. والبَكور: المبالغ في البكور، وبَكَّر في حاجته، وابتكر وبَاكَر. وتصور فيها معنى التعجيل؛ لتقدمها على سائر أوقات النهار، فقيل لكل مُتَعَجِّل: بَكَّر."[146] ثم بيَّن القرماني معنى البكر حيث قال: "وظاهر هذه العبارة أن البَكَر مختص بطلوع الشمس إلى الضُّحى، فإذا أريد به من أول طلوع الفجر إلى الضحى فإنه على خلاف الأصل."[147] ومثال آخر: في معنى البهل في قوله تعالى: ﴿...ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[148] قال: "وأصلُ البهلِ: كونُ الشيءَ غيرَ مراعى، والباهل: البعير المخَلَّى عَن قَيدِه أو عن سِمَتِه، أو المخَلَّى ضرعها عن صِرَار. يقال: أبهلت فلانًا إذا خليته وأراد به تشبيهًا له بالبعير الباهل. والمسترسل في الدعاء والمتضرع، يقال له: مبتهل."[149]

في الأمثلة السابقة أخذ المعاني عن الراغب الأصفهاني، حيث بيَّن من نقل عنه في المثال الأول بقوله: "قال الراغب"، أما في المثال الثاني فقد نقل عنه دون الإشارة إلى المصدر. ومن المميز في تفسير القرماني أنه يبين الكلمة القرآنية من جميع وجوهها، إلا أنه أحيانًا يرجح وأحيانًا أخرى لا يرجح بينها.

وأحيانًا أخرى يبين المعاني من معاجم اللغة مثل: "الصحاح" للجوهري، "مقاييس اللغة" "مجمل اللغة" لابن فارس، "مختار الصحاح" للرازي. ومثال ذلك: معنى "يُبَشِّرُكَ" في قوله تعالى ﴿...أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ ...﴾[150] حيث قال مشيرًا إلى المصدر: "في الصحاح: بَشَرْتُ الرَّجُلَ، أَبْشُرُهُ، بالضم، بَشْراً وبُشُوراً مِنَ البُشْرَى، وَكَذَلِكَ الإبشارُ والتَّبْشِيرُ ثلاثُ لُغَاتٍ، وَالاسْمُ البِشارَةُ والبُشارَةُ، بِالْكَسْرِ وَالضَّمِّ."[151]

وفي بيان معنى "التوكل" في قوله تعالى: ﴿...وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[152] حيث قال: "والتوكُّل: تفعُّل إما من الوكالة، وهي: تفويض الأمر إلى من يثق بحسن تدبيره، ومعرفته في التصرف، وإما من وكل أمره إليه، إذا عجز عنه. قال ابن فارس: هو إظهارُ العجزِ، والاعتمادُ على غيرك. يقال: فلان وَكَلَةٌ تُكَلَةٌ، أي: عاجزٌ يَكِلُ أمرهُ إلى غيرِه.[153] والتاء في تُكَلَة بدل من الواو كتخمة وتجاه."[154] فقد جمع بين كتابين في اللغة لابن فارس هما: "مقاييس اللغة" و"مجمل اللغة" في بيان معنى التوكل. وقد أشار إلى أنه نقل عن ابن فارس إلا أنه لم يشر إلى اختلاف المصدر.

وفي بعض الأحيان ينقل في بيان معنى الألفاظ عن كتب التفسير دون الإشارة إلى ذلك. ومثال ذلك ما نقله عن الرازي "التفسير الكبير" في بيان معنى "الْمُسَوَّمَةِ" في قوله تعالى: ﴿...وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾[155] حيث قال: "و"الْمُسَوَّمَةِ" المعلمة، وهي: العلامة مأخوذ من السيما – بالمد والقصر – وهو الهيئة الحسنة، والمراد: الْأَوْضَاحُ وَالْغُرَرُ التي تكون في الخيل، بأن تكون غُرًّا مُحَجَّلَةً أو الراعية من سوم الماشية. يقال: أسمت الماشية وسومتها إذا أرسلتها في مروجها ومرعاها، فإنها إذا رعت مرسلة ازدادت حسنًا ونماءً."[156]

إن كل كلمة جاءت في القرآن إنما جاءت لتؤدي معنى معين لا يؤديه غيرها، وهذه هي بلاغة القرآن الكريم المتمثلة في كلماته. فلا بد لكل مفسر من الإحاطة بجميع المعاني التي قد تتضمنها الكلمة القرآنية. والقرماني أجاد في بيان المعاني بطريقة مفصلة.

