KARABUK UNIVERSITY

BALAGH

JOURNAL OF ISLAMIC AND HUMANITIES STUDIES

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh

BALAGH, altı ayda bir Türkçe-İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapan hakemli ve akademik bir dergidir.
Balagh Journal is an international, refereed journal published semi-annually in Turkish, English and Arabic.

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi
Privilege On Behalf of Karabuk University Faculty Of Theology
Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK

BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF
Dr. Öğr. Üyesi Doğan Delil GÜLTEKİN

YARDIMCI EDİTÖR / ASSOCIATE EDITOR
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed SIDDIK

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS
Saim Kayadibi | Murat Şimşek | Ömer Faruk Habergetiren | İhsan Akay | Tuğba Aydeniz | Gökhan Oruç Önalan | Muhammet Yurtseven | Mustafa Göregen | Muhammed Naim Naimi | Tuğrul Tezcan | Ahmet Emre Aydınlı | Sibel Kandemir | Feyza Aksakal | Mustafa Erdemli

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD
Hamdi Kızıler | Şükrü Maden | Muhammet Fatih Canbaz | Khaled Dershwi | İbrahim Albakkar | Ömer Faruk Habergetiren | Gökhan Oruç Önalan | Bedri Şahin | Erkan Kaya | Kemel Fettuh | Aladdin Gültekin | Mahmut Sami Çöllüoğlu | Mustafa Yıldız | Zekeriya Yılmaz | Halim Gül

YAYIN YILI / PUBLICATION YEAR
Aralık / December 2024

ARAPÇA DİL EDİTÖRÜ / ARABIC TEXT EDITOR
Arş. Gör. Yusuf DEVECİ

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ / ENGLISH TEXT EDITOR
Arş. Gör. Mahmut Esat ÖZCAN

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE
Kılavuzlar Mah. 413. Sk. Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Merkez / Karabük / Türkiye 78000
balagh@karabuk.edu.tr • https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh
dogangultekin@karabuk.edu.tr

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor……..……..……1

Araştırma Makaleleri/Research Articles

İslam İktisat Düşüncesi'nin Toplumsal Dinamikleri
Social Dynamics of Islamic Economic Thought
Gökhan Oruç ÖNALAN……..……..……..……2

İslam Hukukunda Sözleşmenin Sona Ermesinden Sonra İşçinin İşverenle Rekabete Girmemesi Şart
The Non-Compete Clause for Employees After Contract Termination in Islamic Jurisprudence - A Comparative Study with Syrian Law
Omar Mohamed Bashir NOURALDIN…….....….....29

Fıkıh Kaidelerinin Yasal kanunlar Üzerindeki Etkisi: Suriye Medeni Kanun'u Örneği
The Impact of Jurisprudential Rules on Legal Legislation: "The Syrian Civil Law as a Model"
İbrahim ALBAKKAR & Fadi ŞUŞAN…….....….50

Şirvani'nin Fatiha Suresi Tefsiri Özelinde Beydâvî'nin Zemahşerî'den Ayrıldığı Noktalara Dair Açıklamaları
Al-Shirwani's Explanations on The Points Where Al-Baydawi Differs from Al-Zamakhshari in The Context of Interpreting Surat Al-Fatiha
Zeyad Husham MUSTAFA & Tuğrul TEZCAN…….……...….76

Dili Keşfetmek: Dil Bilimi Alanında Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Uygulamaları Üzerine Bir Çalışma
Exploring Language: A Study of Scientific Research Methods and Their Applications in the Field of Linguistics
Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFİK……100

Hazırlık Sınıflarında Anadili Arapça Olmayan Öğrencilerin Yaşadığı Psikolojik Problemler, Sebepleri ve Bu Sebeplerin Çözümüne Dair Öneriler
Psychological Problems Experienced by Non-Native Speakers of The Arabic Language in The Preparatory Class Causes and Propose Solutions
Alaaddin KİRAZ & Hazem KAJOUJ…….…..130

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh

İbn Sayyâd'ın Hz. Peygamberle Diyalogları Analitik Bir İnceleme
Dialogues of Ibn Sayyād with the Prophet An Analytical Study
Mahıeddın RACHID & Fuat KARABULUT.....149

İbnü'z-Ziya ve Kur'ân-ı Azîm Tefsirindeki Yöntemi
Ibn al-Diya and His Methodology in Interpreting the Great Qur'an
Musab ALSAFAR & Tuğrul TEZCAN……...……...178

Kitap İncelemesi / Book Review

Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri, Ali Ayten – Enes Vural, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023)
Oh, These Young People: The Manifestations of Religious Identity in Today's Youth, Ali Ayten – Enes Vural, (Istanbul: İz Yayıncılık, 2023)
Seher ILGAZ……..211

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh

Editörden / From the Editor

BALAGH Journal of Islamic and Humanities Studies dergisi olarak 2021 yılından beri akademik yayıncılık hayatına katkı vermeye devam etmenin ve 4. Cildin 2. Sayısını siz değerli okurlarımızla buluşturmanın mutluluğu yaşamaktayız. BALAGH dergisi ailesi olarak İngilizce ve Arapça dillerinde yayın hayatına başladıktan sonra gelen yoğun talepler doğrultusunda bu sayı itibariyle dergimizin yayın dilleri arasına Türkçe dilini de dahil etmiş bulunmaktayız. Bunun kaliteli yayıncılığa bir katkı olacağına inanıp daha çok araştırmacıya yayın yapma fırsatı sunmuş bulunuyoruz. Yine dergimizin 2024 yılı itibariyle uluslararası saygın indexlerden olan **ERIH PLUS**'ta taranmaya başladığını da buradan duyurmaktan büyük memnuniyet duyuyoruz. Daha nitelikli indexlerde taranmayla ilgili çalışmalarımız tüm hızıyla devam etmekte olup kısa sürede daha güzel haberler vereceğimizi umuyoruz. Bu bağlamda, bu sayıya çalışmalarıyla katkı veren değerli yazarlarımıza ve emeği geçen editör kurulumuzdaki arkadaşlarımıza gönülden teşekkür eder ve siz kıymetli okurlarımız ve araştırmacılarımızın değerli çalışmalarını önümüzdeki sayılarda görmek istediğimizi de heyecanla belirtiriz.

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Doğan Delil GÜLTEKİN

As **BALAGH Journal of Islamic and Humanities Studies**, we are happy to continue to contribute to academic publishing life since 2021 and to bring you, our esteemed readers, the 2nd issue of Volume 4. As BALAGH family, we have included Turkish language among the publication languages of our journal as of this issue in line with the intense demands received after we started publishing in English and Arabic languages. Believing that this will be a contribution to quality publishing, we have offered more researchers the opportunity to publish. We are also very pleased to announce that our journal has been indexed in **ERIH PLUS**, one of the internationally respected indexes, as of 2024. Our work on being scanned in more qualified indexes continues at full speed and we hope to give more good news in a short time. In this context, we would like to sincerely thank our esteemed authors who contributed to this issue and our friends in our editorial board who contributed to this issue, and we are excited to see the valuable works of our esteemed readers and researchers in the upcoming issues.

Editor in Chief

Asst. Prof. Dr. Dogan Delil GULTEKIN

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4 - Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 13.11.2024 | Kabul/Accepted: 09.12.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14384154

İslâm İktisat Düşüncesinin Toplumsal Dinamikleri

Gökhan Oruç ÖNALAN
0000-0002-6290-414X
Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İktisat ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü
Asst. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Economics
ror.org/04wy7gp54
gokhanoruconalan@karabuk.edu.tr

Özet

İnsanlık, yakın dönemde kapitalizm ve sosyalizm gibi iki marjinal örneği karşısında bulmuştur. Sosyalizmin pratikte kaybolmasının ardından bugün kapitalizm, başat aktör olarak varlığını sürdürmektedir. Kapitalizmin temelinde ahlâkî değerlerden uzak, çıkar çatışmasının peşinde koşan dünyevîleşmiş insan modeli vardır. İslâm'ın varlık, bilgi ve değerler kümesinin işaret ettiği iktisadî sistem ise hukuk ve ahlâk kuralları üzerine kuruludur. Bu kurallar hem toplumun her bir üyesini hem de genelini muhatap almakta, ekonomik yaşam alanının İslâmî prensipler etrafında işlemesine zemin hazırlamaktadır. Bu fıkhî ve ahlâkî ilkeleri anlamadan, İslâmî iktisat sisteminin dokusunu ve duruşunu kavrayabilmek de mümkün değildir. Aksi takdirde İslâmî iktisat düşünce kimliğine, batılı iktisat tasavvurlarının gözünden bir karakter oturtulmaya çalışılacaktır ki bunun ne denli yanlış bir yaklaşım olduğu açıktır. İslâmî iktisat disiplini bir basamağı bilim alanı diğer basamağı doktrin olmak üzere iki farklı karşılığa sahiptir. Bugün İslâmî hassasiyetlerin ve prensiplerin çevrelediği bir İslâm iktisat sisteminin somut olarak karşılık bulmaması, İslâmî iktisat disiplininin sistem bağlamından ziyade düşünce boyutunun öne çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu doğrultuda İslâm iktisat düşüncesi, iktisadi yaşam alanının kurumsal temellere oturtulmasına yönelik kural ve prensipleri konu edinmektedir. Somut maddi temeller üzerine kurumsal bir İslâm iktisat sistemi varlık kazandığı zaman İslâmî iktisat bilim alanı çalışmalarına konu edilebilir. Bunu başarabilmek öncelikle teorik çerçevede İslâm iktisat düşüncesinin toplumsal dinamiklerini ortaya koymaktan geçer. Çalışmanın amacı bu yönde gelişmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm İktisat Düşüncesi, İslâm İktisadı, Müslüman İnsan, Refah ve Felah.

Social Dynamics of Islamic Economic Thought

Abstract

Humanity has recently encountered two marginal examples, capitalism and socialism. After the practical disappearance of socialism, capitalism continues to be the dominant actor today. Capitalism is based on a worldly human model that is far from moral values and pursues conflict of interests. The economic system indicated by Islam's set of existence, knowledge and values is based on the rules of law and ethics. These rules address both each member of the society and the general public and prepare the ground for the economic life to function around Islamic principles. Without understanding these jurisprudential and ethical principles, it is not possible to comprehend the texture and stance of the Islamic economic system. Otherwise, an attempt will be made to place a character to the identity of Islamic economics thought through the eyes of western economic imaginations, which is obviously a wrong approach. The discipline of Islamic economics has two different equivalents, one as a field of science and the other as a doctrine. Today, the fact that an Islamic economic system surrounded by Islamic sensitivities and principles does not find a concrete response paves the way for the thought dimension of the Islamic economics discipline to come to the fore rather than the system context. In this direction, Islamic economic thought deals with the rules and principles for the institutionalization of the field of economic life. When an institutional Islamic economic system comes into existence on concrete material foundations, it can be the subject of studies in the field of Islamic economics. To achieve this, first, it is necessary to reveal the social dynamics of Islamic economic thought in the theoretical framework. The aim of the study develops in this direction.

Key Words: Islamic Economic Thought, Islamic Economics, Muslim Human, Welfare and Felah.

Atıf

Önalan, Gökhan Oruç. “İslam İktisat Düşüncesinin Toplumsal Dinamikleri”. *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 2-28.

Giriş

İslâmî iktisat çalışmalarının ağırlıklı olarak düşünce düzleminde varlık kazanmasının nedeni, bugünün dünyasında İslâmî esasların kuşattığı somut maddi temellere sahip bir iktisadi pratiğin bulunmayışından kaynaklanmaktadır. İslâm düşüncesinin pratik alanda varlık kazanması mümkün olduğu zaman sosyal ilimler üzerine uzmanlaşan kimseler ile iktisat üzerine yoğunlaşan kesimlerin birlikteliği sağlanacak ve bir bilim alanı olarak İslâm iktisadı ortaya çıkacaktır. İslâm iktisat düşüncesinin arkasındaki felsefi temeller, insanlığın karşısına çıkmış farklı iktisadi sistemlerden bir tanesini veri kabul ederek iktisadi yaşamın işleyişine ilişkin yasaları açıklamaya çalışan bir bilim karakteristiğini benimseyemez. İktisat bilim alanının sorumluluğu sınırları çizilmiş bir iktisadi sistem ve yaşam alanı içerisinde başlar. Bu doğrultuda ilgili sisteme bağımlı olan sonuçlar ortaya koyar. Neoklasik teorinin büründüğü bir iktisat anlayışının evrensel ölçekte kabul gören nesnel kurallardan oluştuğu algını yaymaya çalışmanın gerçekle bir ilgisi yoktur.[1]

İslâm İktisat Düşüncesinin Toplumsal Dinamikleri başlıklı bu çalışmanın amacı söz konusu gerçeklik bağlamında İslâmî bir iktisat sisteminin varlık kazanması çabalarına toplumsal kuruluşun somut maddi temellerine açıklık getirerek katkı sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda şekillenen üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde İslâm dininin varlık, bilgi ve değerler yaklaşımı içerisinde iktisadi ilişki ve yaşam alanına yönelik bakış açısı konu edinirken, çalışmanın ikinci bölümünde toplumsal özün merkezinde yer alan Müslüman insan karakterinin iktisadi eylemleri felsefi ve pratiğe dönük bir tavırla ele alınmaktadır. Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise iktisat kimliğinin mutlak amaca (ahiret saadetine erişmeye) yönelik bir araç olduğu gerçeğinden hareket edilerek dünya hayatı ve ahiret yurdu (eşya – mana) ilişkisinin sınır hatları denge ilkesi etrafında çizilmeye çalışılmaktadır.

İslâmî Duruşun İktisadi İzdüşümü

İslâm ekonomisinin temelinde Afrika ve Asya coğrafyasında 1960'lı ve 1970'li yıllarda bağımsızlıklarını ilan eden devletlerin iktisadi gelişme performansına yönelik yaşadıkları başarısızlıklar, insan ve toplum refahının zenginleştirilmesi ve insan merkezli anlayıştan uzak olan kapitalist gelişme teorilerinin açmazları bulunmaktadır. Bu eksiklik ve olumsuzluklar, İslâmî duruşun bir parçasını temsil edecek şekilde bir iktisat zihniyeti ve sisteminin inşa edilmesi amacına zemin hazırlamıştır. İslâmî iktisat sistemini kurabilmek öncelikli olarak insan unsurunu merkeze almayı gerektirir. Böylece bir paradigma olarak İslâm ekonomisi kendi dinamikleri, değerleri, kuralları ve kurumları olan İslâmî bir sistemi inşa etmeyi amaçlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet, İslâm ekonomisinin ontolojik ve epistemolojik kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu iki kaynağın rehberliğinde

[1] Kadir Canatan, *İktisat Felsefesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 119-120.

ortaya çıkan iktisadi değerler sisteminin ortaya koyduğu normlar Müslüman insanın ekonomik ve finansal davranışlarını düzenleyerek yeni bir iktisadi dünya düzeni kurmayı amaçlamaktadır. [2]

Batı toplumunun kültürel hegemonyası üzerine varlık kazanan yaşam alanı, İslâmî bir duruşun kuşatıcılığında kendisine kaynak bulan hayat tarzıyla farklılıklara sahiptir. Bu farklılıklardan bir tanesi insanın maddî imkânlar karşısında takınacağı kanaatkârlık duygusunda saklıdır. Manevî ortamda gelişerek maddî dünyaya yansıyan kanaatkârlık, kendisine sahip olan ile bu duyguyu taşımaktan yoksun kalan kimselerin talep ettikleri yaşam tarzları arasında belirginleşen uzlaşılamaz farklılıkların habercisidir. Rızık için kaygı çekmek, kalbini kanaat gibi kurtarıcı iyilikten yoksun bırakan kimsenin hayatında önemli bir gündem maddesini işgal etmektedir. Rızık ve geçim kaygısı, batı düşüncesinin iktisadi ve sosyal pratiklerinin de en önemli belirleyicileri arasındadır. Rızık kaygısı adı altında insanların dünya hayatına karşı ilgilerini şekillendiren bu yıkıcı kötülüğü farklı bir kavramla yarınlara ilişkin kaygılar şeklinde tarif edebilmek de mümkündür. Aslında rızık kaygısının sınır hattı bugün gelinen yer itibariyle insan bağlamını çoktan aşmış düzeydedir. Siyasi ve iktisadi bağlamda takip ettikleri gündemleri evrensel meseleler olarak dikte ettirmeye çalışan uluslararası düzenin birbirinden farklı aktörlerinin ajansı da bu kaygı faktörü etrafında belirginleşmektedir. Dünya iktisadî tarihinin tarım devriminin ardından ikinci kırılmasını simgeleyen batı medeniyetinin üzerine filizlenen sanayi devriminin amacı, maddeye esir edilen insanı yarınlara ilişkin kaygılarından kurtarmaktır. Endüstriyel üretimin çarkları bugün de bu amaç uğrunda dönmektedir. Kapitalist sistemin belirgin çelişkilerinden bir tanesi bu etkileşim çevresinde ortaya çıkmaktadır. Bir yüzü ile insanları rızık kaygısından kurtarmak adına materyalist ilişkiler ağı üzerine kurgulanan kapitalizm diğer yüzü ile insanların yarın kaygısını perçinlemek adına çabalamaktadır. Bu maddî kısır döngünün sosyal dokuya verdiği zarar rızık kaygısının toplumdan bireye yansıyarak sosyal dokuyu baskı altında tutmasıdır [3]. Rızkın dağılımında Allah Teâlâ (cc.)'nın takdiri gereği farklılıklar bulunmasının hikmeti, geçici dünya hayatının insanların ahiret yurdu için gereken manevî sermayeyi elde edebilecekleri bir sınav ortamından ibaret bulunmasında saklıdır.

Rızık meselesinde Ehl-i Sünnet ve Mutezile ekolü arasında süregelen tartışma rızkın artmasının veya eksilmesinin mümkün olup olmayacağı üzerinedir. Benzer bir şekilde haram nimetlerin rızık kabul edilip edilmeyeceği de bir diğer tartışma başlığını işgal etmektedir. Ehl-i sünnet ekolü can taşıyan bütün varlıkların rızkını belirleyen ve bahşedenin Allah Teâlâ (cc.) olduğunun altını çizmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in *Allah Teâlâ (cc.)'nın bütün canlıların rızkını üstlendiğini* [4] işaret eden ifadeleri de bu gerçeği

[2] Mehmet Asutay, "İslam Ekonomisine Politik İktisadi Bir Yaklaşım: Alternatif Bir Ekonomik Sistemin Sistematik Anlayışı", çev. Fatih Yardımcıoğlu - Salih Ülev, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/4 (01 Ekim 2014), 122.
[3] Rasim Özdenören, *Müslümanca Yaşamak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 143-144.
[4] Hûd Suresi, 6. Âyet

anlatmaktadır. Ecel gibi rızık meselesi de esasında ilâhi bilgiye dayanmaktadır. Bu bakımdan haram nimetler de rızkın kapsamındadır. Kaynağının helâl veya haram olması fark etmeksizin Allah Teâlâ (cc.) ezelden herkesin payına düşecek rızkı bilmektedir. Canlıların rızkını da bu bilgiye göre takdir etmektedir. Mutezile ekolü ise rızık meselesini sebepler çerçevesinde ele almaktadır. Bu bakış açısından dolayı rızkı Allah Teâlâ (cc.)'nın yararlanılmasını meşru kabul ettiği şeyler olarak tarif etmektedirler. Bu itiraz Ehl-i Sünnet ekolü için değer taşımaz. Ehl-i Sünnet düşüncesi Allah Teâlâ (cc.)'nın kulların fiillerini kulların iradesine göre yaratmasını esas almaktadır. Bir kimsenin haram yollardan sağladığı rızık da bu gerçeğin dışında değildir. Bir kimse, iradesini yanlış tercihlerden yana koyarak rızkını haram yollardan elde eder ise bunun hesabını vermekle sorumludur. Allah Teâlâ (cc.), her bir sonucu arkasındaki sebeplere bağlı olarak takdir etmektedir. Bu bakımdan kader konusunu da yakından ilgilendirecek şekilde ecel ve rızık meselesi gibi başlıklarda ilâhi irade ile beşerin iradesinin üstlendiği rolleri beraberce ele almak gerekir. Nihai mertebede belirleyici olan ilâhi iradedir. Bu hakikat, kulların özgür iradeleri doğrultusunda yaptıkları tercihlerin ecel ve rızık meselesinde hiçbir rol üstlenmediği manasına gelmez. Sınav ortamının bir gereği olarak ilâhi iradenin, insan iradesine sınırlı bağlamda hareket özgürlüğü bırakması söz konusudur. [5] Zenginlik ve fakirlik meselesini de bu doğrultuda düşünmek gerekir.

1750'li yıllardan itibaren etkisini hissettirmeye başlayan endüstrileşme hareketleri, batı dünyasının sosyal ve iktisadi yaşam alanında ciddi değişimlere ve kırılmalara yol açmıştır. Teknik ve teknolojik bakımdan yaşanan ivmelenmenin materyalist kâr ve kazanç hırsı ile bütünleşmesi sonucunda fabrikalar kurulmuş böylece kitlesel üretim formu yaygınlık kazanmıştır. Yaşanan iktisadi canlılığın beraberinde getirdiği önemli sonuçlardan birisi de büyük sermaye sahiplerinin ortaya çıkması olmuştur. Pazarı ele geçirmeye yönelik yıkıcı rekabetin etkisi altında kartel ve tröstler daha çok kâr elde edebilmek için farklı spekülatif hareketlere başvurmuşlardır. Sürecin diğer yanında kitlesel üretime kaynaklık edecek hammadde tedarikini sağlayabilmek için sömürge girişimleri hız kazanmış, geçimini fabrikalarda çalışarak sağlayan işçi sınıfı ortaya çıkmıştır. İşçi sınıfının haklarını güvence altına alabilmek için sendikacılık faaliyetleri ortaya çıkmış, grev ve lokavt hareketleri yaşanmıştır. Yaşanan bu iktisadi ve sosyal hareketlilik, zengin ve fakir kesimler arasında süregelen gelir eşitsizliğini daha da derinleştirmiştir. Gelir eşitsizliğinin yol açtığı istikrarsızlık farklı iktisadi problem ve meselelere de kapı aralamıştır. Kitlesel üretimin artan bir performans ile yoluna devam edebilmesi için reklam ve pazarlamacılık faaliyetleri yoğunlaşmış, lüks ve eğlenceye kaçan harcamalar teşvik edilerek tüketim toplumuna zemin hazırlanmıştır. İnsanlığın ahlâkî ve manevî değerleri zayıflarken, değerin ölçüsü olarak madde (eşya) esas alınmıştır. [6]

[5] Metin Özdemir, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 197.
[6] Yüksel Çayıroğlu, "İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 150.

İslâm iktisat düşüncesinin insanlara yüklediği sorumluluk manevi ve maddi ihtiyaçları arasında sağlıklı bir denge kurabilmesidir. İnsanın dünya hayatına yönelik maddi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, ahiret hayatı için gereken manevi sermayeyi elde etmesine zemin hazırlayacaktır. Bu bakımdan maddi refah ve servet sahipliği İslâm iktisat düşüncesinin temel dinamiklerinden bir tanesini işaret etmese bile fakirlik ve yoksulluk meselesi doğrudan önemli bir gündem maddesini temsil etmektedir. Yoksulluğun en büyük zararı inancın zedelenmesine ve insan karakterinin yozlaşmasına zemin hazırlayabilecek potansiyele sahip olmasıdır. Yoksulluğun etkileri sadece birey ölçeğinde kalmamakta aile ve toplum yaşamına da sirayet etmektedir. İslâmî iktisat dinamikleri, insanları karşı karşıya kaldıkları maddi muhtaçlıktan bütünüyle kurtarabilmeyi amaçlar. Ancak bu sayede insanın saygın ve onurlu bir yaşam sürmesi mümkün olacağı gibi huzur içerisinde imanını pekiştirebilmesi söz konusu olur. Fakirlik ve yoksulluk meselesini çözebilmek için iki yöntem teklif edilmektedir. İlk yöntem insan neslinin *Allah Teâlâ (cc.)'nın yeryüzüne dağıttığı zenginlikleri keşfetmesinde* [7] saklıdır. Bu yönde bir adım atmak ibadet mahiyetindedir. Atılacak diğer adım İslâm iktisat sisteminin dağıtımda adaleti sağlamaya yönelik prensiplerine sıkı sıkı sarılmaktır. Böylece herhangi bir ülkenin ekonomik gelişmişlik düzeyinden bağımsız bir şekilde, toplumun bütün üyelerinin yaşamını insan onuruna yakışır şekilde sürdürebilmek için gereken temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi güvence altına alınmış olur. Bu süreçte en etkin rol zekât kurumuna düşmektedir. [8]

Müslüman İnsanın İktisadî Fiilleri

Bütün âlemler ve insanlar, Allah Teâlâ (cc.)'nın rahmetinin eseridir. Bu varlık kategorisi, varlığını sürdürebilmek için Allah Teâlâ (cc.)'nın rahmetine muhtaçtır. Allah Teâlâ (cc.)'nın takdiri çerçevesinde yokluk sahasından varlık âlemine çıkabilen mahlûkatın, varlığını devam ettirebilmek için Allah Teâlâ (cc.)'nın merhametine sığınması ve bu merhametten istifade etmesi gerekmektedir. Allah Teâlâ (cc.)'nın rahmetine temas eden rezzâk ism-i şerifi de herhangi bir ayrıma gidilmeksizin bütün insanları kapsamaktadır. Bu bakımdan Allah Teâlâ (cc.), itaat gösterip göstermediklerine ve imandan yana taraf olup olmadıklarına bakmaksızın bütün mahlûkata yaşamlarını sürdürebilmesi için gereken rızkı bahşetmektedir. Resûlullah (sas.)'in, Allah Teâlâ (cc.)'yı tavsif ettiği zaman *işitmiş olduğu eza veren şeylerin karşısında Allah Teâlâ (cc.)'dan daha sabırlı kimsenin olmadığını, O'na şirk koşulmasına ve çocuk sahipliği yakıştırılmasına rağmen O'nun bu tür boş iddiaları öne süren kullarına rızık vermeye devam ettiğini* [9] vurgulaması bu

[7] Mülk Suresi, 15. Âyet
[8] Abdul Ghafar Ismail - Bayu Taufiq Possumah, "İslam'da Yoksulluk ve Sosyal Güvenlik", çev. Sercan Karadoğan vd., *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler*, ed. M. Kabir Hassan, Mervyn K. Lewis (Ankara: İktisat Yayınları, 2019), 405.
[9] Bûhârî, Edeb, 71

gerçekliğe işaret etmektedir. Bu doğrultuda yaratılmışlara ev sahipliği yapan yeryüzü, yaratıldığı ilk andan bugüne kadar çok sayıda kâfir, fesat ve zâlim kimseye şahit olmuştur. Bu hakikatin tersi yaşansa ve *insanlar bulaştıkları her bir zulüm karşısında anında cezalandırılmış olsa, yeryüzünde yaşamına devam edebilecek bir tek canlı bulmak mümkün olmayacaktır.*[10] Allah Teâlâ (cc.), Kur'ân-ı Kerîm'de Kendisini merhamet edenler içerisinde en merhametlisi ve en hayırlısı olarak bildirmektedir. O, ihsan ve mağfiret sahibidir. İnsanların, Allah Teâlâ (cc.)'nın rahmetinden ümidini kesmesinin İslâm inancı ile bağdaşır bir tarafı yoktur. *Bu kötülüğe yakalanlar kâfir ve münkir kimliğine düşmüş olurlar.* [11] Gazap da rahmetin karşısında konumlanır. İradesini, kendisini gazaba götürecek kötülüklerden yana kullananlar için Allah Teâlâ (cc.)'nın gazabı kaçınılmazdır. [12] Bu durum hidâyet ve dalâlet meselesi ile yakından ilgilidir.

Ehl-i sünnet ekolü, Allah Teâlâ (cc.)'nın dilediği kimseler için hidâyet dilediği kimseler için de dalâlet yaratabileceği hakikatinin altını çizmektedir. Allah Teâlâ (cc.) haricinde kimse insanları hidâyet ve saadete yöneltecek veya dalâlete sürükleyebilecek değildir. Her anlamda olduğu gibi bu konuda da hakiki fail sadece Allah Teâlâ (cc.)'dır. Hidâyet ve dalâlet meselesinin diğer varlık kategorilerine yönelik nisbeti ise mecazi bir anlam taşımaktadır. Bütün iş ve oluşların yaratıcısı Allah Teâlâ (cc.) olduğu için, hidâyete ve dalâlete yönelik fiillerin yaratıcısı da yine Allah Teâlâ (cc.)'dır. Kur'ân-ı Kerîm'in *kötü işlerden hoşlanan kimselerin, kötü işleri çirkin gören kimseler ile bir tutulamayacağını*, *Allah Teâlâ (cc.)'nın dilediği kimseleri sapıklığa düşürürken dilediği kimseleri de doğru yola sevk edeceğini* [13] vurgulayan ifadeleri bu gerçeği anlatmaktadır. Allah Teâlâ (cc.)'nın bir kimseyi hidayete erdirmesinin manası, o kimsenin nefsi üzerinde doğruluğa yönelişi yaratması üzerinedir. Bir insanı dalâlete sürüklemesi ise o kimsede sapıklığı yaratmasını bildirmektedir. Hidâyet meselesi bazı zamanlarda Resûlullah (sas.)'e nispet edilirken bazı durumlarda Kur'ân-ı Kerîm'e nispet edilmektedir. Ancak her iki anlam dairesi de hidâyetin Allah Teâlâ (cc.)'ya izafe edilmesi durumunda sahip olduğu karşılıktan farklıdır. Ehl-i sünnet ekolünün hidâyet ve dalâlet meselesine ilişkin görüşlerinden; kulunu sebepsiz ve keyfi olarak hidâyete erdiren veya dalâlete düşüren bir Yaratıcı tasavvuru çıkarmak yanlıştır. Çünkü Allah Teâlâ (cc.)'nın bir kimseye yönelik dalâlet yaratmış olmasının sebebi o kulun iradesini ve tercihlerini kötülükten yana kullanmasından dolayıdır. Aksine bir kimse iradesini ve bu yöndeki tercihlerini sapıklıktan ya haram yollardan yana kullanmadığı sürece, Allah Teâlâ (cc.), o kulunu cebri bir şekilde dalâlete yöneltmez. İnsan iradesi üzerinde herhangi bir zorlama veya cebri müdahale söz konusu değildir. [14] İslâm iktisat düşüncesinde kapsamında iktisadi

[10] Nahl Suresi, 61. Âyet
[11] Yûsuf Suresi, 87. ve 92. Âyet
[12] Hatice K. Arpaguş, "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 58.
[13] Fâtır Suresi, 8. Âyet
[14] Hulusi Arslan- Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, ed. Hatice Hacer Erdem (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 270-271.

fiillerin sahibinin (subject) Müslüman insan olması aslah ve salâh meselesine temas etmeyi gerektirir.

Mu'tezile kelâm ekolü aslah meselesini, Allah Teâlâ (cc.)'nın adaletini temellendirebilmek adına bir araç olarak tercih etmiştir. Tarihin farklı dönemlerinde Allah Teâlâ (cc.)'nın en faydalı veya en iyi olanı yaratma zorunluluğu bulunup bulunmadığı meselesi farklı bağlamlarda sürekli tartışma konusu edilmiştir. Meselenin yönü belirli sorulara verilecek cevaplar çerçevesinde varlık kazanmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ (cc.), insanların fiillerini yaratırken uygun olan fiili mi (salâh) yoksa bunun yerine en uygun düşen fiili mi (aslah) yaratmak zorundadır? Benzer şekilde Allah Teâlâ (cc.), kulları için faydalı olan işleri dünya hayatında mı yoksa ahiret yurdunda mı yaratmaktadır? Bir başka deyişle Allah Teâlâ (cc.) için herhangi bir zorunluluk söz konusu mudur? Salâh teriminin anlamı fesadın zıddını işaret etmektedir. Kavram, insan için iyi, güzel, faydalı ve sevinç veren şeyleri anlatmaktadır. Aslah ise daha güzel, daha yararlı, en iyisi ve en faydalısı gibi anlamlara gelmektedir. Her iki kavramın da ilk olarak hangi şekilde ve kimler tarafından kullanıldığı tam anlamıyla belirlenememiştir. Ancak Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî* adlı eserinde bu kavramların ilk kez Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû İshâk en-Nazzâm ve Ali el-Esvârî gibi Mu'tezile kelâm ekolü farklı mensupları tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Aslah meselesi, mu'tezile mektebinin vücûb alellah anlayışı çerçevesinde ele alınmaktadır [15]

Allah Teâlâ (cc.)'nın insan ve toplum hayatının yönetilmesine ilişkin ortaya koyduğu yasaların arasında merhamet kavramına ayrıca değinilebilir. Allah Teâlâ (cc.)'nın kullarına yaklaşımı rahmet ve merhamet bağlamındadır. Bu bakımdan insanların birbirlerine karşı tavır ve tutumları da merhamet duygusu üzerine şekillenmelidir. Endüstrileşme hareketleri, XVIII. yüzyılın son dönemlerinden itibaren hız kazanmış ve XIX. yüzyılda da ilerleyişini sürdürmüştür. Sanayileşme, XX. yüzyıla gelindiği zaman insan ve toplum hayatının dinamikleri üzerine güçlü bir şekilde işlemiştir. İlk olarak İngiltere'de başlayan ve ardından bütün Avrupa coğrafyasına yayılan sanayileşme çabaları, batı dünyasının ev sahipliği yaptığı geleneksel üretim formlarını dönüştürmüş, insan ve hayvan gücü kullanılarak gerçekleştirilen üretim faaliyetleri sahneyi makineler kullanılarak gerçekleştirilen seri üretim formuna bırakmıştır. Ev ortamında veya evlerin hemen yakınında kurulan küçük ölçekli işletmelerde bireysel veya aile dayanışması ile gerçekleştirilen üretim kalıbı ortadan kalkmış, genellikle şehirlerin hemen dışında inşa edilen büyük ölçekli fabrikalar kurulmuştur. Bu fabrikalarda üretimi gerçekleştiren kesim işçi sınıfı olarak anılmaya başlamıştır. Tarım sektöründe istihdam edilen nüfus, tarımın ekonomik faaliyetler içerisindeki payının gerilemesinden dolayı yeni kurulan fabrikalarda işçi olarak çalışabilmek için köy ortamından şehir merkezlerine doğru göç etmeye başlamıştır. Batı dünyası hızlı bir gelir artışı yaşarken, pozitivist düşünce etkili

[15] Murat Akın, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması", *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7 (2016), 34.

olmuştur. Böylece metafizik meseleler gündemden düşmeye başlarken ahlaki değerler yozlaşmaya ve yoksulluk sıkıntısı derinleşmeye başlamıştır. Manevi kimliğin çöküşü başlarken, fabrikaların üretimi tabiata zarar vermiştir. [16] İslâm varlık, bilgi ve değerler dünyasının merhamet üzerine varlık kazanan duruşu iktisadi yaşam alanı bakımından sosyal adalet ilkesini işaret etmektedir.

Müslüman insanın ve İslâm toplumunun sorumlu tutulduğu ilkeler ile sahip oldukları haklar arasında sağlıklı bir dengeyi yakalayabilmek sosyal adaletin sağlanması için vazgeçilmez öneme sahiptir. İnsan, toplumun hakları arasında şahsi haklarının korunduğuna ve zedelenmeyeceğine dair güven içerisinde olmalıdır. Toplumun her bir üyesine tanınan haklar ve yüklenen sorumluluklar açık bir şekilde belirtilmeli ve başkaları tarafından zedelenmesinin önüne geçilmelidir. İnsanın bireysel ekonomik karar ve davranışları, toplum menfaatine ters düşecek bir yapıda seyretmemelidir. İnsan, kişisel refahının toplumun çıkarı ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğuna ve toplum menfaatleri ile bireysel menfaatleri arasında bir çıkar çatışması yaşanmadığına ve yaşanmayacağına güven duymalıdır. Bu yönde bir inanç, ancak bireysel hakların toplumsal kuruluş tarafından güvence altına alınarak korunduğu zaman güçlenebilir. [17]

Resûlullah (sas.), *Allah Teâlâ (cc.)'nın rahmetini yüz parçaya ayırdığını, bu parçalardan doksan dokuz tanesini yanında tutarken, geriye kalan bir parçasını yeryüzüne indirmiş olduğuna* dikkat çeker. *Yeryüzüne inen bu bir parça rahmet sayesinde yaratılanlar birbirlerine karşı davranışlarında merhameti esas alırlar. Bir kısrak yavrusunu emzirirken bile ona basarak zarar vermekten endişe duyduğu için bu rahmetin bir tecellisi olarak ayağını kaldırmaktadır.* [18] İnsanların birbirine karşı merhametli davranmasının hikmeti yeryüzüne inen rahmetin yansımasıdır. Vahşi havyanlar ve yırtıcı kuşlar bile bu merhamet duygusu sebebiyle birbirlerine karşı acıma güdüsü ile hareket ederler. [19] En büyük merhamet sahibi Allah Teâlâ (cc.)'dır. O bütün âleme, yeryüzüne, kâinata ve insanlara sonsuz bir merhamet ile muamele etmektedir. Bu bakımdan insanın diğer canlılara rahmet ile muamele etmesi gerektiği açıkça ortadadır. Merhamet ve şefkat ile kuşanan insan böylece gerçek merhamet sahibi Allah Teâlâ (cc.)'ya yaklaşabilme ve O'na dost olabilme şerefine erişebilir. Bir insanın amacı Allah Teâlâ (cc.)'nın yolunda yürümek ise, bunun anahtarı merhamet ve şefkat duygusuna bürünmekten geçmektedir. Resûlullah (sas.)'in *cennete döşenen yolun merhamete sarılmaktan geçtiğini* [20] işaret etmesi bu gerçeği anlatmaktadır. [21] İslâm iktisat düşüncesi merhamet duygusunun kapsam

[16] İshak Emin Aktepe, "Modern Birey ve Merhametin İflası", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 387-388.
[17] Ebu'l Ala Mevdudi, *İslam Ekonomisinin Temel İlkeleri*, ed. Abdullah Yusufoğlu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 162.
[18] Bûhârî, Edeb, 19
[19] Müslim, Tevbe, 21
[20] İbn Hanbel, IV, 162
[21] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslâm 3 (Hadislerin Hadislerle Yorumu)*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 92-93.

alanı dışında değildir. Bu bağlamda infâk ve zekât kurumu merhametin en önemli pratiği olarak varlık kazanmaktadır. Bununla birlikte faiz ve fiyatlara müdahale yasağı, fiyatlara narh koymak, karaborsacılığın engellenmesi, satış akdinin vadeye bağlanması, işçi – işveren ilişkileri ve ücret haddinin belirlenmesi de merhamet eksenli bir iktisadi düşünce ve pratiği temsil etmektedir.

Zekât kurumu, İslâmî esasların kuşattığı bir devlet idaresinin mali finansman araçlarından bir tanesi olmakla beraber İslâm dininin beş esası arasında yer alır. Zekât, toplumda muhtaç kesimlerin yaşadığı fakirliği geriletebilmek amacıyla zengin kimselerin tasarrufu altında bulunan servetin üzerinden oranı %2,5 ve %20 bandında değişen yıllık ödemede bulunmasıdır. Zekât kurumu, insanın sahip olduğu mal varlığını, maddi hedeflerin üstünde şekillenen manevi amaçları elde edebilmek amacıyla harcayabilmesinin somut bir örneğidir. Zekât kurumu sayesinde, zengin kimselerin dünyasından yoksullara karşı duyulan bir sempati ve merhamet duygusunun yeşertilmesi hedeflenir. Zekât sorumluluğunu yerine getirmek ibadet mahiyetindedir. Tarihi incelemeler, İslâm devletlerinin zekât ödemelerini toplumun zengin kesimlerinden toplayarak ihtiyaç sahibi muhtaç kesimlere dağıttığını anlatmaktadır. Sahip olduğu dini karakteristik dolayısıyla zekât ödemelerinin toplanması, toplumun zekât ödemesini toplayacak devlet görevlilerine güven duymaması ihtimali haricinde oldukça pratik bir uygulamadır. Kamu otoritesi, mükelleflerden zekât ödemelerini toplama yoluna gitmez ise, İslâm toplumunun gereken şartları taşıyan her bir üyesi toplum içerisinde muhtaç düşen kimseleri bulmak ve ilgili zekât ödemesini onlara teslim etmek noktasında şahsi sorumlulukla yüzleşmektedirler. Zekât ödemesi yapılırken öncelik yakın akraba olan kimselere ve sonrasında yakın sosyal çevreye verilmeli ardından toplumun geneline yönelmelidir. Resmî kurumlar bu sorumluluğu yerine getirmek adına yetersiz kalırsa ve kurumlara olan güven duygusu zedelenirse, zekât gelirin büyük bir kısmı İslâm toplumunun üyeleri tarafından yapılan incelemeler sonucunda tespit edilen muhtaç kimselere transfer edilir. [22]

Meselenin diğer tarafında alıcı kesim bir başka deyişle zekât fonlarının transfer edildiği sekiz farklı toplumsal sınıf bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, bu toplumsal sınıfları *fakir kimseler, miskin olanlar, zekât toplama memurları, gönülleri İslâm dinine ısındırılmaya çalışılanlar, özgür edilecek köleler, borç sahipleri, Allah Teâlâ (cc.)'nın yolunda çaba gösteren kimseler ile yolda kalan kişiler* [23] şeklinde sıralamaktadır. Asıl olarak yalnızca fakir kimselerin değil, büyük resim itibariyle İslâm devlet idaresinin maddi ihtiyaçlarının oldukça büyük bir kısmı zekât kurumunun işlerlik kazanması sayesinde karşılanabilmektedir. Bu gerçeklikten sebebiyle zekât kurumunu İslâm devletinin maliye ve sosyal güvenlik kurumu şeklinde tarif edebilmek de mümkündür. Zekât fonlarının toplanması ile birlikte toplumdaki ihtiyaç sahipleri ve düşkün kimseler

[22] Asad Zaman, *İslam İktisadının Güncel Durumu*, çev. Şaban Kütük (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 67.
[23] Tevbe Suresi, 60. Âyet

aracılığı ile birinci basamakta iktisadi kalkınma hedeflenirken, zekât toplamakla görevli memurlar aracılığı ile bürokrasi kalıbının düzenlenmesi, gönülleri kazanılacak kimseler aracılığı ile siyaset kalıbının düzenlenmesi, kölelerin özgürlüğüne kavuşturulması sayesinde hukuki bağlamda eşitliğin sağlanması ve Allah Teâlâ (cc.)'nın yolunda çaba gösteren mücahitlere destek olunarak da askeri gücün artırılması hedeflenmektedir. Zengin sayılabilecek miktarda servete sahip olsalar bile, borcu olan ve yolda kalan kesimlere de zekât fonlarının aktarılması, İslâm kamu otoritesinin kredi mekanizması işlevini yerine getirmektedir. Kapitalist iktisadi sistemin en önemli oyuncusu olarak bankaların temas etmekten şiddetle kaçındığı karz-ı hasen kurumunun (darlığa düşen kimselere hiçbir menfaat beklemeden Allah Teâlâ (cc.)'nın rızasını kazanmak adına borç veya bağış yapmak) etrafında varlık kazanan finansal destek uygulamaları, zekât kurumunun varlığı ile bir ve beraber düşünüldüğü zaman mükemmel bir sosyo-iktisadi pratiğe dönüşmektedir. [24] Bu gerçekliğin açıkça ortada durmasına rağmen bugün insanlık faizli gelir, iş ve işlemler olmadan ekonomik hayatın sürdürülemeyeceği inancına hapsedilmektedir. Böyle bir zihniyete esir olmak, amel dairesini zedelediği gibi inanç dairesini de zedelemektedir.

Faiz meselesini ve faizli sözleşmeleri sadece iki taraf veya iki tüzel kişilik arasında süregelen ekonomik bir işlem olarak görmek doğru değildir. Faizi ekonomik yaşamın temeline endekslemek bir yaşam tarzını simgelemektedir. Faizli işlemlerin ahlaki ve psikolojik etkileri de söz konusudur. Faizli işlemlerin yoğun kabul gördüğü toplumsal kuruluşlarda sosyal etkileşim ve ilişkilerin bütünü maddi çıkar çatışması üzerine kuruludur. Böyle toplumlarda sosyal yardımlaşma, dayanışma, merhamet duygusu etrafında karşılıksız yardımda bulunma ve iyiliklerin yaygınlaşması gibi kurtarıcı iyilikler ya oldukça zayıflamış veya varlığını yitirmiştir. Ekonomik yaşamın faizli işlemler üzerine yoğunluk kazandığı sosyal düzenlerin insan karakterinde; merhamete, şefkate ve sevgiye yer yoktur. Cimri davranmak, bencillik etmek, insanın attığı her adımında şahsi çıkarını amaçlaması ve bireysel menfaatlerini her şeyden üstün görmeye alışması ahlaki ilkeler olarak kabul edilmeye başlanır. Faizi, faize taraf olunarak gerçekleştirilen mübadele işlemleri insan tekini daha yüksek kazanç sağlama güdüsüne yönlendireceğinden dolayı ahlaki faziletleri ve insanın ruhsal güzelliklerini yok eden bir yaşam tarzı, iktisadi ilişkiler ağı ve mekanizma olarak ele almak gerekir. İslâmî duruşun en önemli gerekliliklerinden bir tanesi olarak faizin yasaklanması ve bu yasağın manevra alanının başka alternatifler çerçevesinde doldurulmasının benimsenmesi, sermayenin atıl tutulmaması ve insanın riske katlanarak karşısına çıkan fırsatlar arasında tercihlerde bulunması, servetin ve maddi refahın genişlemesine zemin hazırlamaktadır. [25]

Ekonominin üretim ve tüketim kanalı, tasarruf ve yatırım dinamikleri ile arz ve talep mekanizması arasında bir denge sağlanabildiği zaman iktisadi yapının ve ekonomik

[24] Muhammed Yazıcı, *Modern Dünya İlmihali Sorular, Arayışlar, Cevaplar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 123.
[25] Ali Acar, "Faiz ve Toplum İlişkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 189.

faaliyetlerin istikrara kavuştuğu kabul edilmektedir. Buna karşılık meşru olmayan kazanç ve tüketim kalıpları işin içerisine karıştığı zaman, bu durum iktisadi dengeyi zedeleyerek üretilen geliri, gelirin paylaşımını ve iktisadi faaliyet kapasitesini olumsuz etkilemektedir. İlgili göstergelerin performansı gerilemekte, ekonomi daha fazla açmaza doğru yönelmektedir. Ekonominin toplam faaliyet kapasitesinin (toplam gelir) gerilemeye başlaması noktasında faizli işlemlerin rolü de bu doğrultuda gelişir. Toplam gelirin artış yaşayan kısmı; imar ve şehirleşme politikalarına, demografik görünümün iyileştirilmesine, sosyal refahın yaygınlaştırılmasına ve stok yatırım harcamalarına yönlendirileceğine faizli işlemlere kaptırılmaktadır. Bu bakımdan ilgili her bir harcama kaleminden mecburi taviz verilerek kısıtlamaya gidilir. Böyle bir adım atmak ekonomik yapıda bozulmalara, aksamalara ve milli gelir düzeyinin gerilemesine yol açar. Faiz geliri, insanın herhangi bir yeteneğinin karşılığına göre değil, önceden sahip olduğu maddi sermaye kapasitesi bağlamında elde edildiğinden dolayı, tasarrufu altında birikmiş sermayesi olan bir kimsenin bu maddi gücü; o kimsenin becerisi, yeteneği, bilgisi, rekabet duygusu söz konusu olmadan da yükselebilmektedir. Böyle olmayan kimselerin sermayeleri ise azalma yaşamaktadır. O halde faizli işlemler, sadece kendi etki alanında değil, ekonomik yaşamın diğer bütün alanlarında azami marjinal fayda ilkesini yok etmektedir. [26]

Faiz meselesinin, iktisadi yaşam ve hareketliliğin zorunlu bir aktörü değil de, her bir insanın kesinlikle savaş açması ve ortadan kaldırılması için çaba göstermesi gereken bir hastalık olduğunu kavrayabilmek adına aslî şer'î deliller (Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet) yeterli olmakla birlikte, İslâm toplumunun, omuzlarına yüklenen hikmet yükümlülüğünün bir yansıması olarak faiz meselesini tarihi, hukuki, sosyolojik, psikolojik ve iktisadi yönleriyle analiz etmesi ve bu konuda bütün insanlığa verilebilecek bir cevap üretmesi çok önemlidir. Bu yapılabildiği takdirde hem İslâmî iktisat kimliğinin kavramsal ve kurumsal derinliğinin yükselmesine katkı sunulacak hem de dünya ekonomisinin giderek gündemini işgal etmeye başlayan insani, paylaşımcı, sürdürülebilir ve adil bir iktisadi sistem arayışına ortak değerler aracılığı ile temas edilecektir. İslâm hukuku çerçevesinde ifade edildiği üzere malın veya paranın akdin tarafları arasındaki değişiminde karşılığı bulunmayan bütün haksız fazlalıkları işaret eden faiz olgusu, bugünün ekonomik şartları çerçevesinde para ve borç ilişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zihinler, bu ilişki çerçevesinde faizli işlemlerin ekonomik yaşamın Allah Teâlâ (cc.)'nın yasaları uyarınca işleyişini zedeleyen bir beşer müdahalesi olduğunun farkına varmalıdır. Faizin temas ettiği bütün işlemler, fiyatların herhangi bir dışsal koşul söz konusu olmadan arz ve talep dengesi etrafında belirlendiği piyasa mekanizmasını bozmakta, iktisadi imkân ve kaynakların ahlaki, insani ve adil bir şekilde dağıtılabilmesine yönelik etkinliği geriletmekte ve toplumsal barış ortamını tehdit

[26] Osman Eskicioğlu, "İslam Hukukunda Faiz Yoluyla Elde Edilen Gelirlerin Ekonomik Yönden Değerlendirilmesi", *Din ve Hayat Dergisi (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 10 (2010), 40.

etmektedir. [27] Faizli işlemlerin sadece İslâm toplumu için değil dünyanın hangi coğrafyasında yaşıyor olursa olsun bütün insanlar için bir tehdit, sömürü ve baskı unsuru olduğu unutulmamalıdır. Bu gerçeğin arkasında yatan sebep İslâm'ın belirli bir topluma yönelik değil bütün insanlığa gönderilmiş hak din olmasında saklıdır.

İslâm iktisat düşüncesinin klasik fıkhi kaynaklarında faiz ve ribâ kavramları arasında herhangi bir farklılık söz konusu olmamakla birlikte bu yönde bir ayrımın varlık kazanması öncelikle Batı toplumunda ardından İslâm coğrafyasında gündeme gelmeye başlamıştır.[28] Ancak İslâm iktisat düşüncesi faizli işlemlerin nitelik ve nicelik bakımından bütün türleri, fazlasını veya azını, hangi şekilde olursa olsun şiddetle yasak etmekte, faize kapı aralayabilme ihtimali olan şüpheli işlerden bile uzak durulmasını emretmektedir. Faizli işlemlerin haram kılınmasının hikmeti çok olmakla beraber, özellikle ribe'l-fadl türü faizin yasak edilmesinin arkasındaki hikmetlerden bir tanesi mübadele (alışveriş) işlemlerinde paranın kullanılmasını teşvik etmek, trampa (takas) ekonomisinin muhtemel zorluklarına kapıları kapatmaktır. İslâm toplumunun iktisadi yaşam alanında, ekonomik birimler arasında gerçekleştirilen mübadele işlemlerinin parasal ekonomi etrafında gelişmesi, elbette parasal meselelere yönelik yeni ve farklı ihtiyaçların oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Böyle bir durumda servetin tasarrufa yönelen kısmı içerisinde belirli bir ağırlık parasal form üzerine şekillenecektir. İslâm toplumsal kuruluşunda ekonomik karar birimlerinin tasarruf eğilimlerinin belirli bir payının parasal karakteristik üzerine gelişmesi durumunda, bu parasal tasarrufların; satın alma gücünde yaşanacak azalmalar (enflasyon) ve atıl olarak saklanan parasal kaynaklar üzerinden tahsil edilecek vergi yükümlülükleri karşısında korunabilmesi için belirli önlemlere başvurmak kaçınılmazdır. İslâmî bir duruşun kuşattığı ekonomik yaşam alanında faize temas eden bütün kaynakların yasaklanması söz konusu olduğundan dolayı, parasal tasarrufların muhtemel değer kayıplarına karşı korunması, mümkünse bu tasarrufların kâr edebilir bir şekilde değerlendirilebilmesi, küçük birikimlerin bir arada toplanabilmesi, ekonomik yaşam içerisinde önemli rol üstlenen büyük ölçekli ve kâr potansiyeline sahip yatırım harcamalarının finansmanında aracılık işlevi görebilmesi adına faizli işlemlere temas etmeden çalışan finansal kurumların varlığına gerek duyulmaktadır. [29] Ancak faizli iş ve işlemlere temas etmeden çalışan finans kurumlarının (katılım bankaları), kapitalist finans kuruluşlarının yaptığı her iş ve işlemi ayrıca müşterilerine sunduğu her ürünü İslâmîleştirmek gibi bir hataya düşmemeleri önemlidir. Faiz ve parasal ekonomi arasında süregelen bu etkileşim enflasyon farkı ve vadeli satışın hükmü hakkında açıklamalara temas edilerek daha da derinleştirilebilir.

[27] Mehmet Saraç, "Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz", *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz,* ed. Recep Cici- Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 119.
[28] Esra Şentürk Aksu- Mansur Koçinkağ, "Ribâ ve Faiz Kavramlarına Dair Bir Değerlendirme", *Theosophia* 7 (2023), 68.
[29] Beşir Gözübenli, "İslâm'da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi", *İslâm Ekonomisinde Finansman Mes'eleleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 95.

Resûlullah (sas.)'in *işaret ettiği üzere İslâm iktisat düşünce ve pratiği çerçevesinde mal ve hizmetlere yönelik fiyatların serbest rekabet mekanizması bağlamında, arz ve talep kanallarının bir araya gelmesi sonucunda belirlenmesi* [30] söz konusudur. Bu bağlamda ekonomik yaşamın ve ticari faaliyetlerin şeffaf bir zeminde işlemesi ve piyasa mekanizmasının serbest rekabet koşulları altında çalışabilmesi önemlidir. Böylece İslâmî esaslar çerçevesinde pazar, piyasa ve çarşılarda tarafların serbestliğine dayanan ölçüde ekonomik faaliyetler yürütebilme hakkı tanınmış, iktisadi işlemlere taraf olan kimseleri kısıtlayacak ve sınırlayacak uygulamalar yasaklanmıştır. Benzer şekilde iktisadi piyasalarda görülebilecek fiyat hareketleri de piyasa koşullarının işleyişi çerçevesinde ele alınmış, mümkün olduğu ölçüde fiyatların oluşumuna müdahale edilecek yöntemlerden uzak durulmuştur. Ancak bu durum İslâm hukuku ve iktisat düşüncesi çerçevesinde piyasa işleyişinin denetimden tamamen uzak tutulduğunun göstergesi değildir. İktisadi piyasaların işleyişine yönelik kontrollü denetleme uygulamaları hayata geçirilmiş böylece ticari ve iktisadi faaliyetlerin hangi ilke, kural ve prensipler çerçevesinde sürdürülebileceğine açıklık getirilmiştir. [31] İslâm iktisat düşüncesi bağlamında piyasa işleyişine müdahale araçlarından bir tanesi narh uygulamasıdır. Ancak narh (fiyat takdiri) uygulamasına başvurabilmek için belirli şartların piyasa koşulları içerisinde varlık kazanması gerekir.

Mal ve hizmetlerin (eşyanın) toplum refahını ve menfaatini zedeleyecek ölçüde (Hanefî ekolü gabn-i fâhiş mertebesini kabul etmektedir) yükselmesi, fiyatlarda yaşanan pahalılığın ekonominin üretici ve satıcı kesiminde yer alan birimlerin spekülatif hareketleri sonucu oluşması, fiyatlarında aşırı pahalılık görülen mal veya hizmetlerin toplumun genel ihtiyaç maddeleri arasında yer alması, kamu otoritesinin fiyatların pahalanmasının toplum yararına verdiği zararı önleyebilmek adına zorunlu narhın uygulamasına başvurmaktan başka bir imkanı kalmaması, narh politikasının malların arzını kısacak bir sonuç ile tamamlanmayacak olması, narh uygulaması hakkında hakkaniyet ilkesinin gereği olarak esnaf, tacir ve uzman isimlerden oluşan ve bilirkişilik rolünü üstlenebilecek emanet ve liyakat sahibi kesimler ile değerlendirmeler yapılması, mallar için kalite, hizmetler için uzmanlık bakımından farklılaşmanın ihmal edilmemesi, İslâm hukukunun küllî kâideleri çerçevesinde zarar vermek ve yaşanan zarara zarar vererek karşılık göstermek söz konusu olamayacağı için narh uygulanırken hem satıcı (üretici) hem alıcı (tüketici) kesiminin faydasının gözetilmesi, fiyatlar üzerinde makul kabul edilebilecek bir kâr haddi bırakılarak ekonomik birimlerin rızasının alınması ve narh politikasını yürütecek yetkili isimlerin adalet çerçevesinde hareket edebilecek kişilerden seçilmesi zorunlu narh uygulamasına kapı aralayacak gerekliliklerdir. [32] Mal

[30] İbn Mâce, Ticârât, 27
[31] M. Fatih Turan, "İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 79-80.
[32] Cengiz Kallek, "Narh Konusuna Yeniden Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 262-263.

ve hizmetlerin (eşyanın) fiyatlarının oluşması İslâm iktisat düşüncesinin ameli bağlamına temas ettiği gibi itikadi yönüne dikkat çekmektedir.

Eşyanın değerinin pahalanması veya ucuzlaması Allah Teâlâ (cc.)'nın fiilleri kapsamında kaldığı için piyasada yaşanan fiyat hareketlerinin (ucuzluk veya pahalılık) arkasındaki insan iradesinin etkisine açıklık getirmek piyasanın işleyişini bozan durumlar ile alakalıdır. Yaşanan fiyat dalgalanmaları karşısında bu durumun Allah Teâlâ (cc.)'nın bir takdiri olduğunu dile getirerek sürece tepkisiz kalmak İslâmî duruş ve İslâm iktisat düşüncesi ile bağdaşmaz. Çünkü bu yönde bir davranış sergilemek, insanları (tüketicileri) ahlâki değerlerden yoksun ve tamamen kâr güdüsü ile hareket eden üreticilerin (satıcılara) eline bırakmak, tüketicilerin merhamet duygusundan yoksun satıcılar tarafından yoksullaştırılmasına zemin hazırlamaktır. Fiyat takdirine yönelik politikalar (narh) uygulamak bu aşamada gündeme gelmektedir. Fiyat dalgalanmalarının arkasında karaborsacılık (ihtikar) yönündeki girişimler vardır. Resûlullah (sas.), *yiyecek maddelerini kır gün saklayan kimselerin Allah Teâlâ (cc.)'dan uzaklaştığını, Allah Teâlâ (cc.)'nın da böyle kimselerden uzaklaştığını ve bir beldede aç kimseler bulunurken, o bölgenin insanları sabahlayabiliyorsa, Allah Teâlâ (cc.)'nın himayesinin o topluluk üzerinden uzaklaşacağını* [33] bildirerek karaborsacılığı yasaklamıştır. Karaborsacılık yaparak fiyatların pahalanmasına ve ucuzlamasına sebep olmak, fiyatlara meşru olmayan yöntemler üzerindne müdahale etmek demektir. Fiyatlara müdahale edilmemesi esas olmakla birlikte, toplum menfaatinin zarar görmesi veya kul hakkının çiğnenmesi durumunda nasıl hareket edileceği noktasında kelâm ilmi sahneyi fıkıh ilmine bırakmaktadır. [34] Narh konusuna yukarıda açıklık getirildiği için bu aşamada karaborsacılık hakkında ayrı bir parantez açılacaktır. Meselenin özü yine insan karakterinin davranışlarında saklıdır.

İnsan teki, dünya hayatında yaşamını ve varlığını sürdürebilmek adına Allah Teâlâ (cc.)'nın kendisine bahşettiği rızkı elde edebilmek için çabalar. Rızkı elde edebilmenin çok farklı yolları vardır. Ticaret, rızkı kazanmak adına tercih edilebilecek yollardan bir tanesidir. Ancak İslâm iktisat düşüncesi bağlamında rızkın, rızkı bahşeden Allah Teâlâ (cc.)'nın rızasına uygun düşecek yöntemlerle aranması ve kazanılması istenir. İslâmî esaslar çerçevesinde rızka kavuşabilmek adına bu kural geçerli olmakla birlikte, kıskançlık kötülüğüne saplanan insanın, hayatın çoğu yerinde olduğu gibi kazanç ve servet peşinde koşarken de bu prensibi ihmal edebilmesi mümkündür. Karaborsacılık (ihtikar), bu tür meşru olmayan kazanç yollarından bir tanesidir. Karaborsacılık yapmak, insanın şahsi menfaatlerine ve hırslarına esir olarak toplum yaşamını ve sosyal istikrarı; ihtiyaçların karşılanması sürecinde zedelediği ve toplumun her bir üyesinin yaşam alanını kısıtladığı için şiddetle yasaklanmıştır. İslâm düşüncesinin geleneksel metinleri incelendiği zaman karaborsacılık faaliyetlerinin cahiliye döneminde olduğu gibi

[33] İbn Hanbel, II, 32
[34] Sefa Bardakcı, "Mezheplere Göre Hür İrade ve Fiyat İlişkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 122-123.

Resûlullah (sas.)'den daha sonraki zamanlarda da yaşandığı görülmektedir. Bu problem bugün de ortadan kaldırılabilmiş değildir. İhtikar meselesi ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan yasaklayıcı bir emir söz konusu olmamasına rağmen, Resûlullah (sas.)'in ihtikarın yasaklanmasına yönelik ifadeleri oldukça açıktır. Resûlullah (sas.), karaborsacılık faaliyetlerini önlemek adına tedbirler aldığı gibi, karaborsacılığa zemin hazırlar nitelikteki satım akdi çeşitlerine (telakki'r-rukbân, telakkı'l-celeb, neceş) de yasak getirmiştir. Bu türden satışları engellemek adına görevliler belirlemiştir. Resûlullah (sas.)'den sonraki dönemlerde halifeler devlet başkanı sorumluluğu kapsamında karaborsacılık ile mücadele etmeye devam etmişlerdir. [35] Karaborsacılık (ihtikar) meselesinin çözüme kavuşturulması bir diğer taraftan insanın ahlaki erdemlerinin geliştirilmesine bağlıdır.

İslâm iktisat düşüncesinin üretim faktörlerine yaklaşımı emek esaslıdır. Emek faktörü gelirin ve servetin vazgeçilmez kaynağıdır. Diğer üretim faktörleri (toprak ve sermaye) ancak emek faktörü ile birlikteliği sonucunda maddi bir değer taşımaya başlayabilir. İslâmî iktisat çerçevesinde emek, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet çerçevesinde emredilen ilke ve kurallar üzerine üretim sürecinde yer alabilir. Gereken şartları taşıyarak üretim sürecine koşulan emek faktörünün bu davranışı salih amel hükmündedir. İslâmî duruş emek faktörünün istihdam edilmesine salt iktisadi üretim ilişkileri ve bu ilişkinin sonucunda kazanılan maddi gelir bağlamında değil, bununla beraber manevi duruş ve salih amelin karşılığında kazanılacak sevap açısından bakmaktadır. Bu bakış açısının temelinde yine Müslüman insan modeli vardır. Müslüman insana düşen sorumluluk geçimini emeğini kullanarak sağlamaktır. Bu doğrultuda üretimde bulunur, ticari faaliyetler yürütür, kazancını biriktirerek servet sahibi de olabilir. Ancak servetinin belirli bir kısmını toplumun yoksul kesimleri ile paylaşması gerektiğini de untumaz. İslâmî toplum düzeni; işçi (emek sahipleri) ve işveren (sermaye sahipleri) şeklinde bölümlenen sınıfsal bir ayrışmaya karşıdır. İnsanlar yaratılış itibariyle farklı özelliklere sahiptir. Bunları kabul etmek ve sosyal düzenin istikrarı için kullanmak önemlidir. Toplumun her bir üyesi bilgi ve yetkinlik bakımından sahip olduğu söz konusu bu farklılıklar sebebiyle işgücü niteliğinin çeşitliliğini temsil etmekte böylece ekonomik ve sosyal işbölümü yaşanmaktadır. [36] Ücret haddinin belirlenmesi, İslâm iktisat düşüncesinin emeğe (işgücüne) yönelik bakış açısının önemli bir dinamiğini oluşturmaktadır.

İşveren tarafı, istihdam ettiği emeğin ücret haddini tespit ederken, talep ettiği işleri liyakat sahibi ehil kişilere teslim etmek noktasında takındığı hassasiyeti aynen korumalıdır. İşveren kesimi ücret haddini tespit ederken emek tarafından görülecek işin ağırlığı veya hafifliği, işçinin üretime sağlayacağı katma değer, ülkenin makroekonomik performansı, ülkede yaşayan insanların yaşam ve geçim standartları gibi birçok faktörü dikkate alarak adil, insani, ahlaki ve makul bir ücret seviyesi belirlemelidir. İşveren,

[35] Zeki Uyanık, "İslam Hukukunda İhtikâr", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 473.
[36] Veli Sırım, "İslam Ekonomisinde İşçi- İşveren İlişkileri", *BJSS Balkan Journal of Social Sciences / Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* Özel Sayı (2016), 783.

işgücü ile karşılıklı anlaşarak belirlediği ücret miktarını, beklenmedik ve anormal bir gelişme yaşanmadığı sürece zamanında ödemekle sorumludur. Diğer taraftan işveren kesimi, işgücünün varsa çektiği zoruluklardan yararlanarak emeğin hak ve hukunu gasp etmemelidir. İşverenler de netice itibariyle insan ve Allah Teâlâ (cc.)'nın kuludur. Bu bakımdan hiçbir zaman ve hiçbir şekilde kendisini Yüce Yaratıcının yerine koymaya zemin hazırlayacak türden davranışlara bulaşamaz; kendisini tanrı ve istihdam ettiği emeği de kul gibi düşünemez. Bu hakikat sadece iş yaşamı ile sınırlı değildir. Yaşamın bütün çevrelerinde geçerliliğini korumaktadır. Bu sayede işveren kesimi, istihdam ettiği işgücünün emeğini, hakkını ve hukukunu sömürecek hareketlere meyletmez. [37]

Refah ve Felâh Dengesini Koruyabilmek

İslamî hüküm dairesinin en dış çeperinde itikat bir adım sonrasında amel ve iç kısmında ahlâk dünyası konumlanır. İtikadi hüküm basamakları amelleri, ameller de ahlaki erdemleri kapsamaktadır. İnsanın öncelikle Mümin sıfatını kazanabilmesi için itikadi hükümlerin hepsine iman etmiş olması gerekir. Ahiret inancına sahip olmak itikad dairesinin bir parçasıdır. Bir insan ahiret yurduna iman ettiği zaman bütün davranışlarında önceliği Allah Teâlâ (cc.)'nın rızasına kazanmaya verecektir. Cennete kavuşmanın veya cehenneme düşmenin, dünya hayatındaki amellerinin ahiret yurdundaki karşılığı olarak kendisine döneceğinin farkındadır ve yaşamının her bir kısmını bu bilince göre biçimlendirir. İyi bir insan olmak için çabalar ve iyiliğe götürecek amellere yönelir. Kötü insanlardan ve davranışlardan kendisini uzak tutar. Yaşamın akışı içerisinde karşısına çıkan zor zamanlarda bile Allah Teâlâ (cc.)'nın kendisine bahşettiği imkân ve nimetleri hatırlayarak şükür yolunu tutar. Böyle yaparak yaşam motivasyonu her zaman olumlu seyreder. Bu karakteri etrafına sirayet eder ve kendisini iyiliklerin tam ortasında bulur.[38]

İnsan iki farklı sebepten dünyevileşme kötülüğüne yakalanabilir. Bu sebeplerden birincisi Allah Teâlâ (cc.)'yı ve ahiret yurdunu tamamen inkâr etmektir. İkincisi sebep ise insanın Allah Teâlâ (cc.)'nın varlığını kabul etmekle birlikte sahip olduğu itikadın o kimse üzerindeki etkisini yitirmesidir. Böyle kimseler İslâm inancının kendilerine yüklediği sorumluluğu bir bakıma görmezden gelme tehlikesine düşmektedir. Allah Teâlâ (cc.)'nın varlığına ve birliğine iman etmeyen kimselerin büyük çoğunluğu ebedi ahiret yurduna da inanç duymamaktadır. Her iki sebebin bir araya gelmesi insanı dünya hayatına aldanmak gibi yıkıcı bir kötülükle karşı karşıya bırakmaktadır. Meselenin farklı bir yönü daha bulunabilir. Bir kimse Allah Teâlâ (cc.)'ya iman etmekle birlikte dünya hayatının zevk ve eğlencesine kapılarak dünyevileşme tehlikesini karşısında bulabilmektedir.

[37] Ömür Toker- Burhan Demirdaş, "İşçi-İşveren İlişkilerine Tevhidi İçtimai Düşünce Sisteminden Yaklaşımlar", *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası*, ed. Mustafa Alişarlı - Osman Şimşek (Ankara: İLMAR. İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2018), 339.
[38] Rahmi Yaran, "Ahirete İmanın Dünya Hayatına Yansımaları", *Din ve Hayat Dergisi (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 16 (2012), 7.

Birçok Müslüman bu tehlike ile yüzyüze gelmektedir. Ahiret inancına sahip olmakla birlikte, dünya hayatını hiç terk etmeyecek gibi dünya nimetlerine bağlanan, ölüm gerçeğini düşünmeyi sürekli olarak geleceğe erteleyen, ahiret yurdunda kendisine lazım olan manevi sermayeyi biriktirmek adına uğraşmayan çok sayıda Müslüman bulunmaktadır. Yaşanan bu olumsuzlukta insan tabiatının da payı bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in *insan neslinin kısacık bir zaman dilimini kaplayan dünya hayatına duyduğu sevgi sebebiyle ahiret yurdunu geride bırakmasını* [39] anlatan ifadeleri bu gerçekliği işaret etmektedir. [40] Samimi Müslümanlar için bünya hayatının anlamı ahiret yurduna hazırlıktan ibarettir. İnsan yeryüzünde kendisine bahşedilen nimetleri ebedî saadete kavuşmak için kullanmalıdır. Bunun yolu ilim ve amelden geçmektedir.

İmâm Gazzâlî, *Mîzânü'l-ʿamel* adlı eserinde dünya hayatının anlamına insanın karşı karşıya kaldığı üç hüzün durumu üzerinden açıklık getirmektedir. Evinde huzur ve güven içerisinde yaşamını sürdüren, sağlıklı bir vücuda sahip olan ve kendisine bir günlük yetecek miktarda gıdaya sahip bir insan herhangi bir dünyevi meseleden dolayı hüzne kapılıyor ve gam çekiyor ise yaşanan bu olumsuzluk kişinin kendi noksanlığından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir kimse ya geçmişte yaşadığı bir durum için üzülmekten dolayı ya geleceğe dönük korkuları ya da hali hazırda yüz yüze kaldığı olumsuz bir durum sebebiyle dünya hayatının hüznüne kapılmaktadır. İnsan geçmişinde kaybettiği herhangi bir şeyden dolayı üzüntü duyuyor ise, aklını kullanarak hareket etmelidir. Geçmiş zamanda yaşanan olumsuzluklar için dertlenmek, dağılan ve dökülen şeyleri toplamaya çare olmayacak ve bozulan işleri yoluna koymayacaktır. O halde insanın çözülmeyecek meseleler için hüzne kapılması anlamsızdır. Kur'ân-ı Kerîm'in *insanı; kaybedilenlere üzülmemek ve Allah Teâlâ (cc.)'nın bahşettiği nimetler karşısında şımarmamak noktasında uyaran* [41] ifadelerini bu doğrultuda okumak gerekir. [42]

İnsan, o gün için başına gelen bir durum karşısında üzüntüye düşüyorsa bunun farklı nedenleri olabilir. İmâm Gazzâlî, bu nedenleri tanıdık kimselere erişen nimetleri kıskanmak, fakirliğe düşmek, servet kaybetmek, makam ve mevkinin elden gitmesi veya dünyalıkları kaybetme korkusuna düşmek şeklinde sıralamaktadır. Bütün bu yıkıcı kötülüklerin arkasında yatan sebep insanın dünya hayatının tehlike ve zehirlerinin farkında olmamasıdır. Eğer insanlar bu gerçekleri hakkı ile bilebilmiş olsalar, Allah Teâlâ (cc.)'nın servet ve makam gibi konularda kendilerini ağır kılınanlardan değil de hafif kılınanlardan eylemesinden dolayı şükür yolunu tutarlardı. İmâm Gazzâlî, bu olumsuzluğun çözümünü açıkça ortaya koymaktadır. İnsan dünyevi imkân ve nimetler bakımından kendisinden daha aşağıda olanlara bakmalıdır. Böylece şükreden kimseler arasında yer alır. İnsan dini yaşam ve hassasiyetler bakımından kendisinden daha ileride

[39] İnsân Suresi, 27. Âyet
[40] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslâm 3 (Hadislerin Hadislerle Yorumu)*, 633-634.
[41] Hadîd Suresi, 23. Âyet
[42] Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Amel, Ahlâk ve Saadet Mîzânü'l-Amel*, çev. Osman Bayder (İstanbul: Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık, 2024), 211.

yürüyenleri örnek almalıdır. Böylece onlara yetişmek için daha fazla çaba sarf edebilir. Bir insanın zihnine ve kalbine şeytan etki etmeye başladığı zaman, o kimsenin nazarında bu bakış açısı büsbütün tersine dönecektir.[43]

Üçüncü ihtimal insanın geleceğe ilişkin yaşadığı kaygılardan dolayı hüzne düşmesidir. İmâm Gazzâlî bu endişeleri iki başlıkta değerlendirmektedir. İnsanın geleceğe ilişkin gerçekleşmesi imkân dahilinde olmayan bir sebepten veya ölüm gerçeği gibi muhakkak başa gelecek bir durumdan dolayı tasalanması anlamsızdır. Bu tür meseleler üzülmekle çözülemeyecek imkânsız işlerdir. Ancak gerçeğe dönüşebilmesi imkân dahilinde olan işler için tasalanmak söz konusu ise bu durumda konuyu etraflıca düşünmek gerekir. Bir kimse ölüm gerçeği ile karşılaşmadan önce yaşlılığa düşmek gibi önüne geçilmesi mümkün olmayan bir sebepten dolayı üzüntü duyuyorsa, bu anlamsızdır. Geleceğe yönelik işlerden önüne geçebilmek mümkün olanlar için üzülmek de anlamsızdır. İmâm Gazzâlî böyle kimselerin istenmeyen durumları ortadan kaldırmaları için aklın rehberliğinde çareler araması gerektiğini vurgular. İnsan elinden gelen bütün gayreti gösterdikten sonra sakin bir düşünce ve kalp huzuru ile Allah Teâlâ (cc.)'nın kaza, kader ve takdirini beklemeli, hiçbir gücün Allah Teâlâ (cc.)'nın kazasının önüne geçemeyeceğine iman etmelidir. Bütün önlemlere rağmen insan istemediği bir durum ile karşılaşırsa sabır göstermeli ve Allah Teâlâ (cc.)'nın takdirinin yaşandığını bilmelidir. Kur'ân-ı Kerîm'in *yaşanan herşeyin ve başa gelen bütün musibetlerin, henüz yaratılmadan önce kitapta yazılı olduğunu bildiren* [44] ifadeleri bu hakikati işaret etmektedir. İmâm Gazzâlî, insanların bitmek tükenmek bilmeyen bir hırs ile dünyadaki imkân ve nimetlere karşı ilgi göstermesinin sebebi olarak gurura kapılmanın ve insanların istenmeyen durumların başlarına gelmeyeceğine yönelik inançlarının altını çizmektedir. İnsan her zaman güzel vakitler geçireceğine dair umut besleyerek aldanışa düşer.[45]

Hadîd Suresi'nin 22. ve 23. âyeti insanın yaşam alanına yönelik duruşunu belirlemesinde etkisini hissettiren önemli bir hakikate ve bu gerçeğin arkasındaki hikmete temas etmektedir. Geçmişte olan ve gelecekte yaşanacak şeylerin tamamı Allah Teâlâ (cc.)'nın ezelî ilmi kapsamında kayıt altındadır. Bir insan, bu hakikate olduğu gibi iman ettiği sürece dünya hayatının nimet ve imkânları bakımından kendisine nasip olmayan durumlar için hayıflanmayacaktır. Benzer şekilde Allah Teâlâ (cc.)'nın kendisine bahşettiği nimetler karşısında şımarmayacak böylece hem dünya hem ahiret sermayesini tüketmeyecektir. Çünkü başa gelen şeylerin hepsi olmuş ve tamamlanmıştır. İnsanın başından geçen durum bir musibet olabilir. Bu durumda insana düşen, bu musibetin yaşanmasında kendi rolünü düşünmek ve bu tefekkür sayesinde elde ettiği sonuçları gelecekte atacağı adımlara tatbik etmektir. Hatalardan çıkarılan dersler geleceğe yönelik davranışlara ışık tutmalıdır. İnsanın başına gelen durum bir nimet olabilir. İnsan, nimete kavuştuğu zaman, kendisine bahşedilen nimetin hakiki kaynağının; kendi bilgisi, becerisi

[43] Gazzâlî, *Amel, Ahlâk ve Saadet Mîzânü'l-Amel*, 211-213.
[44] Hadîd Suresi, 22. Âyet
[45] Gazzâlî, *Amel, Ahlâk ve Saadet Mîzânü'l-Amel*, 213.

ve gayreti değil, Allah Teâlâ (cc.) olduğunun bilincinde olmalıdır. Bu hakikatin farkında olan kimse tasarrufu altında bulunan servet, para, makam veya başka bir sebepten dolayı böbürlenmez ve insanlara üstünlük taslamaz. İnsan, bahşedilen nimetlerin beraberinde yeni sorumluluklar getirdiğini de hatrından çıkarmamalıdır. İnsanın bu noktadaki sorumluluğu akıl ve muhakeme gücünü kullanabilmesinde saklıdır. Allah Teâlâ (cc.), insanlara dosdoğru bi istikamet üzerine yürüyebilmeleri için vahyin rehberliğini bahşetmiş ve gereken diğer kanıtları da yaratmıştır. İnsanın bahşedilen nimetlerden dolayı sorumlu tutulmasının sebebi, dünya hayatının insanlar için sınav ortamı olmasının bir gereğidir.[46]

Şekāvet (mutsuzluk) kavramın zıddı bir anlam taşıyan ve kulun tamamen Allah Teâlâ (cc.)'ya yönelerek O'nun dosdoğru istikametinde yürümeye başlaması ile birlikte zihninde ve yaşam tarzında varlığını hissettirmeye başlayan mutluluk (saâdet), kendi başına erişilmek istenen bir amacı temsil etmez. Müslüman insan için dünya hayatındaki en yüce ve en iyi mutluluk Allah Teâlâ (cc.)'ya duyulan sevgidir. İnsan tekinin yaşamında kalıcı saadeti yakalaması, insanın bedensel ve fizyolojik varlığı ile nefsi arzularına indirgenemez. Gerçek mutluluk insana yansıyan geçici bir düşünce veya duygu halini yansıtmaz, bu bakımdan bir zevk ve eğlence de değildir. İnsanın erişebileceği kalıcı mutluluk duygusu, mutlak gerçeğe yönelik kesin bir bilgi (yakin bilgisi) ve bu kesin bilgi ile uyum içerisinde süregelen amellerin varlığı ile bağlantılıdır. Yakin mertebesindeki kesin bilgi, insan tekinin devamlı olana dayanması ve manevi yönünü temsil eden kalbin idrak ettiği sürekli bir bilinç halini işaret etmektedir. Kesin bilgi sayesinde kalp huzur duyar ve kendisini güven içerisinde hisseder. Bilgide kesinlik mertebesini yakalamak ma'rifet bilgisinde saklıdır ve ma'rifet imanın hakiki basamağıdır. Aslî şer'î deliller çerçevesinde ifade edildiği şekilde yakin bilgisi Allah Teâlâ (cc.)'nın ilmidir. Diğer taraftan yakin bilgisi; insanın kendi varlığına yönelik hakiki ve doğru bilgileri elde etmesi, varlık alanındaki amacını ve konumunu idrak etmesi, bu doğrultuda amellerde bulunarak Allah Teâlâ (cc.)'ya karşı kulluk sorumluluğunu doğru bir şekilde yerine getirebilmesi, ibadetlerini aksatmaması ve nihayatinde adalet kavramına sığınabilmesidir. İnsan ancak bu bilgi mertebesini yakalayabilmekle dünya hayatında Allah Teâlâ (cc.) sevgisini kazanabilir.[47]

İnsanların tüm gayretleri mutluluk içerisinde yaşayabilmektir. Aynı şekilde insanlık tarihinin farklı dönemlerinde insanlara dosdoğru yola ulaşabilmeleri için rehberlik etmek adına gönderilen Peygambelerin de amacı insanlara hem dünya hem ahiret mutluluğunu nasıl kazanabileceklerini göstermek olmuştur. Farklı bir anlam dairesi içerisinde felsefe disiplini de insan mutluluğunun kazanılması üzerine yoğunlaşmıştır. Bütün insanlara bir müjdeci ve uyarıcı olarak İslâm'ı tebliğ eden Resûlullah (sas.), yirmi

[46] Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir V* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 251.
[47] S. Muhammed Nakîb el-Attâs, "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Yaşanması", çev. Şaban Ali Düzgün, *IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlâkî Değerler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 46.

üç senelik davet dönemi boyunca insanların dünya ve ahiret saadetini elde edebilmeleri için çaba göstermiştir. Resûlullah (sas.), bu amaca dönük yaşam tarzı ile dün olduğu gibi bugün ve gelecekte de bütün insanlara örnek olmakta, hadis ve sünnetleri ile yol göstermektedir. Resûlullah (sas.)'in dünya ve ahiret mutluluğuna yönelik hadisleri incelendiği zaman insanın mutluluğu yakalayabileceği ve evrensel ölçülere sahip oldukça hassas ve önemli önerileri bulunduğu açıkça ortadadır. Mutluluğu sağlayacak öneriler arasında güzel ahlâkı kazanmak, uyumlu bir eş ile evlenebilmek, uygun bir ev ve binek sahibi olmak, makul bir düzeyde sosyal çevre edinmek, çocukların ahlâkî erdemler ile bezenmesi, dünya hayatına yönelik işlerde başarılı olabilmek için önce sebeplere sarılmak ardından sonucu Allah Teâlâ (cc.)'dan beklemek, kadere iman etmek ve razı olmak, Allah Teâlâ (cc.)'dan hayırlı ve uzun bir ömür dilemek, önceki nesillerin rehberlik ve tecrübelerinden yararlanmak, keder ve hüzün veren durumlardan kaçınmak örneklerinde olduğu gibi yaşamın her yönüne temas eden meseleler bulunmaktadır.[48]

İnsanlık var olduğundan beri bugün karşı karşıya kalınan boyutlarda bir israf ekonomisinden söz edebilmek doğru değildir. Kapitalist tüketim ilişkilerinin egemen olduğu bugünün dünyasında insanlar, yaşamın bütün alanlarında itidal dairesini parçalayan israf olgusu ile yüzleşmektedirler. Modern çağda (XXI. yüzyılda) insanın, tabiata ve yeryüzünü paylaştığı diğer insanlara yönelik kötülükleri ve sebep olduğu zararlar, medeniyet tarihinin hiçbir diliminde karşılaşılmamış düzeydedir. Bugün, teknolojinin baş döndüren bir hızda ilerlemesi insan ve toplum yaşamını kolaylaştıran birçok pratiğe kapı aralasa bile bununla birlikte insanların sağlığına zarar vermekte ve gençlik demografisini her yönüyle kuşatmaktadır. Kapitalist çağın insanı manevi yönden kirletilmiş ve yozlaşmaya sürüklenmiştir. Bu salınım, insanlığın bugün karşı karşıya kaldığı istikrarsızlıkların arkasında yatan sebepler arasında sayılabilir. Modern insan tekinin ancak harcadığı kadar medeni bir insan olabileceği üzerine tartışmalar sürmektedir. Batı düşüncesinin modern insana yüklediği anlam, İslâmî değerler ile ters düşen, sınırsız bir üretim ve tüketimi önceleyen bir modeldir. Ayrıca belirmek gerekir ki kıtlık iddiası üzerine şekillenen kapitalist sistemin, insanları harcama ve tüketim konusunda dengeye davet eden bir amacı da söz konusu değildir.[49]

Temelinde bir denge anlayışı ve bir sorumluluk duygusu bulunan İslâm dini'nin en önemli dinamiklerinden bir tanesi insan yaşamını ele alırken madde ve mana ayrımına gitmesi, geçici dünya hayatı ile ebedi ahiret yurdunu ayrı ayrı değerlendirmesidir. Bu bakımdan İslâm iktisat düşüncesinde eşya için mananın veya tersine mana için eşyanın terkedilmesine yönelik bir duruş söz konusu değildir. Bu bakımdan dünya hayatına bağlanarak ahiret yurdunu ihmâl etmek veya sadece ahiret yurdunu düşünerek dünya hayatından çekilmek kabul görmez. İnsanın gündelik yaşam alanının en önemli

[48] Âdem Dölek, "Hadîsler Işığında Mutluluğu Kazandıran Durumlardan Bazıları", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2012), 211-212.
[49] Saffet Sancaklı, "Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 47.

başlıklarından bir tanesi iktisadi etkileşim ve davranışlardır. İslâm iktisat düşüncesinin önemli bir gündem maddesini oluşturan rızık, sosyal yardım ve israf meselelerinin her bir basamağında, eşya ve madde, dünya hayatı ve ahiret yurdu arasında dengenin sağlanması amaçlanır. İslâmî bir duruş, bütün bu aşamaları Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'in rehberliğinde, itikadi, ameli ve ahlaki çerçevede ele almaktadır. İslâm iktisat düşüncesi, insana bahşedilen bütün nimetleri Allah Teâlâ (cc.)'nın bir emaneti olarak kabul eder. İnsan bu emanetleri meşru mutluluk ve Allah Teâlâ (cc.)'nın rızasını elde edebilmek için kullanmakla sorumludur. Bu bakımdan sosyal barış ve istikrarı zedeleyen lüks ürünlerin tüketimi yasaklanmıştır. Haram kabul edilen malların tüketimi israf olduğu gibi, lüks kategorisine giren malların ve helâl mahiyetinde olmakla birlikte çağın şartları bakımından gereğinden daha fazla kullanılan maddelerin tüketimi haram dairesi içerisinde kalmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bu noktada *israfa düşen kimselerin Allah Teâlâ (cc.)'nın sevgisinden uzak olduğuna*[50] işaret ederek bütün insanları uyarmaktadır.[51] İslâm iktisat düşüncesinin toplumsal dinamikleri arasında israf marjinalliğin bir kısmını temsil ederken marjinalliğin diğer kısmını cimrilik simgelemektedir. İki davranış da insana yaratılış gayesini unutturan yıkıcı kötülükler arasındadır.

İslâm hangi yaşam alanı olduğu fark etmeksizin itidal yolunu tutmayı, her eylemde makul ölçüler çerçevesinde davranmayı bir iyilik ve bir hayır vesilesi olarak kabul eder. İnsan, aksi yönde davranarak tefride düştüğü zaman, sorumlu olduğu işi küçük gördüğü için kusurlu davranmaktan dolayı, ifrada düşerek aşırılıklarda dolaşmaya başlayınca da sınırı aşmaktan kaynaklı eleştirilir.[52] Bugün dünya üzerindeki toplumları ekonomik sistem ve zihniyet bakımından farklı kavram ve yaklaşımlar kullanarak açıklamak mümkündür. Modern çağın dayatması iktisadi sistem karakteristik özellikleri bağlamında insanlığı piramitsel bir görünüm içerisinde ele almaktadır. Bu hiyerarşik düzenin en üst kısmında sayıları oldukça az olan zengin kimseler bulunurken, piramidin alt kısmında sayıları milyarı bulan yoksul kimseler konumlanmaktadır. Dünya ekonomisinin sosyal demografisi içerisinde belirginleşen orta gelir grubu tabakasından bahsedebilmek zordur. Dünya hayatının nimet ve imkânlarını yoğun bir şekilde üst tabaka sömürürken, dünya hayatının zorlukları piramidin taban kısmında yaşayanlara yansımaktadır. Sosyo-iktisadi bağlamda belirginleşen istikrarsızlıklar, İslâm iktisat düşüncesinin kabul edebileceği bir durum değildir. İslâm toplumsal ve ekonomik düzeni, denge mekanizması üzerine işlemektedir. İslâm iktisat düşüncesinin toplumsal dinamikleri bu amacı gerçekleştirebilmek için bütün tedbirleri kapsamaktadır. Dengeli bir toplum amacı çerçevesinde İslâm iktisat sisteminin topluma olan bakışını küp benzeri bir görünüm simgelemektedir. Küpün tepesinde oldukça az sayıda zengin kesim

[50] A'râf Suresi, 31. Âyet
[51] Abdullah Yıldız, "İslâm Ahlâkı Açısından İnfak, İsraf ve İstidraç Kavram Örgüsü", *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science* 38 (2019), 106-107.
[52] Veli Kayhan, "Kur'an'a Göre İsraf ve İktisat", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 188.

konumlanırken, küpün alt kısmında oldukça az sayıda yoksul kimseler temsil edilmektedir.[53]

Allah Teâlâ (cc.), insan nesline yaşamını sürdürebilmek için ihtiyaçlarını nasıl giderebileceğini bildirmiştir. Bir insan beslenme, barınma, ısınma ve diğer benzer yaşamsal ihtiyaçlar konusunda diğer insanlar ile aynı taleplere sahiptir. İnsan teki bu konuda birbirinin aynısı bir görünüm sergilemektedir. Allah Teâlâ (cc.), lütfunun bir yansıması olarak insanlara ihtiyaçlarını nasıl karşılayabileceklerini, insan nesline bahşettiği karakteristiğin bir gereği olarak fıtrî bir şekilde ilham etmiştir. Bu bakımdan fıtrî engel ve eksikliklere sahip olan insanlar haricinde geriye kalan kimselerin her birisi eşitlik içerisindedir. Şah Veliyyullah Dihlevî bu durumu arıya bahşedilen ilham üzerinden örneklendirmektedir. Allah Teâlâ (cc.), bir arıya hangi çiçeklerden neleri nasıl yemesi gerektiğini daha sonrasında diğer arılar ile bir kovan edinmesini ardından arılar arasında oluşan düzene itaat ederek sonuçta balı nasıl yapacağını ilham etmektedir. Benzer şekilde yaratılan her bir türe ait, o türün canlılarının kalplerine ilham edilen o türe ait karakteristiğin yansıması olarak bir kural bulunmaktadır. Yaratılanlar içerisinde insana bahşedilen ilham mertebesinin, diğer canlılara yönelen ilham mertebesinden üç noktada üstünlüğü söz konusudur. Bu üstünlüğün sebebi insanın yaratılmışların en şerefli olmasında saklıdır. Birinci üstünlük insanın kendisine fayda sağlayacağını düşündüğü davranışlara yönelmesidir. İhtiyaçların karşılanmasına yönelik insanlara bahşedilen ilhamın ikinci üstünlüğü insanın ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte güzellik ve zarafet aramasıdır. Üçüncü üstünlük ise insanın ihtiyaçlarını karşılayacak yolları ya kendisinin bulması ya da taklit ederek öğrenmesidir. Bu sayede insanlar yeryüzünün nimetlerinden daha iyi bir şekilde faydalanabilmek için yeni yöntemler peşinde koşmaktadırlar.[54] İnsanlığın bu amaç doğrultusundaki çalışma ve çabaları medeniyet tarihinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Sonuç

Çalışmanın sonuç bölümünde makalenin hangi sonuçları ortaya koyduğuna açıklık getirilecektir. İslâm ilim düşünce geleneği kuruluş ve gelişme döneminin ardından zirvesine erişmiş akabinde Osmanlı Devleti'nin batı dünyası karşısındaki var olma mücadelesinin tarihine bağlı olarak gerilemeye başlamıştır. Dünyanın farklı bölgelerindeki İslâm coğrafyalarında üretimin kısmen devam ettiğini söylemekle birlikte nicelik ve nitelik temsili bakımından Osmanlı medeniyetinin rolü bu anlamda daha büyüktür. Batı dünyası, 1750'li yıllardan itibaren yüzleştiği endüstrileşme hareketleri ile beraber iktisadi, siyasi ve askeri üstünlüğü yakalamıştır. Bu üstünlüğün bir kısmı da teorik

[53] Mehmet Erdoğan, "İslâm'ın Köprüsü Zekât ve Sadakanın Sosyal Paylaşım Açısından Önemi", *Din ve Hayat Dergisi (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 18 (2013), 50.

[54] Şah Veliyyullah Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Yeni Şafak, 2003), 1. Cilt/164-165.

hegemonya alanına temas etmektedir. Batı medeniyetinin ürünü olan bir iktisat zihniyeti ve bu zihniyetin üzerine kurgulanan somut pratikler, insanlığa evrensel ve nesnel gerçekler olarak empoze edilmektedir. Fikri derinliği zayıflayan İslâm dünyası, batı iktisat teorisini içselleştirmiş ve bu çerçeveyi esas alarak kalkınma ve gelişme modelleri takip etmiştir. Bir başka medeniyetin ürünü olan ve o toplumun kültürel ve sosyal dinamikleri etrafında varlık kazanan bir iktisadi yaşam alanını okumaya yönelik teoriler ile farklı dünyaların ekonomik meselelerini açıklmaya çalışmak anlamsızdır. Bu iddianın tersi de geçerlidir. İslâm toplumunun ihyasına yönelik arayışlar, batı dünyasının düşünce kalıpları içerisinde değil, İslâmî duruşun çehresinde anlam kazanabilir.

İslâm, inanan kimselere dinamik bir hayat tarzı sunar. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet hükümleri bu yaşam tarzının ana hatlarını şekillendirmekte, meselelerin ayrıntılarına ve zamanın koşulları bağlamında ortaya çıkan yeni problemlerin çözümüne yönelik içtihat kapısını açık tutar. İçtihat yetkinliğine sahip samimi Müslümanlar sayesinde, İslâm insanlığın her döneminde en doğruyu ve en güzeli anlatır. Bu gerçeklik iktisadi düşünce pratik alanın da karşılık bulur. Özellikle sanayileşme hareketleri sonrasında nitelik ve nicelik bakımından oldukça kompleks bir görünüme bürünen ekonomik yaşamı anlamak için elbette geleneksel fıkıh mirasından çözüm aramak bekleneni vermeyecektir. Ancak bu zemini bahane göstererek İslâmî bir ekonomik anlayışa yaşam hakkı tanımayan kesimlerin ya batı iktisat düşüncesini veri kabul etmeleri ya da İslâm ilim metodolojisinden habersiz olmaları düşünülebilir. İslâm iktisat düşüncesinin toplumsal dinamiklerini belirli kalıplar içerisinde açıklamaya çalışan bu makale söz konusu eksik ve taraflı bakış açılarına cevap sunmayı amaçladığı gibi İslâmî prensiplerin ekonomik yaşamda güçlü bir karşılık bulması adına teorik zemini güçlendirmeyi de hedeflemektedir.

Makalenin birinci bölümünde İslâmî duruşun iktisadi çehresi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Rızık meselesinde insanın rolü ve sosyal adalet ilkesi üzerinde önemle durulmuştur. Rızık yaratmak bakımından Allah Teâlâ (cc.)'nın fiilidir. Rızkı kazanmak ve rızkının peşinde koşmak ise insanın sorumluluğuna bırakılmıştır. İnsana bahşedilen rızık, herşeyden önce Allah Teâlâ (cc.)'nın bir lütfu olduğu için, bu nimetler üzerinde yoksul kimselerin de söz hakkı vardır. Kapitalizmin dünyevileşmiş insan modelinin bencil karakterine karşılık Müslüman insan hem kendinin hem de toplumun yararını düşünür. Şahsi menfaatlerin toplum menfaatlerinin önüne geçmesine de müsaade edilmez.

Birinci bölümün devamı niteliğindeki ikinci bölümde iktisadi eylemlerin sahibi olarak insanın fiil ve davranışları ele alınmıştır. Her alanda olduğu gibi iktisadi meselelere yönelik olarak da insan, iradi eylemlerinin sonucunu ahiret yurdunda görecek ve karşılığını buna göre alacaktır. Allah Teâlâ (cc.)'nın kullarına yaklaşımı merhamet ve rahmet yönündedir. Kulların da birbirine karşı merhamet göstermeleri, iktisadi yaşam alanının sınır hattını belirler. İnfâk ve zekât kurumunun emredilmesi, faizli işlemlerin yasaklanması bu amaca dönüktür. Üçüncü bölümde iktisat olgusunun İslâm

düşüncesindeki amaçsal bağlamı değerlendirilmiştir. Malın yaratılmasındaki hikmet, insanların kendilerinin ve bakmakla yükümlü oldukları kimselerin ihtiyaçlarını karşılaması böylece huzur içerisinde Allah Teâlâ (cc.)'ya kulluk görevlerini yerine getirebilmesidir. İktisat araç, samimî kul olmak amaçtır.

Kaynakça

Acar, Ali. "Faiz ve Toplum İlişkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 187-196.

Akın, Murat. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması". *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7 (2016), 31-42.

Aktepe, İshak Emin. "Modern Birey ve Merhametin İflası". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi" Sempozyumu*. 385-400. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2014.

Arpaguş, Hatice K. "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 41-62.

Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. ed. Hatice Hacer Erdem. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım., 2023.

Asutay, Mehmet. "İslam Ekonomisine Politik İktisadi Bir Yaklaşım: Alternatif Bir Ekonomik Sistemin Sistematik Anlayışı". çev. Fatih Yardımcıoğlu - Salih Ülev. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/4 (01 Ekim 2014), 119-137.

Attâs, S. Muhammed Nakîb el-. "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Yaşanması". çev. Şaban Ali Düzgün. *IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlâkî Değerler*. 31-47. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı., 2006.

Bardakcı, Sefa. "Mezheplere Göre Hür İrade ve Fiyat İlişkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 105-128.

Canatan, Kadir. *İktisat Felsefesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

Çayıroğlu, Yüksel. "İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 149-183.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İslâm Düşünce Rehberi Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslâm 3 (Hadislerin Hadislerle Yorumu)*. ed. Mehmet Emin Özafşar vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı., 2020.

Dölek, Adem. "Hadîsler Işığında Mutluluğu Kazandıran Durumlardan Bazıları". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2012), 195-214.

Erdoğan, Mehmet. "İslâm'ın Köprüsü Zekât ve Sadakanın Sosyal Paylaşım Açısından Önemi". *Din ve Hayat Dergisi (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 18 (2013), 48-51.

Eskicioğlu, Osman. "İslam Hukukunda Faiz Yoluyla Elde Edilen Gelirlerin Ekonomik Yönden Değerlendirilmesi". *Din ve Hayat Dergisi (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 10 (2010), 39-41.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Amel, Ahlâk ve Saadet Mîzânü'l-Amel*. çev. Osman Bayder. İstanbul: Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık, 1. Baskı., 2024.

Gözübenli, Beşir. "İslâm'da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi". *İslâm Ekonomisinde Finansman Mes'eleleri*. 78-120. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.

Ismail, Abdul Ghafar - Possumah, Bayu Taufiq. "İslam'da Yoksulluk ve Sosyal Güvenlik". çev. Sercan Karadoğan vd. *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler*. ed. M. Kabir Hassan, Mervyn K. Lewis. 401-414. Ankara: İktisat Yayınları, 1. Baskı., 2019.

Kallek, Cengiz. "Narh Konusuna Yeniden Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 257-276.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir V*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı., 2020.

Kayhan, Veli. "Kur'an'a Göre İsraf ve İktisat". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 149-195.

Mevdudi, Ebu'l Ala. *İslam Ekonomisinin Temel İlkeleri*. ed. Abdullah Yusufoğlu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Baskı., 2016.

Özdemir, Metin. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 4. Baskı., 2022.

Özdenören, Rasim. *Müslümanca Yaşamak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 23. Baskı., 2023.

Sancaklı, Saffet. "Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 45-86.

Saraç, Mehmet. "Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz". *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. 109-121. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım., 2018.

Sırım, Veli. "İslam Ekonomisinde İşçi - İşveren İlişkileri". *BJSS Balkan Journal of Social Sciences / Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* Özel Sayı (2016), 773-785.

Şentürk Aksu, Esra - Koçinkağ, Mansur. "Ribâ ve Faiz Kavramlarına Dair Bir Değerlendirme". *Theosophia* 7 (2023), 49-71.

Toker, Ömür - Demirdaş, Burhan. "İşçi-İşveren İlişkilerine Tevhidi İçtimai Düşünce Sisteminden Yaklaşımlar". *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası*. ed. Mustafa Alişarlı - Osman Şimşek. 329-340. Ankara: İLMAR. İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2018. https://isamveri.org/pdfdrg/G01693/2018/2018_TOKERO_DEMIRDASB.pdf

Turan, M. Fatih. "İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 78-103.

Uyanık, Zeki. "İslam Hukukunda İhtikâr". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 433-476.

Yaran, Rahmi. "Ahirete İmanın Dünya Hayatına Yansımaları". *Din ve Hayat Dergisi (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 16 (2012), 4-7.

Yazıcı, Muhammed. *Modern Dünya İlmihali Sorular, Arayışlar, Cevaplar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı., 2023.

Yıldız, Abdullah. "İslâm Ahlâkı Açısından İnfak, İsraf ve İstidraç Kavram Örgüsü". *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science* 38 (2019), 86-109.

Zaman, Asad. *İslam İktisadının Güncel Durumu*. çev. Şaban Kütük. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Baskı., 2019.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received:24 08.2024 | Kabul/Accepted: 20.09.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14437743

İslam Hukukunda Sözleşmenin Sona Ermesinden Sonra İşçinin İşverenle Rekabete Girmemesi Şartı: Suriye Kanunu ile Karşılaştırma

Omar Mohamed Bashir Nouraldin
0009-0003-4848-9984
Doktora Öğrencisi, Şam Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
PhD Candidate, Damascus University, Faculty of Sharia, Department of Islamic Law
ror.org/03m098d13
omar518nour@gmail.com

Özet

İşverenlerin, çalışanlarının veya işçilerinin, sözleşmelerinin sona ermesinden sonra, diğer taraflarla veya kendileri için benzer işlerde çalışmaktan kaçınmalarını şart koşmaları yaygındır. Bu, çalışanın istihdamı sırasında aşina olabileceği işverenin ticari sırlarının, işverene karşı rekabet etmek için kullanılmamasını sağlar. Çalışanın sözleşmenin feshedilmesinden sonraki rekabet etmeme koşulu, iki çıkar arasında açık bir çatışma ortaya koymaktadır: işverenin çıkarı ve çalışanın çıkarı. Bu çalışma, işverenin sözleşme sona erdikten sonra çalışanının kendisiyle rekabet etme durumundan işini koruma aynı zamanda çalışanın sözleşmenin sona ermesinden sonra çalışma özgürlüğünü konusunu da görmezden gelmeden mümkün olduğunca uzlaştırmaya çalışmaktadır. Araştırma, rekabet etmeme maddesinin geçerli olması için karşılanması gereken beş koşul olduğunu ifade etmektedir. Bu koşulların en önemlilerinden biri, işverenin rekabet etmeme maddesini uygulama konusunda meşru ve ciddi bir çıkarı olmasıdır. Ek olarak, çalışanın çalışma yeteneği üzerindeki kısıtlama zaman, coğrafi kapsam ve iş türü açısından sınırlı olmalıdır. Çalışmanın ulaştığı sonuçlardan bazıları şunlardır: İslam hukukunun, işverene zarar vermediği sürece, sözleşmenin süresi boyunca çalışanlara çalışma saatleri dışında çalışma özgürlüğü tanımada medeni hukuktan daha geniş kapsamlıdır. Bir diğer önemli bulgu ise, çalışan sürekli rekabet etmeme maddesine rıza gösterse bile, çalışma hakkının hiçbir koşulda vazgeçilemeyen temel bir insan özgürlüğü olması nedeniyle bu rızanın geçerli sayılmamasıdır.
Anahtar Kelimeler: Rekabet, İşçi Hakları, Çalışmada Özgürlük, İş Akdi Şartları.

The Non-Compete Clause for Employees After Contract Termination in Islamic Jurisprudence- A Comparative Study with Syrian Law

Abstract

It is common for employers to stipulate that their employees or workers refrain from engaging in similar work, either with other parties or for themselves, after the termination of their contract.

This ensures that the employer's business secrets, which the employee may have become familiar with during their employment, are not used to compete against the employer.
The condition of non-competition for the employee post-contract termination presents a clear conflict between two interests: the employer's interest and the employee's interest. This study attempts to reconcile these interests as much as possible by protecting the employer's interest in safeguarding their business from competition by the employee after the contract ends, while also protecting the employee's interest in preserving their freedom to work after contract termination. The research outlines five conditions that must be met for the non-compete clause to be valid. Among the most significant of these conditions is the necessity of a legitimate and serious interest for the employer in enforcing the non-compete clause. Additionally, the restriction on the employee's ability to work must be limited in terms of time, geographical scope, and type of work. The study concludes with several findings, the most important of which is that Islamic jurisprudence is more expansive than the law in granting employees the freedom to work outside of working hours during the contract's term, provided it does not harm the employer. Another key finding is that, even if the employee consents to a perpetual non-compete clause, such consent is not considered valid, as the right to work is a fundamental human freedom that cannot be forfeited under any circumstances.

Keywords: Competition, Employee Rights, Freedom to Work, Employment Contract Conditions.

شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد في الفقه الإسلامي
–دراسة مقارنة مع القانون السوري–

ملخص

كثيراً ما يحصل بأن يشترط صاحب العمل على العامل أو الموظف لديه بعدم القيام بعمل مماثل لما كان يعمله عنده لدى الغير أو لصالح نفسه بعد انتهاء العقد بينهما، ليأمن على أسرار العمل من أن يستغلها العامل في منافسته بعد أن يكون قد ألمّ بها عنده، وشرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد، فيه تعارض صريح بين مصلحتين، مصلحة صاحب العمل مع مصلحة العامل، فحاول البحث التوفيق بين المصلحتين قدر الإمكان، وذلك بحماية مصلحة صاحب العمل في المحافظة على عمله من منافسة العامل له بعد انتهاء العقد، وكذلك حماية مصلحة العامل في المحافظة على حريته في العمل بعد انتهاء العقد.

وقد حدد البحث شروطاً خمسة لا بد من تحققها حتى يصح شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل، من أهمها: ضرورة وجود مصلحة مشروعة وجدية لصاحب العمل في شرط عدم منافسة العامل له، وأن يكون منع العامل من العمل محدوداً من حيث الزمان والمكان ونوع العمل. وتوصل البحث إلى العديد من النتائج من أهمها: أنّ الفقه الإسلامي كان أكثر توسعاً من القانون في إعطاء الحُرِيَّة للعامل في أن يعمل

خارج أوقات الدوام أثناء سريان العقد، ما لم يضر بصاحب العمل. وأيضاً من النتائج التي توصل البحث إليها أنّه على الرغم من رضى العامل بشرط عدم المنافسة على التأبيد، إلّا أنّ هذا الرضى غير معتبر؛ لأنّ العمل من الحريات العامة للإنسان والتي لا تسقط بالإسقاط بأي حال من الأحوال.

الكلمات المفتاحية: المنافسة، حقوق العامل، الحرية في العمل، شروط عقد العمل.

Atıf
Nouraldin, Omar Mohamed Bashir. "شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد في الفقه الإسلامي-دراسة مقارنة مع القانون السوري-" *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 29-49.

المقدمة

من أهمّ المسائل الشائعة في الوقت الحاضر شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد بينهما منعاً من منافسته لصاحب عمله، وتعود أهميّة وحساسية هذه المسألة إلى أنّ العمل يتعلق بمبدأين مهمين، هما عمارة الكون وحُريَّة العامل في العمل، فالعمل حق للإنسان وواجب عليه في الوقت ذاته وذلك لتقديم النفع لمجتمعه، وأيضاً فإنّ لكل فرد أن يختار بمطلق حريته نوع العمل الذي يمارسه وزمان ومكان أدائه، من غير فرض قيود عليه.

أهداف البحث

- التفريق بين حالات ثلاث، وهي: عمل العامل لمصلحة نفسه أو للغير أثناء أوقات الدوام، وعمله خارج أوقات الدوام أثناء سريان العقد، وعمله بعد انتهاء العقد.
- محاولة التوفيق بين المصلحتين المتعارضتين في هذه المسألة، مصلحة العامل ومصلحة صاحب العمل.
- تحديد شروط صحة عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في وجود مصلحتين متعارضتين في شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد، مصلحة صاحب العمل في الاحتفاظ بنتاج تعبه والاستفادة من ثمار جهده، بحيث لا يسطو أحد على هذه الثمار فيستغلّها في لحظات، وقد بذل صاحبها عمراً في الوصول إليها بكدِّه وتعبه، وفي الجانب الآخر توجد مصلحة حقيقية للعامل في عدم قبول هذا الشرط، كونه يمس حريته في العمل، فكان لا

بد من التوفيق بين المصلحتين المتعارضتين، وكذلك وضع الشروط والحدود والقيود، حتى لا تُهدَر مصلحة على حساب أخرى.

منهج البحث

اتَّبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، وذلك بالاطّلاع على كتب الشريعة والقانون، واستقراء مسائل شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل، والمنهج الاستنباطي، وذلك باستخراج الأحكام الشرعية والقانونية من مصادرها، إضافة إلى المنهج التحليلي المقارن، وذلك بتحليل الأقوال والأدلَّة والمقارنة بين المذاهب الفقهية الأربعة، ثم المقارنة فيما بينها وبين القانون.

الدراسات السابقة:

1- بحث محكم لمحمد الأحمد شواخ، بعنوان: اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق الموظف في العمل، منشور في مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، العدد1، 2021.

وهذا البحث قانوني بحت من غير مقارنة بالشريعة الإسلامية، وجاء في خمس وأربعين صفحة، وقد تم تقسيمه إلى خمسة مباحث، درس فيها الباحث ماهية شرط عدم المنافسة، والأحكام القانونية لهذا الشرط، وشروطه، وآثاره، وسقوطه.

2- رسالة ماجستير لمحمد ديب، بعنوان: الالتزام بعدم المنافسة في علاقة العمل، مقدمة إلى جامعة وهران- كلية الحقوق، 2012.

وهذه رسالة في القانون أيضاً من غير مقارنة بالشريعة الإسلامية، وقد جاءت في مئة وخمسة وستين صفحة، وقد تم تقسيمها إلى فصلين، الأول بعنوان: الالتزام بعدم المنافسة في غياب اتفاق بعدم المنافسة، والثاني بعنوان: الالتزام الاتفاقي بعدم المنافسة. ويتقاطع بحثي مع هذه الرسالة في الفصل الثاني، حيث درس شرط عدم المنافسة، من خلال بيان مفهومه وطبيعته القانونية ومشروعيته وشروط صحته، وموانع التمسك به.

الجديد في البحث:

على الرغم من أنّ الدراسات السابقة درست الموضوع من جوانبه المختلفة، إلّا أنّ هذه الدراسات كانت قانونية بحتة، من غير تعرض للحكم الشرعي للموضوع، وهذا ما تفرد به بحثي، إذ درست شرط عدم منافسة الموظف لصاحب العمل في الشريعة الإسلامية مع المقارنة مع القانون، وهذا ما لم أعثر عليه في أي دراسة أخرى، وهنا يكمن الجديد في البحث.

المطلب الأول: المقصود بعقد العمل وما يقابله في الفقه الإسلامي وحكم عمل العامل لدى الغير أثناء العقد

لا بُدَّ قبل الدخول في أحكام وتفاصيل هذه المسألة من بيان المقصود بعقد العمل وما يقابله في الفقه الإسلامي والذي هو إجارة الأشخاص، ثم بيان حكم عمل العامل أثناء العقد سواء أكان عمله أثناء أوقات الدوام أو خارجها؛ لأنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ومن غير الممكن تصور شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد وكذلك لا يمكن معالجة هذه القضية إلا بالتمهيد له بذلك.

الفرع الأول: المقصود بعقد العمل وما يقابله في الفقه الإسلامي

عقد العمل الفردي: "هو العقد الذي يلتزم بموجَبه العامل بالعمل لدى صاحب عمل وتحت سلطته وإشرافه مقابل أجر"[1]، ويقابل ذلك في الفقه الإسلامي إجارة الأشخاص، فعقد الإجارة بشكل عام في الفقه الإسلامي هو عقد على منفعة مباحة معلومة، مدَّة معلومة، من عين معلومة، أو موصوفة في الذمة، أو عمل بعوض معلوم[2]، وقد قسم الفقهاء الإجارة إلى نوعين بحسب المعقود عليه:

النوع الأول: الإجارة الواردة على منافع الأعيان: والمعقود عليه هنا هو منفعة العين، حيث يقوم المؤجر بتقديمها للمستأجر لقاء عوض معلوم، مثل إجارة الدُور والسيارات والآلات، وإمَّا أن تكون هذه العين معيَّنة أو موصوفة في الذمة.

النوع الثاني: الإجارة الواردة على الأعمال: وتسمى إجارة الأشخاص أيضاً، والمعقود عليه هنا هو العمل نفسه أو تسليم العامل نفسه لصاحب العمل وإن لم يعمل لظروف معيَّنة[3]، وقد قام الفقهاء بتقسيم الأجير في الإجارة الواردة على الأعمال إلى قسمين: أجير خاص وأجير مشترك.

فالأجير الخاص هو من يُستأجر مدة معيَّنة لكي يقوم فيها بعمل لشخص أو أشخاص معيَّنين، على أن يكون مختصاً بهم، فلا يجوز له تقبل عمل من غيرهم، كالموظف والعامل الحكومي أو العامل لدى شركة خاصة تم توظيفه من أجل القيام بعمل معيَّن لمدة محددة وبراتب محدد، وكالسائق لدى جهة معيَّنة.

---

[1] المادة (46) من قانون العمل السوري، رقم (17)، لعام (2010م).

[2] منصور البهوتي ، **شرح منتهى الإرادات**، (بيروت: عالم الكتب، 1993) 241/2.

[3] محمد أمين ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت: دار الفكر، 1992) 69/6. محمد الخرشي، **شرح مختصر خليل**، (بيروت: دار الفكر) 28/7. يحيى بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، (بيروت: دار الفكر) 100/5. عبدالله ابن قدامة، **المغني**، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968) 388/5. علي الخفيف، **أحكام المعاملات الشرعية**، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2008) ص/443.