---

[145] سورة آل عمران، 41/3.

[146] الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن* (دمشق: دار القلم، الدار الشامية، 1412ه)، 140.

[147] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 154ب.

[148] سورة آل عمران، 41/3.

[149] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 163أ.

[150] سورة آل عمران، 39/3.

[151] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 153أ.

[152] سورة آل عمران، 122/3.

[153] أحمد بن فارس، *مجمل اللغة* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986/1406)، 935/1.

[154] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 204ب.

[155] سورة آل عمران، 14/3.

[156] القرماني، *تفسير القرماني* (بايزيد، 480)، 138أ.

**الخـاتـمــة**

تمَّ هذا البحث، الذي بعنوان: منهج القرماني في بيان علوم القرآن "سورة آل عمران نموذجًا". فقد بيَّنت بعض النقاط المتعلقة بعلوم القرآن من خلال تفسير القرماني لسورة آل عمران وأتمنى أن أكون قد وُفقت في ذلك. ومن أهم النتائج:

- الحرص في بداية كل سورة على ذكر اسم السورة، والأسماء الأخرى إن وُجدت. وعلى بيان كون السورة هل هي مكية أو مدنية، وبيان عدد آياتها والاختلاف في ذلك بين أهل التفسير إن وُجد. وهذا يؤكد اهتمامه بالتفاصيل الدقيقة خلال التفسير والتي يحرص الناس على معرفتها.
- المساحة الوافرة من تفسير القرماني التي أخذها في بيان علوم القرآن في مختلف السور، تؤكد على جمعه الكثير من المعارف التي تتعلق بعلوم القرآن والتي يجب على كل مفسر معرفتها. وهذا يؤكد أيضًا على المعرفة الواسعة التي كان يتمتع بها المفسرون العثمانيون. فقد كان القرماني على اطلاع واسع بكتب التفسير في عصره وما سبقه.
- تفسير الآيات القرآنية من جميع الجوانب التي تتعلق بعلوم القرآن وغيرها، تبين حرص المفسر على ذكر التفاصيل المتعلقة بالآية القرآنية وإن طالت، فقد استغرق الكثير من الصفحات في بيان المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ وغير ذلك.
- حرص المفسر الشديد على بيان أسباب النزول، تؤكد على اهتمامه في بيان الحقبة الزمنية والظروف التي نزل فيها القرآن الكريم، والاستعانة في ذلك للوصول إلى المعنى المراد من الآيات، والوقوف عند أهدافها.
- أما بالنسبة للقراءات القرآنية المختلفة، فقد كان يذكر القراءات المتواترة وغيرها، أحيانًا بإسنادها وأحيانًا أخرى بدون إسناد، والاستعانة بهذه القراءات في بيان المعاني المترتبة على هذه الاختلافات.
- بيان معنى اللفظ القرآني من كتب اللغة والمعاجم والتفاسير، وبيان اللفظة من جميع جوانبها يؤكد على المعرفة الجيدة للغة العربية واطلاعه على الكثير من الكتب والمعاجم العربية.
- التأكيد على ترابط السور والآيات القرآنية ببعضها البعض، وذلك من خلال بيان المناسبة بين الآية وما يسبقها وما يليها، وبيان مناسبة سورة آل عمران مع سورة البقرة.
- الأمثال القرآنية لم يكن لها النصيب الوافر خلال تفسير سورة آل عمران، إلا أنه لم يتوانى عن ذكرها وتوضيحها وإن قلت.