الأجير المشترك: هو من يُستأجر لعملٍ معيَّن لم يُجعل الزمن معياراً له، ولم يختص به شخصٌ معيَّن أو أشخاص معيَّنون، فيجوز للأجير المشترك تقبّل عمل من أكثر من جهة وفي وقت واحد، وقد يُجعل الزمن معياراً لعمله لكن من غير تخصيصه بجهة معيَّنة كالراعي الذي استؤجر لرعي غنم شخص لمدة شهر من غير منعه من الرعي لآخر في تلك المدة، ومن أمثلة الأجير المشترك المحامي والطبيب والبنَّاء والخياط، إذا لم يرتبطوا بعقود تمنعهم من العمل لصالح الغير أثناء مدة العقد[4].

وبعد التعرّف على كلّ من الأجير الخاص والاجير المشترك في الفقه الإسلامي، فقد تبين أنّ العامل في قانون العمل ينطبق عليه وصف الأجير الخاص في الفقه الإسلامي، من حيث أنه مطالَب بتسليم نفسه وتقديم خدماته كاملة في الفترة المتفق عليها لصاحب العمل، وباعتبار تبعيته لصاحب العمل طيلة تلك المدة.

الفرع الثاني: حكم عمل الأجير لدى الغير أثناء وقت العمل

تحدّث الفقهاء عن حكم عمل الأجير الخاص لدى غير مستأجره أثناء دوامه، واتفقوا على عدم جواز ذلك؛ لأنّ وقت الأجير الخاص وكذلك منفعته مملوكة لمستأجره طيلة الزمن المتفق عليه في الإجارة، واتفق الفقهاء كذلك على استحقاق المستأجر التعويض عن فترة انقطاع العامل لدى الغير، لكن اختلفت نظرتهم إلى كيفية التعويض، فذهب الحنفية إلى أنّه ينقص من أجره بقدر فترة العمل، وذهب المالكية إلى أنّ المستأجر يخير بين أمرين، فإمّا أن ينقص من أجره بقدر ما عمل، أو يأخذ الأجرة التي استحقها من الغير بعمله عنده، وللحنابلة ثلاثة أقوال في المسألة، وهي أن يستحق المستأجر قيمة ما فوته عليه الأجير بعمله لدى الغير، أو قيمة ما عمله للغير، أو يستحق الأجر الذي أخذه الأجير من غير مستأجره بالعمل عنده[5].

والراجح هو قول الحنفية وأحد قولي المالكية وهو أن يقتطع المستأجر من أجر العامل بقدر ما عمل لدى الغير، لأنّه أقرب إلى العدالة، فالمستأجر ملَكَ منفعة العامل لفترة معيَّنة مقابل أجر معيَّن، فإذا سقط شيء من المنفعة، أُسقط قدر ذلك بحصته من الأجر.

---

[4] الخفيف، **أحكام المعاملات الشرعية**، ص433.

[5] ابن عابدين، **رد المحتار**، 70/6.خلف ابن ابي القاسم القيرواني، **التهذيب في اختصار المدونة**، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002) 372/3. محمد الشربيني، **مغني المحتاج**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994) 477/3. المرداوي، **الفروع**، 174/7. عبدالله بن إبراهيم الموسى، **الأجير الخاص –ضوابطه وأحكامه**، (السعودية: مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الثالث، 2008) ص184.

الفرع الثالث: حكم عمل الأجير لدى الغير خارج أوقات العمل

إذا كان دوام الأجير الخاص يبدأ من الصباح حتى بعد الظهيرة مثلاً كما في غالب وظائف الدولة، فعمِلَ لدى الغير بعد انتهاء دوامه الرسمي، فلم ينصّ الفقهاء على حكم عمل الأجير لدى الغير خارج أوقات العمل، وإنّما اقتصروا على النص على مسألة عمل الأجير الخاص أثناء فترة العمل لدى الغير، وحكموا على ذلك بعدم الجواز مع التعويض العادل للمستأجر، فيمكن الحكم بجواز عمل الأجير الخاص لدى الغير أثناء العقد وخارج أوقات العمل استناداً لمفهوم المخالفة، باعتبار أنّ الأجير الخاص يُطلب منه تسليم نفسه في أوقات العمل، فإذا مضى وقت العمل جاز له أن يعمل لدى الغير، لكن بشرط أن لا يكون العمل الثاني مضراً بالعمل الأول، كأن يسبب له إرهاقاً أو تقصيراً في أداء عمله الأول[6]، أو أن يكون في عمله الإضافي منافسة لصاحب عمله الأول، فيقوم بجذب عملائه أو الاستفادة من أسرار العمل المؤمَّن عليها.

أمّا بالنسبة لقانون العمل السوري فقد حظر بشكل مطلق على العامل أن يعمل لدى الغير خارج أوقات العمل إلا بموافقة صاحب العمل سواء أكان عمله تطوعياً أو بأجر، وكذلك منعه من أن يعمل أي عمل يمسّ كرامة العمل الذي يمارسه، أو يمكِّن الغير من منافسة صاحب العمل أو يمكِّنه من الاطّلاع على أسرار العمل، وكذلك حظر على العامل أن يعمل لحساب نفسه بشكل ينافس صاحب العمل وذلك أثناء سريان عقد العمل[7].

فقد جاء في المادة (96) من قانون العمل السوري في فقراته (ب) و(ج) و(د) ما يلي: يحظر على العامل:

ب- العمل لدى الغير بدون موافقة صاحب العمل سواء بأجر أو دون أجر.

ج- العمل لمصلحة الغير بما لا يتفق مع كرامة العمل، أو يمكّن الغير أو يساعده للتعرف على أسرار المنشأة، أو منافسة صاحب العمل.

د- ممارسة نشاط مماثل للنشاط الذي يمارسه صاحب العمل أثناء مدة سريان عقده، أو الاشتراك في نشاط من هذا القبيل سواء بصفته عاملاً أو شريكاً ما لم يتم الاتفاق على خلاف ذلك.

ويلاحظ أنّ الفقه الإسلامي كان أكثر توسعاً من القانون في إعطاء الحُرِيَّة للعامل في أن يعمل خارج أوقات الدوام، فالأصل هو حُرِيَّة العامل في أن يعمل لدى الغير أو لحساب نفسه خارج أوقات الدوام، بشرط عدم الإضرار بصاحب العمل، أمّا القانون فقد جعل الأصل عدم جواز العمل خارج أوقات الدوام ولو تطوعاً

---

[6] حسن، أحمد، **نظرية الأجور**، (دمشق: دار اقرأ، 2002) ص403-404، الموسى، **الأجير الخاص –ضوابطه وأحكامه**، ص189.

[7] المادة (96) من قانون العمل السوري، رقم (17)، لعام (2010م) في فقراته (ب) و(ج) و(د)

إلا بإذن صاحب العمل، وفي ذلك تضييق على حُريَّة العامل في العمل، وإفساح للمجال لصاحب العمل ليتعسف في استعمال حقّه في منع العامل من العمل ولو لم يكن في عمله الإضافي إلحاق ضرر به.

المطلب الثاني: تعارض مصلحة صاحب العمل مع مصلحة العامل في شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل ومحاولة التوفيق بين المصلحتين

يمكن تعريف شرط عدم المنافسة بأنّه: التزام العامل بأن يمتنع عن منافسة صاحب العمل بعد انتهاء العقد بينهما، سواء عمل العامل لحسابه الخاص أو عمل لدى الغير[8].

ويضع شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل قيداً خطيراً على حُريَّة العامل في العمل، حيث يُعدّ العمل عنصراً أساسياً في حياة الإنسان، فكان لا بُدَّ من تنظيم هذا الشرط على نحو يحمي مصالح صاحب العمل المشروعة، وفي الوقت نفسه لا يضر بحُريَّة العامل في العمل.

الفرع الأول: حماية مصلحة صاحب العمل في المحافظة على عمله من منافسة العامل له بعد انتهاء العقد

من ناحية حقّ صاحب العمل في المحافظة على عمله من منافسة العامل له بعد انتهاء العقد، فإنّ الشريعة الإسلامية لا تمنعه من اشتراط هكذا شرط، حيث راعى الإسلام حقّ الإنسان في الاحتفاظ بنتاج تعبه والاستفادة من ثمار جهده، بحيث لا يسطو أحد على هذه الثمار فيستغلّها في لحظات، وقد بذل صاحبها عمراً في الوصول إليها بكدِّه وتعبه، فصاحب السبب أحقُّ بنيل نتيجة عمله والاختصاص بها، وصاحب العمل يبذل جهداً ووقتاً حتى يصل لما هو عليه من الشهرة والإتقان، ويدفع الأموال ويسخر الطاقات، ويرفع من تقنية عمله حتى يصبح أحد الرواد في مجاله، وما بناه بجهده على مر سنين يتقنه عماله خلال بضعة أشهر ربّما، فيشكلّون بذلك خطر المنافسة الحقيقية له، إمّا بأنفسهم أو بأن يعملوا عند منافس له[9].

ومن القواعد الأصولية التي تعتبر أصلاً للعديد من الأحكام الشرعية أنّ الفرع لا يعود على أصله بالإبطال، يقول الشاطبي: "كلّ تكملة فلها- من حيث هي تكملة- شرط، وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال"[10]، ومن الفروع التشريعية التي تؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية

[8] محمد الأحمد شواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، (الكويت: مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، العدد1، 2021) ص250.

[9] عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1964) 405/1. جميل، **التزامات العامل ورب العمل بين الفقه والقانون**، ص62.

[10] إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، (القاهرة: دار ابن عفّان، 1997) 26/2.

والشافعية والحنابلة إلى أنّ الوالد لا يُقتل بولده[11]؛ وذلك لأنّه السبب في إيجاده فلا يكون هو السبب في إعدامه.[12] ولقوله صلى الله عليه وسلم : «لا يُقاد الوالد بالولد» [13].

أمّا المالكية فقد ذهبوا إلى أنّ الأب إذا قتل ابنه قاصداً إزهاق روحه بشكل واضح، قُتل به، فإذا لم يكن واضحاً لم يقتل به، قال الدردير: "وضابطه أن لا يقصد إزهاق روحه، فإن قصده كأن يرمي عنقه بالسيف، أو يضجعه فيذبحه ونحو ذلك فالقصاص"[14].

فكل تصرف أو عمل يصدر من العامل ويؤدي إلى إلحاق ضرر بصاحب العمل فإنّه ممنوع، سواء كان هذا العمل الذي يمارسه العامل أثناء سريان العقد بينه وبين صاحب العمل أو بعد انتهاء العقد بينهما، وقد سبق القول بأنّ الفقهاء تحدثوا عن مسألة عمل العامل لدى الغير أثناء وقت الدوام، وحكموا على ذلك بالمنع؛ لأنّ المستأجر يملك منفعة الأجير في تلك المدة، ولمظنّة لحوق ضرر بالمستأجر، فإذا تحقّق وقوع الضرر بمنافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد فإنّه يمنع من ذلك أيضاً، وبناءً عليه فإنّه يجوز لصاحب العمل من حيث المبدأ اشتراط عدم منافسة العامل له بعد انتهاء العقد بينهما لكن ضمن الحدود التي تحفظ حقوق صاحب العمل، ولا تصادر حُريَّة العامل في العمل على الإطلاق.

الفرع الثاني: حماية مصلحة العامل في المحافظة على حريته في العمل بعد انتهاء العقد.

شرطُ عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد من شأنه التضييق على العامل بشأن حُريَّة من حُريَّاته العامَّة التي كفلها له الشرع والقانون، ولا يجوز التصرف بحُريَّة من الحُريَّات العامَّة الممنوحة للشخص بأي نوعٍ من التصرفات في الفقه الإسلامي والقانون، بل إنّ الفقه الإسلامي ذهب إلى أنّ الحُريَّات العامَّة نفسها ليست مطلقة بل مقيدة، بمعنى أنّها ليست في جميع الأحوال والأوقات يُخيّر فيها الشخص بين الفعل والترك، بل يُراد به حُريَّة الاختيار بالنسبة لنوع المباح كالحُريَّة في اختيار عمل ما أو تجارة ما، فالإباحة تنحصر

---

[11] أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986). 235/7. الشربيني، **مغني المحتاج**، 288/5. ابن قدامة، **المغني**، 294/8.

[12] زين الدين محمد المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1937). 414/6.

[13] **مسند أحمد**: مسند عمر بن الخطاب، 292/1، (147)، **وسنن الترمذي**: أبواب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يُقاد منه أم لا، 70/3، (1400)، وقال الترمذي بأنّ هذا الحديث في إسناده اضطراب، إلّا أنّه معمول به عند أهل العلم. وذكر الصنعاني أنّ أحاديث عدم قتل الوالد بالولد كلها معلولة لا يصح منها شيء. الصنعاني، **سبل السلام**، كتاب الجنايات، لا يقاد الوالد بالولد، 340/2. وقال ابن عبد البر: استفاض هذا الحديث عند أهل العلم استفاضة هي أقوى من الإسناد. ابن عبد البر، **التمهيد**، باب الياء، يحي بن سعيد الأنصاري، 442/23.

[14] أحمد الدردير، **الشرح الكبير وحاشية الدسوقي**، (بيروت: دار الفكر) 267/4.

في تخير أنواع المباح وأوقاته، فحُريَّة العمل من الحُريَّات العامَّة، فللشخص أن يعمل أي عمل يريده، ولكن مطلوب منه أن يعمل إذا كان قادراً[15].

وقد حمى القانون حقّ صاحب العمل في المحافظة على أسرار عمله ونتاجه وعملائه من منافسة العامل له بعد انتهاء العقد، وبالمقابل نظر إلى حقّ العامل وحريته في العمل سواء لحساب نفسه أو عند الغير بعد انتهاء العقد، ووقف على مسألة التعارض بين هاتين المصلحتين، فإذا التزم الموظف أو العامل بأن يمتنع عن العمل لدى الغير بعد انتهاء عقده، فهذا الالتزام يمس حُريَّة عامَّة ممنوحة له، وهو من قبيل النّظام العام الذي لا يجوز مخالفته، وأيضاً فإنّ العامل قد يقبل بهذا الشرط بسبب حاجته إلى العمل[16].

ومثل هذا الشرط يخالف مبدأ حُريَّة التجارة والصناعة، ويقيد حقّ العامل في العمل الذي يُعدّ من الحقوق الأساسية للإنسان مما يهدده في مورد رزقه، فقد جاء في الفقرة الأولى من المادة (40) من الدستور السوري ما يلي: "العمل حقّ لكل مواطن وواجب عليه، وتعمل الدولة على توفيره لجميع المواطنين، ويتولى القانون تنظيم العمل وشروطه وحقوق العمال" وكذلك نصت المادة (23) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّ: "لكل شخص حقّ العمل وله حُريَّة اختيار عمله بشروط عادلة ومرضية، وفي الحماية من البطالة" لهذا كان لا بُدَّ من العمل على تنظيم ذلك الشرط بما يحقق الموازنة بين مصلحة العامل في استرداد حريته بعد انقضاء العقد وحماية مصالح صاحب العمل المشروعة[17].

فإذا وافق العامل على تقييد حريته في العمل وأقرّ شرط عدم منافسته لصاحب العمل بعد انتهاء العقد، فإنّه يشترط لصحة هذا العقد شروط معيَّنة لا بُدَّ من توافرها حتى يصح، وكل ذلك لأجل التوفيق بين مصلحة صاحب العمل في المحافظة على مشروعه من منافسة العامل، ومصلحة العامل في استعادة حريته في العمل بعد انتهاء العقد، وسيتم دراسة هذه الشروط في المطلب اللاحق.

وقد حاول المشرع السوري تحقيق التوازن بين مصلحة صاحب العمل في المحافظة على عملائه وعلى أسرار العمل، ومصلحة العامل في التمتع بحُريَّة ممارسة عمله بعد انقضاء عقده، فأجاز شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد لكن بشروط وضوابط لا بُدَّ من تحقّقها[18].

---

[15] الشاطبي، **الموافقات**، 200/1وما بعدها. الدريني، فتحي، **الحقّ ومدى سلطان الدولة في تقييده**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) ص204. عبد المنعم الصدة، **أصول القانون**، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1965) 284/2. كيرة، حسن، **أصول القانون**، (القاهرة: دار المعارف، 1958). ص581 وما بعدها.

[16] السنهوري، **الوسيط**، 405/1.

[17] شواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، ص247.

[18] لم يرد في قانون العمل السوري نصوصٌ تنظم أحكام شرط عدم المنافسة، وإنّما تكفّل القانون المدني بتنظيم ذلك في المادة (652) و(653).

المطلب الثالث: شروط صحة عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد.

لم ينصّ فقهاء المسلمين على شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل بعد انتهاء العقد؛ وذلك لأنّ الأعمال التي كان يمارسها العمال في زمانهم لم تكن بالتعقيد الذي عليه الأمر في زماننا هذا، فقد تغيّرت طبيعة العمل بتغير الزمان وتعقُّد الأعمال وتطوُّر الصناعات وظهور أهميّة كبيرة لأسرار العمل؛ بسبب وجود منافسة شديدة بين من يعمل في نفس المجال من الشركات والمصانع، فلم تعد تقتصر الأعمال على الجهد البدني الذي يبذله العامل، بل أصبحت هناك أمور فنية وأسرار صناعية يطلع العامل عليها أثناء عمله في منشأة معيَّنة، وهذا ما لم يوجد في السابق، وبالتالي لم تكن مثل هذه الشروط موجودة في زمان الفقهاء القدامى لعدم الحاجة إليها.

ويقوم الكثير من أصحاب العمل باشتراط عدم منافسة العامل لهم بعد انتهاء العقد، على الرغم من وجود نصٍّ قانوني يمنع العامل من إفشاء الأسرار الصناعية والتجارية ولو بعد انتهاء العقد، فقد جاء في الفقرة الرابعة من المادة (650) من القانون المدني السوري ما يلي: "يجب على العامل أن يحتفظ بأسرار العمل الصناعية والتجارية حتى بعد انقضاء العقد" والذي يدفع أصحاب العمل إلى اشتراط هذا الشرط، هو أنّ النص القانوني يمنع إفشاء الأسرار ولا يمنع العامل من الاستفادة منها لحسابه الشخصي بعد انتهاء العقد، فلذلك يلجؤون إلى هذا الشرط ليمنعوا العامل من منافستهم، سواءٌ لحسابه الشخصي أو لدى الغير.

وقد تحدث القانون عن هذه المسألة ووضع لصحة شرط عدم المنافسة بعد انتهاء العقد شروطاً لا بُدَّ من تحقّقها، وسيتم في هذا المطلب ذكر هذه الشروط وبيان الحكم الشرعي لكل شرط بالاعتماد على القواعد العامَّة للعقود والشروط في الفقه الإسلامي، وقد وضع القانون خمسة شروط لصحة شرط عدم المنافسة وهي كالآتي:

الفرع الأول: ضرورة وجود مصلحة مشروعة وجدية لصاحب العمل في شرط عدم منافسة العامل له.

تتحقّق هذه المصلحة إذا كان العمل الموكول إلى العامل يمكّنه من معرفة عملاء صاحب العمل، أو يمكّنه من الاطّلاع على أسرار عمله، كالأسرار المتعلقة بالتصنيع أو الإنتاج أو التنظيم أو التوزيع، ومن الجدير التفريق بين أسرار التصنيع التي تُعدّ جزءاً من حقوق صاحب العمل في الملكية، وبين المعرفة الذاتية التي اكتسبها العامل مثل معرفته العامَّة بالتجارة، فالأول مسوّغ لشرط عدم المنافسة بخلاف الثاني، وهذا الشرط ينحصر في العمال الذين من المرجح أن يشكلوا خطراً على المنشأة، أمّا إذا كان العمل المسند إلى العامل لا يسمح له بمعرفة زبائن صاحب العمل ولا الاطلاع على أسرار عمله كعامل النظافة في المنشأة مثلاً، فعندئذ لا توجد

مصلحة لصاحب العمل في اشتراط عدم المنافسة، وكذلك لا يصح هذا الشرط إذا كانت المعلومات التي يريد صاحب العمل إخفائها عن منافسيه قد تجاوزها الزمن وانتفت عنها صفة السرية[19].

وبالنسبة للفقه الإسلامي، فإنّ عدم وجود مصلحة مشروعة وجدية لصاحب العمل في شرط عدم منافسة العامل له ممنوع لسببين، الأول: أنّ هذا الشرط غير مفيد، أي أنّ العامل الذي لا يطلع على أسرار العمل مثلاً لا يمكنه منافسة صاحب العمل، فلا مسوّغ لاشتراط هكذا شرط، وهو غير مفيد وبالتالي فإنّه يبطل[20]، والسبب الثاني هو الضرر الحاصل للعامل جراء منعه من العمل بحجة عدم منافسة صاحب العمل وهو أساساً لا يستطيع منافسته، فهذا الشرط يؤدي لضرر محض بالعامل، وهو ممنوع لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» [21].

الفرع الثاني: أن يكون العامل كامل الأهلية عند قبوله لشرط عدم المنافسة.

حدَّد القانون المدني السوري سنَّ الرشد وكمال الأهلية بثماني عشرة سنة ميلادية كاملة كما ورد في الفقرة الثانية من المادة (46)، والذي دفع القانون إلى اشتراط كمال أهلية العامل لصحة هذا الشرط على الرغم من جواز عمل الشخص إذا أتمّ خمس عشرة سنة بنص الفقرة الأولى من المادة (113) من قانون العمل السوري هو خطورة شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل، إذ يضع قيداً على حُريَّة العامل في ممارسة العمل، فكان لا بُدَّ من اشتراط كمال الأهلية ليتمكن العامل من تقدير خطورة الاتفاق والآثار التي تترتب عليه[22].

أمّا بالنسبة للفقه الإسلامي فإنّ أهلية الأداء الكاملة فيه يتوقف تحقّقها على وجود صفتين في الإنسان، وهما البلوغ والرشد، والرشد هو البصيرة المالية التي يكون بها الشخص حسن التصرف بماله، ولا يعتبر رشد قبل البلوغ، وقد يرافقه أو يتأخر عنه بحسب كلّ إنسان وما يكون له من سابقة تمرين وخبرة في

---

[19] المادة (652) من القانون المدني السوري، رقم (84)، لعام (1949م). شواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، ص259 وما بعدها.

[20] مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار القلم، 2004) 1/430-431.

[21] هذه القاعدة لفظ حديث شريف، **سنن ابن ماجه**: كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضر بجاره (784/2)، **وسنن الدارقطني**: كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت (407/5)، (4539)، ومسند أحمد: مسند عبدالله ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (55/5)، (2865). قال النووي: وهو حديث حسن وله طرق يقوي بعضها بعضاً. ابن دقيق العيد، تقي الدين، **شرح الأربعين النووية**، (بيروت: مؤسسة الريان، 2003). ص106. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. الحاكم، محمد بن عبدالله، **المستدرك على الصحيحين**،(بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، كتاب البيوع 66/2، (2345).

[22] الفقرة الأولى من المادة (652) من القانون المدني السوري، الشواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، ص259.

شؤون المال، وبحسب اختلاف البيئات والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية العامَّة، وبتحقّق البلوغ والرشد يتم تسليم مال الإنسان إليه، ويصبح حر التصرف به[23]، تطبيقاً لقوله تعالى: {وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ }[النساء:6]

وبالنسبة لتحديد سنٍ معيَّنة للرشد فقد ذهب أبو حنيفة إلى أنّ الإنسان يُسلَّم إليه ماله إذا أتمّ الخامسة والعشرين من عمره ولو لم يصبح رشيداً؛ لأنه قد بلغ سنّاً يُتصوَّر أن يصير جدّاً؛ ولأنَّ منع المال عنه للتأديب فإذا بلغ هذا السن فقد انقطع رجاء التأدب[24]، بينما ذهب جمهور الفقهاء وصاحبا أبي حنيفة إلى خلاف ذلك فقرروا وجوب استمرار الولاية المالية على الشخص إذا بلغ غير رشيد حتى يؤنس منه الرشد دون تحديد سن معيَّنة[25].

فإذا كان تسليم مال الإنسان إليه وحُريَّة تصرّفه به مرهون باكتمال أهليته، وذلك للمحافظة على ماله من الضياع، فإنّه من الطبيعي أن يُشترط كمال أهلية العامل عند الموافقة على شرط عدم المنافسة، لما في شرط عدم المنافسة من المساس بحق من حقوقه الأساسية وحُريَّة من حُريَّاته وهي حُريَّة العمل والمنافسة، ومن غير اكتمال أهليته فإنّه لن يتمكن غالباً من التقدير الصحيح لخطورة هذا الشرط ومدى مساسه بمصالحه في المستقبل، فكان هذا الشرط معتبراً في النظر الشرعي.

الفرع الثالث: أن يكون منع العامل من العمل محدوداً من حيث الزمان والمكان ونوع العمل.

نظراً لما في شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل من مساس بحُريَّة العمل وحُريَّة التجارة والصناعة، والتي هي من الحُريَّات العامَّة التي صانها القانون ومنع التعدي عليها أو التصرف بها أو اسقاطها بشكل كلي، فقد اشترط المشرع السوري محدودية ونسبية الزمان والمكان ونوع العمل[26].

أمّا المحدودية بالنسبة للزمان، فيشترط أن يكون المنع محدداً بمدة زمنية معقولة وهي المدّة اللازمة لحماية مصالح صاحب العمل المشروعة، فلو كان المنع مؤبداً فلا يجوز ولو رضي العامل؛ لأنّ الحُريَّات العامَّة لا تسقط بالإسقاط، وتقدير المدّة المعقولة مسألة موضوعية يعود تقديرها لقاضي الموضوع على ضوء الظروف

---

[23] ابن عابدين، **رد المحتار**، 150/6. محمد بن يوسف المواق، **التاج والاكليل لمختصر خليل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994) 633/6. قليوبي، أحمد سلامة. أحمد البرلسي عميرة، **حاشيتا قليوبي وعميرة**، (بيروت: دار الفكر، 1995) 377/3. ابن قدامة، **المغني**، 350/4-351. الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، 823/2-824.

[24] ابن عابدين، **رد المحتار**، 150/6.

[25] ابن عابدين، **رد المحتار**، 150/6. المواق، **التاج والإكليل**، 633/6، قليوبي، وعميرة، **حاشيتا قليوبي وعميرة**، 377/3. ابن قدامة، **المغني**، 344/4.

[26] الفقرة الثانية من المادة (652) من القانون المدني السوري، رقم (84)، لعام (1949م).

والملابسات المحيطة بكل حالة على حدة، ويمكن أن يستأنس القاضي في تقدير المدّة المعقولة بعوامل كثيرة منها سرعة تطور أساليب الإنتاج، والمدة اللازمة لتغير عملاء صاحب العمل، بالإضافة إلى الأعمال التي أُسندت للعامل خلال عمله لدى صاحب العمل ومؤهلاته المهنية[27].

وبالنسبة لمحدودية المكان، فقد وضع المشرّع معياراً مرناً وهو القدر الضروري لحماية مصالح صاحب العمل، ويتفاوت ذلك من حالة إلى أخرى، فيؤخذ بالاعتبار مدى اتّساع نشاط المشروع، ومدى خطورة المنافسة على مصالحه في نطاق جغرافي يضيق أو يتسع حسب الأحوال، وطالما أنّ الهدف من شرط عدم المنافسة هو حماية المصالح المشروعة لصاحب العمل، فإذا تطلبت تلك الحماية أن يكون المنع على نطاق جغرافي يشمل مساحة الدولة أو أوسع من ذلك، فإنّ ذلك التحديد يكون مشروعاً طالما أن تلك المنطقة يمتد إليها نشاط صاحب العمل، وهذا يتحقّق عادة في الشركات التي تعمل في مجال التكنولوجيا عالية الدقة[28].

ويشترط أن يكون منع المنافسة محدوداً من حيث موضوعه أيضاً، بحيث يقتصر على العمل الفعلي الذي كان العامل يزاوله لدى صاحب العمل بالقدر اللازم لحماية مصالح صاحب العمل، فلا يجوز شمول المنع لجميع النشاط الذي تزاوله المنشأة، فمنع العامل من مزاولة عمل يتجاوز ما كان يباشره العامل فعلاً لدى صاحب العمل، لا يحقق الهدف المنشود من هذا الشرط، ويلحق ضرراً مؤكداً بالعامل[29].

ومحدودية المنافسة من حيث الزمان والمكان ونوع العمل معتبر في الفقه الإسلامي، لما في مخالفته من الإضرار بالعامل، والقاعدة الفقهية تنص على أنّه: "لا ضرر ولا ضرار" فاشتراط النسبية من حيث الزمان والمكان ونوع العمل وبالقدر الذي يحفظ مصالح صاحب العمل، يمنع من الضرر قدر الإمكان، تطبيقاً للقاعدة الفقهية التي تنصّ على أنّ "الضرر يدفع بقدر الإمكان"، ومفاد هذه القاعدة أنّه إذا توجه إلى الإنسان ضرر وأمكن دفعه، فإنّه يُدفع بالوسائل التي يندفع بها مقدار الضرر ولا تجوز الزيادة عليه[30]، فلو دخل سارق بيت أحدهم وأمكن دفعه بالصياح فلا ينتقل إلى الضرب، ولو احتاج للضرب فإنّه يضربه بالعصا لا بالسيف إن كفى ذلك لدفعه، فالوسائل المشروعة لدفع الضرر هي ما كانت بمقدار ما يندفع به الضرر،

---

[27] همام محمد محمود زهران، **قانون العمل**، (القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، 2001) ص387. آل زمانان علي يحيى، **التزام العامل بعدم منافسة صاحب العمل دراسة مقارنة في القانونين المصري والسعودي**، (مصر: رسالة ماجستير، جامعة القاهرة– كلية الحقوق، 2004) ص94.

[28] شواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، ص267.

[29] كيرة، **أصول قانون العمل**، ص324. شواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، ص267.

[30] علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، (بيروت: دار الجيل، 1991) 59/1. الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، 992/2.

فإذا تحقّق الغرض من عدم المنافسة بتقييدها بزمان ومكان معيَّنين وبنوع العمل الذي كان يمارسه العامل في المنشأة، فلا يجوز إطلاق شرط عدم المنافسة، أو تحديد زمان أطول مما يلزم أو مكان أوسع نطاقاً مما يلزم، أو منع العامل من ممارسة أي عمل آخر غير الذي كان يعمله.

ومع كلّ هذه الإجراءات والشروط فلا يزال شيءٌ من الضرر يلحق بالعامل، إلّا أنّه لا بُدَّ منه، بسبب تعارض مفسدتين هنا، مفسدة إلحاق ضرر بالعامل بمنعه من المنافسة بشكل محدود، ومفسدة إلحاق الضرر بصاحب العمل بكشف أسرار عمله وسحب عملائه وما ينتج عن ذلك من ضياع جهوده الحثيثة للوصول إلى ما وصل إليه، فكانت المفسدة اللاحقة بصاحب العمل أعظم من المفسدة التي تلحق بالعامل، فروعيت أعظم المفسدتين بتجنّبها، وبالتالي الوقوع في أهون المفسدتين، وذلك تطبيقاً للقاعدة الفقهية التي تنصُّ على أنّه "إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"[31].

الفرع الرابع: أن لا يقوم صاحب العمل بفسخ العقد أو عدم تجديده من غير مبرر، وأن لا يصدر منه ما يبرّر للعامل فسخ العقد.

ليس لصاحب العمل التمسك بشرط عدم المنافسة في حالتين، الأولى: إذا قام صاحب العمل بفسخ العقد أو عدم تجديده دون أن يقع من العامل ما يبرّر ذلك، والحالة الثانية: إذا وقع من صاحب العمل ما يبرر فسخ العامل للعقد، فإذا أقدم صاحب العمل على إنهاء عقد العمل غير محدد المدة، أو أقدم على رفض تجديد عقد العمل محدد المدة، دون أن يبرر ذلك الإنهاء أو عدم التجديد خطأ ارتكبه العامل[32]، فيسقط عندئذ حقّ صاحب العمل في التمسك بشرط عدم المنافسة، حتى لو استوفى العقد شروط صحته؛ لأنّ العامل الذي أُنهي عقده أو الذي لم يُجدد عقده دون أن يرتكب خطأ يبرر ذلك، يكفيه الضرر الذي لحق به من جراء إنهاء عقده، فكان من حقّه إنهاء الالتزام الذي يفرض عليه عدم منافسة صاحب العمل، خاصة أنّ هذا الشرط خطيراً على حُريَّة العمل والمنافسة وهي من الحُريَّات العامَّة للإنسان[33].

---

[31] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990) ص87. زين الدين إبراهيم ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ص76.

[32] الفقرة الثالثة من المادة (652) من القانون المدني السوري، رقم (84)، لعام (1494م).

[33] شواخ، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، ص272. البرعي، أحمد حسن، **الوسيط في القانون الاجتماعي– شرح عقد العمل الفردي**، (القاهرة: دار النهضة العربية، 2003) ص/612. آل زمانان، **التزام العامل بعدم منافسة صاحب العمل دراسة مقارنة في القانونين المصري والسعودي**، ص105.

وكذلك لا يحقّ لصاحب العمل التمسك بشرط عدم المنافسة إذا فسخ العامل العقد بناء على خطأ من جانب صاحب العمل، كما لو امتنع عن الوفاء بالتزاماته قبل العامل، أو وقع منه أو ممن ينوب عنه فعلٌ يُعدّ اعتداء على العامل، أو ارتكب فعلاً مخلاً بالآداب تجاه أحد أفراد أسرته، مما اضطر العامل إلى إنهاء عقده، وقد أراد المشرع في هذه الحالة أن يَرُدَّ قصد السوء من صاحب العمل إليه فحرمه من التمسك بشرط عدم المنافسة[34].

أمّا في الفقه الإسلامي فإنّ إجارة الأشخاص إمّا أن تكون مؤقتة بمدة معلومة أو بإنجاز العمل المتفق عليه، وهو عقد لازم فلا يحقّ لأحد من الطرفين فسخه قبل انقضاء المدّة المتفق عليها أو العمل المتفق عليه إلا برضاهما، فإذا انتهت مدة الإجارة أو فرغ العامل من إنجاز العمل، فقد انتهى عقد الإجارة وللطرفين الخيار في تجديد العقد أو إنهائه، وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء[35].

وبما أنّ عقد العمل هنا مقترن بشرط عدم المنافسة بعد انتهائه، فإذا تخلى صاحب العمل عن العامل ولو بعد انتهاء المدّة المتفق عليها –ما لم يصدر من العامل ما يبرر لصاحب العمل عدم تجديد العقد معه–، أو صدر فعل غير مشروع من صاحب العمل ألجأ العامل إلى طلب الاستقالة، فلا مانع شرعاً من الحكم ببطلان شرط عدم المنافسة منعاً للحوق الضرر بالعامل، إذ بتخلي صاحب العمل عنه إشارة إلى عدم أهميته بالنسبة له فمن غير المقبول أن يبقى مرهوناً بعدم منافسته، وكذلك إذا صدر من صاحب العمل أمر غير مشروع يدفع العامل إلى الاستقالة، فهذا أيضاً دليل على عدم أهميّة العامل بالنسبة له، إذ لو كان مهماً لصاحب العمل لما اعتدى عليه، ففي استمرار فعالية هذا الشرط في هذه الأحوال مزيد ضرر بالعامل والشرع يمنع الضرر ويحرمه، وكذلك في هاتين الحالتين دلالة على عدم أهميّة العامل بالنسبة لصاحب العمل وإلا لحافظ عليه.

الفرع الخامس: عدم جواز اقتران العقد الذي يتضمن شرط المنع من المنافسة بشرط جزائي مبالغ فيه.

وفقاً للقواعد العامَّة في القانون المدني السوري وإعمالاً للفقرة الثانية من المادة (225) منه فإنّ القضاء يتمتع بسلطة تقديرية في تقدير المبالغة في قيمة الشرط الجزائي ومدى تناسبه مع الأضرار التي أصابت الدائن من

---

[34] محمد لبيب شنب، **شرح قانون العمل**، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1983)ص107. آل زمانان، **التزام العامل بعدم منافسة صاحب العمل دراسة مقارنة في القانونين المصري والسعودي**، ص108.

[35] عثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1895م) 106/5. الدسوقي، **وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 10/4. الشربيني، **مغني المحتاج**، 454/3. ابن قدامة، **المغني**، 322/5.

جرّاء عدم تنفيذ المدين لالتزاماته أو التأخر في تنفيذها، إلّا أنّ المشرع لم يشأ أن يمنح القاضي هذه السلطة التقديرية بشأن الشرط الجزائي الوارد في عقد المنع من المنافسة، حيث نصت المادة (653) من القانون المدني السوري على أنّه: "إذا اتفق على شرط جزائي في حالة الإخلال بعدم المنافسة وكان في الشرط مبالغة تجعله وسيلة لإجبار العامل على البقاء في صناعة رب العمل مدة أطول من المدّة المتفق عليها، كان هذا الشرط باطلاً وينسحب بطلانه أيضاً إلى شرط عدم المنافسة في جملته"، فقد عدّ المشرع المبالغة في الشرط الجزائي هنا إخلالاً بالحُرِيَّة الشخصية للعامل وإضراراً بمصالحه ونوعاً من الاستغلال له، فنظّم جزاء المبالغة فيه على نحو يردع صاحب العمل عن مثل هذا السلوك[36].

وبالنسبة للفقه الإسلامي فإنّ الشرط الجزائي ينبغي أن يكون متناسباً مع الضرر الواقع فعلاً، وفيما عدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها ديناً تجنباً للربا الصريح، وإذا كانت فيه مبالغة فإنّ القاضي يقوم بتعديله ليتناسب مع الضرر الفعلي[37]، أمّا ما حكم به القانون من بطلان شرط عدم المنافسة إذا كان الشرط الجزائي في العقد مبالغاً فيه لدرجة تجعله وسيلة لإجبار العامل على البقاء في صناعة رب العمل مدة أطول من المدّة المتفق عليها، فإنّه لا مانع شرعاً من الأخذ بهذا الحكم، حماية للطرف الضعيف وهو العامل، ومنعاً من استغلاله والمساس بحريته في العمل، وردعاً لصاحب العمل من أن يستغل العامل ويجبره على البقاء في العمل لديه.

الفرع السادس: حكم تعويض صاحب العمل للعامل عن الفترة التي يمتنع فيها عن العمل.

لم ينصّ المشرع السوري على ضرورة قيام صاحب العمل بتعويض العامل عن الفترة التي يمتنع فيها عن منافسته، مع أنّ مبادئ العدالة تقتضي إلزام صاحب العمل بذلك، وحماية للعامل من أن يتضرر في الفترة التي يبقى فيها عاطلاً عن العمل تنفيذاً لالتزامه، فربما لا يتقن عملاً غير الذي امتنع عنه.

وكان جديراً بالمشرع السوري إقرار هذا التعويض كما فعلت محكمة النقض الفرنسية، حيث أقرت في عام (2002م) ثلاثة قرارات شهيرة بينت شروط صحة شرط عدم منافسة العامل لصاحب العمل، ومن

---

[36] كيرة، **أصول قانون العمل**، ص340. آل زمانان، **التزام العامل بعدم منافسة صاحب العمل دراسة مقارنة في القانونين المصري والسعودي**، ص103.

[37] أسامة الحموي، **الشرط الجزائي وسلطة القاضي في تعديله**، (دمشق: أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق- كلية الشريعة، 1995)ص155. والشرط الجزائي. محمد أمين الضرير، **الشرط الجزائي**، (السعودية: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد12، 2000) ص496.

بينها ضرورة التزام صاحب العمل بدفع مبلغ مالي للعامل على سبيل التعويض عن الفترة التي يمتنع فيها عن العمل[38].

وعدم إلزام المشرع السوري لصاحب العمل بضرورة تعويض العامل لا يعني عدم جواز الاتفاق بينهما على ذلك، فيمكن للطرفين أن يتفقا على مبلغ مالي يدفعه صاحب العمل كتعويض للعامل عن الفترة التي يمتنع فيها عن العمل.

الخاتمة

- الفقه الإسلامي عالج شرط عدم منافسة الموظف لصاحب العمل، من جميع جوانبه، بشكل لا يقل عن القانون، بل وأشمل منه كما تبين في البحث.
- اتفق الفقه الإسلامي مع القانون في جميع شروط صحة شروط عدم منافسة الموظف لصاحب العمل، باستثناء شرط واحد وهو الشرط الجزائي، إذ إنّ الشرط الجزائي ينبغي أن يكون متناسباً مع الضرر الواقع فعلاً، وفيما عدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها ديناً تجنباً للربا الصريح.
- الفقه الإسلامي كان أكثر توسعاً من القانون في إعطاء الحُرِيَّة للموظف في أن يعمل خارج أوقات الدوام أثناء سريان العقد، ما لم يضر بصاحب العمل.
- على الرغم من كل الشروط المذكورة في البحث، فلا يزال شيءٌ من الضرر يلحق بالموظف، إلّا أنّه ضررٌ لا بُدَّ منه، بسبب تعارض مفسدتين هنا، وكانت المفسدة اللاحقة بصاحب العمل أعظم من المفسدة التي تلحق بالموظف، فروعيت أعظم المفسدتين بتجنّبها، وبالتالي الوقوع في أهون المفسدتين.

[38] محمد ديب، **الالتزام بعدم المنافسة في علاقة العمل**، (الجزائر: رسالة ماجستير، جامعة وهران- كلية الحقوق، 2012) ص98.

المصادر والمراجع

Gültekin, Doğan Delil, and Hossam El-din Ibrahim Mohamed. "التجربة الماليزية في التنمية المستدامة: المجال التعليمي أنموذجا." *BALAGH-Journal of Islamic and Humanities Studies* 1.2 (2021): 184-202.

Salım, Mohammed Meelad Seed, and Khaled Dershwı "البنية الفكرية لنظام الرفاه الاقتصادي بين النظامين الرأسمالي والإسلامي." *İslam Medeniyeti Dergisi*.228-197 :(2024) 9.51

Hank, Naim "ضوابط تصرفات الحاكم المسلم الاقتصادية في ظل السياسة الشرعية." *BALAGH-Journal of Islamic and Humanities Studies*.277-257 :(2021) 1.2

ابن دقيق العيد، تقي الدين، **شرح الأربعين النووية**، بيروت: مؤسسة الريان، 2003.

ابن عابدين، محمد أمين، **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الفكر، 1992.

ابن قدامة، عبدالله، **المغني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

ابن نجيم، زين الدين إبراهيم، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

آل زمانان علي يحيى، **التزام العامل بعدم منافسة صاحب العمل دراسة مقارنة في القانونين المصري والسعودي**، القاهرة: رسالة ماجستير، جامعة القاهرة– كلية الحقوق، 2004.

البرعي، أحمد حسن، **الوسيط في القانون الاجتماعي– شرح عقد العمل الفردي**، القاهرة: دار النهضة العربية، 2003.

البهوتي، منصور، **شرح منتهى الإرادات**، بيروت: عالم الكتب، 1993.

الحاكم، محمد بن عبدالله، **المستدرك على الصحيحين**،بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

حسن، أحمد، **نظرية الأجور**، دمشق: دار اقرأ، 2002.

الحموي، أسامة، **الشرط الجزائي وسلطة القاضي في تعديله**، دمشق: أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق– كلية الشريعة، 1995.

حيدر، علي، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، بيروت: دار الجيل، 1991.

الخرشي، محمد، **شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر.

الخفيف، علي، **أحكام المعاملات الشرعية**، القاهرة: دار الفكر العربي، 2008.

الدارقطني، علي بن عمر، **سنن الدارقطني**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2004.

الدردير، أحمد، **الشرح الكبير وحاشية الدسوقي**، بيروت: دار الفكر.

الدريني، فتحي، **الحقّ ومدى سلطان الدولة في تقييده**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.

ديب، محمد، **الالتزام بعدم المنافسة في علاقة العمل**، الجزائر: رسالة ماجستير، جامعة وهران– كلية الحقوق، 2012.

الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، 2004.

زهران، همام محمد محمود، **قانون العمل**، القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، 2001.

الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1895.

السنهوري، عبد الرزاق، **الوسيط**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1964.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، القاهرة: دار ابن عفّان، 1997.

الشربيني، محمد، **مغني المحتاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

شنب، محمد لبيب، شرح **قانون العمل**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1983.

شواخ: محمد الأحمد، **اتفاق أو شرط عدم المنافسة في عقد العمل بين حماية مصالح صاحب العمل المشروعة وحق العامل في العمل**، الكويت: مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، العدد1، 2021.

الصدة، عبد المنعم، **أصول القانون**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1965.

الضرير، محمد أمين، **الشرط الجزائي**، السعودية: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد12، 2000.

قليوبي، أحمد سلامة. عميرة، أحمد البرلسي، **حاشيتا قليوبي وعميرة**، بيروت: دار الفكر، 1995.

القيرواني، خلف ابن ابي القاسم، **التهذيب في اختصار المدونة**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

كيرة، حسن، **أصول القانون**، القاهرة: دار المعارف، 1958.

المناوي، زين الدين محمد، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1937.

المواق، محمد بن يوسف، **التاج والاكليل لمختصر خليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الموسى، عبدالله بن إبراهيم، **الأجير الخاص –ضوابطه وأحكامه**، السعودية: مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الثالث، 2008.

النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر.

Habergetiren, Ömer Faruk. İslam Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2015.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 30.07.2024 | Kabul/Accepted: 21.11.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14499154

Fıkıh Kaidelerinin Yasal kanunlar Üzerindeki Etkisi: Suriye Medeni Kanun'u Örneği

İbrahim Albakkar
0000-0002-3061-0147
Dr. Sakarya Üniversitesi SBE. Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr. Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law, Sakarya, Türkiye
ror.org/04ttnw109
ealbakkar81@gmail.com

Fadi Şuşan
0000-0001-8689-8031
Dr. Sakarya Üniversitesi SBE. Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr. Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law, Sakarya, Türkiye
ror.org/04ttnw109
fadisho33@hotmail.com

Özet

Fıkıh kaideleri (kavâid-i fıkhiye), İslam hukukunun sağlam bir bileşenidir. Bu kaideler, kısa ve öz ifadelerle çeşitli fıkhi meseleleri etkili bir şekilde bir araya getirerek birçok ayrıntıyı kapsamıştır. Ayrıca tutarlı yasal ilkeleri yasa çerçevesinde ifade etmiş ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hükümlerinde açıkça görüldüğü gibi İslam hukukunun hükümlerini kodlamayı kolaylaştıran ilk adımları oluşturmuştur. Bu araştırma, bu kaidelerin yasal hükümlerin formüle edilmesindeki etkisini, özellikle Suriye Medeni Kanunu'nda, vurgulamayı amaçlamakta, yasal hükümlerin kaynakları üzerindeki etkilerini göstermekte ve hukukçular için potansiyel faydalarını sergilemektedir. Bu durum toplumsal meseleler için uygun hükümleri çıkarma ve uygulama kabiliyetini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Metinlerin incelenmesi, araştırılması ve analiziyle bazı yasa koyucuların mevzuatlarında birçok hükmü hazırlarken fıkıh kaidelerine dayandıkları sonucuna varılmıştır. Bu kaideler, Suriyeli yasa koyucuların yasal metinlerini formüle etme yaklaşımlarıyla uyumlu hale gelmektedir. Ancak Suriyeli yasa koyucu, fıkıh kaidesinin sözel ifadeleri yerine yasal hükümlerdeki anlamlarını kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Kaideleri, Yasal kanunlar, Suriye Medeni Kanun'u, Kanun Formüle Etme.

The Impact of Jurisprudential Rules on Legal Legislation: "The Syrian Civil Law as a Model"

Abstract

Jurisprudential rules constitute a substantial part of Islamic jurisprudence. These rules have successfully consolidated the scattered jurisprudential issues and encompassed their numerous specifics with concise and eloquent expressions. They have also managed to articulate stable legal principles within the legislative framework, becoming the initial steps that facilitated the codification of Islamic jurisprudential rulings. This is evident within the articles of Majalla al-Ahkam al-Adliya. This research aims to shed light on the impact of these rules in formulating legal articles, especially in the Syrian Civil Law, and to highlight their influence on legal sources. It also seeks to demonstrate the potential benefits for legal professionals from these rules, fostering their abilities to derive appropriate rulings for people's issues and apply them. After examining and analyzing the texts, the research reached several conclusions, most notably that some lawmakers relied on jurisprudential rules in drafting numerous legal articles within their legislations. These rules align with the approach taken by the Syrian legislator in formulating legal articles, although the Syrian legislator opted to express the meaning of the jurisprudential rule in the text of the legal articles rather than using its verbal formulation.

Keywords: Jurisprudential rules, legal legislation, Syrian Civil Law, legal drafting.

أَثَرُ القَواعِدِ الفقهيَّة في التشْريعات القانونيَّة "القانون المدنيّ السُّوري نموذجًا"

ملخص

تُعدّ القواعِدُ الفقهيَّة جزءًا رصينًا من الفقه الإسلاميّ؛ ذلك أنَّ تلك القَواعد استطاعت أن تَجمَع شتات المسائل الفقهيَّة وأن تَستَوعِبَ جزئيَّاته الكثيرة بعِباراتها الموجَزَة وألْفاظِها الجَزْلَة، كما استطاعت أنْ تُعبّرَ عن مَبادِئ حُقوقيّةٍ ثابِتةٍ في ميزان التَّشْريع فكانت هي أُولَى الخُطواتِ الّتي ساعَدَت على تَقْنين أحْكامِ التشْريعِ الإسلاميّ، وتَجلَّى ذلك واضحًا ضمن مواد مَجلّة الأحْكامِ العَدْليّة، ومن هنا أتى هذا البحث ليسلِّط الضَّوء على أثر تلك القَواعد في صياغة المواد القانونيَّة لا سيما في القانون المدنيّ السُّوري، وبيان أثرها في مصادر الحُكم، واظهار إمكانيَّة إفادة العاملين في المجال القانونيّ منها، وتنمية مَلَكَاتِهم في استنباط الأحكام المناسبة لقضايا النَّاس وتطبيقها في الواقع، وبعد استقراء النُّصوص وتحليها توصَّل البحث إلى جملة من النَّتائج أهمَّها أنَّ بعض مُشرّعي القانون –كالمشرع السوري والأردني والعراقي وغيرهم– اعتمدوا على القواعد الفقهيَّة في صياغة العديد من مواد القانون ضمن تشريعاتهم، وأنَّ تلك القواعد تتوافق مع ما ذهب إليه المشرّع السُّوري في صياغة مواده القانونيَّة، إلَّا أنَّ المشرّع السُّوري رغم تأثره وإفادته من تلك القواعد استَعاضَ عن الصّيغ اللَّفظيَّة للقاعِدَةِ الفقهيَّة بذِكر مَعْناها في نصوص مَوادّه القانونيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: القواعد الفقهيَّة، التَّشريعات القانونيَّة، القانون المدنيّ السُّوري، الصِّياغة القانونيَّة.

المقدّمة

الحمد للّه ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا محمَّد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أمَّا بعد؛ فإنّ الإنسان مدنيّ بطبعه؛ ومدنيّته هذه تقتضي أن لا ينفكّ عن الآخرين وأن لا يستغني عن التّعامل مع معهم، ولكي لا يَطغى الإنسانُ في تعاملاته وبالتّالي تعمّ حياتَه الفوضى جاء الشّرع الحنيف بتنظيم تلك التَّعاملات على وجه يتحقّق من خلاله التّوازن بين الحقوق والواجبات، ومن أجل ذلك وضعت توجيهات ربانيَّة حكيمة تحث على العدل، وتحذر من الظلم، وهذه التوجيهات تناولها الفقهاء ودونوها ضمن أبواب متنوعّة ومتعدّدة في كتبهم، وتَطوّرت الكِتابةُ والتصْنيفُ بعد ذلك، فانتقلت من جَمْع المسائِلِ والأحْكامِ الجُزْئيّة إلى وضع الضَّوابِط والقَواعِدِ الفقهيَّة بعبارات موجزة في مبناها، دقيقة وقويَّة في معناها، فكانت من أعْظَم الإبْداعاتِ العَقليّةِ الّتي أنْتجَتْها عُقولُ الفُقَهاء، ومن جَوامِع الكَلِمِ المعبّرِ عن الفِكْر الفِقْهيّ، ولها قِيمَةٌ وفوائد جمَّةٌ في مَجال التَّشْريعِ والقَضاء؛ مما جعلها محلَّ اهتمام الأمّة من سلفها إلى خلفها، خاصّة المشتغلين بالقضاء وأداء الحقوق إلى مستحقِّيها منهم، واستمر هذا الاهتمام فظهرت مؤلفات خاصّة بها، ولعلّ من أبرزها مجلَّة الأحكام العدليّة؛ حيث ألفت على شكل مواد وقواعد يسهل تطبيقها على تعاملات النّاس وقضاياهم، ونحن هنا – من خلال هذا البحث – أردنا أن نبين أثر هذه القواعد على القانون والمهتمّين به.

أهميّة البحث: لهذا البحث أهميّة كبيرة تبرز من خلال عدّة نقاط، أبرزها:

- يَكشِف عن الأثر الكبير للقواعد الفقهيَّة في إثراء نصوص المواد القانونيَّة.
- يُنَمّي فكرة الإفادة من القواعد الفقهيَّة والاهتمام بها من قِبل المشتغلين بالقضاء والقانون من خِلال دراسة طريقة صِياغتها ومعرفة فروعها، وتحفّزهم إلى تَطوير هذه القواعد والتّفكير بكيفيّة الاستفادة منها في الوَقَائِع المستجدّة في قابل الأيّام.
- يُساهم في الكشف عن محاسن الشَّريعة الإسلاميَّة ومقاصدها العظيمة، وذلك من خلال بيان عظمة الفقه الإسلاميّ واستيعابه للأحكام الَّتي تُحقّق التَّوازن والعدل في المجتمع.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة البحث بالإجابة عن السُّؤال الآتي: ما أثر القواعد الفقهيَّة في صياغة القوانين المدنيّة لا سيّما السُّوري منها؟

حدود الدّراسة: ركّز البحث على إظهار أثر القواعد الفقهيَّة في القانون المدنيّ السُّوري، وإمكانيَّة توسيع هذا الأثر في قوانين أخرى.

منهج الدّراسة: لم يعتمد البحث على منهج واحد في مراحل إعداده، بل تعدّدت المناهج المتّبعة حسب ما تقتضيه الدّراسة، فاتُّبع فيه أولًا المنهج الاستقرائي الّذي يعتمد على جمع واستقصاء المادّة العلميّة من مظانها المعتمدة، ثمّ بعد ذلك يأتي المنهج التّحليلي من خلال تحليل ما تم تتبعه وجمعه من قواعد ومواد ومسائل، ثم بعد ذلك توصل إلى استنباط أهم النتائج.

هذا وقَد تَكَوَّنَت هذه الدِّراسَة من مَبحثَين وخاتمة؛ تمَّ التَّحدُّث في المبحَث الأوَّل عن مَفْهوم القَواعِدِ الفقهيَّة ومَصَادر تكوينها، ثمَّ عَقبَ ذلك شرحٌ تَّطبيقيٌّ لها بشكل مُوجز مُتَضَمِّنٍ مقارنتها مع القانون المدنيّ السّوريّ. أمّا في المبحث الثّاني فقد تمّ التّحدّث عن أَثَر القَواعِدِ الفقهيَّة في التشْريعات القانونيَّة، فابتدأ بالحديث عن أثرها في نصوص القانون، ثمَّ انتقل للحدِيث عن أثَرها في مَصادِر التَّشْريعِ الاحْتياطيّة.

الدِّراسات السَّابقة: إنَّ الدِّراسات والكتُب الَّتي تَناوَلت مَوضُوع أثر القواعد الفقهيَّة في التَّشريعَات القانونيَّة على وجه العُموم محدودة، ومن تلك الدِّراسات بحثٌ بعنوان: القواعدُ الفقهيَّة وحجيَّتها في قانون الأحوال الشَّخصيَّة، للدّكتورة نادية خير الدّين (وهو بحث منشور في مجلّة الرَّافدين للحقوق، 44/12، عام 2010م.)، ذَكَرَت في مُسْتَخلَصِه أنَّ بحثها تَناول نُصوص قانون الأحوال الشَّخصيَّة الَّتي يُمكن أن يَندَرج تَحتَها العديد من القواعد والضَّوابط الفقهيَّة، وحَدَّدته بالمسائل المتعلِّقة بالحقوق الزَّوجيَّة، ومقارنة ذلك بقانون الأحوال الشَّخصيّة العراقيّ.

يُلاحَظ على هذا البحث اقتصاره على قانون الأحوال الشَّخصيَّة، وتحديد ذلك في القانون العراقيّ.

ومن الدِّراسات السَّابقة أيضًا كتاب: القواعد الفقهيَّة وأثرها في أحكام الطَّلاق في الفقه والقانون للدّكتور عبد الغفور البياتي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2012م)، ذكر من خلاله نماذج تطبيقيَّة لقواعد وضوابط خاصَّة بباب الطَّلاق وقارن ذلك بالقانون.

ومن الأبحاث السَّابقة الَّتي لها صلة بهذه المقالة بحثٌ بعنوان: تأثير القواعد الفقهيَّة في تعزيز المساعدة القانونيَّة دراسة تطبيقيَّة، للدّكتور يسري أحمد اليبرودي (المجلّة الدّوليّة للقانون، 3/12، كليّة القانون، جامعة قطر) حيث اعتنى الباحث بالتّأصيل الفقهيّ للقواعد الفقهيّة مع إبراز العلاقة التّفاعلية بينها وبين تطوّر وسائل وأساليب المساعدة القانونيّة.

ومن خلال عرض هذه الدّراسات يتبيّن أنّ وجه الالتقاء بينها وبين بحثنا هذا هو أنّها جميعًا تناولت الحديث عن أثر القواعد الفقهيَّة في التشريعات والقوانين، إلا أنَّ بحثنا تميَّز عن تلك الأبحاث عمومًا بأنّه تناول أثر تلك القواعد في القانون المدنيّ السّوريّ، وحسب اطلاعنا لا توجد دراسة سابقة تناولت هذه النقطة أو سلّطت الضّوء عليها.