**المصادر والمراجع**


ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير. *التمهيد في علم التجويد*. تحقيق: على حسين البواب. الرياض: مكتبة المعارف، الطبعة: 2، 1985/1405.

ابن حنبل، أحمد. *مسند أحمد بن حنبل*. تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري. بيروت: عالم الكتب، الطبعة: 1، 1998/1419.

ابن عادل، سراج الدين عمر بن علي. *اللباب في علوم الكتاب*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1998/1419.

ابن فارس، أحمد. *مجمل اللغة*. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 2، 1986/1406.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة: 3، 1414هـ.

الأدنه وي، أحمد بن محمد. *طبقات المفسرين*. تحقيق: سليمان بن صالح الخزي. السعودية: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: 1، 1997/1417.

أسعد أفندي. *حدائق الحقائق في تكملة الشقائق*. نسخة (2309)، مخطوط.

البغدادي، إسماعيل باشا، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. إستانبول: وكالة المعارف، 1951م. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

البيضاوي، ناصر الدين. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق: محمد المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: 1، 1418هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر. *شعب الإيمان*. تحقيق: عبد العلي حامد. الرياض: مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند، الطبعة: 1، 1423 /2003.

الجمل، عبد الرحمن. *المغني في علم التجويد "برواية حفص عن عاصم"*. تقريظ: أحمد عيسى المعصراوي. فلسطين: مكتبة سمير منصور، 2013م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بغداد: مكتبة المثنى، 1941م.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، الطبعة: 1، 1412هـ.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة: 1، 1957/1376.

الزركلي، خير الدين بن محمود. *الأعلام*. دار العلم للملايين، الطبعة: 15، 2002م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة: 3، 1407هـ.

سماعيلي، هيفاء. *تحقيق سورة الفرقان من تفسير القرماني*. قونيا: جامعة نجم الدين أربكان، كلية العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2022.

السيوطي، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

شواخ، علي. *معجم مصنفات القرآن الكريم*. الرياض: دار الرفاعي، 1983/1403.

طاشْكُبْري زَادَهْ، أحمد بن مصطفى بن خليل. *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. بيروت: دار الكتاب العربي.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1، 2000/1420.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. *الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة*. تحقيق: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1997/1418.

فارجول، عبد الله. *تحقيق المجلد الثالث من تفسير القرماني*. قونيا: جامعة نجم الدين أربكان، كلية العلوم الإسلامية، أطروحة دكتوراة، 2022.

فريد (بك)، محمد ابن أحمد فريد. *تاريخ الدولة العلية العثمانية*. تحقيق: إحسان حقي. بيروت: دار النفائس، الطبعة: 1، 1981/1401.

القرماني، أحمد بن محمود القرماني. *لطائف نامه*. نسخة محمود أفندي (3326).

القرماني، أحمد بن محمود. *تفسير القرماني*. نسخة جار الله (109) (110) (113) (114)، نسخة با يزيد (480)، نسخة كيليتش علي باشا (55) (151).

القطان، مناع. *مباحث في علوم القرآن*. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة:7.

القوجوي، محمد بن مصلح الدين. *حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي*. ضبطه: محمد شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971م.

القيرواني، مكي بن أبي طالب. *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه*. تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة، بإشراف: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، الطبعة: 1، 2008/1429.

كحالة، عمر بن رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ نشر.

المرعشلي، يوسف. *تحقيق العمدة في غريب القرآن لمكي ابن أبي طالب القيسي*. مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1، 1981/1041.

مسلم، أبو الحسن القشيري. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث.

**المراجع التركية**

Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2006.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü.* MÜİF Yayınları, 7. Baskı, 2008.

Tala, Murat. *"Kur'an Yorumunda Dil Ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara Süresi Bağlamında Karamanı Tefsiri' ne Bir Bakış".* İstanbul: Daru'l Fünun İlahiyat Vakfi, (ekim 2018), 511-529. http://isamveri.org/pdfdrg/D271898/2018/2018_TALAM.pdf

Tuncel, Metin. "*Karaman*". İstanbul: DİA, XXIV, (2001), 444-447.