المَبحَثُ الأوَّل: مَفْهومُ القَواعِدِ الفقهيَّة الكُلّيّةِ مع شرح تطبيقي لها

المَطْلبُ الأوَّل: حَقيقَةُ القَواعِدِ الفقهيَّة ومصادر تكوينها

أوَّلًا: تعريف القَواعِدِ الفقهيَّة: "القواعد" في اللُّغة جمع "قاعدة" اسم فاعِلٍ من "قَعَدَ" وهو يُضَاهي الجلُوس، ويَشتقُّ من القعود مشتقَّات عديدة، منها: قاعِدة الشَّيء، وهي الأُسُّ والأسَاس، ومعناه: أصلُ الشَّيء وما يُبْتَدَأُ منه الشَّيء، وسُمِّيت بذلك لأنَّها أصلٌ لما فوقها، ومن ذلك قواعد البيت،[1] وهي أسُسُه الَّتي يُبنى عَليها، قال تعالى: ﴿**إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (البقرة: 127/2). وهي في الاصطلاح: قضيَّة كلّيَّة منطبقة على جميع جزئيَّاتها.[2]

والفقه في اللُّغة: العلمُ بالشَّيء والفهمُ له، ومنه قَولُه تعالى: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ**﴾ (هود: 91/11) وغَلَبَ على علم الدِّين لِسيَادته وشرفه.[3] وهو في الاصطلَاح: العلمُ بالأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة المكتسب من أدلَّته التَّفصيليَّة.[4]

أمَّا تعريف القاعدة الفقهيَّة باعتباره لفظًا مركبًا: هي "الأمرُ الكُلِّي الَّذي يَنطَبِقُ عَلَيْه جزئيَّاتٌ كثِيرةٌ يُفهَمُ أحكامُها مِنها"[5] فهو قانونٌ عامٌّ، أو حُكْمٌ كُلّيٌّ يَنْطبِقُ عليه جُزْئياتٌ مُتَشابِهةٌ كَثيرةٌ.[6] وتُقْسمُ القَواعِدُ الفقهيَّة من حيثُ شُمولُها واستِيعابُها للمَسائِلِ الفرْعيّةِ إلى نَوعَين:[7]

---

[1] أحمد بن فارس، *مقاييس اللغة*، (بيروت: دار الفكر، 1979)، 108/5.

[2] علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 171.

[3] ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، 1414)، 522/13؛ الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، (دمشق: الدار الشامية، 1412)، 642.

[4] تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 28/1.

[5] تاج الدين عبد الوهاب السبكي، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 11/1.

[6] محمد صدقي آل بورنو، *موسوعة القواعد الفقهية*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 20/1؛ محمد عثمان شبير، *القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية*، (الأردن: دار النفائس، 2007)، 11.

[7] آل بورنو، *موسوعة القواعد الفقهية*، 32/1.

النوْعُ الأوَّل: القَواعِدُ الفقهيَّة الكُبْرى: وهي القَواعِدُ الخَمْسُ الكُلّيّةُ الّتي بَنَى عليها التشْريعُ الإسلاميّ فُروعَه المخْتلِفة، وهذه القَواعِدُ الكُلّيّةُ هي: "الأُمورُ بمَقاصِدها" و "اليقينُ لَا يَزولُ بالشكّ" و "الضرَرُ يُزال" و "العادَةُ مُحَكّمةٌ" و "المشَقّةُ تَجْلِبُ التيْسير".[8]

فتَنْدرِجُ تَحتَ هذه القَواعِدِ مَسائِلُ جُزْئيّةٌ تَعودُ إلى فُروعِ الشريعَةِ الإسلاميّة كلّها، وتتَميّزُ هذه القَواعِدُ بأنّها أصْليّةٌ مُسْتقِلّةٌ، ومُتّفقٌ عليها بين المذاهِبِ الفقهيَّة كافّةً، وقد اصْطَلحَ فُقَهاءُ القانونِ على تَسْميةِ هذا النوعِ من القَواعِدِ الفقهيَّة في الدراسات القانونيَّة باسم المبادِئِ العامّةِ للقانون، أو مَبادِئ القانون، وهي القَضايا الكُلّيّةِ الّتي تُسْتخلَصُ من أحْكام القانون، وتُتّخذُ أساسا لاستِنْباط الأحْكامِ التفْصيليّةِ للمَسائِلِ الّتي لم يَرِدْ بشأنِها حُكْمٌ خاصٌّ.

النوْعُ الثّاني: القَواعِدُ الفقهيَّة الصُّغْرى: وهي قَواعِدُ تتّصِفُ بالعُموم أيضا، لكنّ المسائِلَ الّتي تَنْطبِقُ عليها صِفَةُ العُمومِ في القَواعِدِ الفقهيَّة الصغْرى أقلّ شُمولا من المسائِلِ الّتي تَنْطبِقُ عليها صِفَةُ العُمومِ في القَواعِدِ الفقهيَّة الكُبْرى، ومن هذِه القَواعِد: "لَا يُنْكرُ تَغيّرُ الأحْكامِ الاجْتِهاديّةِ بتَغيّرِ الأزْمان" و "الضروراتُ تُبيحُ المحْظورات" وغيرها.

فالقَواعِدُ الفقهيَّة الصُّغْرى هي أقَلّ شُمولا للمَسائِلِ من القَواعِدِ الفقهيَّة الكُبْرى، بالإضافَة إلى أنّها قَواعِدُ تابِعَةٌ للقَواعِدِ الفقهيَّة الكُبْرى، وغير مُسْتقِلّةٍ عنها، ولا يَخْتلِفُ مَعْنى مُصْطلحُ القَواعِدِ الفقهيَّة الصغْرى في الدراسات الشرعية عن مَعْنى مُصْطلحِ القَواعِدِ القانونيَّة في الدراسات القانونيَّة، فكَما أنّه يُشْترطُ في القاعِدَة الفقهيَّة العُمومُ والإلْزام، فكذلك يُشْترطُ في القاعِدَة القانونيَّة العُمومُ والإلْزام أيْضا.

ثانيا – مَصادِرُ تَكْوينِ القاعِدةِ الفقهيَّة: تُسْتَمدّ القاعِدَةُ الفقهيَّة من أُصولَ أو أدِلّةٍ مُتنوّعةٍ، ويُمْكِنُ إرْجاعُ أهَمّ هذه المصادِرَ إلى مَا يأتي:

أ – القرآنُ الكَريم: هناكَ عَدَدٌ من القَواعِد الفقهيَّة أُصولُها مُستمدَّة من الآيات القرآنيّة، ومن الأمثِلة على ذلك قوله تَعالى: " **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**" (البقرة: 137/2) فهذِه الآيَةُ الكَريمَةُ يمكن أن تكون مَصْدرًا لقاعِدَة "المشقّةُ تَجْلِبُ التيسْير"، وقوله تَعالى: ﴿**وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ من الْمُصْلِحِ**﴾ (البقرة: 220/2) أصْلٌ لقاعِدَة "الأُمورِ بمَقاصِدها".

[8] ذكر القاضي حسين من الشافعية أن مبنى الفقه على أربع قواعد، ولم يذكر قاعدة "الأمور بمقاصدها"، ثم ألحق العلماء تلك القاعدة بالقواعد الكبرى وقالوا: "بني الإسلام على خمس والفقه على خمس" وقد ذكر تفصيل ذلك في الأشباه والنظائر، ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، 12/1.

ب – السُّنّةُ النَّبَويّة: فمن جملة ما أَكْرَمَ الله بها نبِيّهُ مُحمّدًا صلّى الله عليه وآلِه وسلّم أنْ آتاه جَوامِع الكَلِم، وذلك أنَّه يَنْطقُ بالكَلِمات القليلَةِ الّتي تُفيدُ المعانِيَ الكَثيرَة، ومن الأمثِلة على ذلك قولُه: "إنّما الأعْمالُ بالنيّات، وإنّما لكُلّ امْرئٍ مَا نَوى"[9] هو أصل قاعِدَة "الأُمورُ بمَقاصِدها"، وقوله: "لَا ضَرَرَ ولا ضِرار"[10]هو أصل قاعدة "الضررُ يُزال".

جـ – أقْوالٌ مأثورَةٌ عن الصَّحابَة والتابِعين: حيث تَرَكَ السَّلَفُ الصَّالِحُ آثارًا كَثيرةً في مَجال القَواعِدِ الفقهيَّة، مِمّا يُعدّ مَصْدَرا لهذِه القَواعِد، ومن الأمثِلة على ذلك:[11] قَولُ سيّدنا عليٍّ كرّمَ الله وَجْهه: "مَن قاسَمَ الربْح، فلا ضَمَانَ عليه" وقَولُ القاضي شُرَيحٍ: "مَن شَرَطَ على نَفْسه طائِعا غير مُكْرِهٍ، فهو عليه."

د – أقْوالُ الأئمّةِ المُجْتهِدين: ومن الأمثِلة على ذلك: قَولُ الإمامِ مُحمّدٍ بن الحَسَن: "لا يَجْتمِع الخَراجُ والضَّمان" وقَولُ الإمامِ مالِكُ بن أنَسٍ: "إذا بَطَل بعْضُ الصَّفْقَة، بَطَلَتْ كُلّها" وقَولُ الإمامِ الشَّافعيّ: "لَا يُنْسَبُ إلى ساكِتٍ قَولٌ" وقَولُ الإمامِ أحْمدُ بن حَنْبلٍ: "الشَّريكانِ في الربْح على مَا اصْطَلَحا عليه، والوضيعَةُ على المال".[12]

المَطْلبُ الثَّاني: شَرْحٌ تطبيقيٌّ موجَزٌ للقَواعِدِ الفقهيَّة الكُلّيّة

أوّلا – قاعِدَةُ "الأُمورُ بمَقاصِدها": هي إحْدَى القَواعِد الفقهيَّة الكُبْرى، ومن أهَمّ القَواعِدِ الشرْعيّةِ وأعْمقِها جُذورا؛ لأنّ شَطْرا كَبيرا من الأحْكام الشرْعيّةِ يدورُ حَولَها، ولذلك عَدّها العُلماءُ ثُلُثَ العلْم.[13]

أ – المَعْنى الإجْماليّ للقاعدة: أنّ تَصرّفاتِ الإنْسانِ حُكْمُها مَنُوط بالنيّة، وأنّ أقْوالَه وأعْمالَه يَخْتلِفُ حُكْمُها الشَّرعيّ باخْتِلاف قصْده،[14] فالحُكْمُ على تَصرّف الإنْسانِ بكَونه واجِبًا أو مَنْدوبًا أو مُباحًا أو مَكْروهًا أو حَرامًا إنّما يكون تابِعًا لقَصْد الإنْسانِ ونيّتِه،[15] فقَد يَعْملُ الإنْسانُ عَمَلا بقَصْدٍ مُعيّنٍ فيَتَرتّبُ على عَمَله حُكْمٌ مُعيّنٌ، وقد يَعْملُ نَفْسَ العَملِ بقَصْدٍ آخَرَ فيَتَرتّبُ على عَمَله حُكْمٌ آخَر،[16] ومنه يعلم أنَّ المدار

---

[9] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المختصر الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق: محمد زهير ناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، "كتاب الأيمان والنذور"، 140/8.

[10] ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "كتاب الأحكام"، 284/2.

[11] *معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية*، (بيروت: المجموعة الطباعية، 2013)، 396/1.

[12] *معلمة زايد للقواعد الفقهية*، 929/1.

[13] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الأشباه والنظائر*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 8.

[14] أحمد حجي الكردي، *القواعد الفقهية الكلية*، (الكويت: دار الظاهرية، 2017)، 17؛ شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، 96.

[15] آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 124/1.

[16] عبد الكريم زيدان، *الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 11.

في تَصرّفات الإنْسانِ العَمَليّةِ والقَوليّةِ على المقاصِد والنّيّات، لا على ذات الأعْمالِ والألْفاظ فحَسْب.[17] ومصدر هذه القاعدة حَديثُ رَسولِ الله صلّى الله عَليه وآلِه وسلّم: "إنّما الأعْمالُ بالنيّات، وإنّما لكُلّ امْرئٍ مَا نَوى"،[18] قالَ أبو عُبَيدة: "ليسَ في أخْبار النبيّ صلّى الله عليه وآلِه وسلّم شيءٌ أجْمعَ وأغْنَى وأكثَرَ فائِدةً منه".[19]

ب – مَسائِلُ تَطْبيقيّةٌ للقاعِدَة: الأمثِلةُ على هذِه القاعِدَةِ كَثيرةٌ، قالَ الإمامُ الشافِعيّ: "حَديثُ النيّةِ يَدخلُ في سَبْعينَ بَابًا"، ومن ذلِك:

1 – الاسْتيلاءُ على مَنْقولٍ ليس له مالِكٌ (إحْرازُ المباحات): لَو اسْتَولَى شَخْصٌ على مُباحٍ، وكانَ غافِلًا أو ساهيًا، فإنّ هذا الاسْتيلاءَ لا يُفيدُ المِلْك، كَما لَو تَعلّقَ صَيدٌ في شَبَكَةٍ نَشَرَها الصيّادُ بقَصْد التجْفيف، فيَسْتَوي صاحِبُ الشبَكَةِ وغيرِه في الاسْتيلاء على مَا تَعلّقَ بها من صَيدٍ في ذلِك الوقْت.[20] وقَد أخَذَ القانونُ المدنيّ السُّوري بالحُكْم السابِق، فَنَصّت المادّة (828 / مَدَنيّ) على مَا يأتي: (مَن وَضَعَ يَدَهُ على مَنْقولٍ لَا مَالِكَ له بِنيّةِ تَمَلّكِه، مَلَكَه)، فاشْتَرَطَ نَصّ المادّة نيّةَ الاسْتيلاءِ لإفادَة المِلْك.

2 – التعَسّفُ باستِعْمال الحقّ: وهو مَسؤوليّةُ الشَّخْصِ عن استِعمال حقٍّ له إذا أضَرّ بغيره ضرَرا غير مُعْتادٍ، وقد أخَذَ بالتعَسّف المالِكيّةُ والحنْبليّة، واشتَرَطوا لتحَقّق التعَسّفِ باستِعمال الحقّ عِدّةَ شُروطٍ، ويأتي قَصْدُ المسْتعمِلِ لحَقّه الإضْرارَ بغيره في مُقدّمة مَعاييرِ التعَسّف.[21] وقَد أخَذَ القانونُ المدنيّ السُّوريّ بالحُكْم السَّابِق، فَنَصّت المادّة (6/ مَدَنيّ) على مَا يأتي: (يكونُ استِعمالُ الحقّ غيرَ مَشروعٍ في الأحْوال الآتيَة: آ – إذا لم يَقصدْ به سِوى الإضْرارَ بالغَير ...).

3 – العَقْدُ الصوريّ: يُعْرفُ هذا العَقدُ في الفِقْه الإسلاميّ باسم بَيعِ التلْجِئة، وهو أنْ يكونَ هناكَ عَقْدان مُتَزامِنان على مَوْضوعٍ واحِدٍ، العَقْدُ الأوّل صوريٌّ ظاهِرٌ مُعْلنٌ، والعَقْدُ الثاني حَقيقيٌّ سِرّيٌّ خَفيٌّ، وهذان العَقْدان مُخْتلِفان من حيثُ الماهيّةُ أو الأرْكانُ أو الشروط. وقَد ذَهَبَ فُقَهاءُ الشريعَةِ والقانونِ إلى أنّ العَقْدَ النافِذَ بين المتَعاقِدَين هو العَقْدُ الحَقيقيّ؛ لأنّه العَقْدُ الّذي تَوَجّه إليه قَصْدُ المتَعاقِدَين، فقد نَصّت المادّة (246) من القانونِ المدنيّ السُّوري على مَا يلي: (إذا سَتَرَ المتَعاقِدانِ عَقْدا حَقيقيّا بعَقْدٍ ظاهِرٍ، فالعَقْدُ النافِذُ فيما بين المتَعاقِدَين والخَلَفِ العامّ هو العَقْدُ الحَقيقيّ).

---

[17] شبير، *القواعد الكلية والضوابط الفقهية*، 97.

[18] البخاري، *الجامع المختصر الصحيح*، "كتاب الأيمان والنذور"، 140/8.

[19] زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم المصري، *الأشباه والنظائر*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 9.

[20] محمد الزحيلي، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة* (دمشق: دار الفكر،2006)،64/1.

[21] علي الخفيف، *الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، 98.

ومن الأمثِلة على العُقود الصوريّة: الهِبةُ المستَتَرة، وهي هِبةٌ يَنْقلُ فيها الواهِبُ إلى الموهوب إليه حَقًّا عَيْنيّا أو حَقًّا شَخْصيّا، ولكنّها تُباشَرُ تَحتَ سِتارِ عَقدٍ آخَر، كعَقْد البيع (م 456/ 1 مدني).

هذا ويَنْدرِجُ تَحتَ قاعِدَةِ الأُمورِ بمَقاصِدها عَدَدٌ من القَواعِد الفَرْعيّة، لعلَّ من أهمّها القاعِدَتان الآتيتان:

1 – قاعِدَةُ "**العِبْرةُ في العُقود للمَقاصِد والمَعاني لَا للألْفاظ والمَباني**": لَا يَخْتلِفُ معناها عن مَعْنى القاعِدَةِ الكُلّيّةِ "الأُمورُ بمَقاصِدها"، إلّا أنّ تَطْبيقاتِ قاعِدَةِ "الأُمورُ بمَقاصِدها" عامّةٌ في التصرّفات القَوْليّةِ والفِعْليّةِ كُلّها، أمّا تَطْبيقاتُ قاعِدَةِ "العِبْرةُ في العُقود للمَقاصِد والمعاني ..." خاصّةٌ بالتصرّفات القَوْليّة، وهي عُقودُ المعامَلات ونَحْوها.

ومَعْنى قاعِدَةِ "العِبْرةُ في العُقود للمَقاصِد والمعاني ..." أنّ الألْفاظَ الّتي وُضِعتْ لعُقودَ مُعيّنةٍ، يُمْكِنُ أنْ تُصرَفَ إلى عُقودٍ أخْرى، إذا قَصَدَ منها العاقِدانِ تِلكَ العُقودَ الأخْرى،[22] كما يُمْكِنُ شَرْحُ مَعْنى القاعِدَةِ بقاعِدَةٍ موجَزَةٍ أخْرَى تَقول: "العُقودُ بالقُصود".

مِثالٌ تَوْضيحيٌّ: الهِبةُ بشَرْط العِوضِ، كَما لَو قالَ الواهِب: وَهَبْتك، بشَرْط التعْويض، فتَصحّ، وتُعْتبرُ هِبةً ابتِداءً، وبَيْعا انتِهاء.[23]

وقَد أخَذَ القانونُ المدنيّ السُّوري بالهِبة بعِوضٍ أيْضا، فنَصّت المادّة (465) على مَا يأتي: (يَلْتزِمُ الموهوبُ له بأداء مَا اشْتَرَطَ عليه من عِوضٍ سواءٌ اشْتَرَطَ هذا العِوضَ لمِصْلحَة الواهِبِ أم لمِصْلحَة أجْنبيٍّ أم للمَصْلحَة العامّة).

2 – قاعِدَةُ "**مَن استَعجَلَ الشيءَ قَبْلَ أوانِه عوقِبَ بحِرْمانه**"[24]: هذِه القاعِدَةُ تُعْتبرُ استِثناءً من قاعِدَة "الأُمورُ بمَقاصِدها"، حيث إنّ الفاعِلَ هنا يُعامَلُ بنَقيض مَقْصودِه الفاسِد.

ومَعْنى قاعِدَةُ "**مَن استَعجَلَ الشيءَ** ..." أنه إذا جاءَ المكلّفُ بقَصْدٍ سيّئٍ خالَفَ فيه قَصْدَ الشارِع من التشْريع، يكون عَملُه باطِلا.[25]

---

[22] الكردي، *القواعد الفقهية الكلية*، 19.

[23] الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 405/1.

[24] ذكرها ابن رجب بقوله: " قاعدة من تعجل حقه أو ما أبيح له قبل وقته على وجه محرم عوقب بحرمانه". ينظر: زين الدين عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي، *القواعد*، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 230.

[25] *معلمة زايد للقواعد الفقهية*، 398/1.

مِثالٌ تَوْضيحيٌّ: تُعدّ قاعِدَةُ **"مَن استَعجَلَ الشيءَ ..."** الأساسَ الّذي يَقومُ عليه أحَدُ المبادِئِ القانونيَّة العامّة، وهو مَبْدأ (حُسْنِ النيّة)، وهذا المبْدأ من القواعِد القانونيَّة الكُبْرى، إذ جاءَ تَعْبيرُ حُسْنِ النيّةِ في مَواضِعَ كثيرةً من نُصوصِ القوانينِ المدنيّةِ والتجاريّةِ والجَزائيّة، فقَضَت الفِقْرةُ الأوَّلى من المادّة (149) من القانون المدنيّ بأنّه: (يَجِبُ تَنْفيذُ العَقْدِ طِبْقا لِما اشْتَملَ عليه، وبطريقةٍ تتّفِقُ مع مَا يوجِبُه حُسْنُ النيّة).

ثانيا – قاعِدَةُ "اليقينُ لَا يَزولُ بالشكّ": هذه القاعِدَةُ من أكْثر القواعِدِ الكُبْرى تَطْبيقا، ويَتفَرّعُ عنها الكثيرُ من القواعِدِ الفقهيَّة والقواعِدِ الأُصوليّةِ كقاعِدَة الاستِصْحاب.

أ – المَعْنى الإجْماليّ للقاعِدَة : أنّ الأمرَ الّذي ثَبَتَ بدليلٍ راجِحٍ لَا يَرْتفعُ بطُروء دَليلٍ مَرْجوحٍ عليه؛ لأنّ الحُكمَ القويّ لَا يَرْفعُه مَا هو أضْعفُ منه، ومَا ثَبَتَ بيَقينٍ لَا يَزولُ إلّا بيَقينٍ مِثلِه،[26] أما الشكّ الطارِئ فيلحق بالوهْم ويعتبر بحُكْم العَدَم. وبمَعْنًى آخَر: يَبْقى الحُكْمُ الأوَّل مُطبّقا ساريا حتّى يأتيَ حُكْمٌ ثانٍ يَرْفَعُه، بشَرْط أنْ يكونَ الحُكْمُ الثاني مِثلَ الحُكمِ الأوَّل أو أقْوى منه؛ لأنّ الضعيفَ لَا يُعارِضُ القويّ.

ب– مَسائِلُ تَطْبيقيّةٌ للقاعِدَة: الأمثِلةُ على هذِه القاعِدَةِ واسِعةٌ، يقول السيوطي:[27] "اعْلَم أنّ هذِه القاعِدَةُ تَدْخلُ في جَميع أبْوابِ الفِقْه، والمسائِلُ المخَرّجَةُ عليها تَبْلغُ ثَلاثَةَ أرْباعِ الفِقهِ وأكْثَر"، ومن ذلك:

1 – مَبْدأ (تَفْسيرُ الشكّ لمِصْلحَة المتّهَم) في الدعْوى الجِنائيّة: ومَعْناه أنّ القاضي إذا تَشَكّكَ في صِحّة إسْنادِ التهْمَةِ إلى المتّهَم، فإنّه يَقْضي له بالبَراءة؛ لأنّ الأصْلَ بَراءةُ المتّهم، فقد جاءَ بالمادّة (143) من قانون العُقوباتِ السُّوري مَا يلي: (... ولمحْكَمَة الجِناياتِ الناظِرةِ في أيّةِ جَريمةٍ كانت أنْ تَحْكُمَ على الظنين أو المتّهَمِ عند قَضائِها بالبَراءَة ...)؛ لأنّ الشكّ لَا يُبْنى حُكمٌ على أساسه.

2 – مَبْدأ (تَفْسيرُ الشكّ لمِصْلحَة المدين) في الدعْوى المدنيّة: وهذا مَبْدأٌ قانونيٌّ في نَظَريّة العَقْد، نَصّ عليه القانونُ المدنيّ ضِمنَ آثارِ العَقدِ بالمادّة (152/ 1): (يُفَسّرُ الشكّ في مَصْلحَة المدين)، بحيثُ تُفسّرُ العُقودُ من حيثُ التزاماتُ المدينِ في التفْسير الأقْربِ إلى مَصْلحَته.

ومن المبْدأين السابِقَين، يُمْكِنُ استِنْباطُ المبْدأ القانونيّ الآتي: الشكّ يُفَسّرُ لصالِح المدّعى عليه.

والحاصِلُ من جُمْلة الأمْثِلةِ السابِقةِ أنّ الإدانةَ تُبْنى على الجَزْم واليقينِ لَا على الشكّ والتخْمين، وهذا مَا نَصّ عليه الدسْتورُ السُّوري بالمادّة (51/ 2): (كُلّ مُتّهمٍ بَريءٌ حتّى يُدانَ بحُكمٍ قَضائيٍّ مُبْرَمٍ في مُحاكمَةٍ عادِلةٍ).

---

[26] أحمد محمد الزرقا، *شرح القواعد الفقهية* (دمشق: دار القلم، 1989)، 82؛ محمد صدقي البورنو، *الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 169.

[27] السيوطي، *الأشباه والنظائر*، 51.

هذا ويَنْدرِجُ تَحتَ قاعِدَةِ "اليقينُ لَا يَزولُ بالشكّ" عَدَدٌ من القَواعِد الصغْرى،[28] مِثل: قاعِدَةِ "**الأصْلُ بَراءةُ الذمّة**"، وقاعِدَةِ "**البيّنةُ على المُدّعي، واليمينُ على مَن أنْكَر**"، وقاعِدَةِ "**البيّنةُ لإثْبات خِلافِ الظاهِرِ، واليمينُ لإبْقاء الأصْل**"، وقاعِدَةِ "**الأصْلُ بَقاءُ مَا كانَ على مَا كان**"، وقد أخَذَ قانونُ البيّناتِ السُّوري بهذِه القواعِد، فنصّت المادّة (2) من القانون على أن "الأصْلُ في المعامَلات بَراءةُ الذمّة، والبيّنةُ على مَن يَدّعي خِلافَ ذلك" و "الأصْلُ صِحّةُ الظاهِر، والبيّنةُ على مَن يَدّعي خِلاف ذلك" و "الأصْلُ مَا تَمّ إثْباتُه سابِقا، والبيّنةُ على مَن يَدّعي خِلافَ ذلك".

ثالِثا – قاعِدَةُ "الضررُ يُزال": هي إحْدى القواعِدِ الكُبْرى الّتي عليها مَدار التشْريعِ الإسلاميّ، ولها أهمّيةٌ كُبرى في جَلْب المصالِح ودَرءِ المفاسِد، وحِفْظُ الضروريّاتِ الخَمْس، وإزالَةُ الضررِ بَعدَ وُقوعِه.

أ – المَعْنى الإجْماليّ للقاعِدَة: المرادُ بهذِه القاعِدَةِ وُجوبُ رَفْعِ الضررِ بَعدَ وُقوعه، كَما يَجِبُ دَفعُه قَبلَ وُقوعه، وتَرْميمُ آثارِه بَعدَ الوقوع، فتوجِبُ القاعدة النهيَ عن الإضْرار بالناس، ولَا فَرْقَ في النهي عن الإزالَة بين ضررٍ وآخَر، فالضررُ حَرامٌ على أيّة صورةٍ جاء.[29]

وإزالَةُ الضررِ وتَرْميمُ آثارِه تكون بأحَد الصورِ الآتيَة:[30]

1 – الجَزاءُ العينيّ للضرَر: ويكون بإزالَة عَيْنِ الضرر، وإعادَةِ الحالِ إلى مَا كانَ عليه قَبْلَ وُقوعِ الضرَر، وهذا هو الأصْلُ في دَعوى المسؤوليّةِ التقْصيريّة.

2 – الجَزاءُ التعْويضيّ للضرَر: ويكون بقَطْع دابِرِ الضررِ المؤدّي بَقاءُ سَبَبه إلى استِمْرار وُقوعِه في المستَقبل، ولَا يَحْكمُ القاضي به إلّا عند تَعذّرِ الحُكمِ بالتعْويض العيْنيّ.

3 – الجَزاءُ العِقابيّ للضرَر: ويكون بإيقاع العُقوبةِ بمُحْدِث الضرَر، إذا كانَ هذا الضررُ ممّا يَجِبُ في مِثْله العُقوبة.

ب– مسائِلُ تَطْبيقيّةٌ للقاعِدَة: الأمثِلةُ كثيرةٌ، ومن ذلك:

1 – مِثالٌ على إزالَة عَيْنِ الضرَر: نَصّ القانونُ المدنيّ السُّوري (776/ 2) على أنّ للجار أنْ يُطالِبَ بإزالَة مَضّارِ الجِوارِ الفاحِشَةِ غير المألوفَة، ومن ثمّ يُطالَبُ المالِكُ بِرَفْع الضررِ غير المألوفِ عن الجيران ولو كانَ عِندَه تَرْخيصٌ بالاستِعْمال من الجِهاتِ المخْتصّة.

---

[28] المقصود بالصغرى هنا أي أنها ليست من القواعد الكلية الخمس التي يرجع الفقهاء إليها بقية القواعد.

[29] الزحيلي، *القواعد الفقهية*، 210/1.

[30] أحمد موافي، *الضرر في الفقه الإسلامي*، (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع،1997)، 935/2.

ومن الأمْثِلة على المضارّ غير المألوفَة: أنْ يُحوّلَ دارَ السكْنى إلى حَمّامٍ أو فُرْنٍ أو مَدْرسةٍ أو فُنْدقٍ.

وكذلِك نَصّ القانونُ المدنيّ السُّوري (799/ 2) على نَقْض القِسمةِ الاتّفاقيّةِ بالغَبْن الفاحِش، لكن يُمْكِنُ للمدّعَى عليه تَفادي إبْطالَ القِسمةِ بسَبَب الغَبْن، إذا أكمَلَ للمُدّعي المغْبونِ مَا نَقَصَ من حِصّته.

فمُقْتضى الفِعلِ الضارّ في الأمْثِلة السابِقةِ تَكْليفُ الفاعِلِ رَفْعَ الضرَر، وإزالَةُ أثَرِه، وإعادَةُ الحالِ إلى مَا كانت عليه.

2 – مِثالٌ على التعْويض الماليّ عن الضرَر (الضمان): حيثُ يَلْتزمُ الفاعِلُ بالتعْويض النقْديّ إلى المضْرور بما يُعادِلُ ضَرَره.

ويُعدّ الفِعلُ الضارّ أو العَمَلُ غيرُ المشْروعِ من مَصادِر الالْتِزاماتِ غير الإراديّةِ، والّتي يَصيرُ فيها الشخْصُ مُلْتَزِما بالتِزامٍ مَاليٍّ تِجاهَ آخَر، دون أنْ تَتّجهَ إرادَتُه إلى تَحَمّل هذا الالْتِزام.

وقد نَصّت المادّة (164) من القانون المدنيّ السُّوري على مَا يأتي: (كُلّ خَطأٍ سَبّبَ ضرَرا للغير يُلزِمُ مَن ارْتَكَبَه بالتعْويض)، والمقْصودُ بالخَطأ هو التعدّي أو العُدْوان الّذي هو أساسُ المسؤوليّةِ التقْصيريّة.

ومِن الأمْثِلة على التعْويض الماليّ عن الضرَر: التعْويضُ عن الضرَر الأدبيّ، وهو الحُكمُ بالتعْويض للأزْواج والأقارِبِ عمّا يُصيبُهم مِن حُزْنٍ وألمٍ مِن جَرّاء مَوتِ المصاب، وهو مَا نَصّت عليه المادّة (223) من القانون المدنيّ السُّوري، والمادّة (268) من المشْروع العَربيّ الموحّد.

3 – مِثالٌ على الجَزاء العِقابي للضرَر: وذلك حيثُ يَفْرضُ التشْريعُ عُقوبةً على ضَررٍ يُمثّلُ جِنايةً أو جَريمَةً، فقد نَصّت المادّة (138/ 1) من قانون العُقوباتِ السُّوري على الآتي: (كُلّ جَريمَةٍ تُلحِقُ بالغير ضرَرا مَادّيّا أو أدَبيّا تُلزِمُ الفاعِلَ بالتعْويض).

هذا ويَنْدرِجُ تَحتَ قاعِدَةِ "الضرر يزال" عَدَدٌ من القَواعِد الصغْرى، مِثل:

1– "ارتِكابُ أخَفّ الضرَرين لدَفْع أشَدّهِما": وقد وَرَدت هذِه القاعِدَةُ بألفاظَ عَديدةٍ أخْرى، مِثلُ قاعِدَة: "الضررُ الأشدّ يُزالُ بالضرَر الأخَفّ"، وقاعِدَة: "يُدْفعُ أعْظمُ الضرَرين بأهْوَنِهما"، وقاعِدَة: "إذا اجْتَمعَ ضرَران أُسقِطَ الأصْغرُ للأكْبر"، وقاعِدَة: "يُرْتَكبُ أخَفّ الضرَرين لاتّقاء أشَدّهِما"، ومَعْناه أنّ الضررَ يَجِبُ إزالَته، لكنْ بشَرْط أنْ لَا يُزالَ بضررٍ مُساوٍ له أو أكْبرَ منه، كما تَقولُ القاعِدَةُ الأخْرى: "الضررُ لَا يُزالُ بمِثْله".

وقد أخَذَ القانونُ المدنيّ السُّوري بقاعِدَة ارتِكابِ أخَفّ الضرَرين، فنَصّت المادّة (169) على الآتي: (مَن سَبّبَ ضرَرا للغير ليتَفادى ضرَرا أكْبرَ مُحْدِقا به أو بغيره لَا يكون مُلْزما إلّا بالتعْويض الّذي يَراهُ القاضي مُناسِبا).

2 – قاعِدَة: "**يُتحَمّلُ الضررُ الخاصّ لدَفْع الضررِ العامّ**": لَا يَنْفكّ مَعْنى هذِه القاعِدَةِ عن مَعْنى قاعِدَةِ "ارتِكابُ أخَفّ الضرَرين ..." السابِقَة، فالضررُ الخاصّ يَدْخلُ ضِمْنَ الضررِ الأخَفّ، والضررُ العامّ يَدْخلُ ضِمْنَ الضررِ الأشَدّ، فيُرتكَب الضررُ الخاصّ وهو الضررُ الأخفّ؛ تَفاديا لارْتِكاب الضررِ العامّ وهو الضررُ الأشَدّ.[31]

وقد عَملَ الدسْتورُ السُّوري بمُقْتضى قاعِدَةِ "يُتحَمّلُ الضررُ الخاصّ ..." في استملاك العقار، إذ اشترطت المادّة (15) في الدستور لجواز نزع ملكية العقار الفردية الشرطين الآتيين:

الأوَّل: أنْ يكون الغرَضُ من نَزْع مِلْكيّةِ العَقارِ تَحقيقُ مَصلَحةٍ عامّةٍ.

الثاني: أنْ يكون نَزْعُ مِلْكيّةِ العَقارِ مُقابِلَ تَعويضٍ عادلٍ للمالِك.

رابعا – قاعِدَةُ "العادَةُ مُحَكّمةٌ": تُعبّرُ هذه القاعدة عن مَكانَة العُرْفِ المهِمّةِ في فُروعِ التشْريع، وخاصّةً في مَجال إعادَةِ بِناءِ أحْكامِ التشْريعِ المبْنيّةِ على العُرْف عند تَطوّرِه أو تَغيّرِه.

أ – المَعْنى الإجْماليّ للقاعِدَة: المرادُ بهذِه القاعِدَةِ أنّ للعادَة سُلْطانا قويّا في الاعْتِبار الشرعيّ، فهي مَصْدرٌ من مَصادِرِ التشْريعِ الإسلاميّ، ولها حاكِميّةٌ على التصرّفات في نَظَر الشارِع، وأنّ الثابِتَ بالعُرْف ثابِتٌ بدَليلٍ شَرْعيّ. وتُعدّ قاعِدَةُ "استِعْمالُ الناسِ حُجّةً يَجبُ العَملُ بها" أفْضلَ تَعْبيرٍ عن المعْنى الإجْماليّ لقاعِدَة "العادَةُ مُحَكّمةٌ".

ب – مَسائِلُ تَطْبيقيّةٌ للقاعدة: ما عدا قانونِ العُقوبات فإنّ العُرْفَ مَوجودٌ في فُروع القانونِ المخْتلِفة، ويَنْقسِمُ العُرْفُ من حيثُ وظيفتُه حِيالَ التشْريعِ إلى النوعَين الآتيَين:[32]

1 – العُرْفُ المكمّلُ للتشْريع: تأتي هذِه الوظيفَةُ التشْريعيّةُ للعُرْف من مَكانَته الرسميّةِ الاحْتياطيّةِ بينَ مَصادِرِ التشْريع، والّتي تَقْضي بِوجوب رُجوعِ القاضي إليه عندَ عَدَمِ وُجودِ قاعِدَةٍ قانونيّة في التشْريع؛ عَمَلا بالقاعِدَة الفقهيّة الّتي تَقول: "نَصّ الشارِعِ مُقدّمٌ على العُرْف"، وكما جاءَ في المادّة الأوَّلى من القانون المدنيّ السُّوري.

---

[31] البورنو، *موسوعة القواعد الفقهية*، 254/6.

[32] محمود جلال حمزة، *"العرف"*، الموسوعة العربية: الموسوعة القانونية المتخصّصة، 137/7.

فالتشْريعُ القانونيّ هو المِصْدرُ الرسْميّ الوحيد، والعُرْفُ هو أحَدُ مَصادِرِ القانونِ الاحْتياطيّة، وهذا الترْتيبُ يَفْرِضُ على القاضي الرجوعَ أوّلا إلى نُصوص التشْريع، فإنْ لم يَجِد بها مَا يَقْضي به، انْتَقلَ إلى المصادِرِ الاحْتياطيّة، ولَا يَجوزُ اللّجوءُ إلى العُرْف إلّا إذا لم يوجَدَ نَصٌّ تَشْريعيٌّ، وأكثرُ مَا يَظْهرُ الدوْرُ المكمّلُ للعُرْف في القانون التجاريّ؛ نَظَرا للتطوّر والنموّ السريعِ الّذي تَتّصفُ به العلاقاتُ التجاريّة، ومن ثمّ لَا يُغطّي التشْريعُ منها إلّا القليل.

وتَدْخلُ الأمْثِلةُ الّتي ذَكَرَتْها كُتُبُ القواعِدِ الفقهيَّة للعُرْف في هذا النوْعِ من وظائِفِه، ومن تِلك الأمْثِلة تَعارُفُ الناسِ على العَمل بعُقود الاسْتِصناع، وتَقْديرُ النفَقاتِ للأولَاد والأزْواجِ بحَسَب العادات.

2 – العُرْفُ المساعِدُ للتشْريع: عند تَنْظيمِ التشْريعِ لموضوعٍ مُعيّنٍ، قد يَقومُ بالإحالَة إلى العُرْف؛ لتفْسير بَعْضِ المسائلِ اللّازمةِ لتطْبيقه، عَمَلا بقاعِدَة: "العادَةُ والعُرْفُ يُخصّصانِ مَا أبْهَمَه المتَعاقِدان"، فالعُرْفُ المساعِدُ هو العُرْفُ الّذي يُحيلُ إليه التشْريع؛ وذلِك لتفْسير إرادَةِ المتَعاقِدين أو لإكْمال اتّفاقِهما في المسائلِ التفْصيليّة، كما جاءَ في المادّة (149/ 2) من القانون المدنيّ: (لَا يَقْتصِرُ العَقْدُ على إلْزام المتَعاقِدِ بما وَرَدَ فيه، ولكنْ يَتَناوَلُ أيْضا مَا هو من مُسْتَلْزَماته، وَفْقا للقانون والعُرْفِ والعَدالَة، بحَسَب طَبيعَةِ الالْتِزام)، عَمَلا بالقاعِدَة الفقهيَّة: "مَن مَلَكَ شيئا مَلَكَ مَا هو من ضَروراته".

هذا ويَنْدرِجُ تَحتَ قاعِدَةِ "العادة محكمة" عَدَدٌ من القَواعِد الصغْرى، ومن تلك القواعِد:

1 – هناك عَدَدٌ من القواعِد الفقهيَّة الفرْعيّة الّتي هي ضَوابِطُ للعادَة: مِثلُ قاعِدَة "**إنّما تُعْتبَرُ العادَةُ إذا اطّردَت أو غَلَبَت**"، وقاعِدَة "**العِبْرةُ للغالِب الشائِع لَا للنادِر**"، فهاتان القاعِدَتانِ تَدُلّان على أنّه: يُشتَرَطُ في العادَة أنْ تكون عامّةً حتّى تَصيرَ عُرْفا؛ أي: أنْ تكون مُنتَشرةً انتِشارا واسِعا في الوسَط الاجْتِماعيّ أو المِهَنيّ، وأنْ تَسودَ لَدَى غالِبيّةِ الأشْخاصِ في المجال الّذي تُطبّق فيه. وهذا هو الرّكْنُ المادّيّ للعُرْف.

بالإضافَة إلى القواعِد السابِقَة، هناك قواعِدُ فَرْعيّةٌ أخْرَى تُعْتبَرُ شُروطا للعُرْف أيْضا، مِثلُ قاعِدَة "**المَعْروفُ عُرْفا كالمَشْروطُ شَرْطا**"، وقاعِدَة "**المَعْروفُ بينَ التجّارِ كالمَشْروط بينهم**"، وقاعِدَة "**التعْيينُ بالعُرْف كالتعْيين بالنصّ**"، فتدُلّ هذِه القواعِدُ على أنّه: يَجبُ أنْ يَتولّدَ في أذْهان الناسِ شُعورٌ بضَرورَة احْترام العادَةِ وعَدَم مُخالَفَتِها، واعْتِقادِهم أنّ مُخالَفَتَها تَسْتَوجِبُ الجَزاء. وهذا هو الرّكْنُ المعْنويّ للعُرْف.

2 – ومِن القواعِد الّتي تُعْتبَرُ فُروعا تَنْدرِجُ تَحتَ قاعِدَةِ "**العادَةُ مُحكّمةٌ**" قاعِدَة "**الحَقيقَةُ تُتْرَكُ بدلَالَة العادَة**"، فهذِه القاعِدَةُ خاصّةٌ بالأعْراف القوليّة، وهي تَعْني أنّ الكَلامَ إذا كانَ له تَفْسيران، أحَدُهُما حَقيقيٌّ، والآخَرُ عُرْفيٌّ، فإنّ المعْنى الحَقيقيّ يُتْرك، ويُحْملُ الكلام على المعْنى العُرْفيّ عِندَ المتَعاقِدَين.

وقد عَمِلَ القانونُ المدنيّ السُّوري بمُقْتضى قاعِدَةِ "**الحَقيقَةُ تُتْرَكُ بدَلَالَة العادَة**"، فنَصّت المادّة (151) على: (1 – إذا كانت عِبارَةُ العَقْدِ واضِحةً، فلا يَجوزُ الانْحِرافُ من طَريق تَفْسيرِها للتعرّفِ على إرادَة المتَعاقِدَين.2 – أمّا إذا كانَ هناكَ مَحَلٌّ لتَفْسير العَقْد، فيَجبُ البَحْثُ عن النيّة المشْتَرَكَةِ للمُتَعاقِدَين دونَ الوقوفِ عِندَ المعْنى الحَرْفيّ للألْفاظ، مع الاسْتِهداءِ في ذلِك بطَبيعَة التعامُل، وبِما يَنْبغي أنْ يَتَوافَرَ من أمانَةٍ وثِقةٍ بينَ المتَعاقِدَين، وَفْقا للعُرْف الجاري في المعامَلات).

فتدُلّ عِبارَةُ (دونَ الوقوفِ على المعْنى الحَرْفيّ للألْفاظ) على تَرْك المعْنى الحَقيقيّ، وتَدُلّ عِبارَةُ (وَفْقا للعُرْف الجاري في المعامَلات) على الأخْذ بالمعْنى العُرْفيّ عِندَ المتَعاقِدَين.

3–قاعِدَة "**المُمْتَنِعُ عادَةً كالمُمْتَنِعُ حَقيقَةً**": هذِه القاعِدَةُ خاصّةٌ بشُروط الواقِعةِ مَحَلّ الإثْبات، وهي أنْ تكون الدعوى مُمكِنةً عادَةً، إذ يَجبُ أنْ تكون الواقِعةُ المرادُ إثْباتُها مُمكِنةَ الوقوعِ عَقْلا، أو غيرَ مُستَحيلةٍ عادَةً، وتذكُرُ كُتُبُ القانونِ إمْكانَ الواقِعَةِ مَحَلّ الإثْبات، وتَعُدّ ذلِك من الشروط الطبيعيّةِ لإثْبات الواقِعَةِ أمامَ القَضاء؛ لأنّ الدعْوى المستَحيلةَ عَبَثٌ، والعبَثُ لَا يَقْبلْ به القَضاء[33].

وقد أخَذَ قانونُ الأحْوالِ الشخْصيّةِ السُّوري بقاعِدَة "المُمْتَنِعُ عادَةً كالمُمْتَنِعُ حَقيقَةً" في دَعْوى إثْباتِ النسَبِ بالإقْرار، فاشْتَرَطَ لصِحّة الإقْرارِ إمْكانَ الدعْوى، وهو أنْ يكون فَرْقُ السنّ بينَ الولَدِ وبينَ المقِرّ له يَحْتملُ هذه البُنوّة. (المواد: 129، 134، 135)

وكذلِك أخَذَ المشرّعُ السُّوري بمُقْتضى قاعِدَة "المُمْتَنِعُ عادَةً ..."، فنَصّت المادّة (93) من قانون البيّناتِ على مَا يأتي: (يُشْتَرَطُ ألّا يُكذّبَ ظاهِرُ الحالِ الإقْرار)، عَمَلا بالقاعِدَة الفقهيَّة الّتي تَنصّ على مَا يأتي: "الإقْرارُ بالمحال العَقْليّ والشرعيّ باطِلٌ".

خامسا – قاعِدَةُ "المَشَقّةُ تَجْلِبُ التيْسير": تعبر هذه القاعدة عن وسَطيّةِ الإسلام وسَماحَته، وهي أصْلٌ في التخْفيفات ورَفْعِ الحَرَجِ عن الناس.

أ – المَعْنى الإجْماليّ للقاعِدَة: تُقرّرُ هذِه القاعِدَةُ تَغْليبَ العَملِ بمَبْدأ العَدالَةِ والإنْصافِ في حالَات الطوارِئ على التشْريعات القانونيَّة في الحالَات الطبيعيّة، وهذا المعْنى قرّرَته قاعِدَةٌ أخْرى بشَكْلٍ أوْضَح، وهذا نَصّها: "الفَتْوى تَخْتلِفُ باخْتِلاف الأشْخاصِ والأحْوالِ والأماكِنِ والأزْمان".

فتأتي قاعِدَة "المشَقّةُ تَجْلِبُ التيْسير" لمراعاة أحْوالِ الناسِ في أيّام الصعاب، والتوسِعَةِ عليهم في أوْقات الكَرْبِ والضنْك؛ لأنّ أُصولَ الشريعَةِ مَبْنيّةٌ على أنّ الأشْياءَ إذا ضاقَت اتّسَعَت أحْكامُها.

(33) محمد واصل، *"الإثبات في القانون الخاص"*، الموسوعة العربية: الموسوعة القانونية المتخصّصة، 21/2.

ب – مَسائِلُ تَطْبيقيّةٌ للقاعِدَة: تُطبق هذِه القاعِدَةُ في الوقائِع الطارِئَةِ الّتي يَصيرُ مَعَها التكْليفُ مُرْهِقا، أو الظروفِ القاهِرَةِ الّتي يَصيرُ مَعَها التكْليفُ مُسْتَحيلا، ويَكْفي مِثالا على ذلك "نَظَرِيّةُ الظروفِ الطارِئة" والّتي نَصّ عليها القانونُ المدنيّ السُّوري بالمادّة (148): (العَقْدُ شَريعَةُ المتَعاقِدَين، فلا يَجوزُ نَقْضُه ولَا تَعْديلُه إلّا باتّفاق الطرَفَين، أو للأسْباب الّتي يُقرّرُها القانون. ومع ذلِك، إذا طَرأتْ حَوادِثُ اسْتِثْنائيّةٌ عامّةٌ لم يكن في الوسْع تَوَقّعُها، وتَرَتّبَ على حُدوثها أنّ تَنْفيذَ الالْتِزامِ التعاقُديّ، وإنْ لم يُصْبحْ مُسْتَحيلا، صارَ مُرْهِقا بحيثُ يُهدّدُه بخَسارَةٍ فادِحَةٍ، جازَ للقاضي، تبْعا للظروف وبَعدَ الموازَنَةِ بينَ مَصْلَحَةِ الطرَفَين، أنْ يَرُدّ الالْتِزامَ المرْهِقَ إلى الحَدّ المعْقول، ويَقَعُ باطِلا كلّ اتّفاقٍ على خِلاف ذلِك).

هذا ويَنْدرِجُ تَحتَ قاعِدَةِ "العادة محكمة" عَدَدٌ من القَواعِد الصغْرى، ومن تلك القواعِد قاعِدَة "**مَا ضاقَ أمْرُه اتّسَعَ حُكْمُه**" ولَا يَخْتلِف مَعْناها عن مَعْنى القاعِدَةِ الأمّ، وقاعِدَة "**المَشَقّةُ والحَرَجُ إنّما يُعْتَبَران في مَوضِعٍ لَا نَصّ فيه، وأمّا مع النصّ بخِلافه فَلا**"، وهذِه القاعِدَةُ بمثابة قَيد للقاعِدَة الكُبْرى؛ حيث تعني أنّ المشَقّةَ الجالِبَةَ للتيْسير هي المشَقّةُ الّتي لَا تُصادِمُ نَصّا شَرْعيّا.

المَبحثُ الثاني: أَثَرُ القَواعِدِ الفقهيَّة الكُلّيّةِ في التشْريعات القانونيَّة

كانَت القواعِدُ الفقهيَّة من أُولَى الخُطواتِ الّتي ساعَدَت على تَقْنين أحْكامِ التشْريعِ الإسلاميّ، إذ استَطاعَت هذه القواعِدُ بعِباراتها الموجَزَة وألْفاظِها الجَزْلَةِ أنْ تَسْتَوعِبَ جُزْئياتٍ كثيرةٍ، وأنْ تُعبّرَ عن مَبادِئ حُقوقيّةٍ ثابِتةٍ في ميزان التشْريع، ابتِداءً من مَجَلّة الأحْكامِ العَدْليّةِ وانتِهاءً بمَشْروع قانونِ المعامَلاتِ الماليّةِ الموحّدِ الّذي تَبنّتْه جامِعةُ الدولِ العَربيّة.

المَطْلَبُ الأوَّل: أَثَرُ القواعِدِ الفقهيَّة في نُصوص المَوادّ القانونيَّة

تُعدّ القواعِدُ الفقهيَّة من التقنينات القديمة عَرَفته البشَريّة، وكانت الأساسَ الّذي قامَت عليه القواعِدُ القانونيَّة، سواءً من حيثُ الصناعَةُ أو من حيثُ الصياغَة، الأمْرُ الّذي دَفَعَ إلى تَزايُدِ أهمّيّةِ هذِه القواعِدِ بنَظَر رِجالِ التشْريعِ في البِلاد العَربيّة.

أوّلا – أَثَرُ القواعِدِ الفقهيَّة في مَوادّ مَشْروعات القوانين: لقد أولى مشرّعو القانون في كثير من البلدان القواعد الفقهيَّة أهميَّة كبيرة واعتمدوا عليها في وضع نصوص المواد القانونيَّة، إلَّا أنَّ هذه الإفادة من القواعد الفقهيَّة لم تكن على درجة واحدة؛ فبعض القوانين أخذت ببعض القواعد الفقهيَّة وأوردتها بنفس الصِّياغة اللّفْظيّةِ دون أنْ تغيِّر شيئًا من ذلك، والبعض الآخر أخذ بها ولكن مع تغيير في صياغتها، وفيما يلي بيان ذلك:

فمن الأمثلة على إفادة بعض القوانين المدنيّة من القواعد الفقهيَّة بنفس تراكيبها اللفظيَّة:

1- القانون المدنيّ العراقي لسنة 1951م: نصَّت المادّة (2) على أنَّه "لا مساغ للاجتهاد في مورد النَّص"، وفي المادّة (5) "لا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان"، وفي المادّة (8) "درء المفاسد أولى من جلب المنافع"، وفي المادّة (235) " الغُرم بالغُنم" وفي المادّة (401) يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان"

2- القانون المدنيّ الأردني: تضمنت كثير من مواده القانونيَّة نُصوصًا من القواعد الفقهيَّة، منها ما جاء في الفصل الرَّابع، الفرع الأوَّل: المادّة (61) "الجواز الشَّرعي ينافي الضَّمان" والمادّة (63) الاضطرار لا يُبطل حقَّ الغير" والمادّة (74) "اليقين لا يزول بالشَّك" وأحيانًا يجمع بين قاعدتين فقهيَّتين في مادَّة قانونيَّة واحدة كما فعل في المادّة (62) " لا ضرر ولا ضرار، والضَّرر يُزال" وفعل ذلك أيضًا في المادّة (75-1) " الأصل بقاء ما كان على ما كان، كما أنَّ الأصل في الأمور العارضة العدم" وغير ذلك.

ومن الأمثلة على إفادة بعض القوانين المدنيّة من القواعد الفقهيَّة ولكن دون التَّقيد بتراكيبها اللفظيَّة:

1- القانون المدنيّ الأردنيّ: جاء في الفصل الرَّابع، الفرع الأوَّل: المادّة (64) "درء المضار أولى من كسب المنافع" في حين أنَّ نصَّ القاعدة الفقهيَّة هو "درء المفاسد أولى من جلب المصالح".

وفي المادّة (95-1) "لا يُنسب إلى ساكت قول ولكن السُّكوت في معرض الحاجة بيان ويعتبر قبولًا" في حين أنَّ نصَّ القاعدة الفقهيَّة هو "لا يُنسب إلى ساكت قول ولكن السُّكوت في معرض الحاجة بيان ". في المادّة (73) "الأصل براءة الذّمة وعلى الدّائن أن يثبت حقَّه وللمدين نفيه" في حين أنّ نصّ القاعدة الفقهيَّة هو "الأصل براءة الذّمة".

أمّا بالنّسبة للقانون المدنيّ السُّوري: فبَعدَ استِقراءِ نُصوصِ القَوانينِ السُّوريةِ المتعدّدة، يُمْكِنُ القَولُ بأنّ المشرّعَ السُّوري لم يأخُذ بالقَواعِد الفقهيَّة، بمَعْنى أنّه لم يَتّخِذْ من الصّيَغ اللّفْظيّةِ للقَواعِد الفقهيَّة مَوادّ قانونيَّة في أيٍّ من تَشْريعاتِه النافِذَة، لكنّه اتّخَذَ من مَعاني القواعِدِ مَوادّ قانونيَّة لكثيرٍ من نُصوص القوانين، ومن الأمْثِلة على ذلِك:

أ – نَصّت المادّة (5) من القانون المدنيّ على مَا يأتي: (مَن استَعْملَ حَقّه استِعْمالا مَشروعا، لَا يكون مَسؤُولا عمّا يَنْشأ عن ذلِك من ضَررٍ)، وبالنظَر في مَعاني القَواعِدِ الفقهيَّة، يَظْهرُ أنّ هذِه المادّة شَرْحٌ للقاعِدَة الفقهيَّة: "**الجَوازُ الشرْعيّ يُنافي الضمان**"، ويؤكّدُ ذلك مَا اشْتَملَت عليه المادّة (61) من القانون المدنيّ الأردُنيّ من الجَمْع بينَ نَصّ القاعِدَةِ وشَرْحِها: (الجَوازُ الشرْعيّ يُنافي الضمان؛ فمَن استَعْملَ حَقّه استِعْمالًا مَشْروعا، لَا يَضْمنُ مَا يَنْشأ عن ذلِك من ضَررٍ).

ب – نَصّت المادّة (202/ 3) من قانون العُقوبات على مَا يأتي: (لَا يُعاقَبُ مَن ارْتَكَبَ فِعلا وظَنّ خَطأ أنّه يُكوّنُ جَريمةً)، فمَعْنى هذِه الفِقْرةِ يَدْخلُ دُخولا أوّليّا في قاعِدَةٍ فِقهيّةٍ تَنصّ على أنّه "**لَا عِبْرَةَ بالظنّ البيّنِ خَطؤه**".

جـ – نَصّت المادّة (96) من قانون البيّناتِ على مَا يلي: (الإقْرارُ القضائيّ حُجّةٌ لازِمَةٌ قاصِرَةٌ على المقِرّ)، وقَد جاءت بهذا المعْنى قاعِدَةٌ فِقهيّةٌ تَنصّ على مَا يأتي: "**البَيّنَةُ حُجّةٌ مُتعَدّيةٌ والإقْرارُ حُجّةٌ قاصِرَةٌ**".

تَدُلّ هذِه الأمْثِلةُ على أنّ المشَرّعَ السُّوري لم يَبْتَعِد في صياغَته للمَوادّ القانونيَّة عن مَعاني القواعِدِ الفقهيَّة، لكنّه لم يأخُذ بصِيَغ القواعِدِ الفقهيَّة في تشْريعاته كما جاءت في المدَوّنات الفقهيَّة، ولعله في ذلك اتبع المشرّع المصريّ في الابتِعاد عن صِيَغ القواعِدِ الفقهيَّة في صياغَة الموادّ القانونيَّة؛ لأنّ القانونَ المدنيّ السُّوري مأخوذٌ نَصّا وروحا عن القانون المدنيّ المصريّ.