## Kaynakça

Bağdatlı, İsmâil Paşa*. Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âṣârü'l-musannifîn.* İstanbul: Vekāletü'l Maārif, 1951. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân.* thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Riyad: Mektebetü'r-rüşd bi't Teâvün mea Dârü's Selefiyye Bombay-Hind, 1. Basım, 1423/2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullāh b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl.* thk. Muhammed el-Maraşlı. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.

Cemel, Abdurrahman. *el-Muġnî fî 'ilmi't-tecvîd bi-rivâteti Hafs an Âsım.* Filistin: Mektebetü's Semîr Mansûr, 2013.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn.* thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1. Basım, 1417/1997.

Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâḳıbi a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire.* thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1418/1997.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân.* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1. Basım, 1412.

Karamânî, Ahmed b. Mahmûd. *Letâifnâme.* nüsha: Mahmût Efendi, 3326.

Karmânî, Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-karamânî.* nüsha: Cârullah (109, 110, 113, 114), Beyazıt (480), Kılıç Ali Paşa (22, 151).

Kayrevânî, Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Ḳur'ân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih.* thk. Mecmûatü resâil câmiîyyeti bi-külliyeti'd dirâsâti'l ulyâ ve'l bahsi'l ilmî-Şârika Üniversitesi, 1. Basım, 1429/2008.

Kocevî, Muhammed b. Muslihiddîn. *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde Alâ Tefsîri'l-Kadı el- Beyzâvî.* düzenleyen: Muhammed Abdülkâdir Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Mar'aşî, Yûsuf Abdurrahman. *et-Tahkîkü'l-'Umde fî ġarîbi'l-Ḳur'ân li-Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî.* Müessesetü'r Risale, 1. Basım, 1041/1981.

Esad Efendi, *Hadâiku'l-hakāik fî Tekmileti'ş-Şekāik.* nüsha: 2309.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1420/2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Haḳā'iki Gavâmiżi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eḳāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl.* Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm.* Dârü'l-İlmli' l-Melâyîn. Beyrut: , 15. Basım, 2002.

Ferîd, Muhammed bin Ahmed. *Târîhü'd-devleti'l-ulyeti'l'Oṣmâniyye.* thk. İhsan Hakkı. Beyrut: Dârü'n nefâis, 1. Basım, 1401/1981.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi' el-kutub ve-'l-fünûn.* Bağdat: Mektebetü'l Müsennâ, 1941.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb.* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd; Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mücmelü'l-luġa.* thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2. Basım, 1404/1984.

İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed*. el-Müsned.* thk. Es-Seyyid Ebu'l Meâtî en-Nûrî. Beyrut: Âlem'ü'l Kütüb, 1. Basım, 1419/1998.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem en-Nesârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arap.* Beyrut: Dâru- Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Mektebetü'l Meârif, 2. Basım, 1405/1985.

Kattân, Mennâ. *Mebâḥis fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân.* Kahire: Mektebe Vehbe, 7. Basım.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn.* Beyrut: Mektebetü'l Müsennâ, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ rasûlillah.* thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.

Semâilî, Hîfâ. *Tahkîk sûreti'l Furkân min tefsîri'l karamânî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Yüksek lisans tezi, 2022.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr*. el-İtḳān fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân.* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Mısır: el-Heyetü'l Mısriyye el-âmme li'l kitâb, 1974.

Şevvah, Ali. *Mu'cem musannefâti'l Kur'ân-ı Kerîm.* Riyad: Dârü'r rifâî, 1403/1983.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şeḳā'iḳu'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Oṣmâniyye.* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî.

Vargeloğlu, Abdullah. *Karamânî nin Tefsirinin 3. Cildinin Tahkîk ve Tahlili*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, doktora tezi, 2022.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳur'ân.* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye İsâ' l bâbî el-Halebî ve şerkâî, 1376/1957.