ثانيا – أسْبابُ عَدَمِ أخْذِ المُشرّعِ السُّوري بصِيَغ القواعِدِ الفقهيَّة في مَشْروعات القوانين:

أعْرَضَ القانونُ المدنيّ السُّوري –ومن قَبْله القانونُ المدنيّ المصريّ– عن الأخْذ بصِيَغ القواعِدِ الفقهيَّة، وتَضْمينِها في مَوادّ مَشْروعاتِه القانونيَّة، ولَعَلّ السبَبَ في ذلِك يَرْجِعُ إلى مَا يأتي:

أ – تَرْجيحُ الرأي القائِلِ بأنّ القواعِدَ الفقهيَّة ليسَت دَليلا يُسْتَنبطُ منه حُكْمٌ شَرْعيٌّ، أو مَدْرَكا يؤخَذُ به في التعْليل والترْجيح.

وقد كانَ المشَرّعُ المصريّ على اطّلاعٍ بتَجْرُبة مَجَلّةِ الأحْكامِ العَدْليّة، وخُلاصَةُ هذِه التجْرُبَةِ أنّ مَجَلّةَ الأحْكامِ العَدْليّةِ أفْرَدَت للقواعِدِ الفقهيَّة المقالَةَ الثانيَةَ من المقدّمة، ابتِداءً من قاعِدَة المادّة (2) وانتِهاءً بقاعِدَة المادّة (100)، ثمّ بَعدَ ذلِك عادَ واضِعو المجَلّةِ ليَقولوا بأنّه لَا يَجوزُ الحُكْمُ بمُجَرّد الاسْتِنادِ إلى واحِدَةٍ من هذِه القواعِد.[34]

[34] مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، (دمشق: دار القلم، 2004)، 967/2؛ *معلمة زايد للقواعد الفقهية*، 230/2.

وأمامَ تَجْرِبَةِ مَجَلّةِ الأحْكامِ العَدْليّةِ في اعْتِماد صِيَغِ القواعِدِ الفقهيَّة بمَوادّ قانونيَّة، ثمّ التنْبيهِ إلى عَدَم جَوازِ الحُكْمِ بها دونَ نَصٍّ آخَرَ يَشْمَلُ بعُمومه الحادِثَةَ المَقْضيّ فيها، كانَ من الطبيعيّ أنْ لَا يُكرّرَ المشَرّعُ المصريّ التجْرِبَةِ السابِقَة، وأنْ يَبْتَعِدَ قَدْرَ الإمْكانِ عن الأخْذ بصِيَغ القواعِدِ الفقهيَّة في مَوادّ تَشْريعاتِه القانونيَّة.

ب – ألْفاظُ القواعِدِ الفقهيَّة ومُصْطلحاتُها لم تَعُد تُناسِبُ أُصولَ الصياغَةِ التشْريعيّةِ للقوانين المعاصِرَة، فالقواعِدُ الفقهيَّة المدوّنَةُ في مَصادِرِ الفِقهِ الإسلاميّ هي مُحصّلةُ جُهودِ أزْمِنةٍ وبيئاتٍ مُتَطاوِلةٍ، والخِطابُ السائِدُ في تِلكَ الأزْمِنَةِ والبيئاتِ هو خِطابٌ له طابَعُه الخاصّ، وهو يَخْتلِفُ في قِسْمٍ لَا بأسَ به عن الخِطابِ الحُقوقيّ السائِدِ بينَ أهْلِ الاخْتِصاصِ في أيّامِنا، ومِمّا يؤَكّدُ ذلك، أنّ بَعْضَ القوانينِ المدنيّةِ العَربيّةِ الّتي أخَذَت بصِيَغ بَعْضِ القواعِدِ الفقهيَّة، مِثْل القانونِ المدنيّ العِراقيّ والقانونِ المدنيّ الأرْدُنيّ، لم تَسْتطِع الأخْذَ بالقواعِد الفقهيَّة دونَ التصَرّفِ ببَعْض ألْفاظِها وعِباراتِها، حتّى تكونَ مُلائِمةً للصياغَة التشْريعيّة.[35]

أمّا المشرّعُ المصريّ، ومن بَعْده المشرّعُ السُّوري، فقد استَعاضَ عن ذِكر صِيغَةِ القاعِدَةِ الفقهيَّة بذِكر مَعْناها، مُراعيا بذلِك أُصولَ الصياغَةِ القانونيَّة، ومن الأمْثِلة على ذلِك:

- قاعِدَة: "**الإجازَةُ اللّاحِقَةُ كالوكالَة السابِقَة**"، استَعاضَ عنها القانونُ المدنيّ في المادّة (191) بالنصّ الآتي: (تَسْري قَواعِدُ الوكالَةِ إذا أقَرّ رَبّ العَملِ مَا قامَ به الفُضوليّ).
- قاعِدَة: "**يُقدّمُ العُرْفُ الخاصّ على العُرْف العامّ**"، استَعاضَ عنها قانونُ التجارة في المادّة (4/ 2) بالنصّ الآتي: (يُعدّ العُرْفُ الخاصّ والعُرْفُ المحَلّي مُرَجّحَين على العُرْف العامّ).

وهناكَ قواعِدُ قانونيَّة كثيرةٌ في التشْريعات السُّوريةِ تُشْبه الأمْثِلةَ السابِقَة.

المَطْلَبُ الثاني: أَثَرُ القواعِدِ الفقهيَّة في مَصادِرِ التشْريعِ الاحْتياطيّة

المصادِرُ الاحْتياطيّة: هي المصادِرُ الّتي يَسْتَعينُ بها القاضي في الحُكْم، إذا لمْ يَجِد في مَوادّ التشْريعِ مَا يَحْكُمُ به، وهذه المصادِرُ هي: مَبادِئ الشريعَةِ الإسلاميّة، والعُرْف، ومَبادِئُ القانونِ الطبيعيّ وقَواعِدُ العَدالَة.

وأمّا عن أثَر القواعِدِ الفقهيَّة في مَصادِرِ القانونِ الاحْتياطيّة، فيُمْكِنُ بَيانُ ذلِك فيما يأتي:

[35] أحمد ياسين القرالة، *"القواعد الفقهية في القانون المدني الأردني دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي شكلا ومضمونا"*، مجلّة دراسات للبحوث والدّراسات، الجامعة الأردنيّة، 36 (2009).

أوّلا – أَثَرُ القواعِدِ الفقهيَّة في مَبادِئ الشريعَةِ الإسلاميّة:

إنّ القواعِدَ الفقهيَّة –وخاصّةً القواعِدُ الكُبْرى– من أهَمّ المصادِرِ الّتي يُسْتَدلّ بها على مَبادِئ الشريعَةِ الإسلاميّة، حتّى إنّ هناكَ تَلاقيا بينَ بَعْضِ القواعِدِ الفقهيَّة وبَعْضِ مَبادِئِ الشريعَةِ الإسلاميّة، مِثلُ قاعِدَة "المشَقّةُ تَجْلِبُ التيْسير" ومَبْدأ التيْسير، وقاعِدَة "اليقينُ لَا يَزولُ بالشكّ" ومَبْدأ البراءَةِ الأصْليّة.

فالعَمَلُ بأحْكام القواعِدِ الفقهيَّة هو عَمَلٌ صَريحٌ أو ضِمْنيٌّ بمَبادِئ الشريعَةِ الإسلاميّة؛ لأنّ هذِه المبادِئ مُنْبثّةٌ في عُموم أحْكامِ الشريعَةِ الإسلاميّة.

ثانيا – أَثَرُ القواعِدِ الفقهيَّة في العُرْف:

هناكَ عَلاقَةٌ مُتَبادَلَةٌ بينَ القواعِدِ الفقهيَّة والعُرْف، ويُمْكِنُ بَيانُ هذِه العلاقَةِ فيما يأتي:

أ – إنّ قاعِدَة "العادَةُ مُحَكّمةٌ" من القواعِد الفقهيَّة الكُبْرى، ويَنْدرِجُ تَحتَ هذِه القاعِدَةِ عَدَدٌ من القواعِد الصغْرى، بمَعْنى أنّ القواعِدَ الفقهيَّة أفْردت للعُرْف مَساحَةً واسِعَةً من صِيَغِها، وهذِه القواعِدُ تُغطّي كثيرا من أحْكام العُرْفِ الوارِدَةِ في نُصوص القانونِ أو شُروحِ القانون.

فالعُرْفُ جُزءٌ مُهِمٌّ من القواعِد الفقهيَّة، بدَليل وُجودِ عَدَدٍ كبيرٍ من القواعِد الفقهيَّة في مَوضوع العُرْف.

ب – أسْهَمَت القواعِدُ الفقهيَّة بَعدَ تَدْوينِها في شُهْرة بَعْضِ هذِه القواعِدِ على الألْسِنة، فغَدَت هذِه القواعِدُ أعْرَافا سارَت بها ألْسِنةُ الناس، فالعِباراتُ الموجَزَةُ الجَزْلةُ لبَعْض القواعِد، جَرَت مَجْرى الأمْثالِ في شُهْرتِها ودلَالَاتِها في عالَمِ التشْريعِ الإسلاميّ والتشْريعاتِ القانونيَّة الأخْرى، مِثلُ قاعِدَة "كَما تَدينُ تُدان"، بمَعْنى أنّ الجَزاءَ من جِنْس العَمَل.

فقد ساعَدَت صياغَةُ القواعِدِ الفقهيَّة وتَدْوينِها على نَقْل بَعْضِ القواعِدِ إلى أنْ تُصْبِحَ أعْرافا قوليّةً يُرَدّدُها الناسُ في مُتقَلّبِهم ومَثْواهُم.

ثالثا – أَثَرُ القواعِدِ الفقهيَّة في مَبادِئ القانون:

مَبادِئُ القانون: هي قواعِدُ قانونيَّة عامّةٌ أساسيّةٌ، غيرُ مُدوّنةٍ بنُصوصَ تشْريعيّةٍ، يَسْتَنبِطُها القاضي من ضَمير الجَماعَةِ وروحِ التشْريعِ ومَبادِئِ العَدالَةِ والإنْصاف، من أجْل الالْتِزامِ بها.

فلا تَحْتاجُ المبادئُ القانونيَّة إلى نُصوصَ تشْريعيّةٍ تُقرّرُها؛ لأنّها مُسْتقِرّةٌ في ذِهْن وضَميرِ الجَماعَة، يَسْتلْهِمُها القاضي من تَحْليل النظامِ القضائيّ الّذي يُنظّمُ المجْتمَع، مُمثّلا في ظُروفه السياسيّةِ والاقتِصاديّةِ والاجْتِماعيّةِ والفِكْريّةِ والروحيّة.[36]

وأمّا عن أَثَر القواعِدِ الفقهيَّة في مَبادِئ القانون، فيُمْكِنُ بَيانُ ذلِك فيما يأتي:

أ – تُشكّلُ القواعِدُ الفقهيَّة جُزءا مُهمّا من مَبادِئ القانون، فكثيرٌ من القواعِد الفقهيَّة تُعبّرُ عن مَبادِئَ حُقوقيّةٍ ثابِتةٍ في ميزان التشْريعِ والتعامُلِ والقَضاء، ومن الأمْثِلة على ذلِك:

يُعدّ الإقْرارُ من إحْدى وَسائِلِ الإثْباتِ في التشْريع الإسلاميّ وفي قانون البيّناتِ السُّوري (م: 4)، وَلَا يُشْترطُ لقَبول الإقْرارِ في الشريعَةِ الإسلاميّةِ والقانونِ السُّوري عَدالَةُ المقِرّ؛ لأنّ الإقْرارَ بالأساس حُجّةٌ قاصِرَةٌ على المقِرّ، والإنْسانُ المكَلّفُ لَا يُتّهَمُ في الإضْرار بنَفْسه.

والمبْدأ القانونيّ الّذي استَنَدَ إليه المشرّعُ السُّوري في عَدَم اشتِراطِ عَدالَةِ المقرّ لقَبول الإقْرار، هو أنّ الوازِعَ الطبيعيّ أقْوى من الوازِعِ القانونيّ، أو مَا يُعرَفُ في العُلوم الاجْتِماعيّةِ بمَبْدأ اليدِ الخَفيّة، وهذا المبْدأ نَصّت عليه عِباراتُ عَددٍ من القواعِد الفقهيَّة، مِثلُ قاعِدَة: "الوازِعُ الطبيعيّ يُغْني عن الوازِعِ الشرْعيّ"، وقاعِدَة: "في داعيَة الطبْعِ مَا يُغْني عن الإيْجاب"، وقاعِدَة: "الوازِعُ الطبيعيّ أقْوى من الوازِعِ الشرْعيّ"، وقاعِدَة: "الإنْسانُ يُحالُ على طَبْعه مَا لَمْ يَقُمْ مَانِعٌ".

وخُلاصَةُ مَا تَقَدّم، أنّ عَدَمَ اشتِراطِ عَدالَةِ المقِرّ تَسْتَنِدُ إلى مَبْدأ قانونيٍّ، وهذا المبْدأ القانونيّ وَرَدَت به قاعِدَةٌ فِقهيّةٌ بصِيَغ عَديدَةٍ.

ب – المنْهجُ العِلميّ الّذي سارَ عليه فُقهاءُ التشْريعِ الإسلاميّ في وَضْع القواعِدِ الفقهيَّة، هو عَيْنُ المنْهجِ الّذي يَسْتَعينُ به القُضاةُ في الكَشْف عن مَبادِئ القانون، إذ تُمثّلُ القواعِدُ الفقهيَّة بالنسبَة لرِجال القَضاءِ نَموذَجا يَشْرحُ لهم بِشَكلٍ عَمَليٍّ كيْفيّةَ استِنْباطِ مَبادِئ القانون، ويُمْكِنُ إيْضاحُ مَعالِمِ هذا المنْهَجِ بالآتي:[37]

- التعَرّفُ على عِلَل الأحْكام.
- جَمْعُ الأحْكامِ المتَشابِهَةِ في المسائِلِ المخْتلِفة.

---

[36] بشاير غنّام سليمان الديكان، *"المبادئ القانونية العامة غير المكتوبة باعتبارها مصدرا من مصادر القانون الإداري: دراسة مقارنة"*، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، (2014)، 8/2.

[37] البورنو، *موسوعة القواعد الفقهية*، 6/1.

- ضَبْطُ المسائِلِ المتّحِدَةِ في حُكْمِها وتَنْظيمِها بقاعِدَةٍ خاصّةٍ.
- وبتَطْبيق المَنْهجِ على المسائِل، يُمْكِنُ التوصّلُ إلى المبادِئ الفقهيَّة أو القانونيَّة.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لأثر القواعد الفقهيَّة في صياغة المواد القانونيَّة لا سيما في القانون المدنيّ السُّوري يمكن أن نصل إلى النَّتائج الأتية:

1- تُمثّلُ القَواعِدُ الفقهيَّة رُوحَ التشْريعِ الإسلاميّ وضَوابِطِه، وتُعبّرُ عن مَقاصِده الّتي يَرْمي إلى تَحْقيقها، فهي ثَرْوةٌ تَشْريعيّةٌ عَظيمَةٌ، وزادٌ فِكْريٌّ خِصْبٌ.

2- تُساعِدُ القَواعِدُ الفقهيَّة على جَمْع مَعاني الفُروعِ الفقهيَّة بعِباراتٍ موجَزةٍ سَهْلةٍ واضِحةٍ، وتَرْتيبِها في الذهْن بصورةٍ مُنْتظَمةٍ.

3- كانَت القواعِدُ الفقهيَّة من أُولَى الخُطواتِ الّتي ساعَدَت على تَقْنين أحْكامِ التشْريعِ الإسلاميّ، إذ استَطاعَت هذه القواعِدُ أنْ تُعبّرَ عن مَبادِئ حُقوقيّةٍ ثابِتةٍ في ميزان التشْريع.

4- تُساعِدُ القَواعِدُ الفقهيَّة رِجالَ القانونِ على الاستِقلال في تَحْصيل الأحْكام الشرعيّةِ من مَصادِرِها؛ لأنّهم يَحْتاجونَ إلى القَواعِد الفقهيَّة في تَفْسير الموادّ القانونيَّة المسْتمدّةِ من الشريعَةِ الإسلاميّة.

5- اعتمد بعض مشرعي القانون على القواعد الفقهيَّة في صياغة العديد من مواد القانون ضمن تشريعاتهم والبعض الآخر لجأ إليها في تفسير النصوص القانونيَّة؛ كالقانون المدنيّ العراقي في العديد من نصوص مواده لسنة 1951م، والقانون المدنيّ الأردني في الكثير من مواده القانونيَّة.

6- من خلال عرض الجانب التطبيقي للقواعد الفقهيَّة الكلية وجدنا أن تلك التطبيقات تتوافق مع ما ذهب إليه المشرع السُّوري في صياغة مواده القانونيَّة، وبالتالي من الخطأ أن يقال بأن المشرع السوري لم يأخذ بالقواعد الفقهية، الصواب أن يقال بأنه لم يأخذ بنصوص القواعد وألفاظها، أما معاني تلك القواعد فاتخذ منها كثيرًا من نصوص مواده القانونية، واستَعاضَ عن ذِكر صِيغَةِ القاعِدَةِ الفقهيَّة بذِكر مَعْناها في نصوص مَوادّه

المصادر والمراجع

ابن فارس، أحمد. *مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة: 1، 1414.

الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صوان الداودي. دمشق: الدار الشامية، الطبعة: 1، 1412.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المختصر الصّحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيّامه*. تحقيق: محمد زهير ناصر. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة 1، 1422.

البغدادي الحنبلي ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن. *القواعد*. بيروت: دار الكتب العلمية.

البورنو، محمد صدقي. *الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 4، 1996.

البورنو، محمد صدقي. *موسوعة القواعد الفقهية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2003.

الجرجاني، علي بن محمد. *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1983.

الخفيف، علي. *الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية: معناها- أنواعها- عناصرها- خواصها- قيودها*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1996.

الديكان، بشاير غنّام سليمان. *المبادئ القانونية العامة غير المكتوبة باعتبارها مصدرا من مصادر القانون الإداري: دراسة مقارنة*. مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، المجلد 2، العدد 8، ديسمبر 2014.

الزحيلي، محمد مصطفى. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 2006.

الزرقا، أحمد بن محمد. *شرح القواعد الفقهية*. دمشق: دار القلم، الطبعة 2، 1989.

الزرقا، مصطفى أحمد. *المدخل الفقهي العام*. دمشق: دار القلم، الطبعة 2، 2004.

زيدان، عبد الكريم. *الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2001.

السبكي، *تاج الدين عبد الوهاب*. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1991.

السبكي، تقي الدين. *الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الأشباه والنظائر*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1990م.

شبير، محمد عثمان. *القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية*. الأردن: دار النفائس، الطبعة 2، 2007.

القرالة، أحمد ياسين. *"القواعد الفقهية في القانون المدني الأردني دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي شكلا ومضمونا"* . دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 36، 2009.

الكردي، أحمد الحجي. *القواعد الفقهية الكلية*. الكويت: مركز الراسخون للتأصيل الشرعي ودار الظاهرية، الطبعة 1، 2017.

معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية. الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية؛ منظمة التعاون الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الطبعة 1. 2013.

موافي، أحمد. *الضرر في الفقه الإسلامي: تعريفه، أنواعه، علاقاته، ضوابطه، جزاؤه*. المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1997.

النونو، ماهر محمود. *"القواعد الفقهية: أنواعها وتقسيماتها وحكم الاستدلال بها"* . مجلة جامعة دمشق، المجلد 36، العدد الثاني، 2020.

واصل، محمد. "الإثبات في القانون الخاص". الموسوعة العربية: الموسوعة القانونية المتخصصة.

Kaynakça

Bağdâdî el-Hanbelî İbn Receb, Zeyneddin Abdurrahman. *el-Kavâid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu'l-Muhtasar es-Sahîh el-Muhtasar min Umûri Rasûlüllâh -sallallahu aleyhi ve sellem- ve Sunenihi ve Eyyâmihi*. Tahkîk: Muhammed Zühayr Nâsır. Beyrut: Dâr-u Tavku'n-Necât, 1. baskı, 1422.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1983.

Dîkan, Beşair Gannam Süleyman. "el-Mebâdi'u'l-Kânûniyyetü'l-Âmmetu'l-Gayrü'l-Mektûbete bi'l-tibârihâ Masdaran min Masâdiri'l-Kânûn el-İdârî: Dirâse-i Mukârana". *Mecelletu Külliyeti'l-Kânûn el-Kuveytîyye el-Âlemiyye*, cilt 2, sayı 8, Aralık 2014.

El-Bevernû, Muhammed Sıdkı. *el-Vecîz fî Îzâhi Kavâidi'l-Fıkhiyye el-Külliyye*. Beyrut: Müessese er-Risâle, 4. baskı, 1996.

El-Bevernû, Muhammed Sıdkı. *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*. Beyrut: Müessese er-Risâle, 1. baskı, 2003.

Es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1991.

Es-Sübkî, Takıyyüddîn. *el-İbhâc fî şerhi'l- Minhâcü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Ez-Zuhayli, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye ve Tatbîkâtühâ fi'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1. baskı, 2006.

Hafîf, Ali. *el-Mülkiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ma'a'l-Mukârene bi'ş-Şerâyi'i'l-Vaz'iyye: Ma'nâhâ – Envâ'uhâ – Anâsıruhâ – Havâssuhâ – Kuyûduhâ*. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1996.

İbn Fâris, Ahmed. *Makayîs el-Lüga*. Tahkîk: Abdüsselâm Hârun. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen-i İbn Mâce*. Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâr İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr'us Sâdr, 1. baskı, 1414.

İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. El-*Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Tahkîk: Sûvân ed-Dâvûdî. Dımaşk: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1. baskı, 1412.

Karâle, Ahmed Yâsîn. "el-Kavâidü'l-Fıkhiyye fi'l-Kânûn el-Medenî el-Urdûnî Dirâse-i Mukârana bi'l-Fıkh el-İslâmî Şeklen ve Mazmûnen". *Dirâsât, 'Ulûmü'ş-Şerîati ve'l-Kânûn*, cilt 36, 2009.

Kürdî, Ahmed el-Haccî. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye el-Külliyye*. Kuveyt: Râsihûn Merkez li't-Tesil eş-Şer'î ve Dâr el-Zâhiriyye, 1. baskı, 2017.

Ma'leme Zâyed li'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye ve'l-Usûliyye. Yayıncı: Zâyed bin Sultan Âl-i Nahyân Hayır Kurumu; İslam İşbirliği Teşkilâtı, İslam Fıkıh Meclisi, 1. baskı, 2013.

Muvâfî, Ahmed. *ed-Darar fi'l-Fıkh el-İslâmî: Ta'rîfuhu, Envâ'uhu, 'Alâkâtuhu, Davâbituhu, Cezâuhu*. Suudi Arabistan: Dâr İbn Affân, 1. baskı, 1997.

Nûnû, Mâhir Mahmûd. "el-Kavâidü'l-Fıkhiyye: Envâ'uhâ ve Taksîmâtühâ ve Hükmü'l-İstidlâl bihâ". *Mecelletu Câmi'ati Dımaşk*, cilt 36, sayı 2, 2020.

Şubeyr, Muhammed Osman. *el-Kavâidü'l-Külliyye ve'd-Davâbitü'l-Fıkhiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2. baskı, 2007.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1990.

Vâsıl, Muhammed. "el-İsbât fi'l-Kânûn el-Hâs". *el-Mevsûatu'l-Arabiyye: el-Mevsûa el-Kânûniyye el-Mütehassısa*.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. baskı, 1989.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-Fıkhî el-Âmm*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. baskı, 2004.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Şerhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessese er-Risâle, 1. baskı, 2001.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 28.06.2024 | Kabul/Accepted: 10.09.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14500351

Şirvani'nin Fatiha Suresi Tefsiri Özelinde Beydâvî'nin Zemahşerî'den Ayrıldığı Noktalara Dair Açıklamaları

Zeyad Husham Mustafa
0009-0001-9650-7062
Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, LEE. Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
PhD Candidate, Karabuk University, Institute of Graduate Programs, Department of Basic Islamic Sciences, Karabuk, Türkiye
ror.org/04wy7gp54
zeadhisham.zh@gmail.com

Tuğrul Tezcan
0000-0003-1751-203X
Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Karabuk, Türkiye
ror.org/04wy7gp54
tutez73@gmail.com

Özet
Bu makalede, yazarın 134 levhadan oluşan bir el yazması şeklindeki şerh yazdığı Fatiha Suresi'nin tefsiri bağlamında İmam Şirvani'nin Beydâvî'nin Zemahşerî'den farklılaştığı noktalara ilişkin açıklamaları ele alınmıştır. Çalışmada betimsel tümevarım yaklaşımından yararlanmıştır. Araştırmanın önemi iki açıdan ortaya çıkar. Birincisi; haşiyede işlenen konu, ikincisi ise metnin yazarı İmam Beydavi'nin faziletinden kaynaklanmaktadır. Bu makale, İmam Muhammed Emin bin Sadreddin eş-Şirvani'nin dolaylı olarak ilmi rütbesini doğrudan ise Fatiha suresi özelinde Beyzâvî'nin Zemahşerî'den farklı düşündüğü noktalara işaret etmek ve açıklamaktadır. Daha önce yapılmış çalışmaların eksikliğine ek olarak, yazarın yaptığı alıntıların çokluğu ve bunların bir kısmı basılmamış olan kaynaklarının sunumu araştırmacının bunları takip etmesini ve belgelemesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple makalede mümkün olduğu kadar önemli başlıklar üzerinden inceleme yapılmıştır. Besmelenin ayet olup olmaması; er-Rahman kelimesinin incelikleri ;el-Hamd'ın tanımı; Allah Teala'nın hak ediciliği; 'malik-i yevmi'd-din' ifadesindeki kıraat vecihleri; iyyâke ifadesinin iki fiile takdimi (na'büdü ve nestâın) el-Hidaye ve es-Sirat kelimelerinin araştırılması; İ'rablarıyla birlikte "mün'am ve me'dûbi aleyhim" olanların açıklanması, nihayet fatihanın sonundaki "amin" kelimesine yüklediği anlam gibi konu başlıkları tesbit edilmiş ve Beydzâvî'nin Zemahşerî'den ayrıldığı noktalar yer yer delilli bir şekilde açıklanmıştır.
Anahtar Kelimeler: Şirvânî, Hâşiye Ala el-Beydâvî, Fatiha, Zemahşerî, Açıklamalar.

Al-Shirwani's Explanations on The Points Where Al-Baydawi Differs from Al-Zamakhshari in The Context Of Interpreting Surat Al-Fatiha

Abstract

The article discusses the differences explained by Imam al-Shurwaani in the points where Al-Baydawi differs from al-Zamakhshari in the context of explaining Surah al-Fathiha. The author wrote a commentary on it in a manuscript of 134 sheets. The researcher followed the inductive-descriptive method, and it's worth noting that research was important in two aspects: First, the subject it tackles, secondly, the excellence of its author, Imam Al-Baydawi (may Allah have mercy on him). This states that the article aims to highlight and clarify the scientific status of Imam al-Shurwaani, while explaining and clarifying some of the differences between Al-Baydawi and al-Zamakhshari regarding the explanation of Surah al-Fathiha. The difficulty faced by the researcher during the tracing and recording phase was due to Al-Baydawi's numerous excerpts and his sources, some of which have not been reprinted. Additionally, it mentions that no previous studies were conducted on this topic. The study analyzed important points where Al-Baydawi differed from al-Zamakhshari in the context of explaining Surah al-Fathiha. First, whether the Basmala is considered a verse or not is one point of contention and defined the term "al-Rahman." It also explored the significance of "al-Hamd," and its attribution to Allah alone, examined various readalings of "Malik yawm ad-Deen," the preference of the word "Eyak" over the two verbs " worship and seek help" and explained the words "al-Hidaya" and "al-Sirat." Also, th Statement of the Blessed Ones and its parsing. Additionally, the study verified the letter "Amin" and provided supporting evidence.

Keywords: Al-Shurwaani, A footnote to Al-Baydawi's Interpretation, Al-Fatihah, Al-Zamakhshari, Explanations.

تعليلات الشرواني فيما اختلف فيه البيضاوي عن الزمخشري في سورة الفاتحة

ملخص

تناولت هذه المقالة تعليلات الإمام الشرواني في النقاط التي يختلف فيها البيضاوي عن الزمخشري في سورة الفاتحة، الذي كتب المؤلف عليه حاشيته في مخطوط من 134 لوحة. اتبع الباحث المنهج الاستقرائي الوصفي بغرض المساهمة في إضافة عمل جديد لعالم التفسير من خلال بيان وتوضيح ما اختلف فيه البيضاوي عن الزمخشري في سورة الفاتحة، وقد برزت أهمية هذا البحث في جانبين الأول من حيث الموضوع الذي تعالجه، والثاني فضل صاحب المتن الإمام البيضاوي رحمه الله. تهدف هذه المقالة إلى إبراز وبيان المكانة العلمية للإمام الشرواني. وقد شكلت كثرة نقولات

المؤلف وقدم مصادرها التي لم يطبع بعضها صعوبة واجهها الباحث أثناء تتبعها وتسجيلها، إضافة لعدم وجود دراسات سابقة. اقتصر هذا البحث على علميّ التفسير واللغة عامة وعلم الكلام خاصة، قامت الدراسة بتحليل نقاط مهمة في سياق تفسير الفاتحة منها: هل البسملة آية أم لا، وتحقيق كلمة الرحمن، وتعريف الحمد، واستحقاقه الله سبحانه وتعالى، وفي قراءات ''مالك يوم الدين''، وتقديم لفظة ''إياك'' على الفعلين (نعبد ونستعين)، وشرح كلمتي الهداية والصراط; وبيان المنعم عليهم وإعرابها، وأخيراً تحقيق لفظ''آمين''، مع بيان أدلتهم. وقد توصل الباحث لنتائج عديدة منها أن الإمام الشرواني وافق القاضي البيضاوي في معظم آراءه فغلب على أسلوبه التفسير بالرأي تأثراً به، ذكر الإمامان الزمخشري والبيضاوي اختلاف القراءات في تفاسيرهم.

الكلمات المفتاحية: الشيرواني، حاشية على تفسير البيضاوي، الفاتحة، الزمخشري، تعليلات.

Atıf

Mustafa, Zeyad Husham – Tezcan Tuğrul. '' تعليلات الشرواني فيما اختلف فيه البيضاوي عن الزمخشري في سورة الفاتحة'' *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 76-32.

مقدمة

بسم الله والحمد كله لله نستغفره ونستعين به، ونعوذ به من كل شر وشرك وضلالة. والصلاة على خير الورى وهادي الأمة حبيبنا وشفيعنا محمد عليه الصلاة والسلام وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

إن أعظم وأنفع ما يفني العبد حياته بتعلمه هو ما تعلق بالفرقان الحق النور الذّكر المنير كتاب الله سبحانه وتعالى. فحريّ أن ندرس ونتفقه علومه ونعلمها، وأن نبذل الجهد والوقت فيه، فهو منشأ وينبوع العلم والحياة، وأساس الشرع ومبني قواعدها. فكان ولم يزل العلماء يجدون فيه من الأسرار والعجائب ما يذهل العقول ويحير الأنفس. وفيه من علوم الدين واللغة وأيضاً من علوم النفس وغيرها مما جعل العلماء يقبلون على هذا الكنز العظيم ليبينوا لطائفه ويكشفوا عن أسراره وفوائده. فأورد المفسرون جوانب لتفسير القرآن جملة وتفصيلاً. كتبت حوله تفاسير كثيرة منها ما تلقى قبولاً بين الناس، كتفسير الإمام البيضاوي (أنوار

التنزيل وأسرار التأويل) الذي كتّب عليه مئات من الحواشي، عدّ الفهرس الشامل للتراث العربي 333حاشية.[1] واحدة منها التي كتبها العلامة محمد أمين بن صدر الدين الشرواني، وفيها حشّى الإمام على مقدمة البيضاوي ثم على تفسيره لسورة الفاتحة ثم من بداية سورة البقرة إلى قوله تعالى: ﴿**فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ**﴾ (البقرة/10)

وقد تناولت رسالتي الدكتوراه دراسة وتحقيق حاشية محمّد أمين بن صدر الدّين الشَّرواني (1036هـ /1626م) على تفسيرِ أَنوارِ التَّنزيل وأَسرارِ التَّأويل لسورةِ الفاتحةِ –من بدايتها إلى نهاية تفسير سورة الفاتحة مع تحقيق لفظ آمين وذكر فضائل سورة الفاتحة–.

أخذ المصنف من التفسير الكبير، وتفسير الأصفهاني؛ وأضاف عليه لطائف نفيسة، واستنباطات دقيقة. فكان من أكثر كتب التفسير تضمناً لنكاتٍ بارعة، وتم اختيار هذا البحث المعنون بـ(تعليلات الشرواني فيما اختلف فيه البيضاوي عن الزمخشري في سورة الفاتحة) لإيراد البعض من هذه التعليلات كما بينها العلامة الشرواني.

أسباب اختيار البحث

لسورة الفاتحة مكانةٌ وأهميةٌ؛ فهي ركنٌ من أركان الصلاة، فلا تصِحُّ الصلاةُ إلا بها، ورغم قِصَرِها فهي تشتملُ على أنواعِ التّوحيد الثّلاثة (توحيدِ الرُّبوبية، وتوحيدِ الألوهيَّة، وتوحيدِ الأسماءِ والصِّفات)، كما تشتَمِلُ على معاني القرآن. وقد اهتم العلماء بتفسير البيضاوي قديماً وحديثاً فكتبوا عليه مئات الحواشي، تعد حاشية الشرواني حاشيةَ قيّمةٌ؛ لأنها تتناولُ شرحَ بنْيةِ الكلمة في القرآن الكريم وهنا تأتي أهمية تعليلاته لتغيير البيضاوي عبارات الزمخشري بالإضافة إلى أن حاشيته على تفسير البيضاوي احتوت على مادة علمية قيمة، وفوائد غزيرة حافلة جامعة لما تفرق من الفوائد في كتب التفسير والحواشي بعبارات في غالبها سهلة واضحة، وخصوصا في سورة الفاتحة.

أهداف البحث

إبراز مكانة الإمام الشرواني العلمية وجوانب من إسهاماته القيمة في علم التفسير وإظهار ماتحتويه حاشيته من مادة علمية.

[1] مؤسسة آل البيت، **الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط**، (الناشر: مآب – مؤسسة آل البيت، سنة النشر: 1987م)ج2، ص320.

وتوضيح لطائف اختيارات البيضاوي على الزمخشري.

منهجية البحث

اتبع الباحث المنهج الاستقرائي الوصفي، من خلال تتبع كتب التراجم والتاريخ، والبحثِ في المصادِر التي نقل عنها الشَّرواني في تعليلاته لاختيارات البيضاوي على الزمخشري. أيضا عزو المسائلِ المطروحةِ في الحاشية، بالإضافة لعزو الأحاديثَ معتمِداً بشكل أساسي على كتابَي ((صحيح البخاري)) و((صحيح مسلم))، كما تمت ترجمة الأعلام ترجمة مختصرة من كتبٍ عديدةٍ.

تعليلات الإمام الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي لتفسير سورة الفاتحة:

أولاً: في أسماء سورة الفاتحة

سورة الفاتحة ركن عظيم من أركان الصلاة، كما روى الشيخان الكثير عن فضائلها، وأورد السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن خمسة وعشرين اسماً لسورة الفاتحة[2]، وقد ذكر الإمام البيضاوي في تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل ثلاثة عشر اسماً منها، وهي: أم القرآن، الأساس، الكنز، الوافية، الكافية، الحمد، الشكر، الدعاء، تعليم المسألة، الصلاة، الشافية، الشفاء، والسبع المثاني.[3]

أ- في تسمية الفاتحة بالسبع المثاني:

من أشهر أسماء السورة الكريمة " السبع المثاني "، وقد ذكر في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ**﴾ [الحجر/ 85] قال المصنف: [4] "و«السبع المثاني» لأنها سبع آيات بالاتفاق.... وتثنى في الصلاة، أو الإنزال إن صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة، وبالمدينة حين حولت القبلة". قال

[2] ينظر، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم،(الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ/ 1974 م) ج1، ص 187.

[3] البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 1418 هـ) ج1، ص255.

[4] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص25.

الزمخشري: [5] "والمثاني لأنها تثنى في كل ركعة". غيّر البيضاوي عبارة صاحب الكشاف فقال: [6] "تثنى في الصلاة" بدل "تثنى في كل ركعة" وقد علل هذا الإمام الشرواني رحمه الله قائلاً: "قوله : "وتُثنَّى في الصلاة"، وصيغةُ المضارعِ المجهولِ مُشدَّداً أو مُخفَّفاً عَطْفٌ على قوله : "لأنَّها سبعُ آيات"، وتعليلٌ في الحقيقة لوَصْفِ السَّبعِ بالمثاني فيرجعُ إلى أنَّه إنَّما وصفَ السَّبْعَ بالمثاني؛ لأنَّها تُثنَّى أي: تُكرَّر قِراءتها في الصلاة، ففيه إشارةٌ إلى أنَّ المثاني جمعُ مُثْنى أو مثناة على صيغةِ اسمِ المفعول بمعنى مُردَّدٍ ، وإلاّ فقد يُثلَّثُ ويُربَّع، أو جمعُ مَثْنى أو مَثْنَاة بفتحِ الميم على صِيغةِ مَفْعَل أو مَفْعَلة من الثَّنْي بمعنى التّثنية، أي: التَّكريرُ والإعادة[7] ، ورجّح الأخير.....ثمَّ إنَّ المصنّف عدلَ هاهنا عن عِبارة الكشّافِ؛ فإنَّه قال : –موافقاً لما في صِّحاح الجوهريّ – "لأنّها تُثَنَّى في كُلِّ ركعة"، ووجهُ العُدول عدمُ صِحَّةِ ظاهرِها واحتياجُها إلى تأويلاتٍ بعيدة كما فعل شارحون[8]"انتهى.[9]

---

[5] الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، (الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة – دار الكتاب العربي ببيروت ط:3 ، 1407 هـ – 1987 م) ج1، ص1.

[6] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: بَيْنَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلاَةِ الصُّبْحِ، إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ، فَقَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الكَعْبَةَ، فَاسْتَقْبِلُوهَا، وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّأْمِ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الكَعْبَةِ» **صحيح البخاري**، بَابُ مَا جَاءَ فِي القِبْلَةِ، وَمَنْ لَمْ يَرَ الإِعَادَةَ عَلَى مَنْ سَهَا، فَصَلَّى إِلَى غَيْرِ القِبْلَةِ 403.

[7] قال ابن عاشور: –في تفسيره التحرير والتنوير – لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87] "(المثاني) يجوز أن يكون جمع مُثَنّى بضم الميم وتشديد النّون اسم مفعول مشتقاً من ثَنّى إذا كرّر تكريرة . قيل: "المثاني"جمع مثناة بفتح الميم وسكون الثاء المثلّثة وبهاء تأنيث في آخره . فهو مشتق من اسم الاثنين. والأصح أن السبع المثاني هي سورة فاتحة الكتاب لأنّها يثنى بها، أي تعاد في كلّ ركعة من الصلاة فاشتقاقها من اسم الإثنين المراد به مطلق التكرير ، فيكون استعماله هذا مجازاً مرسلاً بعلاقة الإطلاق ، أو كناية لأن التّكرير لازم كما استعملت صيغة التثنية فيه في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [سورة الملك : 4] أي كرّات وفي قولهم : لبّيْك وسعديك ودواليْك. أو هو جمع مَثناة مصدراً ميمياً على وزن المفعلة أطلق المصدر على المفعول." ابن عاشور، **التحرير والتنوير** «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، ج14، ص80.

[8] قال الجرجاني: "فإن قلت: هل يمكن لمن جوز التنفل بها أن يعلل التسمية بأنها تثنى في كل ركعة على أحد التأويلين؟ قلت: نعم على أن يجعل عاماً مخصوصاً، فإن تكررها في أكثر الصلوات والركعات كاف في تسميتها بالمثاني، وأما صلاة الجنازة فلا يرد على أحد في هذه العبارة لأنها لا تسمى ركعة صلا". الجرجاني، **الحاشية على الكشاف للزمخشري**، ص131.

[9] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 17.

ب– في تسمية الفاتحة بسورة الصلاة:

سميت الفاتحة بسورة الصلاة، لأنها ركن من أركانها بقول جمهور العلماء[10]، بدليل قول رسول الله صل الله عليه وسلم: (يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين...)[11] والمراد بالصلاة سورة الفاتحة كما قاله مفسرون[12].

ذكر الإمام البيضاوي سبب تسميتها بالصلاة قائلاً: [13] "والصلاة لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها." بينما قال الزمخشري في تفسيره: [14] "وسورة الصلاة لأنها تكون فاضلة أو مجزئة بقراءتها فيها." قال الإمام الشرواني في حاشيته على البيضاوي: "قوله : "لوجوب قراءتها أو استحبابِها فيها" الأوَّلُ إشارةٌ إلى مذهبِ الشافعيَّة ؛ فإنَّهم لا يُفرِّقون بين الفرضِ والواجبِ والثَّاني إشارةٌ إلى مذهبِ الحنفيّة؛ فإنّهم قد يُطلقون المُستحبَّ على معنىً يقابلُ الفرضَ، ويتناولُ الواجبَ والمُستحبَّ المُتعارَف، وهو ما يكون فِعلُه أولى ولا يبلغُ إلى رتبةِ الفريضة[15] ... ثُم إنَّ المُصنِّفَ عدلَ عن عِبارةِ الكشاف هاهنا، وهي قوله : "لأنَّها تكون فاضلةً أو مُجزئة بقراءتِها فيها[16]"؛ لأنَّهُ أوردَ عليها أنَّ الأَولى أن يُقال: لأنَّها لا تكون فاضلةً أو مُجزئةً إلا بقراءَتِها فيها ليُفيدَ ما قصدَه مِنْ تَوقُّفِ الفضيلةِ والإجزاءِ على الفاتحةَ بياناً للمذهبين، وإن أجاب عنه بعضُ شُرَّاحِ الكشاف[17]."انتهى.[18]

---

[10] الزُّحَيْلِيّ، د. وَهْبَة بن مصطفى، **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ**، (الناشر: دار الفكر – سوريَّة – دمشق، ط4) ج2، ص808

[11] **صحيح مسلم**:"الصلاة"، 395.

[12] الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب**، التحقيق: إياد محمد الغوج، (الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم ط1، 1434 هـ - 2013 م) ج16، ص159.

[13] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص25

[14] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج1، ص1

[15] لم يفرّق الشافعيّة بين لفظي (الفرض) و(الواجب)، فالواجب مثل الفرض تمامًا في مذهب الإمام الشافعيّ، ولا فرق بينهما إلّا في باب الحجّ. فالواجب في باب الحجّ: هو ما لا يتوقّف عليه صحّة الحجّ مثل رمي الجمار والإحرام من الميقات، في حين أنّ الفرض في الحجّ هو ما يتوقّف عليه صحّة الحجّ مثل الوقوف بعرفة وطواف الإفاضة. أمّا الحنفيّة فقد فرّقوا بين (الفرض) و(الواجب)، فالفرض عندهم هو ما ثبت بدليل قطعيّ، في حين إن أطلقوا لفظ (الواجب) على ما ثبت بدليل ظنّيّ. ينظر: ابن عقيل، أبو الوفاء عليّ بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، (ط1، لبنان، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1420هـ/ 1999م): ج3،ص163؛ ابن قدامة المقدسيّ، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (ط2، لبنان، بيروت، مؤسّسة الريّان، 1423هـ/ 2002م): ج1،ص103؛ فخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، **المحصول**، تحقيق: طه جابر فيّاض العلوانيّ، (ط3، لبنان، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1418هـ/ 1997م): ج1،ص97.

[16] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص1.

[17] قال الشريف الجرجاني: "وقد يتوهم أن يقال لأنها لا تكون فاضلة أو مجزئة إلا بقراءتها فيها لتفيد ما قصده من توقف الفضيلة أو الإجزاء على الفاتحة بيانا للمذهبين. وجوابه: أن التوقف مفهوم من السببية فلا حاجة إلى القصر في العبارة – لا يقال: لعل هناك سبباً آخر. لأنا نقول: الأصل عدمه، وهذا القدر واف بتأدية المقصود في متعارف أهل اللغة." الجرجاني، أبي الحسن علي بن محمد، **الحاشية على الكشاف للزمخشري**، تحقيق: رشيد بن عمر أعرضي، (دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، سنة 2016) ص133.

[18] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 17و.

ثانياً: في تفسير قوله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أ– الباء في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾

أورد المفسرون أكثر من تفسير لنوع الباء في البسملة[19] من قال بأنها للمصاحبة فيكون تقدير المحذوف: أقرأ مصاحباً بسم الله_إذا كان خاصاً، وابتداء مصاحباً بسم الله – إذا كان تقديراً عاماً– وهو ما رجحه الزمخشري بقوله: "إن قلت: بم تعلقت الباء؟ قلت: بمحذوف تقديره: بسم اللَّه أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال: بسم اللَّه والبركات، كان المعنى: بسم اللَّه أحل وبسم اللَّه أرتحل وكذلك الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله ب «بسم اللَّه» كان مضمرا ما جعل التسمية مبدأ له."[20] وفي ترجيحه دسة من دسائس المعتزلة وقد بيّنها ابن عثيمين رحمه الله في شرحه للبيقونية: "والزمخشري رجَّح أن الباء للمصاحبة، مع أن الظاهر أنها للاستعانة! لكنه رجّح المصاحبة؛ لأن المعتزلة يرون أن الإنسان مستقلٌّ بعمله فإذا كان مستقلاً بعمله فإنه لا يحتاج للاستعانة."[21]

ومنهم من قال أنها للاستعانة فيكون التقدير: أستعين أو مستعيناً بسم الله، وهو ما رجحه الإمام البيضاوي رحمه الله: "والباء متعلقة بمحذوف تقديره: بسم الله أقرأ لأن الذي يتلوه مقروء."[22] وقيل أنها للتبرك.

علل الشرواني تغيّر البيضاوي عبارة الزمخشري بقوله: "إنَّ المُصنِّفَ غَيَّرَ هاهنا أيضاً عبارةَ الكشّاف، وهي قولُه : "لِأنَّ الذي يتلو التَّسْمِيةَ مقروء" إلى قولِه : "لأنَّ الذي يتلُوه مَقروءٌ" للهِ، وَوَجْهُه أنَّ المُتَبادَرَ مِنَ

---

[19] إن الباء في قوله تعالى: "بسم الله الرحمن الرحيم" هي حرف من حروف المعاني، واختلف المفسرون في معناها ، فذهب بعضهم: إنها للاستعانة، وهو ما قرّره أبو حيان، والسمين الحلبي، ومال إليه البيضاوي. فتكون الباء في البسملة كقولك: كتبت بالقلم، أي كتبت مستعيناً بالقلم. واتفق جمهور المفسرين أنّ الباء هنا للمصاحبة، أو الملابسة، أو الإلصاق، والثلاثة مترادفة كقوله تعالى: ﴿إهبِطْ بسلام﴾،كما قرّره ابن عاشور، واختاره الزمخشري. وقيل: أنها للابتداء كالباء في قوله تعالى: ﴿وقال اركبوا فيها باسم الله﴾، وممن قال بذلك: الماوردي، وابن عطية، السمعاني. ومنهم من ذهب إلى أنها للتبرك، أي أقرأ متبركاً بسم الله كقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ مثل ابن جزي الكلبيّ. ويرجّح الباحث رأي الجمهور، لأنَّ الاستعانة، والابتداء، والتبرك، ليس الأصل، وإنما هو للمجاز، ولا يصار للمجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة. وأيضاً جعلها للمصاحبة أعرب، لأنّ باء المصاحبة أكثر استعمالاً، خاصةً في المعاني. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **النكت والعيون**، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان) ج1، ص48؛ الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد مراجعة: رمضان عبد التواب (الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة ط: 1، 1418 هـ – 1998 م) ج4، ص1699؛ السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط (الناشر: دار القلم، دمشق) ج1، ص14

[20] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص2.

[21] ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، **شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث**، المحقق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، (الناشر: دار الثريا للنشر، ط، 2، 1423 هـ – 2003م) ص19.

[22] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص25.

التَّسميةِ المعنى المَصْدَرِيُّ وهو ليس بمرادٍ هاهنا؛ لأنَّ حروفَ الجَرِّ إنَّما دخلت على العبارةِ المخصوصةِ، فالمعنى الذي يتلُوه أي: يقع عَقِيبَ هذه العبارةِ المخصوصةِ وهو قولُنا (بسم الله)."[23]

ب- في تحقيق لفظ "الرحمن":

حقق البيضاوي لفظ الرحمن فقارن بين لفظي الرحمن والرحيم[24]، وأيضاً عرف الرحمة لغةً بقوله: "والرَّحْمنِ الرَّحِيمِ اسمان بنيا للمبالغة من رحم، كالغضبان من غضب، والعليم من علم، والرحمة في اللغة: رقة القلب، وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان، ومنه الرَّحِم لانعطافها على ما فيها."[25] بينما قال صاحب الكشاف في تفسيره: "والرَّحْمنِ فعلان من رحم، كغضبان وسكران، من غضب وسكر، وكذلك الرحيم فعيل منه، كمريض وسقيم، من مرض وسقم"[26]... ثم قال: "فإن قلت: ما معنى وصف اللَّه تعالى بالرّحمة ومعناها العطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها"[27]

قال الشرواني في حاشيته : "في قوله :"كالغَضْبان من غَضِب، والعلِيم مِنْ عَلِم" إشارةٌ إلى ما قصدَ بتغيُّرِ عبارةِ الكشَّاف مِن الإيماء إلى أنَّهما ليسا مِنْ صِيَغِ المُبالغة، بل هما صِفتان مُشبَّهتان؛ فَإنَّ تشبيهَ لفظِ الرَّحمن بالغضبان وهو صِفَةٌ مُشبَّهَة مَبْنِيَّةٌ مِن غَضِب اللَّازم، وتشبيهَ الرَّحيمِ بالعليم الَّذي هو أيضاً صِفةٌ مُشبَّهةٌ مَبْنِيَّةٌ من عَلِم المُتعدِّي بعد جَعْلِه لازماً على ما قِيل، مِمَّا يدلُّ على أنَّهما أيضاً صفتان مُشبَّهتان."[28]

وقال أيضاً: "وقولُه : "ومِنْهُ" أي: مِن قَبيلِ الرَّحمة، ومِمَّا يُلاقيها في الاشتقاق؛ لمناسبةٍ معنويَّةٍ لفظُ (الرَّحِم) الّتي هي وِعاءُ الولدِ في بطنِ أُمِّه "لانعطَافِها على مَا فيها" أي: عِلَّةُ كَونِ الرَّحِم مِنْ قَبيلِ الرَّحمةِ انعطافُها على ما فِيها من الولدِ؛ فَإنَّ هذا الانعطافَ وإن كان مَيْلاً جِسمانيّاً، إلّا أنَّه شبيهٌ بالمَيْلِ النَّفْسانيّ

---

[23] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 24ظ.

[24] "الرحمن" و"الرحيم" من أسماء الله تعالى الحسنى، وهما مشتقّان من الرحمة، ورغم أن كليهما مشتق من الرحمة إلا أن بينهما فروق ومنها:

أولاً: اختلافهما بالوزن، "الرحمن" على وزن فعلان، و"الرحيم" على وزن فعيل، فاسم الرحمن أشد مبالغة من الرحيم. لِأنَّ زيادةَ البناءِ تدُلُّ على زيادةِ المعنى.

ثانياً: الرحمن خاصاً بالله تعالى، قال الحسن البصري: "الرحمنُ اسم مُمْتَنِعٌ لا يُسمَّى به غيرُ الله". أما الرحيم فيسمى به غيره. كقوله تعالى عن نبينا عليه الصلاة والسلام: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[التوبة: 128]. وهذا الفرق هو أحد وجوه تقديم الرحمن على الرحيم.

ثالثاً: إن اسم "الرحمن" دال على الصفة الذاتية (أي من الصفات التي لا تنفك عنه سبحانه)، أما اسم "الرحيم" دال على الصفة الفعلية (أي من الصفات المتعلقة بالمشيئة، إن شاء الله سبحانه اتصف بها، وإن لم يشأ لم يتصف بها). قال ابن القيم رحمه الله: "إن الرحمنَ دالٌّ على الصفة القائمة به سبحانه، والرحيم دالٌّ على تعلُّقِها بالمرحوم، فكان الأولُ للوصف، والثاني للفعل، فالأولُ دالٌّ على أن الرحمةَ صفتُه، والثاني دالٌّ على أنه يَرحَمُ خلقَه برحمتِه".

رابعاً: إن "الرحمن" عام وشامل فهو يعم المؤمن والكافر، بدليل قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأعراف: 156]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: 7].أما "الرحيم" فهو خاص بالمؤمنين قال تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 43]. وهنا التقديم أفاد الحصر، أي كان بالمؤمنين لا بغيرهم رحيماً.

[25] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص27.

[26] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص6.

[27] **نفس المصدر**، ج1، ص8.

[28] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 50ظ.

الذي هو معنى الرَّحمةِ في اقتضاءِ الحِفْظِ، ومُسبَّبٌ عنه كما أُشير إليه في كلامِه قُدِّسَ سِرُّه، فالضَّميرُ المذكورُ في قولِه: "ومِنْه" راجعٌ إلى الرَّحمةِ بتقديرِ المُضافِ المُنْفَهِم من سِياقِ الكلامِ، وهو ما أشَرْنا إليه بقولِنا، أي: من قبيلِ الرَّحمةِ، فالمَرْجِعُ في الحقيقةِ هو المُضافُ المُقدَّر."[29] ثم قال: "فقد عدلَ فيه المُصنِّفُ أيضاً عن عبارةِ الكشَّافِ، حيثُ قال : "ومنها الرَّحِم" بتأنيثِ الضَّمير، وجهُ العُدول أنَّ الضَّميرَ ح يرجعُ إلى الرَّحمة فيكونُ المعنى ومن الرَّحمة بمعنى الرِّقةِ والانعطافِ النَّفسانيّ أُخِذَ الرَّحِم لانعطافِها الجِسْمانيّ إلى ما فيها. ولا يخفى أنَّ هذا كلامٌ غيرُ مُنتظِمٍ بظاهره، فلابُدَّ من ارتكابِ تكلُّفٍ بأن يُقَالَ: المُراد أنَّ هذه مأخوذةٌ مِن تلك لِمُجَرَّدِ أنَّ في كُلٍّ منهما انعطافاً مع قَطْعِ النَّظرِ عن الانعطاف في أحدِهما نفسانِيٌّ، وفي الآخر جِسمانِيّ" انتهى.[30]

ثالثاً: في تفسير قوله تعالى: ﴿الحمد لله﴾

أ- في تعريف الحمد:

عرّف المفسرون الحمد[31] بقوله تعالى: ﴿**الحمد لله**﴾ بأكثر من قول فمنهم قيده باللسان ،كما قال في التفسير الوسيط: "الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الصادر عن اختيار من نعمة أو غيرها." وهو ما ذهب إليه الزمخشري[32]. وغيرهم لم يفعل، كما جاء في تفسير السعدي قوله:" ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ هو الثناء على الله بصفات الكمال وبأفعاله الدائرة بين الفضل والعدل فله الحمد الكامل, بجميع الوجوه."[33] وهو ما قاله البيضاوي. ومن العلماء من فرّق بين الحمد والمدح، والبعض قال بترادفهما، كقول الزمخشري: "الحمد والمدح

---

[29] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 50و.

[30] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 50و.

[31] "عرّف الحمد لغةً: الثناء باللسان على الجميل الاختياري على قصد التعظيم سواء تعلق بنعمة أم لا. والمراد بالجميل: ما يليق بالشخص ويحسن به, فهو متناول للفضائل والفواضل." هذا ما ذُكر في كتاب شرح حدود النحو. أما اصطلاحاً قال في حاشية الروض: "هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً على الحامد أو غيره." وقد عرف الطبري الحمد في قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) قائلاً: "معناه الشكر خالصًا لله جل ثناؤه ، دون سائر ما يُعبد من دونه". وعرف المكي "الحمد" في تفسير الهداية قائلاً: "الحمد معناه الثناء الكامل والشكر الشامل لله يكون لأفعاله الحسنة وفضائله الكاملة". ورد كثيراً من الأحاديث عن عظمة حمد الله منها ما رواه البخاري عن رفاعة بن رافع: ((كنَّا يَومًا نصلِّي وراءَ رسولِ اللَّهِ -صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ- فلمَّا رفعَ رسولُ اللَّهِ -صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ- رأسَهُ منَ الرَّكوعِ قالَ سمِعَ اللَّهُ لمن حمِدَهُ . قالَ رجلٌ وراءَ رسولِ اللَّهِ -صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ- اللَّهمَّ ربَّنا ولَكَ الحمدُ حمدًا كثيرًا طيِّبًا مُبارَكًا فيهِ فلمَّا انصرفَ رسولُ اللَّهِ -صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ- قالَ منِ المتكلِّمُ بِها آنفًا . فقالَ الرَّجلُ أنا يا رسولَ اللَّهِ. فقالَ رسولُ اللَّهِ -صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ- لقَد رأيتُ بِضعةً وثلاثينَ ملَكًا يبتدِرونَها أيُّهم يكتبُها أوَّلُ)) الفاكهي، عبد الله بن أحمد الفاكهي النحوي المكي، **شرح كتاب الحدود في النحو**، المحقق: د. المتولي رمضان أحمد الدميري، المدرس في كلية اللغة العربية بالمنصورة – جامعة الأزهر، والأستاذ المساعد في كلية التربية بالمدينة المنورة جامعة الملك عبد العزيز، (الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة، ط2، 1414 هـ - 1993 م) ص ٣٨؛ **صحيح البخاري**، فضل اللهم ربنا ولك الحمد، 766؛ **صحيح مسلم**، **"استحباب حمد الله تعالى بعد الأكل والشرب"**، 2734.

[32] قال الزمخشري "والحمد باللسان وحده، فهو إحدى شعب الشكر" الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص9

[33] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ -2000 م) ص39.

أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها."[34] وخالفه الإمام البيضاوي فعرّفهما بقوله: "الحمد: هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها، والمدح: هو الثناء على الجميل مطلقاً."[35].

قال الشرواني –معللاً تغيّر المصنف عبارة الزمخشري– : "واعلم أنَّ صاحبَ الكشَّاف قال في تعريفِ الحمد: "وهو الثَّناءُ والنِّداءُ على الجميل"، فعَقَّبَ الثَّناءَ بالنِّداء، وهو رفعُ الصَّوتِ إظهاراً لِما ادَّعاه من اختصاصِه باللِّسان وكونِه أَشيعَ وأَدَلَّ، وأطلَق الجميل. والمصنِّفُ تصرَّفَ فيه بحذفٍ وزيادة حيث حذفَ قَيْدَ النِّداءِ، وزادَ قيدَ الاختياريّ فوجهُ الحذفِ هو أنَّ الثَّناءَ قد يُطلَقُ على ذِكْرِ ما يدلُّ على التَّعظيم، فلا يكونُ إلّا باللِّسان، وقد يُطْلَقُ على الإتيانِ بما يدلُّ عليه قولاً كان أو فِعلاً" انتهى.[36]

ب– في إعراب الحمد:

قال صاحب الكشاف في إعراب الحمد: "وارتفاع الحمد بالابتداء وخبره الظرف الذي هو لله وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار".[37] بينما قال الإمام البيضاوي رحمه الله: "ورفعه بالابتداء وخبره لله وأصله النصب وقد قرئ به، وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه. وهو من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها."[38]

قال الإمام الشرواني في تحشيته على إعراب الحمد: "وقولُه : "وهو" أي: الحمدُ "من المصادر الّتي تُنْصَبُ بأفعالٍ مُضمرةٍ لا تكادُ تُستعملُ معها" تأييدٌ ثان لقوله : "وأصلُهُ النَّصب"... فكأنَّه قال: يُؤيِّدُ كونَ أصلهِ النَّصبَ أنَّه قُرِئ به، وأنَّهُ من المصادِرِ الَّتي يُحذفُ ناصِبُها وجوباً سماعاً..."[39] ثم قال: "ثُمَّ إنَّ المُصنِّفَ غيَّر هاهنا أُسلوبَ الكشَّاف؛ فَإنَّه ذكرَ هذا التَّأييدَ في جَنْبِ قولِه : "وأصلُه النَّصْب" .كما هو المناسبُ . والمُصنِّفُ أخّره بالفَصْلِ بينَهما بِما هو مِن تَتِمَّةِ السَّابق، ومُتعلِّقٌ به تعلُّقاً تامَّاً دفعاً لأنْ يُتوهَّمَ أنَّ معنى أصالَتِه كثرةُ استعمالِ المصدرِ منصوباً بفعلٍ مُضْمَر." انتهى.[40]

رابعاً: في تفسير قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾

---

[34] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص8

[35] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص27.

[36] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 57ظ.

[37] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص9

[38] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص27.

[39] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 63و

[40] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 64ظ

أ– القراءات لقوله تعالى: ﴿مَالِك يوم الدين﴾

من عادة المفسيريين الذين يقولون بتعلق علم القراءات بعلم التفسير أنهم يذكرون القراءات في تفاسيرهم، لأن في اختلاف القراءات اختلاف للمعاني، فكل قراءة هي آية برأسها. وهو منهج الزمخشري وتبعه البيضاوي في تفسيره، فذكر سبع قراءات لقوله تعالى: ﴿مَالِك يوم الدين﴾ وهي: (مالِكِ،مَلِك،مَلْك،مَلَك،مالكاً،مالكٌ، ملكُ). وقد أجمع علماء المسلمين أن قراءتا مالِكِ[41]، مَلِك[42] معتمدتان[43]. رجح الإمامان الزمخشري والبيضاوي قراءة "ملك". فعبّر صاحب الكشاف بقوله: "قرئ: ملك يوم الدين، ومالك، وملك بتخفيف اللام.... وملك: هو الاختيار، لأنه قراءة أهل الحرمين، ولقوله: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ﴾غافر/16، ولقوله: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ الناس/2، ولأن الملِك يعم، والملِك يخص"[44]

أما البيضاوي قال "مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ قراءة عاصم والكسائي ويعقوب... وقرأ الباقون: مَلِكِ. وهو المختار"[45] عدل المصنف عن صاحب الكشاف فقال: (المختار) بدل قوله (الاختيار) علق الشرواني بقوله: " (وقرأ الباقون) من القُرَّاء (مَلِك) على وَزْنِ فَعِل صفةً مُشبَّهةً، قال صاحبُ الكشَّاف (وهو الاختيار) ولمَّا كان حملُ الاختيارِ على ما قرأَهُ الباقون غيرَ صحيح عدلَ عنه المُصنِّفُ إلى قولِهِ :(وهو المختار)." انتهى.[46]

---

[41] جاء في تفسير البحر المحيط لابن حيان:"مالِكِ قَرَأَ مَالِكِ عَلَى وَزْنِ فَاعِلٍ بِالْخَفْضِ، عَاصِمٌ، وَالْكِسَائِيُّ، وَخَلَفٌ فِي اخْتِيَارِهِ، وَيَعْقُوبُ، وَهِيَ قِرَاءَةُ الْعَشَرَةِ إِلَّا طَلْحَةَ، وَالزُّبَيْرَ، وَقِرَاءَةُ كَثِيرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْهُمْ: أُبَيٌّ، وَابْنُ مَسْعُودٍ، وَمُعَاذٌ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَالتَّابِعِينَ مِنْهُمْ: قَتَادَةُ وَالْأَعْمَشُ." أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، ج1، ص36.

[42] وذكر أبو حيان في تفسيره: "وَقَرَأَ مَلِكِ عَلَى وَزْنِ فَعِلٍ بِالْخَفْضِ بَاقِي السَّبْعَةِ، وَزَيْدٌ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ، وَابْنُ عُمَرَ، وَالْمِسْوَرُ، وَكَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ." وقال أبو جعفر النحاس: إنه لا يجوز تقديم القراءات التي قرأ بها الجماعة بعضها على بعض فهما قراءتان حسنتان. أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، ج1، ص36.

[43] أقول: إن اختلاف القراءات لا يقتضي تفضيل بعضها على بعض هذه قاعدة من قواعد علم القراءات أي أن :القراءتان كالآيتين المستقلتين. وقد نص على هذه القاعدة كثيراً من العلماء منهم شيخ الإسلام ابن تيمية قائلاً: "إن القراءتين كالآيتين، فزيادة القراءات كزيادة الآيات؛ لكن إذا كان الخط واحدا واللفظ محتملا كان ذلك أخصر في الرسم." وقال أبو بكر الرازي: "تكون القراءتان بمنزلة آيتين مستقلتين، ولاسيما اذا كان الاختلاف من جهة المادة، أو من جهة الهيئة التي تفيد تغير المعنى، إذ لا يكون لفظ واحد حقيقة مجازا، ولا كناية صريحا، في حال واحدة، ونكون مع ذلك قد استعملنا حكم القراءتين على فائدتين دون الاقتصار بهما على فائدة واحدة". ويقول الشنقيطي في تفسيره : "أعلم أن القراءتين إذا ظهر تعارضهما في آية واحدة لهما حكم الآيتين ،كما هو معروف عند العلماء" وقال أيضاً: "وفي سورة الفاتحة : مالك يوم الدين والقراءة الأخرى : ملك يوم الدين في القراءتين معا إشعار بالفرق بين ملك الله وملك العباد ،كالفرق بين الملك المطلق والملك النسبي ، إذ الملك النسبي لا يملك ، والملك المطلق ، فهو الملك القدوس ، والذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجع الخلائق كلهم". ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى لابن تيمية**، ج4، ص421؛ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، **أحكام القرآن**، المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، (الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط1، 1415هـ/1994م) ج2، ص 467، الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، ج2، ص11، **نفس المصدر**، ج9، ص177.

[44] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص11

[45] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص28.

[46] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 74ظ.

ب– استحقاق تعالى للحمد

اقترنت الأوصاف التي ذكرت في قوله تعالى: ﴿رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين﴾ بالحمد المذكور في قوله تعالى: ﴿الحمدُ لله﴾ وهي دلائل على استحقاقه سبحانه للحمد. جاء في الكشاف قوله: "وهذه الأوصاف التي أُجريت على الله سبحانه من كونه رباً مالكاً للعالمين..ومن كونه منعماً بالنعم كلها...ومن كونه مالكاً للأمر كله في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وأنه به حقيق في قوله الحمد لله– دليل على أنّ من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق منه بالحمد والثناء عليه بما هو أهله."[47]

قال البيضاوي: "وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه موجداً للعالمين رباً لهم منعماً عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها، مالكاً لأمورهم يوم الثواب والعقاب، للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه"[48] فذكر الشرواني لطيفة لتغيير عبارة الزمخشري قائلاً: "وقولُه : "مِن كونِه ربّاً للعالَمين مُوجِداً لهم" إلخ بيانٌ لهذه الأوصافِ، وهذا مدلولُ لفظِ ربّ العالَمين، وعبارةُ الكشّاف هكذا: "مِنْ كَونِه ربّاً مالِكاً للعالَمين"، ولمَّا كان ظاهِرُها مُوهماً لِوَصْفِ الشَّيءِ بنفسِهِ؛ لأنَّه فسّرَ الرَّبَّ في الكشّاف بالمالك، فلفظُ (ربّاً مالكاً) بمنزلةِ مالِكاً مالِكاً. عدلَ المُصنِّفُ وأوردَ بدَل قولِه : "مالكاً" قولَه : "مُوجِداً"، ثُمَّ قولُه: "مُوجداً لهم" صِفةٌ مُقيّدةٌ لِقوله : "ربّاً للعالمين"؛ لإخراجِ الربِّ الّذي لا يكونُ مُوجِداً كالوالدِ يُربِّي ولدَه، وليس بِمُوجِدٍ، وكالمُعلِّمِ يُربِّي مَن يَتعلَّم ولا يُوجِدُه، والدَّالُّ على هذا الوصفِ هو إضافةُ الربِّ إلى العالَمين كما أشارَ إليه المُصنِّفُ بتأخيرِ قولِه : "مُوجِداً" عن قولِه : "للعالمين"، حيثُ لم يَقُل: ربّاً مُوجِداً للعالمين تنبيهاً على موضعِ استفادةِ هذا القيد. ووجهُ دلالةِ الإضافةِ هو أنَّها تَدُلُّ على أنَّ رُبوبيَّتَه تعالى ربوبيَّةٌ كاملة لا يُتصوَّرُ فوقها رُبوبيّة؛ لأنَّ كُلَّ ما يُفْرَضُ أنَّهُ ربٌّ، فهوَ مِن جُملةِ العالَم، واللهُ تعالى ربُّ العالَمين، فهو ربُّ ذلك الربِّ أيضاً، ولاشَكَّ أنَّ الربَّ الكاملَ مَنْ يُوجِدُ مَربوبَه، ويُبلِّغُه إلى كَمالِه تدريجاً" انتهى.[49]

---

[47] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص13

[48] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص28.

[49] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 79و.

خامساً: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

فوائد الالتفات

إن في سورة الفاتحة التفات من الغيبة إلى الخطاب[50]، فكان الكلام بطريق الغائب وذلك من بداية السورة إلى قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ثم صار إلى أسلوب الخطاب في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلى نهاية السورة. أورد المفسرون فوائد الالتفات عامةً وفوائده في سورة الفاتحة خاصةً. فجاء عن الزمخشري: "فإن قلت: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت: هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم،....وذلك من عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا نُقِلَ الكلامُ مِنْ أُسلوبٍ إلى أُسلوب، كان ذلك أحسنَ تَطريةً لِنشاطِ السَّامع".[51] وقال المصنف في فوائد الالتفات عامة: "من عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع"[52] قال الإمام الشرواني في عدول المصنف: "واعلم أنَّ صاحبَ الكَشَّافِ جعلَ التَّطْرِيةَ والنَّشاطَ معاً فائدةً واحدة بالنِّسبةِ إلى السَّامعِ حيثُ قال : "إذا نُقِلَ الكلامُ مِنْ أُسلوبٍ إلى أُسلوب، كان ذلك أحسنَ تَطريةً لِنشاطِ السَّامع". والمُصنِّفُ غيَّر عِبارتَه إلى ما ترى لِيكونَ كُلٌّ منهما إلى فائدة على حِدة تكثيراً للفائدة.."انتهى.[53]

---

[50] ذكر الطوفي أن فائدة خطاب الغيبة في الآية هو الدلالة على الصدق والإخلاص. وقال الألوسي في توضيح فوائد الالتفات بسورة الفاتحة: "سر الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وقد ازدحمت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكتته العامة وهي التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى أخر تطرية له وتنشيطاً للسامع، فقيل: لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات، وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك ليكون أدل على الاختصاص والترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود وكأن المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيب حضوراً" وقيل: أن العدول من أسلوب إلى أسلوب آخر أدخل في استجلاب النفوس واستمالة القلوب قاله الإمام أبو السعود. جاء في التحرير والتنوير: "وما هنا التفات بديع فإن الحامد لما حمد الله تعالى ووصفه بعظيم الصفات بلغت به الفكرة منتهاها فتخيل نفسه في حضرة الربوبية فخاطب ربه بالإقبال".أما الإمام البيضاوي فسيذكر ثلاثة فوائد للالتفات:

أولاً: ليكون الخطاب أدلّ على الاختصاص.

ثانياً: الترقي من البرهان إلى العيان، وعلّل الإمام الشرواني: بأن هذا الترقي يحصل عند الاستدلال بمقدمات يقينية مفيدة للعلم فهي برهان، وتنتقل إلى مرتبة عين اليقين التي هي أعلى من علم اليقين فيطمأن القلب.

ثالثاً: الانتقال من الغيبة إلى الشهود، وفسرها الإمام الشرواني: وهي أن ينتقل العارف من غفلته عن الحق الى الإعراض عما سوى الله فلا ينشغل الا بذكره تعالى. الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج1، ص91؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير** «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» ج1، ص179.

[51] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص13

[52] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص29.

[53] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 86ظ.

سادساً: في تفسيرِ قوله تعالى: ﴿ اهدنا الصِّرطَ المستقيم ﴾

أ- الهدايةُ المطلوبةُ مِن قولنا: ﴿اهْدِنَا﴾

أورد الجرجاني إشكال وهو: إن من خصص الحمد بالله سبحانه في قوله: (الحمد لله)، وحصر العبادة والاستعانة فيه عند قوله: (إياك نعبد وإياك نستعين) بإجراء الصفات عليه سبحانه الواردة عند قوله: (رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين) كان مهتدياً فكيف يدعو الله ويطلب منه الهداية؟ وما هذا إلّا طلبُ تحصيلِ الحاصل؟ ثم أجاب عليه قائلاً: "إنّ الحاصِلَ أصلُ الاهتداءِ، والمطلوبُ زيادتُه، أو الثَّباتُ عليه."[54] وذكر هذا الجواب الزمخشري بقوله: "ومعنى طلب الهداية- وهم مهتدون- طلب زيادة الهدى بمنح الإلطاف، كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً)"[55] أيّ أنّ العبد يقصد في قوله: (اهدنا) طلب زيادة الهدى. أما المصنف فقد ذكر أنواعاً للهداية ثم قال: "فالمطلوب إما زيادة ما منحوه من الهدى، أو الثبات عليه، أو حصول المراتب المرتبة عليه."[56] صرح الشرواني وجه العدول _عن أسلوب الزمخشري بتفسيره_ في حاشيته بقوله: "قولُه :(فالمطلوبُ) تفريعٌ على ما فصَّلَه من أنواعِ الهداية، وأجناسِها المُترتِّبة..... واعلم أنَّ صاحبَ الكشَّافِ قال : "ومعنى طلبِ الهدايةِ ـ وهم مهتدون ـ طلبُ زيادةِ الهدى"، أو الثَّباتُ عليه، فهو في جوابِ إشكالٍ صرَّحَ به قُدِّسَ سِرُّه..... والمُصنِّفُ عدلَ عن عبارةِ الكشَّافِ حيث ذكرَ أوّلاً أنَّ الهدايةَ لها أنواعٌ كثيرةٌ وأجناسٌ مُترتِّبة، ثُمَّ فرّعَ عليه بالفاءِ قولَه : "فالمطلوبُ" إلخ فسِيَاقُ كلامِه يأبى عن كونِه جواباً عن ذلك الإشكالِ كما توهّم. وإن خُرِّجَ الجوابُ عنه أيضاً. بل سِياقُ كلامِه إفادةُ أنّه يتفاوتُ الطَّلَبُ حسبَ تفاوُتِ الهدايةِ وتنوُّعِها" انتهى.[57]

ب- الأمر والدعاء

ذكر صاحب الكشاف التفاوت بين الأمر والدعاء بقوله: "وصيغة الأمر والدعاء واحدة، لأنّ كل واحد منهما طلب، وإنما يتفاوتان في الرتبة."[58] أما البيضاوي ففرّق بينهما قائلاً: "والأمر والدعاء يتشاركان لفظاً

[54] الجرجاني، **الحاشية على الكشاف للزمخشري**، ص216

[55] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص15

[56] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص30

[57] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 103و.

[58] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص15

ومعنى، ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل[59]، وقيل: بالرتبة."[60] في عبارة المصنف تغيير ظاهر علّله الإمام الشرواني في حاشيته حيث قال: "عدلَ المُصنِّفُ عن عبارةِ الكشَّافِ مُصرِّحاً بما هو الواقعُ في نَفْسِ الأمرِ فقال : "والأمرُ والدُّعاءُ" أي: ما يَصْدُق عليه مفهومُ لَفْظِ الأمرِ، وما يصدُقُ عليه مفهومُ لفظِ الدُّعاء يتشاركانِ لفظاً حيث يُعبّر عنهما بلفظٍ واحد كلفظِ (صَلِّ) مثلاً، ومعنىً حيثُ وُضِع كُلٌّ مِنْهُما لطلبِ الفعلِ، ومع اشتراكِهما في هذينِ الأمرين لا في أحدِهما فقط يفترقان، وإليه أشارَ بقوله : "ويتفاوتانِ في الاستعلاءِ والتَّسفُّل "، يعني: يُعتبَرُ في الأمرِ أن يكونَ الطَّلَبُ على وجهِ الاستعلاءِ: بِأَنْ يَعُدَّ الآمِرُ نفسَه عالياً سواءٌ وُجِدَ فيه العُلُوُّ أو لا، فقولُ الادنى للأعلى على وجه الاستعلاء: افعل كذا أمرٌ، ويُعتبرُ في الدُّعاءِ أن يكونَ الطَّلَبُ على وجهِ يَعُدُّ الطَّالِبُ نفسَه أسفلَ، وإن لم يَكُن كذلك في نفسِه كما إذا قال الأعلى للأدنى على وجه الخضوع: افعل كذا."[61]

ج- تحقيق لفظ الصراط:

حقق الزمخشري في الكشاف لفظ الصراط بقوله:" (السراط) الجادّة، من سرط الشيء إذا ابتلعه... والصراط من قلب السين صاداً لأجل الطاء."[62] أما البيضاوي قال في تفسيره: " والسراط: من سرط الطعام إذا ابتلعه... والصِّراطَ من قلب السين صاداً ليطابق الطاء في الإطباق"[63]، قال الشَّرواني مبيناً وجه عدول المصنف: "أي لفظُ الصِّراط بالصَّادِ ليسَ أصلاً في اللُّغة[64] بل إنَّما حصلَ مِنْ قَلْبِ السِّينِ صاداً، علَّلَهُ صاحبُ الكشَّاف بقولِه: "لأجل الطَّاء"، ولمَّا كان المُتبادَرُ منه أنَّ الطَّاءَ مانعةٌ عن السّينِ؛ لأجلِ الثِّقَل مع أنَّ الثِّقَلَ لا يُوجِبُ القَلْبَ إلى الصَّاد، عدَل عنه المصنِّفُ إلى قوله: "لِيطابقَ" أي الصَّاد و"الطَّاءَ في الإطباق" تنبيهاً

---

[59] إن الأمر والدعاء والتماس يتشاركوا في اللفظ والمعنى، ويختلفوا في الاستعلاء والتسفل أو في درجة الخطاب. يعني إما أن يكون الفعل من أعلى إلى أدنى، أو من أدنى للأعلى، أو من مساوي لمساوي، فمثلاً إذا كان من العبد إلى الله فهو الدعاء، وإذا كان الفعل موجه للوالدين فهو طلب، وإذا كان مساوي فهو التماس، إذا كان لمن هو أدنى فهو أمر.

[60] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص30.

[61] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 107ظ.

[62] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص15

[63] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص30.

[64] الإبدال: هو إقامة حرف مكان حرف، مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة، قاله في شرح شافية ابن الحاجب. وهي ظاهرة صوتية في اللغة. قال ابن جني -في إبدال السين صاداً-: "ومن ذلك أن تقع السين قبل الحرف المستعلي، فتقرّب منه بقلبها صادًا، على ما هو مبين في موضعه من باب الإدغام ، وذلك كقولهم في سُقْت: صُقْت ، وفي السوق: الصوق ، وفي سبقت: صبقت ، وفي سملق وسويق: صملق وصويق ، وفي سالغ وساخط: صالخ وصاخط ، وفي سقر : صقر ، وفي مساليخ : مصاليخ" وقال ابن السيد: "قد أجاز النحويون في كل سين وقعت بعدها غين أو خاء معجمتان، أو قاف أو طاء : أن تبدل صادًا. فإن كان صادًا في الأصل لم يجز أن تقلب سينًا، نحو سخرت منه، وصخرت، (وأسبغ عليكم نعمه) وأصبغ، (وزادكم في الخلق بسطة) وبصطة؛ فمتى رأيت من هذا النوع ما يقال بالصاد والسين ، فاعلم أن السين هي الأصل ، لأن الأضعف يُرد إلى الأقوى ، ولا يرد الأقوى إلى الأضعف". ابن جني، **الخصائص**، ج2، ص144؛ البَطَلْيَوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السّيد البَطَلْيَوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، المحقق: الأستاذ مصطفى السقا – الدكتور حامد عبد المجيد، (الناشر: مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1996 م) ج2، ص 197.

على أنَّ هذا القلبَ إنَّما هو لتحصيلِ المُطابقةِ في الإطباق أي: في كونِها من الحروف المُطبقَة الّتي هي الصَّادُ ومعجمه، وأمَّا السِّينُ فلكونِها من المنفتِحة لا يخلو الجميع بينهما وبين الطَّاءِ عن نوعِ ثِقَلٍ فبالقلبِ صار أفْصَح" انتهى[65].

سابعاً: في تفسير قوله تعالى:﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ ﴾

أ- ﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بدل

قال صاحب الكشاف: "صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل[66] من الصراط المستقيم، وهو في حكم تكرير العامل... فإن قلت: ما فائدة البدل؟ وهلا قيل اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم؟ قلت: فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير، والإشعار بأنّ الطريق المستقيم بيانه وتفسيره: صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده."[67] وجاء في تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل: " صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الأول بدل الكل، وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة، وفائدته التوكيد والتنصيص على أن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وأبلغه"[68]

قال الشرواني في حاشيته:"ثُمَّ إنَّه عَدلَ عن عبارةِ الكشَّافِ في موضعين: أحدُهما أنَّ الواقعَ فيه لفظُ الإشعار، والمُصنِّفُ عدلَ عنهُ إلى لفظِ "التَّنصيص"، والثَّاني أنَّهُ عَدَّى الشَّهادَةَ باللَّامِ كما هو المُتعارف، والمُصَنِّفُ عدّاها بكلمةِ (على)؛ فوجهُ العدول: إمَّا في الأوَّلِ فهو أنَّ الإشعارَ عِبارةٌ عن الدَّلالةِ الخفيَّةِ، ودلالةُ البيانِ والتَّفسيرِ على المُبيَّنِ والمُفسَّرِ دلالةٌ ظاهرةٌ فيُناسِبُه التَّنصيصُ الّذي هو أقوى وأشدّ، وأمَّا في الثَّاني أنَّ الشَّهادةَ المُستعملَةَ باللَّامِ بمعنى الإخبارِ، وحقيقتُه مُنتَفِيةٌ هاهنا، فلابُدَّ من الحَمْلِ على المجازيِّ، بخلافِ المُستعملَةِ بكلمةِ (على) فَإنَّها بمعنى الدّلالة"[69] انتهى.

---

[65] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 108ظ.

[66] قال في تفسير التحرير والتنوير، وجاء أيضاً عن تفسير الوسيط للقرآن الكريم: " بَدَلٌ أَوْ عَطْفُ بَيَانٍ مِنَ الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ، وَإِنَّمَا جَاءَ نَظْمُ الْآية بِأُسْلُوبِ الْإِبْدَالِ أَوِ الْبَيَانِ دُونَ أَنْ يُقَالَ: اهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمُ الْمُسْتَقِيمَ؛ ليدل أن صراط هؤلاء المنعم عليهم هو الصراط المستقيم". ابن عاشور، **التحرير والتنوير** «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج1، ص192؛ طنطاوي، محمد سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، (الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، ط1، 1997م) ج1، ص24.

[67] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص15.

[68] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص30.

[69] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 110ظ.

ب– المُنعم عليهم في قوله تعالى: ﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾

ذكر المفسرون أكثر من قول في تفسير المنعم عليهم[70]، فمنهم ذهب إلى أنّ المقصود هم المؤمنين وقيل: الأنبياء، وقيل: هم أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ. أورد الزمخشري والبيضاوي هذه الأقوال في تفسير (المنعم عليهم)، ولما كان منهجهما تقديم القول المرجّح، وتأخير القول الأضغف. غيّر الإمام البيضاوي ترتيبهم. وضعف الشرواني –في حاشيته على تفسير البيضاوي– آخر قولين بقوله: "قولُه :(وقيل: الَّذين أنْعمْتَ عليهِم هم أصحابُ موسى وعيسى عليهِما السَّلامُ قبل التَّحريف وقَبْلَ النَّسْخ) فإنَّهم كانوا ح على الحقِّ، وصِراطُهم كان مستقيماً، قال الله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ (117) وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الصافات:117/37، 118]. ووجهُ تمريضِ هذينِ القَولين هو أنَّ كُلّاً مِنْهُما تخصيصٌ بلا مُوجِب، سيَّما القولَ الأخيرَ؛ فإنَّهُ لا يليقُ بأمَّةِ مُحمَّدٍ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم طلبُ طريقِ أصحابِ موسى وعيسى، ولو قَبْلَ النَّسْخِ والتَّحريف؛ لِعدَمِ جوازِ العملِ لنا الآن بطريقتهم ، ولو أُريدَ الأصولُ الاعتقاديَّةُ المُتَّفقُ عليها لم يكن لِتخصيصِ أصحابِهما وجهٌ"[71]

ثم قال: "فلِزيادةِ ضَعْفِ القولِ الأخيرِ أخَّره المُصنِّفُ/[112ظ] وعدلَ عمّا في الكشَّاف من تقديمِ هذا القولِ على القولِ بأنَّهم الأنبياء".[72] انتهى.

ج– في قراءة صِراط مَنْ أنعمْتَ عليهم بدل "الذين ..."

نسبت هذه القراءة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وابن الزبير وابن مسعود وأبيّ بن كعب. وعلل المفسرون هذه القراءة بوجهين: الأول: أنها أحد الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن.[73] والثاني: أنها قراءة من باب التفسير.

---

[70] قال في فتح البيان: "المراد بالموصول هم الأربعة المذكورة في سورة النساء حيث قال ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ وقال ابن عباس: هم قوم موسى وعيسى الذين لم يغيروا ولم يبدلوا وقيل: هم أصحاب محمد – صلى الله عليه وسلم – وأهل بيته وقيل: هم الأنبياء خاصة وقيل: مطلق المؤمنين، والأول أولى، وفيه الإشارة إلى الإقتداء بالسلف الصالح وهو غير التقليد". وجاء عن تفسير الطبري: " يَقُولُ: طَرِيقَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِطَاعَتِكَ وَعِبَادَتِكَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، الَّذِينَ أَطَاعُوكَ وَعَبَدُوكَ" يرجح الباحث القول أن قوله تعالى ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية عامة وشاملة، لكل من أنعم الله عليهم. فهي لا تختص بالأنبياء أو قوم موسى وعيسى. بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾. القِنَّوجي، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، ج1، ص52 ؛ الطبري، **تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج1، ص177.

[71] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 111و.

[72] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 112ظ.

[73] سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول :وفيه: .... قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما تيسر. **صحيح البخاري**: "**كلام الخصوم بعضهم في بعض**"، 2287 .

حكها الزمخشري في كتابه الكشاف عن ابن مسعود فقط قائلاً: "وقرأ ابن مسعود: (صراط من أنعمت عليهم) غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ بدل من الذين أنعمت عليهم."[74] خالفه المصنف ونقل القراءة دون أن ينسبها لأحد بقوله: "وقُرِئ: «صراط مِنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ»"[75] قال الشرواني معللاً: "أن قوله :(وقُرِئ: صراط مَنْ أنعمت عليهم) . بإيرادِ كلمة مَنْ . بدلَ (الذين)، وإنَّما قال : "وقُرِئ" بصيغةِ البِناءِ للمفعول، وعدلَ عمّا في الكشَّافِ حيث قال : (وقرأَ ابنُ مسعودٍ)؛ إذ قد قرأ بها غيرُه أيضاً، نقلها السَّجاوندي عن عُمَر وعن ابنِ الزُّبيرِ رضي الله عنهما."[76]

د- في تفسير قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾

قال البيضاوي في إعراب قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ أنه بدل من الَّذِينَ أو يكون صفة له -مبينة أو مقيدة-،والقول الثاني يصح على تأويلين إجراء الموصول مجرى النكرة أو جعل غير معرفة بالإضافة لأنه أضيف إلى ماله ضد واحد وهو المنعم عليهم. أما صاحب الكشاف فإنه قال: يكون قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ بدل على معنى أنّ المنعم عليهم: هم الذين سلموا من غضب الله والضلال، أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة، وبين السلامة من غضب الله والضلال. ثم أجاب بوجهين عن أشكال وقوع (غير) صفة للمعرفة، علماً أن غير لا يتعرّف وإن أضيف إلى المعارف؟ الأول: الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ لا توقيت فيه... والثاني: لأنّ المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم، فليس في- غير- إذاً الإبهام الذي يأبى عليه أن يتعرّف. هذا كلامهما بتغيير يسير.

قال الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي: "قوله: (لأنَّهُ أُضيفَ إلى ماله ضِدٌّ واحد) فينساقُ الذِّهنُ مِنْ غَيرِهِ إلى ذلك الضِّدِّ الواحدِ؛ فَإنَّ للمغضوبِ عليهم والضَّالِّينَ ضِدّاً واحداً (وهو المُنْعَمُ عليهم)،..... ولمَّا كانتِ المُخالَفَةُ أعَمَّ من التَّضادِّ، وكانَ مَناطُ حُصولِ التَّعيينِ هو التَّضادَّ، عدلَ المُصنِّفُ عن لفظِ (الخلافِ) المذكورِ في الكشَّافِ، فأوردَ لَفْظَ (الضدّ) بَدَلَه"[77]. انتهى.

هـ- إعراب "عليهم" في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾

أورد الزمخشري تفسيريه وتبعه البيضاوي إعراب (عليهم) في قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ و ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ استخدم صاحب الكشاف كثيراً أسلوب الفنلقة فقال في هذه المسألة: "فإن قلت:

---

[74] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص16.
[75] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص30.
[76] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 112ظ.
[77] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 119ظ.

أيّ فرق بين (عليهم) الأولى و (عليهم) الثانية؟ قلت: الأولى محلها النصب على المفعولية، والثانية محلها الرفع على الفاعلية."[78] أما البيضاوي فإنه قال: "وعليهم في محل الرفع لأنه نائب مناب الفاعل بخلاف الأول"[79]

إن علماء اللغة اختلفوا في إعراب المفعول الذي لم يسمَ فاعله فذهب جلّهم إلى أنه نائب مناب الفاعل، وقال بعضهم أنه فاعل. وهذا علة عدول المصنف عن الكشاف كما صرّح بها الإمام الشرواني في حاشيته بقوله: "وأشارَ بقولِه : (لأنَّهُ نائبٌ مَنابَ الفاعل) إلى أنَّ مفعولَ ما لم يُسَمَّ فاعِلُه ليس بفاعل، بل هو قائمٌ مقامَ الفاعلِ وهو مُختارُ ابنِ الحاجب وسائرِ المحقِّقين، وأمّا المُختارُ عندَ صاحبِ الكشَّاف فهو أنَّهُ فاعل وهو مذهبُ عبد القاهر؛ ولهذا أطلقَ في المُفصَّلِ تَعْريفَ الفاعلِ عن قيد على جهةِ قيامِهِ به، وصرَّح به في الكشَّافِ هاهنا أيضاً حيثُ قال : "ومحلُّ الثَّانيةِ الرَّفْعُ على الفاعليَّة"، فالمصنِّف عدلَ عنه تنبيهاً على أنّ المُختارَ عنده ما ذهب إليه ابنُ الحاجب، وهو المناسبُ تسمية بمفعولِ ما لم يُسَمَّ فاعِلُه كما لا يخفى."[80] انتهى.

ثامناً: في تحقيق لفظ (آمين)

اجمع العلماء على أن لفظ آمين ليس قرآناً، بل يسن ختم الفاتحه به، فتطرق المفسررون إلى تحقيقه، كذكرك لغاته من مدٍّ وقصر، وأصله إن كان عربياً أم لا. قال الزمخشري فيه: "آمين: صوت سمى به الفعل الذي هو استجب."[81] أما الإمام البيضاوي فقال : "آمين اسمُ الفعلِ الّذي هو استجب."[82]أورد الشرواني في حاشيته وجه العدول قائلاً: "والمُصنِّفُ غيَّر الصَّوتَ إلى الاسمِ؛ لأنَّ المُتَبادِرَ مِنْهُ أنَّهُ مِن الأصواتِ المبنيَّةِ أو مِن أسماءِ الأفعالِ المنقولةِ عن المصادرِ الّتي كانت في الأصلِ أصواتاً كصه، وليس (آمين) منهُما في شيء."[83] انتهى[84].

---

[78] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص17.

[79] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص31.

[80] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 123ظ.

[81] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص17.

[82] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص31.

[83] **حاشية الشرواني على تفسير البيضاوي**، مخطوط، 128ظ.

[84] لا خلاف بين أهل العلم أن آمين لفظ دعاء، ليست قرآناً. إنما هي سنة عن رسول الله صل الله عليه وسلم. وقال فيها : « ما حسدكم اليهود على شيء ما حسدوكم على آمين وتسليم بعضكم على بعض » . جاء في لسان العرب لابن منظور: "وآمينَ و أَمينَ كلمةٌ تقال في إثْرِ الدُّعاء. قال الفارسي: هي جملة مركبة من فعل واسم، معناه اللهم استجب لي، قال: ودليل ذلك أن موسى، عليه السلام، لما دعا على فرعون وأتباعه فقال: ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم، قال هارون، عليه السلام: آمين، فطبق الجملة بالجملة، وقيل: معنى آمين كذلك يكون، ويقال: أمن الإمام تأمينا إذا قال بعد الفراغ من أم الكتاب آمين، وأمن فلان تأمينا." قال ابن حجر : "التَّأْمِينُ قَائِمٌ مَقَامَ التَّلْخِيصِ بَعْدَ الْبَسْطِ , فَالدَّاعِي فَصَّلَ الْمَقَاصِدَ بِقَوْلِهِ : (اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) إِلَى آخِرِهِ , وَالْمُؤَمِّنُ أَتَى بِكَلِمَةٍ تَشْمَلُ الْجَمِيعَ ، فَإِنْ قَالَهَا الْإِمَامُ فَكَأَنَّهُ دَعَا مَرَّتَيْنِ : مُفَصِّلًا ثُمَّ مُجْمِلًا" ابن منظور، **لسان العرب**، ج13، ص٢٦؛ ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج2، ص ٢٦٣.

الخاتمة

توصل الباحث بعد تحرير هذا المقال لنتائج أهمها:

1. تعتبر حاشية صدر الدين الشرواني حاشية جامعة لآراء العلماء والمفسيرين، ولفوائد متفرقة في حواشي على تفسيري –الكشاف والبيضاوي–.
2. على الرغم أن ما كتبه المؤلف حاشية إنما هو أشبه بالشروح. فلم يترك عبارة من عبارات البيضاوي إلّا وضحها وعقب عليها.
3. وافق الشرواني القاضي البيضاوي في معظم آراءه، فغلب على أسلوبه التفسير بالرأي تأثراً به.
4. "السبع المثاني" أشهر أسماء سورة الفاتحة علل الإمام عدول المصنف في تفسيره هذا الاسم لقوله: "لإنها تثنى في كل صلاة" عن قول الزمخشري: "تثنى في كل ركعة" بعدم صِحَّةِ ظاهر العبارة وأيضاً احتياجُها إلى تأويلاتٍ بعيدة.
5. رجح الإمام البيضاوي أن لفظي (الرحمن والرحيم) ليسا من صِيَغِ المُبالغة، بل هما صِفتان مُشبَّهتان.
6. قيد الزمخشري الحمد باللسان، وجعله مترادفاً مع المدح. خالفه المصنف فتصرَّفَ في تعريف الحمد بحذفٍ وزيادة.
7. يتعلق علم القراءات بعلم التفسير, لذلك يذكر المفسرون اختلاف القراءات في تفاسيرهم، وهو منهج الزمخشري وتبعه الإمام البيضاوي في ذلك.
8. رجح الإمامان قراءة مَلِكِ في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ , إلا إن المصنف عبر عن ذلك بقوله: " هو المختار" بدل قول الزمخشري: "هو الاختيار" لأن حملُ الاختيارِ على ما قرأَهُ الباقون غيرَ صحيح.
9. الالتفات من الغيبة إلى الخطاب في سورة الفاتحة له فوائد عديد منها: تطرية الكلام وتنشيط السامع.
10. إن الأمر والدعاء يتشاركان باللفظ والمعنى، ويتفاوتان بالاستعلاء أو الرتبة.
11. علل الزمخشري قلب السين صاداً في لفظ الصراط بقوله: "لأجل الطاء" وقال المصنف: "ليطابق الطاء في الإطباق"، وذلك لتحصيلِ المُطابقةِ في الإطباق أي: في كونِها من الحروف المُطبقَة الّتي هي الصَّادُ ومعجمه.
12. نسب الزمخشري قراءة (صراط من أنعمت عليهم) لابن مسعود, ولم ينسبها المصنف لأحد من القراء, لأن غيرُه أيضاً قرأ بها، فقد نقلها السَّجاوندي عن عُمَر وعن ابنِ الزُّبيرِ رضي الله عنهما.

13. اختلف الإمامان في تفسير لفظ آمين, قال الزمخشري: "صوت سمى به الفعل", وقال البيضاوي: "اسمُ الفعلِ" علل الشرواني هذا العدول بأن المُتَبادِرَ مِنْ القول: آمين صوت سمى به الفعل أنَّهُ مِن الأصواتِ المبنيَّةِ أو مِن أسماءِ الأفعالِ المنقولةِ عن المصادرِ.

المصادر والمراجع

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، **الفتاوى الكبرى لابن تيمية**، (الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م).

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيبعليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، **التحرير والتنوير** «**تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**»، (الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس سنة النشر: 1984هـ).

ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، **شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث**، المحقق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، (الناشر: دار الثريا للنشر، ط، 2، 1423 هـ - 2003م)

ابن عقيل، أبو الوفاء عليّ بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، (ط1، لبنان، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1420هـ/ 1999م)

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين، **لسان العرب**، (الناشر: دار صادر – بيروت، ط3، 1414)

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، المحقق: صدقي محمد جميل، (د.ط، الناشر: دار الفكر – بيروت، ط 1420هـ).

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، المحقق: علي عبد الباري عطية، (الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ).

الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد مراجعة: رمضان عبد التواب (الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة ط: 1،1418 هـ - 1998 م)

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، **صحيح البخاري**، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، (الناشر: دار ابن كثير، دار اليمامة – دمشق، ط5، 1414 هـ - 1993 م)

البَطَلْيَوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيد البَطَلْيَوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، المحقق: الأستاذ مصطفى السقا - الدكتور حامد عبد المجيد، (الناشر: مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1996 م)

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 1418 هـ)

الجرجاني، أبي الحسن علي بن محمد، **الحاشية على الكشاف للزمخشري**، تحقيق: رشيد بن عمر أعرضي، (دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان، سنة 2016)

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، **أحكام القرآن**، المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، (الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط1، 1415هـ/1994م)

الزُّحَيْلِيّ، د. وَهْبَة بن مصطفى، **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ**، (الناشر: دار الفكر - سوريَّة – دمشق، ط4)

الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، (الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت ط:3 ، ١٤٠٧ هـ - 1987م)

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ -2000 م)

السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط (الناشر: دار القلم، دمشق)

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم،(الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ/ 1974م)

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (الناشر: دار عطاءات العلم، الرياض - دار ابن حزم، بيروت، ط5، 1441هـ - 2019م).

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، (الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2001م).

طنطاوي، محمد سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، (الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، ط1، 1997م)

الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب**، التحقيق: إياد محمد الغوج، (الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم ط1، 1434 هـ - 2013 م)

الفاكهي، عبد الله بن أحمد الفاكهي النحوي المكي، **شرح كتاب الحدود في النحو**، المحقق: د. المتولي رمضان أحمد الدميري، المدرس في كلية اللغة العربية بالمنصورة - جامعة الأزهر، والأستاذ المساعد في كلية التربية بالمدينة المنورة جامعة الملك عبد العزيز، (الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة، ط2، 1414 هـ - 1993م)

القِنَّوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، (الناشر: المكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا – بَيروت، عام النشر: 1412هـ - 1992م).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **النكت والعيون**، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان)

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، (الناشر: دار الطباعة العامرة – تركيا، عام النشر: 1334 هـ)

مؤسسة آل البيت، **الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط**، (الناشر: مآب - مؤسسة آل البيت، سنة النشر: 1987م)

الموصلي، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، **الخصائص**، (الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4)

وابن قدامة المقدسيّ، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (ط2، لبنان، بيروت، مؤسّسة الريّان، 1423هـ/ 2002م)

فخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، **المحصول**، تحقيق: طه جابر فيّاض العلوانيّ، (ط3، لبنان، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1418هـ/ 1997م)

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 06.09.2024 | Kabul/Accepted: 03.10.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14524365

Dili Keşfetmek: Dil Bilimi Alanında Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Uygulamaları Üzerine Bir Çalışma

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik
0000-0001-5900-2949
Dr. Öğr. Üyesi., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Harran University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language, Şanlıurfa, Türkiye
ror.org/057qfs197
dr.ah.zak@gmail.com

Özet

Bu araştırma, bilimsel araştırma yöntemleri ve dil araştırmalarındaki uygulamaları üzerine sistematik bir incelemeyi ele almaktadır. Dil araştırmacıları tarafından kullanılan farklı yöntemlerin kapsamlı bir analizini sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma, dört ana araştırma yöntemine odaklanmaktadır: betimleyici yöntem, tarihsel yöntem, karşılaştırmalı yöntem ve karşıtlık yöntemi. Bu yöntemleri inceleyerek, her birinin özelliklerini, avantajlarını ve hangi dil alanlarına uygun olduğunu açıklamayı hedeflemektedir. Ayrıca, her yöntemin pratik uygulamalarını gözden geçirmektedir. Araştırmanın önemi, dil çalışmalarında metodolojik yönlere ışık tutmasından kaynaklanmaktadır. Bu yön, hayati öneme sahip olmasına rağmen bazen yeterince dikkate alınmayabilir. Bilimsel araştırma yöntemlerini keşfederek, araştırmacılar araştırma becerilerini geliştirebilir ve çalışmalarına en uygun yöntemleri seçebilirler. İki ana bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm, dört ana araştırma yönteminin açıklanmasını ele almakta, her yöntemin tanımı, tarihi, kullanım şartları, güçlü ve zayıf yönleri sunulmaktadır. İkinci bölüm, her araştırma yönteminin dil bağlamındaki pratik uygulamalarına örnekler sunmakta ve araştırma, en önemli düşünceler ve sonuçların bir özeti ile son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Betimleyici Yöntem, Tarihsel Yöntem, Karşılaştırmalı Yöntem, Karşıt Yöntem

Exploring Language: A Study of Scientific Research Methods and Their Applications in the Field of Linguistics

Abstract

The research focuses on four main research methodologies: the descriptive method, the historical method, the comparative method, and the contrastive method. By exploring these methods, the research seeks to clarify the characteristics of each, its advantages, and the linguistic fields it suits,

in addition to reviewing the practical applications of each. The importance of this research lies in its focus on the methodological aspect of language study, which is vital but may sometimes not receive sufficient attention. The research is divided into two main sections: the first deals with explaining the four main research methodologies, where a definition of each method, its history, conditions of use, strengths, and weaknesses are provided. The second presents practical examples of applying each research methodology in the linguistic context, and the research concludes with a summary of the key ideas and conclusions.

Keywords: Arabic Language and Literature, Research Methods, Descriptive Method, Historical Method, Comparative Method, Contrastive Method

استكشاف اللغة

دراسة في مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في حقل اللغويات

الملخص

يتناول هذا البحث دراسة منهجية حول مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في مجال البحث اللغوي، بهدف تقديم تحليل شامل للأساليب المختلفة التي يستخدمها الباحثون اللغويون. يركز البحث على أربعة مناهج بحثية رئيسة: المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج التقابلي. من خلال استكشاف هذه المناهج، يسعى البحث إلى توضيح خصائص كل منها، ومزاياها، والمجالات اللغوية التي تناسبها، بالإضافة إلى استعراض التطبيقات العملية لكل منها. أهمية البحث تكمن في أنه يسلط الضوء على الجانب المنهجي في دراسة اللغة، وهو جانب حيوي ولكنه قد لا يحظى بالاهتمام الكافي في بعض الأحيان. من خلال استكشاف مناهج البحث العلمي، يمكن للباحثين صقل مهاراتهم البحثية واختيار الأساليب المناسبة لدراساتهم. البحث مقسم إلى قسمين رئيسيين: الأول يتناول شرح أربعة مناهج بحثية رئيسة، حيث يتم تقديم تعريف لكل منهج، تاريخه، شروط استعماله، نقاط قوته وضعفه. الثاني يقدم أمثلة عملية لتطبيق كل منهج بحثي في السياق اللغوي، ويختتم البحث بتلخيص لأهم الأفكار والاستنتاجات.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، مناهج البحث، المنهج الوصفي، المنهج التاريخي، المنهج المقارن، المنهج التقابلي

Atıf

Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. ''استكشاف اللغة دراسة في مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في حقل اللغويات'' *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 100-129.

مقدمة

تعد اللغة إحدى الركائز الأساسية التي تشكل جوهر هويتنا كبشر، فهي الأداة التي نعبر من خلالها عن أفكارنا، ونبني جسور التواصل مع الآخرين، ونشكل ثقافاتنا ومجتمعاتنا. وقد حظي البحث اللغوي على مر العصور باهتمام كبير من قبل العلماء والباحثين، حيث يمثل فهم اللغة واستكشاف أسرارها مفتاحًا لفهم أعمق للمجتمعات الإنسانية، وتطورها الثقافي، والتفاعلات المعقدة بين المجموعات المختلفة. وفي خضم هذا السعي الدؤوب لفك شفرة اللغة، برزت مناهج البحث العلمي كأدوات قوية في أيدي الباحثين اللغويين، حيث توفر هذه المناهج إطارًا منظمًا وممنهجًا لدراسة اللغة، واستكشاف بنيتها، وفهم استخداماتها في سياقاتها المتنوعة.

وفي خضم هذا المجال الواسع والغني بالتفاصيل، يركز هذا البحث على استكشاف أهم مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في مجال البحث اللغوي. ويهدف إلى تقديم نظرة شاملة على الأساليب المختلفة التي يستخدمها الباحثون اللغويون لفهم اللغة، مع تسليط الضوء على أهمية كل منهج وإسهاماته في إثراء فهمنا للغة. ويحدد البحث نطاقه في استكشاف المناهج البحثية الرئيسة، بما في ذلك المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج التقابلي، وفهم كيفية تطبيق كل منها في سياق لغوي.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تقديم نظرة شاملة على أهم مناهج البحث العلمي المستخدمة في مجال البحث اللغوي.
- شرح كل منهج بحثي وبيان خصائصه، ومزاياه، والمجالات اللغوية التي يفضل استخدامه فيها.
- تأكيد أهمية وفوائد استخدام مناهج البحث العلمي في إثراء فهمنا للغة.

أهمية البحث وإشكاليته

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يسلط الضوء على الجانب المنهجي في دراسة اللغة، وهو جانب بالغ الأهمية ولكنه قد لا يحظى بالاهتمام الكافي في بعض الأحيان. فمن خلال استكشاف مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في اللغة، يمكن للباحثين اللغويين صقل مهاراتهم البحثية، واختيار الأساليب المناسبة لدراساتهم، وفهم كيفية الإسهام بفعالية في المعرفة اللغوية.

وتكمن إشكالية البحث في قلة إلمام الباحثين المبتدئين لأصول مناهج البحث اللغوي وإدراكهم لأهمية المنهجية البحثية السليمة، وعجزهم عن اختيار المنهج المناسب لدراساتهم، لذا يعمل البحث على إيضاح هذه المناهج وبيان خصائصها وطرق التعامل معها.

فرضيات البحث

ينطلق هذا البحث من الفرضيات التالية:

- إن استخدام مناهج البحث العلمي السليمة يُسْهِم بشكل كبير في تعزيز موثوقية الدراسات اللغوية وصحتها.
- إن التطبيق العملي لهذه المناهج البحثية في اللغة قد يواجه تحديات، ولكن يمكن التغلب عليها من خلال توضيح الإطار النظري بالإضافة إلى التوجيه السليم والتدريب.

المنهج المستخدم في البحث وهيكلته

يعتمد هذا البحث على منهجية مراجعة الأدبيات والتحليل النقدي لتطبيقات مناهج البحث العلمي في مجال اللغة. حيث يقوم بمراجعة وتلخيص الأدبيات الموجودة حول هذا الموضوع، وتحليلها، ومناقشتها، واستخلاص الأفكار الرئيسة. ويهتم البحث بتقديم نظرة شاملة على كل منهج بحثي، مع التركيز على تطبيقاته في السياق اللغوي.

ولضمان تنظيم المحتوى وتقديمه بشكل واضح، تمت هيكلة البحث في مطلبين: **الأول** يستكشف أهم أربعة مناهج بحثية شائعة في مجال البحث اللغوي، وهي المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج التقابلي. حيث يتم شرح كل منهج بالتفصيل، من خلال تعريفه وتاريخه وشروط استعماله ونقاط قوته وضعفه **والثاني** يقدم أمثلة لتطبيقات عملية لكل منهج بحثي في سياق لغوي. ثم تختتم المقالة بتلخيص لأهم الأفكار والاستنتاجات التي توصل إليها البحث، مع تقديم اقتراحات وتوصيات للممارسات البحثية المستقبلية في مجال البحث اللغوي.

المطلب الأول: مناهج البحث العلمي في السياق اللغوي

رغم تعدد تعريفات البحث العلمي إلا أنها تجتمع على أنه عملية منهجية تهدف إلى اكتشاف المعرفة الجديدة أو التأكيد أو نفي المعرفة الحالية. فهو كما قيل: "البحث المستمر عن المعلومات والسعي وراء المعرفة باتباع

أساليب علمية مقننة"[1]، لذا تتعدد المناهج والأساليب في البحث العلمي لتناسب مختلف المجالات والموضوعات، مما يجعلها أداة أساسية في تطوير العلوم والمعارف. ومن المناهج الرئيسة في البحث العلمي المنهج الوصفي، المنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج التقابلي[2].

أولا: المنهج الوصفي

تعريف المنهج الوصفي

المنهج الوصفي هو أحد طرق البحث العلمي الأساسية التي تستخدم لوصف وتحليل وتفسير الظواهر، ويهدف هذا المنهج إلى تقديم صورة دقيقة وشاملة للظاهرة محل البحث كما هي موجودة في الواقع، دون تدخل من الباحث أو محاولة تغييرها. يعتمد المنهج الوصفي على جمع البيانات من خلال الملاحظة، الاستبيانات، المقابلات، تحليل المحتوى، ثم تقديم تفسير مفصل ودقيق لهذه البيانات[3].

وفي البحث اللغوي، يُعتبر المنهج الوصفي أداة فعّالة لدراسة اللغة كما تُستخدم في الواقع، وليس كما ينبغي أن تكون وفق القواعد المثالية، حيث يركز على وصف وتحليل اللغة في سياقاتها الطبيعية وفي زمن معين؛ فهو يبحث اللغة عَرْضيًّا لا طوليًّا[4]، ويشمل ذلك المفردات، القواعد، التراكيب اللغوية، الأساليب المستخدمة بين المتحدثين. من خلال جمع البيانات من الاستخدام الفعلي للغة، سواء كان ذلك من خلال اللهجات المحلية، أو النصوص المكتوبة، أو الخطاب الشفهي، يتيح المنهج الوصفي للباحثين توثيق الأنماط اللغوية، ورصد الاستعمال اللغوي في نقطة زمنية بعينها.

هذا المنهج ليس معنيًا بتصحيح اللغة أو وضع قواعد لها، بل بدراسة كيفية استخدام المتحدثين للغة في حياتهم اليومية، وكيف تتأثر هذه اللغة بالعوامل الثقافية والاجتماعية والجغرافية.

تاريخ المنهج الوصفي

في القرن الـ 18 والـ 19، كان الباحثون يركزون على الوصف الدقيق للظواهر كأول خطوة لفهمها. استخدم المنهج الوصفي بشكل أساسي في الجغرافيا وعلم الاجتماع لوصف المجتمعات والظواهر الطبيعية[5]. مع تطور

---

[1] سهير بدير، *البحث العلمي: تعريفه، خطواته، مناهجه، أدواته، المفاهيم الإحصائية، كتابة التقارير* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ٤٥.

[2] محمود فهمي حجازي، *مدخل إلى علم اللغة* (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ١٩-٢٦.

[3] Alison Mackey - Susan M. Gass, *Second Language Research: Methodology and Design* (New York, NY: Routledge, 2015), 67.

[4] رمضان عبد التواب، *المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي* (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧)، ١٨١-١٨٢.

[5] John W. Creswell, *Research Design Qualitative, Quantitative, & Mixed Methods Approach* (New York: Sage, 2014), 50-80.

العلوم الاجتماعية، أصبح المنهج الوصفي أكثر منهجية، حيث تم استخدامه في الدراسات الاستقصائية التي تعتمد على جمع البيانات وتحليلها بشكل كمي وكيفي. وفي منتصف القرن الـ 20، شهد المنهج الوصفي تطورًا كبيرًا مع ظهور الحوسبة وتحليل البيانات الإحصائية، مما زاد من دقة النتائج الموصوفة [6].

تطور المنهج الوصفي ليشمل تقنيات حديثة مثل استخدام البرمجيات الإحصائية المتقدمة وتحليل البيانات النوعية بطرق مبتكرة. يُستخدم الآن في مجالات متعددة من الطب والتعليم إلى التسويق وعلم النفس[7]. وفي مجال اللغويات، بدأ استخدام المنهج الوصفي بشكل أكثر تنظيمًا مع تطور علم اللغويات في القرن التاسع عشر. كان لجهود اللغويين مثل فرديناند دي سوسور Ferdinand de Saussure (ت. 1913) دور كبير في ترسيخ هذا المنهج، حيث دعا سوسور إلى دراسة اللغة كنظام مستقل، بعيدًا عن التاريخية أو التأثيرات الخارجية[8].

خطوات استخدام المنهج الوصفي بفعالية

استنادًا إلى الدراسات السابقة والتجارب العملية وطبيعة المنهج الوصفي نفسه، فإنه لضمان فعالية استخدام المنهج الوصفي يُفضَّل أن يأخذ الباحثُ في الاعتبار بعض الجوانب المهمة، مثل:

الحيادية والموضوعية: يُنْصَحُ الباحثُ بأن يلتزم بالحيادية التامة وألا يتدخل في الظاهرة التي يدرسها، فمثلًا عند دراسة اللهجات المحلية في إحدى البلدان، يقوم الباحث بجمع بيانات لغوية من مختلف المناطق دون فرض أي قواعد أو أحكام مسبقة على اللغة المستخدمة، بحيث لا يتدخل في الظاهرة المدروسة أو يحول تعديلها بما يتماشى مع اللغة الفصحى أو القواعد اللغوية الرسمية، بل يقوم بوصف اللهجات كما هي مستخدمة بالفعل، وهذا يضمن حيادية البحث ويُظهر التنوع اللغوي في المناطق المختلفة.

الدقة في جمع البيانات: يتطلب المنهج الوصفي جمع بيانات دقيقة وشاملة، باستخدام أدوات مثل الاستبيانات والمقابلات والملاحظات، فمثلًا عند دراسة الأخطاء الشائعة في تعلم اللغة العربية بين المتعلمين غير الناطقين بها، فإن هذا بالضرورة يستوجب رصد الأخطاء النحوية أو المفرداتية بشكل دقيق ومنهجي لضمان شمولية البيانات، بحيث يتم تسجيل كل خطأ وتوثيقه مع الإشارة إلى السياق الذي حدث فيه، مما يوفر قاعدة بيانات شاملة وموثوقة لتحليلها لاحقًا.

[6] C. R. Kothari, *Research Methodology: Methods & Techniques* (New Delhi: New Age International (P) Ltd., 2004), 20-50.
[7] Louis Cohen et al., *Research Methods in Education* (London: Routledge, 2007), 70.
[8] Roy Harris, *Reading Saussure: A Critical Commentary on the Cours de Linguistique Generale* (La Salle, Ill.: Open Court, 1991), 45.

التنظيم والتحليل: يجب تنظيم البيانات المجمعة بشكل منهجي، وتحليلها باستخدام تقنيات تحليلية مناسبة، فمثلًا عند دراسة تغير استخدام المفردات المرتبطة بالتكنولوجيا في اللغة العربية، سوف يتم جمع عدد كبير من النصوص المكتوبة والمنطوقة، بعد جمع البيانات، يقوم الباحثون بتنظيمها حسب الفترات الزمنية والمجالات التكنولوجية المختلفة، ما يستدعي استخدام تقنيات تحليلية مثل التحليل الإحصائي لرصد أنماط التغير في استخدام المفردات الجديدة مثل "الحاسوب" و"الإنترنت"، وهو ما سوف يساعد في استخلاص نتائج دقيقة حول كيفية تبني اللغة لمفردات حديثة.

التوثيق والتفسير: يجب توثيق البيانات بشكل جيد وتقديم تفسير منطقي للنتائج، فمثلًا في دراسة استقصائية عن استخدام التعبيرات المجازية في الشعر العربي القديم، يقوم الباحث بتوثيق جميع العبارات المجازية التي وجدها في النصوص الأدبية، مع الإشارة إلى المعنى المقصود في سياقها الثقافي والتاريخي. ثم يقدم تفسيرًا منطقيًّا لكيفية استخدام هذه التعبيرات للتعبير عن مشاعر الحب أو الغضب، مستندًا إلى السياق الأدبي والاجتماعي للنصوص المدروسة. لا ريب أن هذا التوثيق الدقيق سوف يسمح بإجراء تحليل مقارن بين العصور المختلفة، ما يتيح فهمًا أعمق لتطور البلاغة في الشعر العربي.

نقاط القوة في المنهج الوصفي

بمراجعة الدراسات التي تناقش خصائص المنهج الوصفي، وبالنظر إلى الأبحاث والدراسات التي يمكن إجراؤها بالمنهج الوصفي، يمكننا استعراض نقاط القوة فيما يلي:

الشمولية: يتيح المنهج الوصفي للباحثين جمع بيانات شاملة ودقيقة حول الظاهرة المدروسة، مما يساعد في تقديم وصف دقيق للواقع. على سبيل المثال، في دراسة عن الاستخدام اللغوي في منطقة معينة، يمكن للباحث أن يجمع بيانات من مختلف الفئات العمرية والاجتماعية، بما في ذلك الأطفال، الشباب، وكبار السن، بالإضافة إلى الطبقات الاجتماعية المتنوعة. هذا التنوع في جمع البيانات يساعد الباحث على تحليل الفروق اللغوية بين هذه الفئات، مثل الفروق في المفردات، النطق، أو الأساليب التعبيرية. ومن ثم، يوفر هذا المنهج وصفًا دقيقًا وشاملًا للظاهرة اللغوية كما تظهر في الواقع، مما يمكّن من استنتاجات أعمق حول كيفية تغير اللغة واستخدامها بين مختلف أفراد المجتمع.

المرونة: يمكن تطبيق هذا المنهج على مجموعة واسعة من الموضوعات والظواهر المختلفة مثل دراسة اللهجات المحلية، الأخطاء اللغوية في تعلم اللغة، تأثير الإعلام على اللغة، وبأدوات جمع بيانات متنوعة مثل

الملاحظات المباشرة، المقابلات، الاستبيانات، مما يجعله منهجًا مرنًا سهل التطبيق وأداة بحثية متعددة الاستخدامات.

الواقعية: يعكس المنهج الوصفي الواقع كما هو، مما يساعد على تقديم نتائج يمكن الاعتماد عليها لفهم الظواهر بشكل دقيق. هذا يعني أن الباحث يصف اللغة كما تُستخدم فعليًا من قبل المتحدثين، دون فرض قواعد معيارية عليها، وبالتالي يعزز من مصداقية النتائج ويجعلها واقعية وقابلة للاعتماد لفهم كيفية تغير اللغة في سياقات حقيقية.

إمكانية التعميم: على الرغم من صعوبة تعميم النتائج المستخلصة من الدراسات الوصفية على مجموعات أكبر بسبب الطبيعة الخاصة للعينة المدروسة[9]، إلا أن بعضهم يرى أنه إذا تم جمع البيانات بشكل منهجي ودقيق، يمكن تعميم النتائج على نطاق واسع[10]. على سبيل المثال، إذا تمت دراسة أخطاء تعلم اللغة العربية كلغة ثانية بين عينة من الطلاب غير الناطقين بها، فقد تساعد النتائج في تقديم استنتاجات يمكن تعميمها على متعلمين آخرين في ظروف مشابهة.

نقاط الضعف في المنهج الوصفي

من الضروري الاعتراف بوجود نقاط ضعف في المنهج الوصفي، قد تنشأ من طبيعة المنهج ذاته أو من إجراءات يتخذها الباحث. فيما يلي توضيح لهذه النقاط:

الاعتماد على البيانات الحالية: يعتمد المنهج الوصفي على البيانات الموجودة فعليًا دون محاولة تغييرها أو تحديثها، مما قد يؤدي إلى تجاهل بعض العوامل المؤثرة. على سبيل المثال، في دراسة لغوية تعتمد على مقابلات أو ملاحظات سابقة، قد يتجاهل الباحث بعض العوامل المؤثرة مثل التغيرات الزمنية أو الظروف الاجتماعية التي قد تؤثر على اللغة المدروسة، مما قد يؤدي إلى نتائج غير مكتملة.

صعوبة القياس الدقيق: في بعض الأحيان، يكون من الصعب قياس الظواهر اللغوية بشكل دقيق، مما قد يؤثر على النتائج، فمثلًا عند دراسة الفروق الدقيقة في اللهجات المحلية قد يواجه الباحث صعوبات في تحديد فروقات صغيرة في النطق أو المفردات بين المناطق المختلفة، مما قد يؤثر على دقة النتائج ويجعل من الصعب تقديم استنتاجات حاسمة.

[9] Judith Bell, *Doing Your Research Project: A Guide for First-Time Researchers in Education, Health and Social Science* (Maidenhead, England: Open University Press, 2005), 202.
[10] Creswell, *Research Design Qualitative, Quantitative, & Mixed Methods Approach*, 110.

نقص التفسير السببي: يقتصر أكثر الباحثين على وصف الظواهر دون التطرق إلى الأسباب الكامنة وراءها، أو تقديم تفسير سببي للعلاقات بين المتغيرات، مما قد يحد من فهم شامل للظاهرة[11]. ففي دراسة تغير مفردات تكنولوجية في اللغة العربية مثلًا، قد يقدم الباحث وصفًا للتغيرات في استخدام المفردات دون تقديم تفسير واضح للسبب وراء هذه التغيرات، الأمر الذي يعوق الوصول إلى فهم شامل للعوامل المؤثرة.

الاعتماد على الذاتية: على الرغم من السعي الدائم للحيادية في المنهج الوصفي، إلا أن الباحث قد يتأثر بوجهات نظره الشخصية في أثناء جمع البيانات وتحليلها. على سبيل المثال، في دراسة عن استخدام اللغة في سياقات اجتماعية بين الطبقات المختلفة، قد يحمل الباحث تصورات مسبقة عن تلك الطبقات الاجتماعية أو عن الأدوار اللغوية التي تلعبها. هذا قد يؤدي إلى تفسير غير موضوعي للبيانات التي يتم جمعها، حيث يميل الباحث إلى التركيز على جوانب معينة من اللغة دون الأخرى، أو تقديم تحليل مبني على افتراضات غير دقيقة. نتيجة لذلك، قد تؤدي الذاتية إلى تحيز في النتائج وتقلل من دقتها.

ثانيا: المنهج التاريخي

تعريف المنهج التاريخي

المنهج التاريخي هو منهج بحثي يهدف إلى دراسة الماضي لفهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل من خلال تحليل وتفسير الأحداث والظواهر التاريخية. يعتمد هذا المنهج على جمع وتحليل البيانات من مصادر تاريخية مثل الوثائق والنصوص القديمة والأدلة الأثرية، لتقديم صورة شاملة عن التطورات التاريخية وأسبابها وتأثيراتها[12].

في البحث اللغوي، يُستخدم المنهج التاريخي لدراسة تغير اللغة عبر الزمن[13]. يشمل ذلك دراسة القواعد والمفردات والأساليب اللغوية، وكذلك تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية على تغير اللغة. يمكن أن تشمل هذه الدراسات مقارنة النصوص القديمة بالنصوص الحديثة، وتحليل التغيرات في النحو والمفردات واستخدام اللغة.

تاريخ المنهج التاريخي

تعود أصول المنهج التاريخي إلى الفلسفة اليونانية القديمة، حيث كان الفلاسفة مثل هيرودوت Herodotus (ت. 425 ق.م)، وثوسيديدس Thucydides (ت. 400 ق.م) من أوائل الذين حاولوا تسجيل

[11] Alan Bryman, *Social Research Methods* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2012), 47.
[12] Gilbert J. Garraghan, *A Guide to Historical Method*, ed. Jean Delanglez (New York: Fordham University Press, 1946), 33-34.
[13] محمد علي عبد الكريم الرديني، *فصول في علم اللغة العام* (الجزائر: دار الهدي، ٢٠٠٩)، ٨٦.

الأحداث وتحليلها لفهم الماضي. اعتمد هؤلاء الفلاسفة على جمع البيانات من الشهود العيان والوثائق المكتوبة، وتفسير الأحداث في سياقها التاريخي والاجتماعي[14].

في العصور الوسطى، استمر استخدام المنهج التاريخي، ولكن بتركيز أكبر على التأريخ الديني والملوكي. كانت الكتابات التاريخية غالبًا ما تهدف إلى تعزيز السلطة الدينية والسياسية. مع بداية عصر النهضة في أوروبا، حدثت تطورات كبيرة في المنهج التاريخي بفضل التأكيد المتزايد على البحث النقدي والتحليلي، مما أدى إلى تقدم كبير في توثيق الأحداث التاريخية بشكل أكثر دقة وموضوعية[15].

شهد القرن التاسع عشر ثورة في استخدام المنهج التاريخي بفضل أعمال مؤرخين مثل ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke (ت. 1886) الذي أكد على أهمية المصادر الأولية ودقة الوثائق التاريخية. رانكه اعتبر أن مهمة المؤرخ هي "*to show what actually happened*/" إظهار كيف كانت الأمور فعلًا"[16]، مما وضع أساسًا للمنهج التاريخي الحديث الذي يعتمد على الأدلة الموثوقة والتحليل الدقيق.

في القرن العشرين، توسع استخدام المنهج التاريخي ليشمل مجالات جديدة مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ظهر التأريخ الكمي، الذي يستخدم الإحصاءات والأساليب الكمية لتحليل البيانات التاريخية. كما تم تطوير نظرية التاريخ الجديدة، التي تركز على الأطر النظرية وتفسير الأحداث في سياقاتها الاجتماعية والثقافية.

في مجال اللغويات، بدأ استخدام المنهج التاريخي بشكل موسع في القرن التاسع عشر مع تطور علم اللغويات التاريخية والمقارنة. كان علماء مثل ياكوب جريم Jacob Grimm (ت. 1863) وأوغست شلايخر August Schleicher (ت. 1868) من الرواد في استخدام هذا المنهج لدراسة تغير اللغات الهندوأوروبية، حيث استخدم هؤلاء العلماء المنهج التاريخي لتحليل النصوص القديمة وتوثيق التغيرات اللغوية عبر الزمن، مما ساعد في فهم أصول اللغات وتغيرها.

خطوات استخدام المنهج التاريخي بفعالية

استنادًا إلى الأبحاث السابقة والخبرات العملية وخصائص المنهج التاريخي نفسه، يُستحسن أن يولي الباحث اهتمامًا لبعض العوامل الأساسية لضمان نجاح استخدام هذا المنهج، ومنها:

[14] François Hartog - Janet Lloyd, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History* (University of California Press, 1988).
[15] Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder* (Yale University Press, 1998).
[16] Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Wesleyan, 1997), 25.

جمع وتحليل المصادر الموثوقة: لاستخدام المنهج التاريخي بفعالية، يجب على الباحث الاعتماد على مصادر تاريخية موثوقة ومتنوعة، وتشمل هذه المصادر الوثائق المكتوبة، والنقوش، والنصوص القديمة، والأدلة الأثرية، ومن الضروري أيضا التحقق من صحة هذه المصادر ومصداقيتها لضمان دقة البيانات المستخلصة. على سبيل المثال في حالة دراسة تغير اللغة العربية الفصحى عبر العصور، يعتمد الباحث على مصادر موثوقة مثل النصوص الأدبية القديمة، المخطوطات، والنقوش التاريخية، ثم يقوم بجمع الأدلة من مكتبات تاريخية ومتاحف، ويستخدم تقنيات فحص للنصوص لضمان صحة المصادر مثل فحص المخطوطات الأصلية وتحليل الفروق بين النسخ، فهذا يضمن توفير وصف دقيق لتغير اللغة.

التحليل النقدي للمصادر: يجب على الباحث تحليل المصادر التاريخية بشكل نقدي، مع مراعاة السياق الذي كُتبت فيه والظروف التي أثرت على المؤلفين، حيث يتضمن التحليل النقدي فحص التحيزات المحتملة في المصادر والتأكد من مدى تأثيرها على تفسير الأحداث، كما يجب على الباحث مقارنة المصادر المختلفة للتأكد من صحة المعلومات والتوصل إلى استنتاجات دقيقة. ففي حالة دراسة تأثير الأدب العربي في العصر العباسي، يقوم الباحث بتحليل نصوص أدبية بارزة مثل "ألف ليلة وليلة" أو "ديوان المتنبي". في هذا السياق، يتناول الباحث التحيزات المحتملة في النصوص من خلال فحص كيفية تأثير الخلفية الاجتماعية والسياسية على المحتوى الأدبي.

على سبيل المثال، قد ينظر الباحث في كيفية انعكاس النزاعات السياسية الداخلية في العراق وبلاد الشام على مواضيع وأسلوب الكتابة في "ألف ليلة وليلة". بالإضافة إلى ذلك، قد يحلل الباحث كيف أن القيم الاجتماعية والعادات في عصر المتنبي، مثل الثقافة النخبوية واحتفالات البلاط وعطايا الشعراء، أثرت في النصوص الشعرية التي كتبها المتنبي.

يتم أيضًا مقارنة النصوص الأدبية مع مصادر تاريخية أخرى، مثل الرسائل والمراسلات السياسية من نفس الفترة، لتحديد مدى تأثير هذه العوامل في المحتوى الأدبي، مما يساعد في تقديم تفسير شامل للأدب العباسي وسياقه التاريخي.

التأريخ الدقيق للأحداث: يتطلب المنهج التاريخي تأريخ الأحداث والظواهر بدقة، مع مراعاة التسلسل الزمني وتحديد الفترات الزمنية بشكل واضح، لذا من المهم أن يكون لدى الباحث فهم عميق للسياقات الزمنية المختلفة والعلاقات بين الأحداث عبر الفترات الزمنية؛ فإن التأريخ الدقيق يساعد في فهم تطور الظواهر والعوامل التي أثرت في مسارها. فمثلًا عند دراسة تغير قواعد اللغة العربية من العصر الأموي إلى العصر

العباسي، يقوم الباحث بترتيب الأحداث بشكل زمني دقيق، مثل ظهور المدارس النحوية المختلفة وأثرها في قواعد اللغة.

التفسير السببي للأحداث: يجب على الباحث التاريخي أن يركز على تفسير الأسباب والعوامل التي أدت إلى الأحداث والظواهر التاريخية، ويشمل ذلك تحليل العلاقات السببية بين الأحداث وتحديد العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي أثرت في تطور الظواهر، ما يساعد في تقديم فهم شامل للتاريخ وتقديم رؤى عميقة حول كيفية تشكل الأحداث وتطورها. على سبيل المثال، عند تحليل تغير اللهجات العربية في منطقة معينة، يركز الباحث على تفسير الأسباب التي أدت إلى تباين اللهجات، مثل الهجرات والتبادلات الثقافية، كما يقوم بتحليل العلاقات السببية بين الهجرات والتأثيرات الثقافية والاجتماعية على اللهجات المحلية، مما يوفر فهمًا أعمق لكيفية تغير اللهجات عبر الزمن.

التوثيق والتسجيل الدقيق: يتطلب المنهج التاريخي توثيق وتسجيل البيانات والمعلومات بشكل دقيق ومنهجي، لذا يجب على الباحث تدوين الملاحظات وتوثيق الأدلة والمصادر المستخدمة بشكل جيد لضمان إمكانية الرجوع إليها والتحقق منها في المستقبل، إذ يسهم ذلك في تعزيز موثوقية البحث ويساعد في تقديم نتائج يمكن الاعتماد عليها. فمثلًا عند إجراء بحث حول تغير مصطلحات علمية في اللغة العربية، يقوم الباحث بتوثيق كل مصدر مستخدم بدقة، بما في ذلك النصوص الأصلية، المقابلات مع الخبراء، والملاحظات الميدانية. كل البيانات تُسجل بشكل منهجي، حيث يُدون الباحث معلومات دقيقة حول كل مصدر، مثل المؤلف، تاريخ النشر، السياق، وأي تعليقات توضيحية ذات صلة. يُحفظ هذا التوثيق في قاعدة بيانات مخصصة أو نظام إدارة مراجع لضمان سهولة الرجوع إليها والتحقق منها. هذا التوثيق الدقيق يضمن أن المعلومات المستخدمة في البحث يمكن التحقق منها وتعزز مصداقية النتائج المقدمة.

نقاط القوة في المنهج التاريخي

بمراجعة الدراسات التي تتناول خصائص المنهج التاريخي، واستعراض الأبحاث التي يمكن تنفيذها باستخدام هذا المنهج، يمكننا أن نبرز نقاط القوة التالية:

فهم التطورات الزمنية: المنهج التاريخي يساعد الباحثين على فهم كيفية تطور الظواهر عبر الزمن؛ فمن خلال دراسة الأحداث والظواهر التاريخية، يمكن للباحثين تقديم رؤى عميقة حول العوامل التي أدت إلى التغيرات والتطورات في الماضي، مما يساعد في فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل. كما أشار مارك بلوخ Marc

Bloch (ت. 1944): "التاريخ هو علم التغيير"[17]. مثال: دراسة تغير اللغة العربية الفصحى من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث تمكن الباحث من فهم كيف تغيرت اللغة عبر الزمن والتغيرات التي طرأت عليها.

الكشف عن الأسباب والعوامل المؤثرة: يساعد المنهج التاريخي في الكشف عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى التغيرات والتطورات في الظواهر المختلفة. من خلال تحليل الأحداث والظواهر في سياقاتها التاريخية، يمكن للباحثين تحديد العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي أثرت على هذه الظواهر. وكما أوضح كار E. H. Carr (ت. 1982): "التاريخ هو حوار بين الحاضر والماضي"[18]. مثال: تحليل كيفية تأثير الفتوحات الإسلامية على انتشار اللغة العربية في مناطق مختلفة يساعد في الكشف عن العوامل السياسية والثقافية التي ساهمت في توسع اللغة.

تحليل السياقات الاجتماعية والثقافية: يسمح المنهج التاريخي بتحليل الظواهر في سياقاتها الاجتماعية والثقافية، مما يساعد على فهم العوامل التي أثرت على تشكيلها وتطورها، فمثلًا دراسة الأدب العربي في العصر الأندلسي تكشف عن تأثير السياق الاجتماعي والثقافي على الإنتاج الأدبي. مثلًا، يدرس الباحث كيف أثرت التعددية الثقافية في الأندلس على تطور الشعر والنثر.

إمكانية التطبيق على نطاق واسع: يمكن تطبيق المنهج التاريخي في مجموعة واسعة من التخصصات الأكاديمية، بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية. كما يمكن استخدامه في رصد تغير اللغة، ودراسة التاريخ الاجتماعي والسياسي، وفهم التطورات العلمية والتكنولوجية. على سبيل المثال، يمكن تطبيق المنهج التاريخي في دراسة تغير اللغات الميتة مثل اللاتينية وتأثيرها على اللغات الرومانسية. هذا يساعد في فهم كيفية تأثير التحولات التاريخية على تغير اللغة واستخدامها.

نقاط الضعف في المنهج التاريخي

يمكن أن تتجلى نقاط ضعف في المنهج التاريخي نتيجة لطبيعة المنهج نفسه أو بسبب أخطاء محتملة من قبل الباحثين، نشير إلى بعضها فيما يلي:

الاعتماد على المصادر التاريخية: المنهج التاريخي يعتمد بشكل كبير على دقة ومصداقية المصادر التاريخية المتاحة، غير أن هذه المصادر قد تكون غير كاملة أو متحيزة، مما يؤثر على صحة النتائج المستخلصة، بل إن بعض الوثائق قد تكون مفقودة أو غير متاحة، مما يؤدي إلى وجود فجوات في المعلومات التاريخية. فمثلًا في دراسة حول تطور أساليب الكتابة في اللغة العربية خلال العصور الوسطى، يعتمد الباحث بشكل كبير على

[17] Marc Bloch, *The Historians Craft* (Manchester: Manchester University Press, 1954), 35.
[18] Carr, *What Is History?* 29.

المصادر التاريخية مثل المخطوطات القديمة، والكتب النادرة، والنقوش. إذا كانت بعض هذه المصادر غير مكتملة أو تحتوي على أخطاء، مثل النسخ المحرفة أو الوثائق المفقودة، فإن ذلك قد يؤثر على دقة البحث. ومن الضروري أن يتأكد الباحث من صحة المصادر ويحقق في مصداقيتها من خلال مقارنة النصوص المختلفة وفحص المؤرخين المعتبرين الذين ناقشوا هذه المصادر.

أيضا، قد يواجه الباحث صعوبة في الحصول على بعض المصادر الأصلية بسبب ندرتها أو تحفظات المكتبات، مما يتطلب منه البحث عن نسخ بديلة أو استخدام المصادر الثانوية ذات الصلة للحصول على صورة شاملة ودقيقة لتطور أساليب الكتابة.

صعوبة التحقق من صحة البيانات: التحقق من صحة البيانات التاريخية قد يكون صعبًا بسبب قدم المصادر وعدم توفر وسائل دقيقة للتحقق منها، فمثلًا عند دراسة النصوص الأدبية القديمة التي قد تكون مزورة أو محرفة، قد يواجه الباحث صعوبة في التحقق من صحة النصوص وتقدير مدى دقتها.

التفسير الذاتي والذاتية: الباحثون قد يتأثرون بوجهات نظرهم الشخصية وتفسيراتهم، مما يمكن أن يؤثر على موضوعية البحث التاريخي، التحيز الذاتي قد يؤدي إلى تفسيرات غير دقيقة للأحداث التاريخية، وإذا كان الباحث اللغوي يحمل تحيزات ثقافية معينة، قد يتأثر تفسيره للغة القديمة، مثل تحليل النصوص الإسلامية في ظل تفضيل ديني، مما قد يؤثر على موضوعية البحث.

التحديات في التعميم: قد يكون من الصعب تعميم النتائج المستخلصة من الدراسات التاريخية على جميع الحالات بسبب الخصوصية الزمنية والمكانية للأحداث التاريخية. فمثلًا في دراسة حول تأثير الأدب العربي على تغير المفردات في فترة العصر العباسي، قد يجد الباحث صعوبة في تعميم النتائج التي توصل إليها على جميع الفترات الزمنية والأماكن الجغرافية. على سبيل المثال، إذا أظهرت الدراسة أن الأدب العباسي ساهم بشكل كبير في إثراء اللغة العربية بمصطلحات جديدة تتعلق بالعلوم والفلسفة، فقد تكون هذه النتيجة مرتبطة بشكل وثيق بالسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي للعصر العباسي في بغداد.

ومع ذلك، قد لا تكون هذه النتائج قابلة للتطبيق على فترات أخرى مثل الأندلس أو المماليك، حيث قد تكون الظروف الثقافية والسياسية مختلفة تمامًا. كما أن الأدب في كل فترة من هذه الفترات قد يعكس اهتمامات وأولويات مختلفة، مما يعني أن التأثيرات التي لوحظت في العصر العباسي قد لا تتكرر بنفس الشكل في الفترات الزمنية الأخرى.

لذلك، من المهم أن يتعامل الباحث مع النتائج بحذر، مع الأخذ في الاعتبار أن التأثيرات الأدبية على اللغة يمكن أن تكون متأثرة بسياقات مختلفة وقد تحتاج إلى دراسة مستقلة لكل فترة زمنية ومكان جغرافي لفهم التأثيرات بشكل كامل.

التحديات الأخلاقية: البحث التاريخي قد يواجه تحديات أخلاقية تتعلق بكيفية استخدام وتفسير المصادر التاريخية، خاصة إذا كانت تتعلق بأحداث مؤلمة أو مثيرة للجدل. يجب على الباحثين مراعاة الحساسيات الأخلاقية والتأكد من تقديم تفسيرات موضوعية ومحترمة للأحداث التاريخية[19]. على سبيل المثال، إذا كانت الدراسة تركز على تحليل كيفية وصف المؤلفين العرب للأقليات في نصوصهم الأدبية، يجب على الباحث توخي الحذر لتجنب تعزيز الصور النمطية أو التحيزات التي قد تكون موجودة في النصوص التاريخية. ينبغي للباحث أن يعترف بالمساهمة الثقافية للأقليات وأن يتجنب تقديم تحليلات قد تؤدي إلى تعزيز أو تجسيد صور سلبية أو مغلوطة.

كما يجب على الباحث أن يكون حساسًا عند تقديم نتائج البحث، وتجنب أي تفسير يمكن أن يُفهم على أنه تمييز أو تهجم على أي مجموعة. يتطلب ذلك تقديم التحليل بطريقة تحترم التعددية الثقافية وتسلط الضوء على السياقات التاريخية التي أثرت على اللغة والتصورات في النصوص الأدبية.

علاوة على ذلك، يجب على الباحث توضيح كيف أن العبارات والمصطلحات المستخدمة في النصوص قد تعكس تحيزات زمنية وثقافية معينة، مع توفير تفسير يهدف إلى تعزيز الفهم والاحترام بدلًا من خلق الانقسام أو الإضرار بمشاعر أي مجموعة عرقية أو طبقية.

ثالثا: المنهج المقارن

تعريف المنهج المقارن

المنهج المقارن هو أسلوب بحثي يستخدم للمقارنة بين ظواهر أو حالات مختلفة بهدف تحديد أوجه التشابه والاختلاف بينها. يُعتمد هذا المنهج بشكل واسع في مجالات مثل العلوم الاجتماعية، واللغويات، والقانون، والأنثروبولوجيا، حيث يتم من خلاله تحليل الظواهر عبر الثقافات، الفترات الزمنية، أو النظم المختلفة للوصول إلى فهم أعمق للموضوع المدروس[20].

[19] Arthur Marwick, *The New Nature of History: Knowledge, Evidence, Language* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2001), 39.

[20] Charles C. Ragin, *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies* (University of California Press, 2014).

وفي السياق اللغوي يهدف إلى مقارنة الظواهر اللغوية بين لغتين أو أكثر تنتميان إلى أسرة لغوية واحدة؛ لفهم أوجه التشابه والاختلاف بينها، لإعادة بناء اللغة الأم التي انبثقت منها تلك اللغات[21]، حيث يركز هذا المنهج على تحليل الخصائص اللغوية مثل القواعد والمفردات والنطق والأساليب اللغوية في السياقات الثقافية والاجتماعية المختلفة. وهكذا يُستخدم المنهج المقارن في دراسة اللغويات التاريخية، واللغويات التطبيقية، واللغويات الاجتماعية، ويساعد في تقديم رؤى شاملة حول تغير اللغة والعلاقات بين اللغات المختلفة[22].

تاريخ المنهج المقارن

كان أرسطو من أوائل الفلاسفة الذين استخدموا المنهج المقارن في دراساته حول الحكومات والسياسات في مختلف المدن اليونانية، حيث قدم أرسطو مقارنة بين الأنظمة السياسية المختلفة وقدم ملاحظات حول فوائد ومشاكل كل نظام[23]. وفي القرون الوسطى، كانت المقارنات تقتصر غالبًا على النصوص الدينية والفلسفية. استخدم الفلاسفة والمفكرون المنهج المقارن لمقارنة المفاهيم الدينية والفلسفية عبر الثقافات المختلفة[24]. وقد شهد القرن التاسع عشر تطورًا كبيرًا في استخدام المنهج المقارن في العلوم الاجتماعية، فقد أصبح المنهج المقارن أداة رئيسة في علم الاجتماع وعلم الإنسان والعلوم السياسية حيث قارن الباحثون بين المجتمعات المختلفة لفهم تغير الثقافات والمؤسسات الاجتماعية[25]، ويعتبر السير ويليام جونز Sir William Jones (ت. 1794) من الرواد في هذا المجال، حيث لاحظ التشابهات بين اللغات الهندية والأوروبية واقترح أنها قد تكون لها أصول مشتركة.

كذلك كان اللغويون الأوائل مثل فرانز بوب Franz Bopp (ت. 1867) وياكوب جريم Jacob Grimm (ت. 1863) من الرواد في استخدام هذا المنهج لدراسة العلاقات بين اللغات الهندوأوروبية[26]. وفي القرن العشرين، توسع استخدام المنهج المقارن ليشمل مجالات جديدة مثل التربية والإدارة العامة والدراسات الثقافية. تطورت الأدوات والأساليب المستخدمة في المقارنات بشكل كبير، مما ساعد على تحقيق

[21] نعمة رحيم العزاوي، *مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة* (عمان: المجمع العلمي، ٢٠٠٠)، ١٦٧.

[22] Michael Weiss, "The Comparative Method," *The Routledge Handbook of Historical Linguistics* (London: Routledge, 2015), 127.

[23] Max Rheinstein, "Teaching Tools in Comparative Law: A Book Survey," *The American Journal of Comparative Law* 1/1/2 (1952), 95–114.

[24] Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason* (New York: Vintage Books, 2002).

[25] Ragin, *The Comparative Method*.

[26] R. H. Robins, *A Short History of Linguistics* (Routledge, 1997).

نتائج أكثر دقة وموثوقية، كما شهد هذا القرن تقدمًا كبيرًا في تطبيق المنهج المقارن بفضل التطورات في علم الصوتيات وعلم الدلالة واللغويات العامة حيث استخدم اللغويون المنهج المقارن لدراسة العلاقات بين اللغات ولإعادة بناء اللغات البدائية الافتراضية (مثل اللغة الهندية–الأوروبية البدائية)[27].

مع التقدم التكنولوجي، أصبحت الدراسات المقارنة أكثر تعقيدًا وتفصيلًا؛ لذا يستخدم الباحثون الآن الأدوات الرقمية لتحليل كميات ضخمة من البيانات ومقارنة الظواهر عبر الزمان والمكان[28].

خطوات استخدام المنهج المقارن بفعالية

للاستخدام الفعّال للمنهج المقارن في البحث العلمي، يُفَضَّل اتباع خطوات معينة تضمن دقة وموثوقية النتائج، منها:

تحديد الهدف من المقارنة: يجب أن يكون لديك هدف واضح لما تريد تحقيقه من خلال استخدام المنهج المقارن، سواء كان فهم الفروق بين ظواهر معينة أو تحديد الأنماط المشتركة بينها، ففي دراسة مقارنة بين اللهجات العربية في منطقتين مختلفتين، مثل اللهجة الشامية واللهجة الخليجية، قد يكون الهدف هو فهم كيف تختلف استخدامات الأزمنة والأفعال بين اللهجتين، أو التعرف على الأنماط المشتركة في بنية الجملة.

اختيار الحالات المناسبة: اختيار الحالات أو الوحدات التي سيتم مقارنتها يجب أن يتم بعناية لضمان أنها قابلة للمقارنة ومناسبة لتحقيق الأهداف البحثية. ينبغي أن تكون الحالات مشابهة في بعض الجوانب ومختلفة في جوانب أخرى بحيث يمكن استخلاص استنتاجات مفيدة، عند مقارنة تأثير تقنيات تعليم اللغة العربية على تعلمها من قبل الناطقين بغيرها، يمكن اختيار مدارس تستخدم طرق تدريس مختلفة (مثل الطريقة التواصلية والطريقة التقليدية) في مناطق جغرافية مماثلة لضمان أن الفروق في النتائج تعود إلى الطرق التعليمية وليس إلى عوامل خارجية.

جمع البيانات الدقيقة: يجب جمع بيانات دقيقة وشاملة عن كل حالة من الحالات التي سيتم مقارنتها. البيانات يمكن أن تكون كمية أو نوعية، ويجب أن تكون موثوقة وموثقة جيدًا. فمثلًا في دراسة مقارنة حول استخدام تعبيرات معينة في الأدب العربي القديم والحديث، يجب جمع نصوص أدبية من فترات زمنية مختلفة وتحليلها باستخدام منهجيات موثوقة لضمان دقة البيانات حول استخدام التعبيرات وظهورها في كل فترة.

[27] Hans Henrich Hock - Brian D. Joseph, *Language History, Language Change, and Language Relationship: An Introduction to Historical and Comparative Linguistics* (Berlin: Mouton de Gruyter, 2009).

[28] Henry M. Hoenigswald, "On the History of the Comparative Method," *Anthropological Linguistics* 5/1 (1963), 1-11.

استخدام معايير مقارنة موحدة: لضمان أن المقارنة تكون عادلة وموضوعية، يجب استخدام معايير أو مؤشرات موحدة في جميع الحالات. هذه المعايير يمكن أن تشمل جوانب مثل الظروف الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية، أو السياسية. وفي البحث اللغوي عند مقارنة استخدام الأساليب البلاغية في شعر العصر الجاهلي والعصر العباسي، يجب تحديد معايير موحدة مثل استخدام الاستعارة والتشبيه والتكرار في كلا الفترتين، لضمان أن المقارنة تتم على أساس قواعد ثابتة.

تحليل البيانات بعمق: يجب تحليل البيانات بدقة واستخدام الأساليب الإحصائية أو النوعية المناسبة لفهم التشابهات والاختلافات بين الحالات. يجب أن يتم تحليل البيانات بطريقة تمكن من استخلاص استنتاجات قوية ومدعومة بالأدلة، فعلى سبيل المثال، في دراسة مقارنة بين أساليب السرد في الروايات العربية القديمة والحديثة، يجب تحليل البيانات باستخدام أساليب تحليلية مثل تحليل النصوص والتباين بين الأساليب السردية، لتحديد كيف تطورت تقنيات السرد عبر الزمن.

توثيق النتائج: يجب توثيق النتائج بطريقة منهجية ومنظمة، مع توضيح كيفية التوصل إلى الاستنتاجات. ينبغي تقديم النتائج بشكل يمكن الآخرين من التحقق من صحة التحليل. فمثلًا عند مقارنة إستراتيجيات التسويق في إعلانات وسائل الإعلام باللغة العربية في دول مختلفة، يجب توثيق النتائج بطريقة واضحة، مع توضيح كيف تم جمع البيانات وتحليلها، مثل تقديم جداول مقارنة وملخصات توضح الفروق والاتجاهات الرئيسية.

التأكد من القابلية للتكرار: يجب أن يكون البحث قابلًا للتكرار من قبل باحثين آخرين للحصول على نتائج مماثلة، مما يعزز من موثوقية ودقة الدراسة. ومن أمثلته في البحث اللغوي عند مقارنة أساليب التفاعل اللغوي في المحادثات بين الناطقين بالعربية في بلدان مختلفة، يجب أن تكون الأساليب المستخدمة في جمع البيانات وتحليلها قابلة للتكرار من قبل باحثين آخرين للحصول على نتائج مماثلة، مثل استخدام استبيانات موحدة.

الحفاظ على الموضوعية: يجب على الباحثين الحفاظ على الموضوعية وعدم السماح للتحيزات الشخصية أو القيم الثقافية بالتأثير على تحليل البيانات أو تفسير النتائج. على سبيل المثال، إذا كان الباحث يلاحظ تغيرًا في استخدام المصطلحات الاجتماعية بسبب العولمة، يجب عليه استخدام بيانات موثوقة ومقارنة موضوعية دون السماح لرؤيته الشخصية أو خلفيته الثقافية بالتأثير على تفسير النتائج.

من خلال اتباع هذه الخطوات، يمكن للباحثين استخدام المنهج المقارن بفعالية لتحقيق نتائج دقيقة وموثوقة تساهم في تقدم المعرفة في مجال دراستهم.

نقاط القوة في المنهج المقارن

يتميز المنهج المقارن بعدة نقاط قوة تجعله أداة فعالة في البحث العلمي والتحليل الأكاديمي. فيما يلي بعض أبرز نقاط القوة في المنهج المقارن:

التعمق في الفهم: يمكن للباحث من خلال المنهج المقارن أن يتعمق في فهم الظواهر المختلفة من خلال مقارنة سياقات متعددة، مما يسهم في تطوير فهم أعمق وأشمل للمشكلة المدروسة.

استخلاص العبر والدروس: يساعد المنهج المقارن في تحديد العوامل التي تؤدي إلى نجاح أو فشل السياسات أو الأنظمة في سياقات مختلفة، مما يمكّن من استخلاص العبر والدروس التي يمكن تطبيقها في سياقات أخرى. مثال: عند مقارنة إستراتيجيات التعليم اللغوي في أنظمة تعليمية مختلفة، مثل النظام التعليمي في الدول العربية مقابل النظام في الدول الغربية، يمكن للباحثين تحديد العوامل التي تؤدي إلى فعالية أو عدم فعالية هذه الإستراتيجيات. استخلاص العبر من هذه المقارنات يمكن أن يساعد في تحسين السياسات التعليمية وتطوير أساليب تعليم اللغة.

تحديد الفروقات والتشابهات: يمكن للباحث تحديد الفروقات والتشابهات بين الظواهر المختلفة، مما يسهم في فهم تأثير العوامل المختلفة على النتائج ويتيح للباحثين تقديم تفسيرات أكثر دقة وشمولية.

التكامل مع مناهج أخرى: يمكن دمج المنهج المقارن مع مناهج بحثية أخرى، مثل المنهج النوعي أو الكمي، مما يتيح للباحثين استخدام أدوات وأساليب متعددة لتحقيق نتائج أكثر دقة وشمولية.

باختصار، يعد المنهج المقارن أداة قوية وفعالة في البحث العلمي، حيث يتيح للباحثين فهمًا أعمق وأشمل للظواهر المدروسة، وتحديد الفروقات والتشابهات، واستخلاص الدروس المستفادة، وتطوير النظريات العلمية، وتحسين الفهم العملي للسياسات والأنظمة.

نقاط الضعف في المنهج المقارن

بالرغم من الفوائد الكبيرة التي يقدمها المنهج المقارن، إلا أنه يحتوي على بعض نقاط الضعف التي يمكن أن تؤثر على نتائجه ودقته. فيما يلي بعض أبرز نقاط الضعف في المنهج المقارن:

صعوبة التحكم في المتغيرات: من الصعب التحكم في جميع المتغيرات الخارجية التي قد تؤثر على الظواهر المدروسة في سياقات مختلفة، مما يمكن أن يؤدي إلى نتائج غير دقيقة أو مضللة، ففي دراسة مقارنة حول تأثير التكنولوجيا على تعلم اللغة في بيئات تعليمية مختلفة، قد يكون من الصعب التحكم في جميع المتغيرات مثل مستوى الدعم التعليمي والموارد المتاحة، مما قد يؤثر على دقة النتائج.

تحديات في جمع البيانات: قد يواجه الباحث صعوبة في جمع البيانات الكافية والمناسبة من السياقات المختلفة، خاصة إذا كانت البيانات غير متوفرة أو غير موثوقة في بعض السياقات.

التفسيرات المضللة: يمكن أن يؤدي التركيز على التشابهات والفروقات بين السياقات المختلفة إلى تفسيرات مبسطة أو مضللة، إذا لم يأخذ الباحث في الاعتبار العوامل المعقدة والمتعددة التي تؤثر على الظاهرة، ففي دراسة مقارنة بين استخدام الأدوات اللغوية في تقنيات الترجمة الآلية من الإنجليزية إلى العربية والفرنسية، يمكن أن تؤدي المقارنة السطحية إلى تفسيرات مضللة حول فعالية كل تقنية إذا لم يتم أخذ الفروقات التقنية والتقارب بين اللغات في الاعتبار.

التحيز الثقافي: قد يقع الباحث في فخ التحيز الثقافي عند مقارنة سياقات مختلفة، مما يؤدي إلى تفسيرات غير موضوعية تعتمد على منظور ثقافي واحد، فمثلًا عند مقارنة استخدام العبارات المجازية في الأدب العربي والأدب الغربي، قد يواجه الباحث تحيزًا ثقافيًا قد يؤثر على تفسيره للتشابهات والفروقات، مما يؤدي إلى نتائج غير موضوعية إذا لم يتم التعامل مع الفروقات الثقافية بعقل مفتوح.

التعقيد وصعوبة التحليل: يتطلب المنهج المقارن تحليلًا معقدًا وتفسيرًا دقيقًا للبيانات، مما قد يكون تحديًا للباحثين خاصة إذا كانت لديهم خبرات محدودة في استخدام هذا المنهج.

التعميم غير المناسب: يمكن أن يؤدي استخدام المنهج المقارن إلى تعميمات غير مناسبة إذا تم اعتبار النتائج المستخلصة من سياق معين قابلة للتطبيق على سياقات أخرى دون أخذ الفروقات الجوهرية في الاعتبار.

باختصار، رغم أن المنهج المقارن يوفر فوائد كبيرة في البحث العلمي، إلا أنه يحتوي على تحديات ونقاط ضعف تتطلب من الباحثين توخي الحذر والدقة في تطبيقه وتحليل نتائجه، لضمان الحصول على استنتاجات موضوعية ودقيقة.

رابعا: المنهج التقابلي

تعريف المنهج التقابلي

المنهج التقابلي (Contrastive Method) هو أسلوب بحثي يستخدم في مقارنة وتحليل الاختلافات والتشابهات بين لغتين أو أكثر ليستا من أرومة واحدة[29]، بهدف فهم البنية اللغوية وتفسير الظواهر اللغوية

[29] أحمد سليمان ياقوت، *في علم اللغة التقابلي دراسة تطبيقية* (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥)، ٧.

بشكل أعمق. يستخدم هذا المنهج بشكل رئيسي في الدراسات اللغوية والتعليم اللغوي، ويهدف إلى تحديد النقاط التي يمكن أن تكون مصدرًا للصعوبات اللغوية عند تعلم لغة جديدة[30].

تاريخ المنهج التقابلي

تطور المنهج التقابلي عبر الزمن كتقنية بحثية أساسية في مجال اللغويات التطبيقية وتعليم اللغات، وفيما يلي نظرة على تطور وتاريخ هذا المنهج:

بدأت الأفكار الأولى للمنهج التقابلي في الظهور مع تطور اللغويات كعلم مستقل، حيث قام بعض العلماء بمقارنة اللغات بشكل غير منهجي لفهم العلاقات بين اللغات المختلفة وأصولها[31].

في بدايات القرن الـ 20، بدأ اللغويون في استخدام المقارنات بين اللغات بشكل أكثر منهجية لفهم الظواهر اللغوية؛ يُعد عالم اللغويات روبرت لادو (Robert Lado) من أبرز الشخصيات في هذا المجال. نشر لادو كتابه الشهير "اللغويات عبر الثقافات (Linguistics Across Cultures) "عام 1957، الذي وضع أسس المقارنة المنهجية بين اللغات لتحديد الفروقات والصعوبات التي قد تواجه متعلمي اللغة الثانية[32].

وفي العقود الأخيرة، استفاد المنهج التقابلي من التقدم التكنولوجي، مثل استخدام الحوسبة اللغوية وتحليل البيانات الضخمة. أصبحت الدراسات التقابلية أكثر دقة وشمولية بفضل الأدوات التكنولوجية الحديثة، مما أتاح للباحثين مقارنة عدد أكبر من اللغات وتحليل المزيد من النصوص بشكل أسرع وأكثر دقة[33].

خطوات استخدام المنهج التقابلي

يعدّ المنهج التقابلي أداة قوية في دراسة اللغات وتحليلها، وله العديد من التطبيقات الفعّالة في تعليم اللغات والترجمة وغيرها من المجالات اللغوية. واستنادًا إلى طبيعة المنهج التقابلي واستيعاب مهمته الأساسية في دراسة اللغة، يقترح الباحث لضمان استخدامه بفعالية الخطوات التالية:

[30] Carl James, *Contrastive Analysis* (Harlow, Essex: Longman, 1980).
[31] Jacek Fisiak, *Contrastive Linguistics and the Language Teacher (Language Teaching Methodology Series)* (Janus Book Pub Alemany Pr Pergamon Institute, 1981).
[32] Lado, *Linquistic across cultures*.
[33] Sylviane Granger et al., *Corpus-Based Approaches to Contrastive Linguistics and Translation Studies* (Amsterdam: Rodopi, 2003).

تحديد الهدف بوضوح: يجب أن يكون الهدف من الدراسة التقابلية واضحًا ومحددًا. على سبيل المثال، هل الهدف هو تحديد الاختلافات بين لغتين لتسهيل تعليم إحداهما للناطقين بالأخرى، أم لتحليل الترجمات النصية؟

اختيار اللغات بعناية: اختيار اللغات التي ستتم مقارنتها بناءً على الهدف المحدد، لذا يجب أن تكون اللغات المختارة ذات صلة بالبحث ومتناسبة مع السؤال البحثي المطروح.

جمع البيانات الموثوقة: جمع بيانات لغوية موثوقة من مصادر متنوعة مثل النصوص المكتوبة، التسجيلات الصوتية، والاستبيانات، لضمان دقة النتائج والقدرة على تحليل البيانات بشكل شامل.

تحليل العناصر اللغوية بعمق: تحليل العناصر اللغوية مثل الأصوات (الفونيمات)، التراكيب النحوية، المفردات، الأساليب الدلالية في كل من اللغتين. يجب التركيز على الفروق الدقيقة والشائعة على حد سواء.

استخدام أدوات تحليل مناسبة: استخدام برامج وأدوات تحليل لغوية متقدمة إذا لزم الأمر، مثل برامج تحليل الأصوات أو برمجيات تحليل النصوص، لضمان دقة التحليل وفعاليته.

مراعاة الفروق الثقافية: الفروق الثقافية تؤدي دورًا كبيرًا في فهم واستيعاب اللغة؛ لذا من الضروري مراعاة هذه الفروق عند تحليل البيانات اللغوية واستخلاص النتائج.

التحقق من النتائج: يمكن التحقق من النتائج من خلال تطبيقها في سياقات مختلفة أو مقارنة النتائج مع دراسات أخرى للتأكد من دقتها وموثوقيتها.

باتباع هذه الخطوات، يمكن استخدام المنهج التقابلي بفعالية لتحقيق فهم أعمق للغات موضوع الدراسة وتحقيق الأهداف التعليمية أو البحثية المرجوة.

نقاط القوة في المنهج التقابلي

بالنظر إلى دوره الأساسي في دراسة اللغة، وطبيعة المهام التي يؤديها، والغاية التي يسعى لتحقيقها، يمكن تسليط الضوء على أبرز نقاط قوته على النحو التالي:

تحديد الصعوبات اللغوية: يمكن استخدام المنهج التقابلي لتحديد الصعوبات التي قد يواجهها المتعلمون عند تعلم لغة جديدة بناءً على الفروقات بين لغتهم الأم واللغة المستهدفة.

تحسين تعليم اللغة: يساعد المعلمين على تصميم مناهج تعليمية تراعي هذه الصعوبات وتقدم إستراتيجيات فعالة لتجاوزها، مما يسهم في تحسين عملية تعليم اللغة وتعلمها.

تطوير النظريات اللغوية: يسهم المنهج التقابلي في تطوير النظريات اللغوية من خلال توفير بيانات مقارنة تساعد في فهم البنية اللغوية والظواهر اللغوية بشكل أعمق.

تعزيز الوعي الثقافي: يساعد المتعلمين على فهم الفروق الثقافية بين لغتهم الأم واللغة المستهدفة، مما يسهم في تحسين التواصل بين الثقافات المختلفة.

نقاط الضعف في المنهج التقابلي

ثمة تحديات تواجه المنهج التقابلي، تُبرز بعض نقاط الضعف التي قد تعيق أداءه أو تحد من فعاليته. هذه الجوانب تمثل عقبات محتملة تحول دون الوصول إلى الأهداف المطلوبة بالكفاءة المرجوة، ومنها:

التبسيط المفرط: قد يؤدي التركيز على الفروقات والتشابهات بين اللغات إلى تبسيط مفرط للظواهر اللغوية، مما يمكن أن يؤثر على دقة النتائج.

التحيز اللغوي: يمكن أن ينحاز الباحث إلى لغته الأم عند تحليل اللغة المستهدفة، مما يؤدي إلى نتائج غير موضوعية.

تجاهل الفروق الفردية: قد يتجاهل المنهج التقابلي الفروق الفردية بين المتعلمين، حيث أن الصعوبات اللغوية قد تختلف من متعلم لآخر بناءً على خلفيتهم اللغوية والثقافية.

عدم كفاية البيانات: يعتمد المنهج التقابلي بشكل كبير على توفر بيانات لغوية موثوقة وكافية من اللغات المدروسة، وقد يواجه الباحث صعوبة في الحصول على هذه البيانات.

المطلب الثاني: أمثلة تطبيقية

أمثلة على تطبيقات المنهج الوصفي في البحث اللغوي

دراسة اللهجات: يعد المنهج الوصفي خطوة ضرورية ومهمة لتحليل الفروق اللهجية، ولكنه لا يُعتبر كافيًا وحده للوصول إلى فهم شامل وعميق؛ يجب أن يكون استخدامه مقدمة لاستخدام المنهج المقارن، الذي يقدم تفسيرات وتحليلات تضع الفروق في سياقها الأوسع.

تحليل النصوص الأدبية: يمكن استخدام هذا المنهج لدراسة الأساليب اللغوية في النصوص الأدبية، سواء كانت شعرية أو نثرية، وتفسير كيف يعكس استخدام اللغة المواضيع المطروحة.

دراسة استخدام اللغة في وسائل الإعلام: يمكن تحليل كيفية استخدام اللغة في الصحف والتلفزيون ووسائل التواصل الاجتماعي لفهم تأثير اللغة على الجمهور.

تحليل الخطاب: يُستخدم لتحليل الخطابات المختلفة في وسائل الإعلام أو الخطابات السياسية، من خلال وصف الأساليب اللغوية المستخدمة وتفسير تأثيرها

دراسة استخدام اللغة في سياقات اجتماعية معينة: مثل دراسة لغة الشباب أو لغة النساء في بيئات معينة، وتحديد السمات اللغوية التي تميز هذه الفئات.

أمثلة على تطبيقات المنهج التاريخي في البحث اللغوي

دراسة تغير اللغات في الشتات أو في بلاد المهجر: يمكن دراسة تطور اللهجات العربية أو الهندية أو الصينية في المجتمعات المهاجرة (مثل الجاليات الهندية والعربية في أمريكا الشمالية وأوروبا). هذا التحليل يتطلب استخدام المنهج التاريخي لفهم كيف تطورت هذه اللهجات مع الزمن، والمنهج المقارن لمقارنة هذه اللهجات مع اللهجات الأصلية في موطنها الأم.

تحليل النصوص الأدبية القديمة: يُستخدم المنهج التاريخي لتحليل النصوص الأدبية القديمة، مثل الأدب الإغريقي والروماني، لفهم تغير اللغة والأساليب الأدبية عبر الزمن. من خلال دراسة هذه النصوص، يمكن للباحثين توثيق التغيرات اللغوية والأدبية واكتشاف تأثير الأحداث التاريخية والثقافية على تغير الأدب واللغة. يساعد هذا النهج في تقديم رؤى عميقة حول كيفية استخدام اللغة في سياقات تاريخية مختلفة.

دراسة تأثير الحروب والهجرات على اللغة: يمكن استخدام المنهج التاريخي لدراسة تأثير الأحداث الكبرى مثل الحروب والهجرات على تغير اللغة ونموها. على سبيل المثال، يمكن تحليل تأثير الفتوحات الإسلامية على انتشار اللغة العربية وتأثيرها على اللغات المحلية في المناطق المفتوحة. كما يمكن دراسة تأثير الهجرات الكبيرة على تغير اللهجات المحلية والاختلافات في الاستخدام اللغوي.

تتبع التغيرات النحوية والصرفية: يمكن استخدام المنهج التاريخي لتتبع التغيرات النحوية والصرفية في لغة معينة عبر القرون. على سبيل المثال، يمكن دراسة تغير قواعد اللغة الفرنسية من اللاتينية وتحليل كيفية تغير النحو والصرف بمرور الوقت. هذا يتضمن مقارنة النصوص القديمة بالنصوص الحديثة لتوثيق هذه التغيرات وفهم الأسباب التي أدت إلى حدوثها.

دراسة الأصول اللغوية والتأثيرات المتبادلة بين اللغات: يمكن استخدام المنهج التاريخي لدراسة الأصول اللغوية والتأثيرات المتبادلة بين اللغات المختلفة. على سبيل المثال، يمكن تحليل تأثير اللغة اللاتينية على اللغات الرومانسية مثل الإسبانية والإيطالية والفرنسية. كما يمكن دراسة تأثير اللغة العربية على اللغات الأوروبية خلال العصور الوسطى من خلال تحليل النصوص العلمية والفلسفية التي تمت ترجمتها من العربية إلى اللاتينية

دراسة اللهجات المحلية: يُستخدم المنهج التاريخي لدراسة تغير اللهجات المحلية وفهم التغيرات التي طرأت عليها عبر الزمن. يمكن للباحثين تتبع التغيرات الصوتية والنحوية والمفرداتية في اللهجات المختلفة وتحليل العوامل الاجتماعية والثقافية التي أثرت على هذه التغيرات. يساعد هذا النهج في توثيق التنوع اللغوي وفهم كيفية تغير اللهجات المختلفة ضمن لغة معينة.

أمثلة على تطبيقات المنهج المقارن في البحث اللغوي

المنهج المقارن في البحث اللغوي كما ذكرنا هو منهج يستخدم لدراسة اللغات بشرط أن تكون اللغات موضع البحث من أسرة لغوية واحدة من خلال مقارنة الخصائص اللغوية لكل منها. يمكن تطبيق هذا المنهج في مجالات متعددة، وفيما يلي بعض الأمثلة على تطبيقاته:

دراسة العلاقات بين اللغات الألطائية: يمكن استخدام المنهج المقارن لدراسة العلاقات بين اللغات الألطائية، مثل التركية، والمنغولية. من خلال هذا المنهج، يتم تحليل أوجه التشابه في النحو، والصوتيات، والمفردات بين هذه اللغات، مما يساعد على فهم التطورات التاريخية التي أدت إلى ظهور كل لغة على حدة. يُمكّن هذا التحليل الباحثين من استكشاف الجذور المشتركة لهذه اللغات، وكيفية تأثير التغيرات البيئية والثقافية على تطورها. كما يُتيح المنهج المقارن دراسة التأثيرات المتبادلة بين هذه اللغات نتيجة التفاعل الاجتماعي والهجرات عبر الزمن.

دراسة التغير الصوتي: مقارنة التحولات الصوتية بين اللغات ذات الصلة التاريخية، مثل دراسة كيفية تغير الأصوات في اللغة العربية الفصحى مقارنة باللغات السامية الأخرى كالعبرية والآرامية.

تحليل الصرف والنحو: مقارنة البناء الصرفي والنحوي بين لغتين من أسرة لغوية واحدة، مثل مقارنة نظام الأفعال في اللغة العربية مع نظام الأفعال في اللغة العبرية.

الدراسة المعجمية: يمكن استخدام المنهج المقارن لدراسة الكلمات المشتركة والمتشابهة بين اللغات التي تنتمي إلى نفس الأسرة اللغوية. على سبيل المثال، يمكن مقارنة الكلمات المشتركة بين اللغات السامية مثل العربية والعبرية، أو بين اللغات الرومانسية مثل الإسبانية والإيطالية، لتحليل كيفية تطور الكلمات وتغير استخدامها عبر الزمن داخل الأسرة اللغوية الواحدة.

تحليل اللهجات: يمكن استخدام المنهج المقارن لدراسة الاختلافات والتشابهات بين اللهجات المحلية في لغة معينة، مثل مقارنة اللهجات المختلفة في اللغة الإنجليزية أو مقارنة اللهجات العربية المختلفة في المشرق والمغرب العربي، وتحليل كيفية تأثير العوامل الجغرافية والتاريخية على تغيرها.

دراسة الترجمة والتعريب والتداخل اللغوي: يمكن استخدام المنهج المقارن لدراسة الترجمة والتداخل اللغوي بين لغات من نفس الأسرة اللغوية. على سبيل المثال، يمكن مقارنة ترجمات النصوص الدينية مثل القرآن الكريم بين لغات من أصل سامي (مثل العربية والعبرية) لفهم استراتيجيات الترجمة والتعريب، وكذلك تأثير العلاقات اللغوية المشتركة على الترجمة.

أمثلة على تطبيقات المنهج التقابلي في البحث اللغوي

تحليل الأخطاء اللغوية: يستخدم المنهج التقابلي لتحديد الأخطاء الشائعة التي يرتكبها متعلمو اللغة الثانية بسبب تأثير لغتهم الأم. على سبيل المثال، يمكن مقارنة بين النحو في اللغة العربية والإنجليزية لفهم طبيعة الأخطاء النحوية التي يقع فيها متعلمو العربية كلغة ثانية.

تعليم اللغات الأجنبية: يُطبق المنهج التقابلي في تصميم مناهج تعليم اللغات من خلال مقارنة الهياكل اللغوية بين اللغة الأم واللغة المستهدفة، مما يساعد على تطوير استراتيجيات تعليمية فعالة. على سبيل المثال، يمكن مقارنة الأفعال وتصريفاتها في اللغة الفرنسية والعربية لتسهيل تعلم الفرنسية للناطقين بالعربية.

الترجمة: في مجال الترجمة، يُستخدم المنهج التقابلي لتحليل الاختلافات في البنية اللغوية والمعجمية بين لغتين، مما يتيح للمترجمين فهم التحديات اللغوية والثقافية. على سبيل المثال، مقارنة التعبيرات الاصطلاحية بين اللغة الإسبانية والعربية يساعد في تحسين جودة الترجمة.

تطوير المعاجم الثنائية: يُسهم المنهج التقابلي في بناء معاجم لغوية تحتوي على مقارنة دقيقة بين المصطلحات والتعابير في لغتين مختلفتين، مما يساعد على دقة الترجمة والمعرفة اللغوية المتبادلة.

الخاتمة

تمثل مناهج البحث اللغوي أدوات أساسية لفهم وتحليل اللغة في سياقاتها المختلفة. من خلال استعراضنا للمنهج الوصفي، التاريخي، المقارن، والتقابلي، يمكننا القول بأن كل من هذه المناهج يسهم بشكل فريد في دراسة الظواهر اللغوية، ويتيح للباحثين استكشاف اللغة من زوايا متعددة.

المنهج الوصفي، الذي يركز على دراسة اللغة كما هي مستخدمة في الواقع، يسهم في توثيق وتحليل الأنماط اللغوية الحالية دون الحكم على صحتها أو الانحياز إلى معايير مسبقة. يعتبر هذا المنهج أساسيًا في بناء فهم شامل للغات كما تُمارس يوميًا، مما يمهد الطريق لتحليل أعمق للظواهر اللغوية الحديثة.

أما المنهج التاريخي، فيفتح نافذة على تغير اللغة عبر الزمن، مما يتيح للباحثين فهم كيفية نشوء وتغير اللغات والعوامل التي أثرت في تغيرها. يمكن لهذا المنهج أن يسهم في إعادة بناء اللغات البدائية وفهم تأثير الأحداث التاريخية الكبرى على التغيرات اللغوية.

على صعيد آخر، يتيح المنهج المقارن فرصة استثنائية لاستكشاف العلاقات بين اللغات المختلفة، وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بينها. يسهم هذا المنهج في تطوير النظريات اللغوية الشاملة، ويعزز من فهمنا لتغير اللغات ونشوء الفروع اللغوية المختلفة.

وأخيرًا، يعد المنهج التقابلي أداة فعالة في تحديد نقاط الصعوبة التي يواجهها متعلمو اللغة الثانية، مما يسهم في تحسين طرق التدريس وتطوير مناهج تعليمية فعالة. كما يعزز هذا المنهج من قدرة الباحثين على تقديم حلول مبتكرة للتحديات التي تواجه تعلم اللغة.

ومع كل هذه الفوائد التي تقدمها مناهج البحث اللغوي، إلا أنها ليست خالية من التحديات؛ فقد يواجه المنهج الوصفي صعوبة في التعامل مع القواعد النحوية النادرة أو التراكيب غير الشائعة، بينما قد يكون من الصعب في المنهج التاريخي الحصول على مصادر موثوقة وكافية لإعادة بناء اللغة. المنهج المقارن قد يعاني من تعقيدات تتعلق بالاختلافات الثقافية والتاريخية التي قد تؤثر على دقة التحليل، في حين أن المنهج التقابلي قد يواجه تحديات في تطبيقاته بسبب التنوع الكبير في اللغات وتباين مستويات المتعلمين.

في ختام هذه الدراسة، نجد أن اختيار المنهج المناسب يعتمد على طبيعة البحث والأهداف المرجوة منه. إن تنوع المناهج اللغوية يعكس تعقيد اللغة نفسها وثراءها، ويؤكد على أهمية استخدام مناهج متعددة ومتنوعة لتحقيق فهم أعمق وأكثر شمولية للظواهر اللغوية. يبقى التحدي الأكبر للباحثين هو القدرة على التوفيق بين هذه المناهج المختلفة واختيار النهج الأمثل الذي يجيب على تساؤلاتهم البحثية بأكبر قدر من الدقة والموضوعية.

المراجع والمصادر

بدير، سهير. *البحث العلمي: تعريفه، خطواته، مناهجه، أدواته، المفاهيم الإحصائية، كتابة التقارير*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩.

حجازي، محمود فهمي. *مدخل إلى علم اللغة*. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

الرديني، محمد علي عبد الكريم. *فصول في علم اللغة العام*. الجزائر: دار الهدي، ٢٠٠٩.

عبد التواب، رمضان. *المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧.

العزاوي، نعمة رحيم. *مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة*. عمان: المجمع العلمي، ٢٠٠٠.

ياقوت، أحمد سليمان. *في علم اللغة التقابلي دراسة تطبيقية*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

Kaynakça

Al-Azawi, Ni'mah Rahim. *Manahij Al-Bahth Al-Lughawi Bayna Al-Turath Wa Al-Mu'asirah.* Amman: Al-Majma' Al-Ilmi, 2000.

Abd Al-Tawab, Ramadan. *Al-Madkhal Ila 'Ilm Al-Lugha Wa Manahij Al-Bahth Al-Lughawi*. Cairo: Maktabat Al-Khanji, 1997.

Bdeir, Suhair. *Al-Bahth Al-Ilmi: Ta'rifuhu, Khatawatuhu, Manahijuhu, Adawatuhu, Al-Mafahim Al-Ihtisatiyah, Kitabat Al-Taqrir*. Cairo: Dar Al-Ma'arif, 1989.

Bell, Judith. *Doing Your Research Project: A Guide for First-Time Researchers in Education, Health and Social Science*. Maidenhead, England: Open University Press, 4th ed., 2005.

Bloch, Marc. *The Historians Craft*. Manchester: Manchester University Press, 1954.

Bryman, Alan. *Social Research Methods*. Oxford: Oxford Univ. Press, 4. ed., 2012.

Carr, Edward Hallet. *What Is History?* Penguin Books, 1961.

Cohen, Louis et al. *Research Methods in Education*. London: Routledge, Eighth edition., 2007.

Creswell, John W. *Research Design Qualitative, Quantitative, & Mixed Methods Approach*. New York: Sage, 2014.

Hijazi, Mahmoud Fahmy. *Madkhal Ila 'Ilm Al-Lugha*. Cairo: Dar Quba, 1998.

Fisiak, Jacek. *Contrastive Linguistics and the Language Teacher (Language Teaching Methodology Series)*. Janus Book Pub Alemany Pr Pergamon Institute, 1st Ed., 1981.

Freeman - Charles. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. Vintage Books, 2002.

Garraghan, Gilbert J. *A Guide to Historical Method*. ed. Jean Delanglez. New York: Fordham University Press, 1946.

Granger, Sylviane et al. *Corpus-Based Approaches to Contrastive Linguistics and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 2003.

Hartog, François - Lloyd, Janet. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. University of California Press, 1988.

Hock, Hans Henrich - Joseph, Brian D. *Language History, Language Change, and Language Relationship: An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2nd rev. ed., 2009.

Hoenigswald, Henry M. "On the History of the Comparative Method." *Anthropological Linguistics* 5/1 (1963), 1–11.

Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Wesleyan, 1st Ed., 1997.

James, Carl. *Contrastive Analysis*. Harlow, Essex: Longman, 1980.

Kelley, Donald R. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. Yale University Press, 1998.

Kothari, C. R. *Research Methodology: Methods & Techniques*. New Delhi: New Age International (P) Ltd., 2nd rev. ed., 2004.

Mackey, Alison - Gass, Susan M. *Second Language Research: Methodology and Design*. New York, NY: Routledge, Second edition., 2015.

Marwick, Arthur. *The New Nature of History: Knowledge, Evidence, Language*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2001.

Ragin, Charles C. *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. University of California Press, 2014.

Rheinstein, Max. “Teaching Tools in Comparative Law: A Book Survey.” *The American Journal of Comparative Law* 1/1/2 (1952), 95–114.

Al-Ridini, Muhammad Ali Abd Al-Karim. Fusul Fi 'Ilm Al-Lugha Al-'Am. Algiers: Dar Al-Huda, 2009.

Robins, R. H. *A Short History of Linguistics*. Routledge, 4th Ed., 1997.

Weiss, Michael. “The Comparative Method.” *The Routledge Handbook of Historical Linguistics*. 127–145. Routledge, 2015.

Yaqout, Ahmad Suleiman. Fi 'Ilm Al-Lugha Al-Taqabuli: Dirasa Tatbiqiyah. Alexandria: Dar Al-Ma'rifah Al-Jami'iah, 1985.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 20.08.2024 | Kabul/Accepted: 03.10.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14534376

Hazırlık Sınıflarında Anadili Arapça Olmayan Öğrencilerin Yaşadığı Psikolojik Problemler, Sebepleri ve Bu Sebeplerin Çözümüne Dair Öneriler

Alaaddin Kiraz
0000-0003-0475-8911
Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık, Konya, Türkiye
Asst. Prof. Dr. KTO Karatay University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Arabic Translation and Interpreting, Konya, Türkiye
ror.org/054341q84
alaa.alkaraz@gmail.com

Hazem Kajouj
0000-0002-2458-6945
Dr. Öğr. Üyesi., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Konya, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Translation and Interpreting, Konya, Türkiye
ror.org/037vvf096
hazem.kaj@gmail.com

Özet

Bu çalışma, ana dili Arapça olmayanlara Arapça öğretiminde yaşanan problemlerden önemli bir problem olan ikinci bir yabancı dil olarak hazırlık sınıfında Arap dilini öğrenen öğrencilerin çektiği psikolojik zorlukları ele almaktadır. Araştırma, dil öğretimine yönelik modern yaklaşımlarda öğretim işleminin özü sayıldığından öğrenciye odaklanmaktadır. Çalışmanın ekseni; tüm unsurları ve dayanakları itibariyle yabancı dil eğitiminin plan ve programları, yöntemleri ve bu öğretimde görülen başarının delilleri etrafında dönmektedir. Öğretim; öğretmen, mesaj (ileti) ve öğrenci olmak üzere üç temel unsurdan oluşan iletişimsel bir eylemdir. Öğretmen mesajı yani iletiyi gönderen kişiyken, mesaj; öğretilmesi ve öğrenciye ulaştırılması talep edilen şeydir. Üçüncü unsur, öğretmenin mesajını ilettiği kimse yani öğrenci olarak addedilmektedir. Ne var ki öğrenci kitlesinde problemlerin var olması, sarf edilen tüm çabaların yok (zayi) olmasına ve öğretmenin iletmek istediği mesajın kendisine ulaşmamasına sebep olacaktır. Yukarıda zikredilenlerden hareketle, bu çalışma; korku, gerginlik, öz güven eksikliği ve savunma mekanizması zayıflığı gibi öğrenci kitlesinin karşılaştığı problemlere ışık tutmaya odaklanmıştır. Bu vesileyle bu çalışmada adları zikredilen araştırmacılar, bahsi geçen problemleri belirledikten sonra; bu problemlerin sebeplerini ortaya çıkarmaya ve bu sebeplerin çözümüne ilişkin uygun öneriler sunmaya çalışmıştır. Son olarak söz konusu iki araştırmacı, bu çalışmada analitik nitel çözümleme yöntemine başvurmuştur.
Anahtar Kelimeler: Öğretim, Dil, Öğrenci, Psikolojik Problem, Motivasyon, Çözüm.

Psychological problems experienced by non-native speakers of the Arabic language in the preparatory class causes and propose solutions

Abstract
This research attempts to address an important problem of teaching Arabic to non-native speakers which is the psychological difficulties experienced by preparatory students when they learn Arabic as a second language. The research focuses on the learner, as he is considered in the modern approaches to teaching languages the essence of the educational process. And the axis around which all plans, programs, and curricula revolve, and its success is evidence of the success of the institution with all its pillars and elements. Since education is a communicative process, its elements are the teacher, who is the sender, and the message, which is the language to be taught and delivered. The third element is the addressee, who is the learner. The presence of the problem in the future or the addressee will lead to the loss of all the efforts made, and to the non-delivery of the message. Based on the foregoing, this research focuses on shedding light on the problems facing the learner, such as fear, tension, loss of motivation, psychological confinement, and others. The study is based on the descriptive analytical method.
Keywords: education, language, learner, psychological problems, motivation, Solution.

المشكلات النَّفسيَّة الّتي يُعاني منها طُلَّاب اللغة العربيَّة من غير النّاطقين بها في الصّفّ التحضيريّ أسبابها واقتراح الحلول لها

ملخص
يُحاول هذا البحث أن يُعالج مُشكلة مُهمّة من مشُكلات تعليم اللغة العربية للنّاطقين بغيرها وهي الصُّعوبات النَّفسيَّة الّتي يُعاني منها طُلَّاب الصَّف التَّحضيريّ عندَ تَعَلُّمهم اللغة العربيَّة كَلُغةٍ ثانية. ويُركّز البحث على المُتَعَلِّم كونه يُعَدُّ في المَداخل الحديثة في تعليم اللُّغات جوهر العمليّة التَّعليميَّة، والمحور الذّي تدور حوله ومن أجلهِ كلّ الخِطَّط والبرامج، والمناهج، ونجاحه دليل على نجاح المؤسّسة بكامل أركانها وعناصرها. وبما أنَّ التعليم عمليّة تواصليّة اتّصالية عناصرها المُعَلِّم وهو المُرسِل، والرِّسالة وهي اللُّغة المُراد تعليمها وإيصالها أمَّا العنصر الثالث فهو المُرسَل إليهِ وهو المُتعلِّم، ووجود المُشكلة في المُستقبِل أو المُرسَل إليهِ سيؤدي إلى ضَياع كلّ المجهودات المبذولة، وإلى عدم وصول الرِّسالة، وانطلاقًا ممّا سبق فإنَّ هذا البحث يُرَكِّزُ على تسليط الضَّوء على المشكلات الَّتي تواجه المُتَعَلِّم، كالخوف والتَّوتُّر وفقدان الدّافعيّة والحصر النَّفسي، وغيرها ويحاول

الباحثان في هذه الدِّراسة بعدَ أن عايَنا هذِهِ المشكلات مُعاينةً مُباشرةً الكشفَ عن أسبابها، واقتراح الحلول المناسبة لها، كما سيعتمد الباحثان في هذه الدِّراسة على المَنهج الوصفيّ التَّحليليّ.
الكلمات المفتاحيَّة: التّعليم، اللُّغة، المُتَعَلِّم، المشكلات النَّفسيَّة، الدَّافعيَّة، العِلاج.

Atıf
Kiraz, Alaaddin – Kajouj, Hazem. ''المشكلات النَّفسيَّة الّتي يُعاني منها طُلَّاب اللغة العربيَّة من غير النّاطقين بها في الصّفّ التحضيريّ أسبابها واقتراح الحلول لها'' *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 129-148.

مدخل

إنّ التواصل مع النّاس هو الحافز الأوّل لتعلُّم اللُّغة غالبًا؛ وتلعبُ الرّغبة لدى المتعلم دورًا فعالًا في تَعَلُّمها. وتُعَدُّ الدَّافعيّة المعيار الأهمّ في نجاحِ المتعلم أو إخفاقه في تعلّم اللغة الثانية والسيطرة على مهاراتها الأربعة (القراءة، الكتابة، الاستماع، المحادثة)؛ لأنها تُوجِّهُ النَّشاط الّذي يقوم به المتعلّم، وتحدِّده، فكلَّما كانت دافعية المتعلّم نحو مجتمع اللغة الثانية قويّة زادت في إغناء الحصيلة اللغوية عند المتعلّم، وسَرَّعَتَ عمليّة التَّعَلُّم.

ولكن تلك الرغبة وذلك الإقبال يصطدمان بثلاث صعوبات بحسب رأي عبد العزيز بن عثمان التويجري المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة وهي: عدم توفُّر المعلّم المؤهّل لِتعليم اللّغة العربية لغيرِ أبنائها، ونَدرة الكتاب الجيّد المُعَدّ خِصِّيصًا لهذا النّوع مِنَ الدّارسين، وقلّة طرائق التّدريس الحديثة والمواد التعليميّة المعينة في حقل تعليم العربية[1]. ولا يمكن أنْ نُغفل على أيّ حال من الأحوال الأسباب النفسيَّة الَّتي تكون عاملًا مُعيقًا وسببًا من أسباب تأخُّر تَعَلُّمِ اللُّغة العربيَّة كلغة ثانيةٍ، وإنّ المُتَتبعَ للأبحاث العربية الحديثة التي تعالج موضوع تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، يجدُ فيها نقصًا وفراغًا هائلًا، ومنها الأبحاث الَّتي تتناول المشكلات النَّفسيَّة الَّتي يعاني منها مُتَعَلِّم العربيّة.

[1] رشدي طعيمة، تعليم العربية لغير الناطقين، مناهجه وأساليبه. الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم، (1989)، 5.

ويعود ذلك لقلّة المختصّين فيها، ويرى الدكتور حمادة إبراهيم أنَّ اللغة العربية تُعاني من ضعف الوسائل التي تفيد في تعلمها، وقد لاقت طرق التدريس العتيقة الفشل لعجزها وضعف نتائجها، فنبحث عن أساليب متطورة مبنية على أسس علمية فلا نَجِد[2].

ويشير عبده الرّاجحيّ إلى أنَّ عمليّة التَّعلُّم تنطلق من سؤالين مهمّين وهما ماذا نعلّم؟ وكيف نُعلِّم؟ والسؤال الأوَّل عن المحتوى ويجيب عنه علم اللغة الّذي يُقَدِّم وصفًا علميًّا لِلُّغة وعلم اللغة الاجتماعيّ الّذي يُقَدّم السّلوك اللغويّ للجماعة، ونحتاجه عندَ تحديد المواقف الاتّصاليَّة الَّتي تُوضعُ فيها المَادَّة اللغويَّة، وعلم اللّغة النّفسيّ يُقَدِّمُ درسًا للسّلوك اللّغويّ عندَ المتعلّم كما يتمثَّل في الاكتساب والأداء والسؤال الثّاني عن الطّريقة، ويجيب عنه علم التّربيّة الّذي يُقَدِّمُ الإجراءات التَّعليميَّة وعلم اللّغة النّفسيّ، ويُمَثِّلُ علم اللغة التّطبيقيّ الجسر الّذي يربط بين هذه العلوم [3].

ومن كلام الرّاجحيّ يتّضح لنا أنّ التّعليم لم يعد عملية حشو للمعلومات يقوم المعلّم فيها بدور الملقّن بل أصبح يحتاج إلى استراتيجيّات تتداخل فيها مجموعة من العلوم كلٌّ منها يؤدّي دوره في العملية التعليميّة وإنّ أيّ إهمال لعلم من هذه العلوم سيُسبِّب مشكلات تنعكس على المتعلّم وأخطرها المشكلات النّفسيّة الّتي ستؤدّي حتمًا إلى إخفاق الطالب في التّعلُّم ونفوره من اللغة الّتي جاء ليتعلّمها.

سبب اختيار البحث

أهمّ سبب هو وجود فئة لا بأس بها من الطلاب في الصَّفّ التَّحضيريّ تعاني من مشكلات نفسية تؤدي إلى التأخر في تَعَلُّم اللغة، كالخوف وغياب الدافعية مما دفعنا لتشخيص هذه المشكلة واقتراح حلول لها.

ويهدف البحث إلى تشخيص المشكلات النفسية التي يعاني منها الطلاب مما يَحُول بينهم وبين اللغة التي يتعلمونها وهذه الظاهرة تختلف من متعلم إلى آخر تبعًا لخلفيته الثقافية واللغوية وحسب شخصياتهم وهؤلاء الطلاب يصابون بالخوف والفزع، ويواجهون صعوبات في التركيز وقد يتأخرون عن أداء واجباتهم وقد يتغيّبُ بعضهم عن الصفوف الدراسية.

أسئلة البحث

يطرحُ البحث مجموعة من الأسئلة المتعلِّقة بهذه المشكلة ويُحَاولُ الإجابة عنها وهي:

[2] شيخ عبد السلام، أحمد. اللغويات العامّة مدخل إسلاميّ وموضوعات مختارة، الجامعة الإسلامية، ماليزيا، (2006)، 9.

[3] الرّاجحيّ، عبده. علم اللغة التّطبيقيّ وتعليم العربيّة، دار المعرفة، مصر، (2013)، 26.

1 – ما الإشكالات النفسية التي يمكن أن يعاني منها متعلّمو اللغة العربية الناطقون بغيرها؟
2 –لماذا بعض الطلاب يُصابون بالإجهاد والحصر النفسي في فصول تعليم اللغة العربية؟
3- من المسؤول عن هذه المشكلات النّفسيّة؟
4- كيف يمكن معالجة هذه المشكلات؟

منهج البحث

اعتمدَ الباحثان المنهج الوصفيّ التّحليليّ الّذي يقوم بوصف الظّاهرة من خلال جمع المعلومات والملاحظات عنها، وتحليلها للوصول إلى النتائج المرجُوَّة.

المشكلات النفسيَّة الّتي يعاني منها طُلَّاب الصَّف التَّحضيريّ:

في الحقيقة لا توجد إجابة محدَّدة لتحديد أبرز المشكلات التي يواجهها المتعلم أثناء تعلم اللغة الثانية، حيث تختلف القضية من شخص لآخر، وهناك عدة عوامل متداخلة، وعدة اختلافات فردية. ولهذا يختلف الأفراد في إحساسهم بالمشكلات، ولكن تظهر بعض المشكلات الّتي قد تؤّثر على العمليّة التعليميّة بشكل واضح ويمكن ردّ أسباب هذه المشكلات للمحتوى التعليميّ والاستراتيجيَّات المتَّبعة في التّدريس، ومنها ما يرجع للمعَلِّم وأسلوبهِ وتأهيله وشخصيَّتِهِ، ومنها ما يرجعُ للمُتَعَلِّمِ نفسهِ.

1. المحتوى التعليميّ:

يرى البحثُ أنَّ من أهمّ أسباب نُفور الطّلّاب في الصَّف التَّحضيريّ من تَعَلّم اللّغة العربيّة المبالغة في تقديمها من خلال النَّحو والقواعد، أو تقديم هذا المحتوى من بداية الدِّراسة فهذه الطّريقة في التّعليم تخلق عندهم شعورًا نفسيًّا بأنَّ اللّغة العربيَّة صعبة وجَافَّة ويركّزُ أصحاب هذا المنهج في التعليم على "دراسة اللغة في حدِّ ذاتِها وتركيبها الدَّاخليّ والخارجيّ بِغَضِّ النَّظر عن وَظائِفِها وكيفيّة اكتسابِها، وصحيح أنَّ هذا التَّناول اللّغويّ سيؤدِّي إلى السَّيطرة على القواعد النَّحُويَّة للُّغة، ولكنَّهُ يَجعلُ تَعَلُّمَ اللغةِ جَافًّا" [4].

وطبيعة هذه الدروس تَخلقُ لَدى المُتَعَلِّم حالةً من الهيجانِ والتّوَتُّر وترسّخُ في نفسهِ التَّصوُّر المُسبق الَّذي كانَ يحملهُ عن اللّغة العربيَّة وهو أنَّها لغة صعبة. ويُعَمّق هذه المشكلة تباين مستوى الطّلّاب في الصّفّ

[4] فتحي علي يونس ومحمّد عبد الرّؤوف الشّيخ. المرجع في تعليم العربيَّة للأجانب منَ النّظريّة للتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، (2003)، 124.

الواحد فهناك فئة تَلَقّت علوم النّحو والصَّرف في المدارس الوقفيّة الدينيّة الّتي تُدَرِّسُ النَّحو في أعلى مستوياته، وفئة من الطّلاب عندهم ثروة لغويّة بسيطة اكتسبوها من مدارس الأئمة والخطباء الّتي جاؤوا منها، وفئة ثالثة من الطُّلّاب لا يعرفون مِنَ العربيّة حتّى حروفها، فلنا أن نتَصَّور صَفًّا يضُمُّ هذا المزيج غير المتجانس من المُتَعلِّمين تَظهر فيه الفروق الفرديَّة بشكل واضح. وحلُّ هذه المشكلة بتقسيم الطلاب من خلال امتحان تحديد المستوى.

لا شَكَّ أنَّهُ في بيئةٍ صفيَّة كهذهِ سيعاني الجميع، فطُلّاب الفئة الأولى عَبَّروا عن مَلَلِهم من تكرار ما تعلَّموه، وبدأت تَقِلُّ لديهم الدَّافعيَّة والرّغبة في حضور الدّروس فكان حضورهم للتوقيعِ على ورقة الحضور ليس أكثر، أمَّا طُلّاب الفئتين الثّانية والثّالثة فإنَّهم يُعانون كلَّ المعاناة عندَ تَلَقّي هذا المحتوى غير المناسب لِطُلّاب في الصَّف التَّحضيريّ. ولاشَكَّ أنَّ كلَّ هذه المعطيات السَّابقة لها انعكاسات سلبيَّة على الصَّعيدّ النَّفسي لدى هؤلاء المتعلِّمين.

وفي الحقيقة إنَّ اللغة ليست نحوًا وصرفًا فقط، وتقديم هذا المحتوى الصَّعب والجّاف أصلًا للطّالب في بدايات تلَقّيهِ اللغة العربيّة يُسَبِّبُ لهُ هذا المشكلة النفسيَّة.

وللتَّغلُّب على تلكَ العقبات السالفة الذِّكر ومَالَها من اِنعكاساتٍ نفسيَّةٍ سلبيَّة على المتعلِّمين فمن الممكن الابتعاد عن هذا المحتوى الصَّعب بالنسبة لأكثر المتَعَلِّمين، وتقديم محتوى ثقافيّ يُقَدِّمُ اللغة العربيَّة على أنها " لغة حضارة ولغة رسالة حيَّة، ووعاء للعقيدة الإسلاميَّة، وأداة الفكر العلميّ في أزهى عصور النَّهضة البشريَّة، ولغة الثَّقافة الخصبة المتَنَوِّعة، والفنّ الإنسانيّ المبدِع"[5].

فللّغةِ العَربيَّة وكلّ اللغات محتوى ثقافيّ واجتماعيّ يُمكنُ أن يكونَ أساس البرنامج المقَدَّم لهؤلاء الطُّلّاب، تُحَفِّزُهم وتشَوِّقهم للتَّعَلُّم، وتجعَلُّهم في غنى عن الضّغوط النَّفسيَّة الّتي تسَبِّبها لهم طريقة النَّحو والقواعد.

وإن كُنَّا نريدُ أن نعَلِّمهم قواعد العربيَّة فليكن ذلك بالتَّدرج والانتقال من السَّهل إلى الصَّعب وليُقَدَّم لهم اعتبارًا من الفصل الثاني بعد أن يكسروا حاجز الخوف والرّهبة تجاه اللغة الثانية وذلكَ بعدَ أن يكونوا قد اكتسبوا مخزونًا لغويًّا يؤهِّلُهم لِمُمَارسة اللغة ممارسة اتِّصالية، وبعدَ "بناء الكفاية الاتِّصاليَّة بمستوياتها الأربعة، التَّي تُعتَبَرُ الهَدَفَ الأساسيَّ من تعليمِ اللغة وتَعَلُّمِها"[6].

[5] طعيمة، رشدي. (2006). الاتّصال اللغويّ في مجتمع المعرفة، المجلّة العربيّة للدّراسات اللّغويّة، معهد الخرطوم الدّوليّ، السودان، العددان، 23، 24 / 19.

[6] عبد الله، عمر الصّدّيق. تعليم اللغة العربيّة للنّاطقين بغيرها الطّرق . الأساليب . الوسائل، الدّار العالميّة، مصر، ط1، (2008)، 29.

ويجب أن يتمّ "اختيار المادَّة اللّغويّة، ثمَّ ترتيبها وتقديمها على أساس وظيفيّ، لا على أساس لُغويّ شكلي أو نمطيّ، فالحاجة الاتّصاليَّة هي الَّتي تفرضُ تقديم عنصر لغويّ على غيرِهِ من العناصر اللّغويَّة الأخرى"[7].

وبعدَ أن يتَمَكَّن من المواقف الاتّصالية اللّازمة له والَّتي تعينهُ على التّواصل مع الآخرين باللغة العربيّة بثقةٍ وتُمَكِّنهُ من الوثوق بنفسهِ وتُبعدهُ عن الخوف والقلق ننتقِلُ إلى تعليم القواعد ولكن بشرط أن نبدأ بالاهتمام بالنَّحو الوظيفيّ أو القواعد الوظيفيّة باعتبارها الهيكل اللّفظيّ للّغة، وتقديمها للدّارسين بشكل مباشر، أو غير مباشر أحيانًا أخرى حسبَ الحاجة، وبهذا يتمّ التركيز على فهم المعنى الَّذي هو هدف العمليَّة الاتّصاليَّة، من غير إغفالٍ للشَّكل اللّغويّ وحاجة المتعلّمين الاتّصاليّة، وخلفيّاتهم اللغويّة والثّقافيّة، وأهداف البرنامج هي الّتي تُحَدّدُ أسلوب التّدرج في اختيار المحتوى وتنظيمه وتقديمه[8]. ويؤكّد أصحاب النّظريّة المعرفيّة التوليديّة التحويليَّة على أنَّ اكتساب اللغة يجب أن يسير على نَحوٍ فطريّ يستندُ إلى النظرة الوظيفيّة للُغة غايته بناء الكفاية اللغويّة للمُتَعَلِّم بناء سليمًا، ولا يمكن تحقيق هذا الهدف ما لم يكن للتَّعَلُّم معنى لدى المُتَعَلِّم بحيثُ يُرَكِّزُ على فَهمِ المعنى فهمًا حقيقيًّا ووظيفيًّا، بدلًا من حفظِ الأشكال والقوالب اللّغويَّة وتِكرَارِها[9].

2 . مشكلات تتعلَّق بالمتعَلِّم والمعلّم:

أ – الصِّراع بين اللّغتين:

من المشكلات التي قد يعاني منها الطلبة مشكلة الصراع الثقافي بل هي من أخطر المشكلات التي يُواجهها المُتعلمون؛ لأنَّ المتعلَّم يتعرَّض لثقافة جديدة لا يعرف عنها شيئًا، وهذه الثقافة تحملُ بشكل طبيعي لغة جديدة، أو بيئة جديدة فاللغة وعاء الثقافة؛ لأنها تحمل معتقدات الناس وعاداتهم وتقاليدهم ولباسهم ومأكلهم ومشربهم[10]. كما أنها وسيلة لنقل الأفكار والتجارب والمشاعر، وتبادل المعارف بين الأفراد والجماعات[11].

[7] عمر الصّدّيق. تعليم اللغة العربيّة للنّاطقين بغيرها، 29.

[8] عمر الصّدّيق. تعليم اللغة العربيّة للنّاطقين بغيرها، 30.

[9] العصيليّ، عبد العزيز. النّظريّات اللّغويّة والنّفسيّة وتعليم العربيّة، مكتبة الملك فهد، السّعوديّة (1999): 98.

[10] مختار الطّاهر حسين، تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها في ضوء المناهج الحديثة، الدّار العالميّة، ط1، (2010)، 282-283.

[11] النهار، طراف طارق، أنماطُ التواصلِ غيرِ اللفظيِ في الشعرِ العربي، بحث منشور في كتاب: التواصل وأنساقه المعرفية في التراث العربي، طباعة ونشر، أكادير، ط1، (2016)، 255.

ممّا يعَمّق لدى المتعَلِّم الشعور بالغربة (النَّفسيّة)، والَّتي تجعله يشعر بالقلق مما يؤثر سلبًا عليه، ومن المؤكد أن سبب شعور المتعلم بهذه الغربة النّفسيّة يعود إلى الصراع بين المجتمعين اللغويين. ويزداد شعور المتعلّم بالقلق خاصة عندما يتعلّم القليل من اللغة الثانية، ولا يستطيع التواصل مع أهل اللغة الثانية في المناسبات الاجتماعية، الّذين من المفترض أن يتواصل معهم وهم في الأغلب أساتذته العرب أو أصدقاؤه من العرب الَّذين يدرسون معه في نفس الصَّفّ وكلّما زاد شعوره بضعف لغته زاد الشعور بخيبة الأمل، يؤدي هذا الشعور إلى تعثر عملية التواصل مع المحيط، مما يعزز حالة العزلة الاجتماعية. وسيكون ضعفه اللغوي عقبة في عملية التواصل والتكيف مع الأشخاص من حوله، إذًا سيواجه المتعلم العديد من المشكلات أهمها العزلة الاجتماعية، والضعف اللغوي، والشعور بعدم النجاح في إتقان اللغة الثانية.

ويميل الطّلاب إلى التّواصل مع بعضهم بلغتهم الأمّ وهي التّركيَّة لغة المجتمع الَّذي يعيشون فيهِ بل حتّى عندما يسافرون إلى مجتمع اللغة الثانية (العربيَّة) نجدهم يتجهون إلى التجمع معًا في مناطق محددة للتغلب على مشكلة التواصل اللغوي، وبخاصة إذا كانوا لا يعرفون شيئًا عن لغة المجتمع الذي يعيشون فيه.

ب – مشكلة ضعف دافعية التعلُّم:

من أخطر المشكلات النفسية الَّتي يعاني منها متعلمو العربيّة ضعف دافعيّة التّعلّم فالدافعية لها أهمية كبرى في نجاح التَّعَلُّم أو فشله، وازدياد الدافعية تؤدي إلى سرعة التعلُّم؛ لأنها تعتبرُ كقوة داخلية تحرّكُ السلوكَ وتوجّهه نحو تحقيق الهدف المحدّد، حيثُ تحافظُ هذه القوة الداخلية على استمرارية هذا السلوك طالما الحاجة إليه ما زالت قائمة. وقسّم علماء اللّغات دوافع تعلّم اللّغة الثّانية إلى الدوافع التالية:

ج– الدوافع الاندماجية التّكاملية:

وتهدف هذه الدوافع إلى الاندماج أو الانغماس في مجتمع اللغة، والعيش فيه بصفة دائمة؛ ليصبح كأنه فرد من أفراد المجتمع الأصلي. وهذه الدوافع نجدها بين أولئك الّذين يريدون الاندماج الكامل في المجتمع من جميع جوانبه، وغالبًا ما تنبع من الهجرة والعيش في بلد اللغة أوعن طريق الزواج، أو بالولادة في هذا البلد فالأطفال الذين ولدوا في بلد أجنبي، يعدُّ تعلّمهم للّغة سببًا للاندماج التام مع مجتمع أهل اللّغة، إذًا دوافع الاندماج تعدُّ من أقوى الدوافع من حيث التأثير في تعلّم اللغة.

د– الدَّوافع النَّفعية أو الوظيفيَّة:

الدَّوافع النَّفعية أو الوظيفيَّة تتأتى عندما يكون للشخص غاية محددة أو حاجة وظيفية لتعلم اللغة. وتهدف إلى تحقيق غرض ماديّ، كالحصول على وظيفة، أو للعمل في مجال المال والأعمال، أو للحصول على شهادة أو وثيقة علمية، ويقيم مع مجتمع اللغة بصفة مؤقتة

فالتاجر الذي يتعلم اللّغة لغرض التجارة يتعلم لغة العملاء، وعادة ما تكون هذه الدوافع مؤقتة، وتنتهي بنهاية الغرض فسرعان ما ينسى اللغة حينما يترك التجارة.

من بين الدوافع النفعية للطلاب الأتراك النجاح في السنة التحضيرية، وهذا الدافع مرتبط بوقت محدد ومكان محدد وهدف محدد، فإن تحقق الهدف ترك التعامل باللّغة الّتي تعلَّمها وتصبح اللغة ذكرى جميلة ومؤلمة أحيانًا بعد اجتياز سنته التحضيرية، ومعرفة الدوافع لدى الطلاب تفيد القائمين على تعليم اللغات في وضع المنهاج المناسب لهم[12].

فالطّالب هدفه ومحرّكه الّذي يدفعه للدِّراسة في الصّفّ التحضيريّ هو النّجاح في صفّه والانتقال إلى الصّفوف الأعلى وهكذا حتى التّخرّج، فيجتهد ضمن استراتيجيّات تُمَكِّنه من النّجاح، أمّا التّحصيل العلميّ الصحيح، والّذي يجعله مُتَمكّنًا من اللغة وممتلكًا لها فهو هدف القِلَّة القليلة من هؤلاء الطّلاب الَّذين تكون دوافعهم من تَعَلّمهم اللغة اندماجيّة تكامليّة فتراهم دائمًا يلاحقون المدرّس ويسعونَ إلى قضاء أطول وقت ممكن معه، ويسألونه دائمًا عن الطّرق الَّتي يطوّرون بها لغتهم، وتراهم دائمي البحث عن أصدقاء عرب يمارسون معهم اللغة العربيّة.

هـ – مشكلة الخوف والانطواء والعزلة:

بعض الدارسين يعاني من الانطواء والعزلة الاجتماعية والخوف والخجل والقلق من ممارسة اللّغة حتى في داخل القاعة الدراسية فهو لا يحاولُ التّحدُّث مع زملائه؛ لأنّه مقتنع تمامًا أنَّه لا يملك القدرة اللغوية للتحدث مع الآخرين مخافة الوقوع في الخطأ الذي يعرِّضه للسخرية من الآخرين، وبالتالي يعاني من الإحباط في قَرَارةِ نفسه، ويجب على المعلم كسرُ هذا الحاجز، وزرعُ الثّقة في المتعلِّم، وتشجيعه على الحوار، وتعويده على الجرأة والتّحدّث باللّغة حتّى ولو كانَ لديه أخطاء، فالذي لا يخطئ لا يتعلم، والمعلم الناجح لا يسمح لأيّ دارسٍ

[12] الشايع، علي بن جاسر بن سليمان. تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ما بين السهولة والصعوبة، جامعة الملك سعود، مجلة الدّراسات الإسلاميّة، كليّة دار العلوم، جامعة المنيا، (2020)، 17028.

إلا بالتحدُّث باللغة المتعلمة، وحثِّهم على ممارستها خارجَ القاعة الدراسية، وفي كل حين[13]. هذه الأعراض حسب الدراسات التي أجريت في مجالات علم النفس واللسانيات وتعليم اللغات الأجنبية، تسمى بالحَصْرِ النّفسيِّ: فما هو الحصر النفسي اللغوي؟

يعرف سبايلبيركر Spielberger الحصر النفسي بأنَّه: الشعور الذاتي بالتوتر والخوف والعصبية والاضطراب الممتزج بإيقاظ وإثارة النظام العصبي التلقائي المستقل وذكرت إيلين هوروتز Horwitz أن اختصاصي تعليم اللّغات كانت لهم تجارب عديدة مع الدارسين المصابين بالحصر النفسي اللغوي، من بينها: المشاعر الذاتية، والأعراض، والاستجابات السلوكية.

وهذه الأعراض هي نفسها التي تحدثُ لأي ضحية من ضحايا الحصرّ النفسي. غالبًا ما يعاني الأشخاص المعرّضون للحصر النفسي من الخوف والذعر، كما يجدون صعوبة في التركيز والنسيان والتعرق مع زيادة خفقان القلب، كما أنهم يظهرون سلوك الاجتناب والابتعاد، مثل: التغَيُّب عن فصول الدراسة، وتأخير أداء الواجب المنزلي.

من جانب آخر ذكر ماكنتاير وكاردنير أن الحصر النفسي له أثر ضعيف على الدارسين الذين يتعرضون لتجربة تعلم اللغة الأجنبية لأول مرة. من ناحية أخرى، يمكن أن يؤدي الضعف في الأداء اللغوي إلى تعزيز قوة الحصر النفسي اللغوي[14].

وقدّمَت إيلين هورويتز مقياس الحصر النفسيّ الخاص بفصول تعليم اللغة الأجنبية، وذلك للتعرف على استجابات وردود أفعال دارسي اللغة الأجنبية. ثم أضافت إيلين وآخرون ثلاثة أنواع أخرى خاصة للحصر النفسي اللغوي للّغة الثانية، وهي: التخوف الاتصالي، التخوف الاختباري أي الخوف من الرسوب، والخوف من التقييم السالب أي الخوف من تقييم الآخرين، وتجنب للمواقف التقييمية. فالطلاب الذين يعانون من الخوف الخاص بالاختبارات. يضعون غالبًا أعباء غير حقيقية على عواتقهم، ويشعرون بأن أي شيء أقل من الأداء المتميز في الاختبارات اللغوية يعدُّ فشلًا؛ لأنهم لا يعرفون كيفية إجراء تنظيم المادة الدراسية والمعلومات، وربما لا يستطيع الطلاب المتوترون بسبب الاختبار التركيز على ما يحدث داخل الفصل، وذلك لأنهم يحاولون توزيع تركيزهم وانتباههم بين وعيهم بالخوف والأنشطة الصفية؛ لذا نجد أنّ دارسي اللغة الأجنبية

[13] البيطار، نجلاء. المشكلات والتحديات التي تواجه الدارسين للغة العربية لغير الناطقين بها. كتاب المؤتمر الدولي حول تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، قسم اللغة العربية، جامعة كيرلا، الهند، ط1، (2017)، 44، والعوضي، السيد محمد. معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ط.1، (2016)، 44، والشايع، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ما بين السهولة والصعوبة، 17028.

[14] دوكه، حسن محمد. الحصرُ النفسيّ اللغويّ ودوره في تعلّم اللّغة الهدف، المجلّة العربيّة للدّراسات اللغويّة العدد 22، الخرطوم. (2004)، 82.

المصابين بالخوف من التقييم السالب، غالباً ما يجلسون مستسلمين، فاقدين للحيوية والنشاط داخل فصول تعلم اللغة[15].

وللتخفيف من حدة الخوف والانطواء والتوتر من تعلم اللغة الأجنبية قدم فوس وآخرون عام 1988 عدة إجراءات، حيث أوصوا بأن يطلب المدرس من طلابه أن يعبّروا عن مخاوفهم وهواجسهم كتابة على السبورة. وهناك أسلوب آخر لتخفيف حدَّة هذا النوع من الحصر، وهو استخدام رسوم بيانية خاصة بالحصر النفسي، حيث يقوم الطلاب برسم درجات حصرهم النفسي ليظهروا أنه ليس كل جانب من التفاعل الشفهي اللغوي ينتج قدرًا متساويًا من الحصر النفسي. ويوجد أسلوب آخر لتخفيف هذا الحصر ألا وهو الكتابة في الجرائد والصحف الحائطية الخاصة بالطلاب، حيث يقوم الدارسون بالتعبير عن مشاعرهم، والتعرف على المشاعر غير الملائمة لتحصيلهم اللغوي. عندها يصل الطلاب إلى تجارب أكثر واقعية. على صعيد آخر قدمت ربيكا أوكسفورد وآخرون عام 1991 بعض التدريبات كمقترحات لأنشطة تؤدي إلى تخفيف حدة الحصر النفسي بالإضافة إلى أن الدارسين ربما يحتاجون إلى المشاركة في بعض أشكال الإرشادات الإضافية، أو مجموعة مساعدة، أو العمل مع مرشد الطلاب الأكاديمي، أو الانضمام إلى النادي اللغوي، أو ممارسة تدريبات الاسترخاء أو ممارسة الحديث الشخصي[16]. وتؤكِّد نوال مُحَمَّد عطيَّة في كتابها علم النَّفس اللغويّ على أنَّ "التَّفكير ينمو بنموّ العلاقات الاجتماعيَّة لَدى الفَرد الَّذي يُفَكِّرُ فيما يُدْرِكُهُ، وفيما يسمَعُهُ حيثُ يتأثَّرُ بغيرِهِ من الأفراد بواسطة اللّغة، فيُفَكِّرُ نتيجةً لهذا التأثُّر، وبالتَّالي يُعَبِّرُ عن تفكيرِهِ، ومن هنا تصير اللُّغة سببًا ونتيجةً فهي السَّبب في التَّفكير، وهي النتيجة للتَّفكير" [17].

و – الاعتقادات الخاطئة عند المُتَعَلِّم:

إن الاعتقادات الزائفة عند دارس اللغة الهدف، قد تؤدي إلى الإحباط خاصة في حالة نطق اللغة. فحينما يعتقد الدارس بأنَّ اكتساب النطق الصحيح، والأصيل لمتحدثي اللغة الهدف هو أهم جانب في تعلم اللغة. عندها يكون الدارس عرضة للإحباط والإجهاد. ولمعالجة هذه المشكلة يتم تنوير الدارسين أن تعلم اللغة الهدف لا يكون مقصورًا على جانب واحد من جوانبها[18]. وأنّ هذه المسألة يمكن أن يأتي حَلُّها مع الوقت والتدريب المستمرّ ودور المعلّم هنا هو إجراء التّدريبات الصوتيّة على نطق الحروف والكلمات الّتي يمكن أن

[15] دوكه. الحصرُ النفسيّ اللغويّ ودوره في تعلّم اللّغة الهدف، 82.
[16] دوكه. الحصرُ النفسيّ اللغويّ ودوره في تعلّم اللّغة الهدف، 82.
[17] نوال عطيّة مُحَمَّد. علم النَّفس اللُّغويّ، القاهرة، المكتبة الأكاديميَّة، ط3، (1994)، 82.
[18] عطيّة مُحَمَّد، علم النَّفس اللُّغويّ، 88.

يُخطئ فيها الطّالب دون الإلحاح عليها عندما لا يتمكّن الطالب من نطقها بشكلها الصحيح؛ لأنَّ هذا سيُبقيهِ في دوّامة الإحباط، بل إنّ بعض الطّلاب لا يمكن أن ينطق بعض الحروف مهما حاول وذلك لأنَّ جهاز النطق عنده لم يَتَعَوَّد على نطق حروف غير موجودة في لغته أصلًا مثل الحاء والخاء والضّاد، فمن الواجب على الطلّاب والمعلّمين أن لا يُولُوا هذه المسألة اهتمامًا مبالغًا فيهِ لأنّ ذلك له انعكاسات نفسيّة سلبية، وأحيانًا تكون مستحيلة الحلّ ويمكن أن نلاحظ ذلك عند المتَعلِّمين الّذين وصلوا إلى مستويات متقدِّمة ويشاركون في الندوات والحوارات ويظهرون على القنوات العربية ويتكلمون بكلّ أريحيّة وطلاقة وتظهر عندهم هذه المشكلات في نطق الحروف بشكل غير صحيح، ممّا يعني أنّ ذلكَ لا يمكن أن يكونَ بالمشكلة الكبيرة.

ز- الاعتقادات الخاطئة عند المعلّم:

هناك اعتقادات خاطئة وهي اعتقاد معلمي اللغة بأن دورهم الأساس هو التصحيح المتواصل والمباشر للطلاب عند ارتكابهم الأخطاء اللغوية، أو أنَّهم يعتقدون بأن على المعلم أن يقوم بمعظم أو كل الكلام والحديث داخل الفصل مع التدريس فالعلاج بأن يكون معلم اللغة ذا حساسيّة تجاه دوره الجديد مع التَّحلّي بروح فكاهية مع الصبر والهدوء وأن يساعد الطلاب ويكون مرشدا وموجها لهم، فالطالب يشعر بالراحة والاسترخاء عندما يكون أسلوب معلمه في تصحيح أخطائه رقيقًا ولطيفًا[19].

3 – العلاج:

من الاستراتيجيّات الّتي تساعد على التّخَلُّص من هذه المشكلات النَّفسيّة:

أ – التفاعل بين معلم اللغة وطلابه:

ويكون بأنْ نَجعَلَ الطلابَ مشاركين فعّالين في التَّعلم، فأفضل طريقة تساعد الطلاب على التَّعلُّم عن طريق العمل والكتابة والتصميم والإبداع والتحليل، وعكس ذلك سيجعل التّعليم عملية صعبة ومعقدة وسيرسّخ هذه المشكلات النّفسيّة لدى الطّالب.

فالمعلّم البعيد عن طُلَّابه لا يتفاعل معهم ولا يجعلهم يتفاعلون معه ويقدّم دروسه بطريقة إلقائية جافّة مُمِلّة بعيدة عن التَّفاعل والمشاركة ستكون مخرجاته إعداد طالب ينفر من اللغة ومن تَعَلُّمها. ومن أرادَ أن يعرف قيمة هذه الاستراتيجيّة فعليهِ أن يقرأ كتاب "معلّم الدّقائق الخمس" لمارك بارنز والّذي يطرح فيه السُّؤال

[19] عطيّة مُحَمَّد، علم النَّفس اللُّغويّ، 88.

الأهمّ: كيفَ أزيد وقت التّعلُّم في فصلي؟ فهو يدعو إلى أن يكون المعلّم مثل قائد الأوركسترا يوَجِّه أكثر مما يتكَلّم ويترك المبادرة للطُّلاب أي بناء فصل دراسيّ يَتَمَحور حول الطَّالب فصل دراسيّ يطغى فيهِ التَّعَلُّم على التعليم فصل لا يشعر الطّالب فيهِ بمرور الوقت[20].

ب – القيام بالأنشطة وتنوعها وزيادة الألعاب اللغوية:

يضع الطالب في موقف لغوي منشِّط، فيُثيره على ممارسة اللغة، منها أنشطة فصلية تقدم في الفصل، مثل: تحدُّث الطالب عن مدينته بالصور، وربط المفردات بالدارسين أنفسهم وبالأشياء المحيطة بهم داخل الصف. ومنها أنشطة لا صفية، مثل: الذهاب مع الطلاب إلى مكان من الأمكنة، والتعرف عليه والحديث عنه باللغة الهدف بعد تحضير المعلومات اللازمة، حيث يتم ربط الأسماء بمسمياتها، وهذا أسلوب مُهّم من أساليب تَعلُّم اللُّغة.

ج – التخفيف من القَلق والخَوف من الاختبارات:

يقوم المعلّم بإعداد أسئلة الامتحان بشكل يعكس ما تمَّت دِراسته في الصف، ويمكن للمدرّسين إعطاء طلابهم نماذج من رؤوس الأسئلة وطرق الإجابة عنها.

د – استثارة الدّافعيَّة عند الطَّالب:

هناك العديد من الطُّرق الّتي يمكن من خلالها استثارة الدَّافعيّة، وتحفيز الطلاب على تقوية روابطهم لتعلم اللغة العربية.

1– توعية الطّلاب بالأهداف من وراء تعلم اللغة العربية:

ويكون ذلك بالحديث عن أهميّة اللّغة العربيّة في فهم القرآن الكريم وأهميتها في قراءة التراث الإسلامي من المصادر العربية، وفهم طبيعة المجتمع العربيّ من خلال اللّغة العربيَّة. ومن الممكن تنبيه الطَّالب إلى أنَّ سوق العمل التُّركيّ يبحث دائمًا عن المتَمَكِّنين في اللغة العربيّة، فالعديد من المؤسسات التركية تبحثُ عن موظفين

[20] برنز، مارك. معَلّم الدَّقائق الخمس، ترجمة محمد بلال الجيوسي، مكتب التربية العربيّ لدول الخليج، الرّياض، (2016)، 132.

يتحدثون اللغة العربية، وقد توسعت هذه المؤسسات لتشمل المؤسسات الأمنية والصحية والعسكرية، فضلًا عن المؤسسات التعليمية والتواصلية وغيرها، ولا ننسى أبداً الشَّركات التِّجارية الخاصّة. وهناك قصة تبيِّن لنا أهمية الهدف في استثارة الدَّافعية لدى الطالب: كان هناك شابان. كان أداء الأول ممتازًا. يعمل بنشاط ورضا، وكان أداء الآخر سيئًا للغاية، ثم رآهم رجل حكيم ولاحظ الفرق في الأداء، فسأل الرجل الحكيم الشاب الأول: لماذا تحمل الحجارة من هنا إلى هناك؟ قال: سنبني معبدًا جميلًا هناك. ثمَّ سأل الحكيم نفس السؤال الشاب الآخر فأجاب: أنا أحمل هذه الأحجار اللعينة من هنا إلى هناك. لقد فهم الرجل الحكيم هذا الاختلاف في الأداء. من هنا نرى أهمية تحفيز الناس، فالطالب الذي يرغب في اجتياز السنة التحضيرية يختلف بلا شك عن الطالب الذي يدرس العربية ليفهم التراث[21].

2- إظهار الاهتمام بالطالب وتشجيعه على تعلّم اللّغة العربية:

تشجيع الطالب على تعلُّم اللّغة لا يعني أنّه يجب أن نعطيه درجات أعلى ممّا يستحق؛ إذ التشجيع يكون من خلال التعمق مع الطّالب والتحدث معه عن آماله وتطلعاته وأهدافه، وإعلامه بأنَّ الهدف كبير ويحتاج إلى الإخلاص لتحقيقه، وأنَّه قادر على تحقيقه، ويكون التشجيع بإعطاء أمثلة من علماء كبار ليسوا عربًا مثل سيبويه، وأبو علي الحسن بن أحمد الفارسي، وابن جني الموصلي وأبو الحسن الندوي وغيرهم ممن خاضوا بحار العربية، وبلغوا شأنًا عظيمًا فيها.

3- تقديم اللّغة العربية للمتعلمين من الناطقين بغيرها ضمن سِياقها:

لابدّ من ربط تعلّم اللغة بالحياة، وتقديمها في بُعدها الحيويّ الوظيفي، فاللغة الّتي تقدم للطالب جملًا مبتورة وتُقتَطَع من سياقاتها، هي لغة ميّتة لا حياة فيها، لذلكَ على المعلم أن يقدّم اللُّغة في سياقاتها الجميلة الّتي وَردتْ فيها؛ وذلك لاستثارة الدّافعية لدى الطّالب.

[21] سيد يوسف، حسان. أهمية الدوافع في تعلم اللغة العربية وآليات استثارتها لدى الطلاب الأتراك، تاريخ النقل: 2023.03.01م، رابط الموقع: https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=25293

4- المشاركة الإيجابية للطلاب:

يطرح المعلّم أسئلةً على الطلاب، ويتركهم ليجيبوا عنها، ويستمع إليهم، وإلى حلولهم وأجوبتهم ولو أخذوا من وقت الدرس معظمه، كما يمكنه أن يعتمد على التعلم التعاوني، وتقسيم الطلاب إلى مجموعات، فلا يشعر الطالب بالملل، بل يشعر بالمتعة لأنَّه يمارس اللغة، ويستخدمها، وبالتالي: تُثار الدافعية لديه.

5- التعزيز خلال دراسة الطالب:

التعزيز هو قول أو فعل أو تقرير يصدر من المعلم بغرض تعريف الطالب بمدى التّقدم الّذي أحرزه أو مدى نجاحه في تعلّم اللّغة، وهذا يسمى تعزيزًا إيجابيًا، أو تعريفه بالأخطاء التي يرتكبها وإشعاره بعدم الرضا عن أشكال الإهمال التي تبدو على أدائه. وهذا يُسمى تعزيزًا سلبيًا.

6- الترويح في الفصل والتنوع في الأنشطة والأساليب:

النفس تملُّ الرتابة بطبيعتها، ويمكن للمعلم أن يخرج الطّلاب من هذا الجو بطرح طرفة جميلة أو قصة مضحكة، أو لعبة رياضية قصيرة، أو غير ذلك حسب الموقف الّذي يكون فيه الطلاب، فالمعلم الذي لا يصنع ابتسامة على وجوه الطلاب يرفضه اللاوعي عند الطالب، وبالتالي يملّه، ولا تكون هناك استجابة للتعلم [22].

واللغة العربية تُعاني من ضعف الوسائل التي تفيد في تعلمها، فيجب البحث عن أساليب متطورة أو وسائل الكترونية حديثة مبنية على أسس علمية. فالأساليب المتطورة تفيد في تعليم اللغات الأجنبية وتساعد في نشرها[23].

[22] سيد يوسف، حسان. أهمية الدوافع في تعلم اللغة العربية وآليات استثارتها لدى الطلاب الأتراك، تاريخ النقل: 2023.03.01م، رابط الموقع: https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=25293

[23] شيخ عبد السلام، اللغويات العامّة مدخل إسلاميّ وموضوعات مختارة، 9.

خاتمة

ركّز البحث على المُشكلات النفسية الَّتي تواجه مُتَعَلِّم اللغة العربية للناطقين بغيرها، كالخوف والتَّوتُّر وفقدان الدّافعيّة والحصر النَّفسي، والعزلة الاجتماعية، والضعف اللغوي، والشعور بعدم النجاح في إتقان اللغة الثانية. ويمكن ردّ أسباب هذه المشكلات للمحتوى التعليميّ والاستراتيجيَّات المتَّبعة في التّدريس كالطريقة التقليدية التي تركز على النحو والتي تخلق عند المتعلم شعورًا نفسيًّا بأنَّ اللّغة العربيَّة صعبة وجَافَّة، ومنها ما يرجع للمعَلِّم وأسلوبهِ وتأهيله وشخصيَّتهِ، ومنها ما يرجعُ للمُتَعَلِّمِ نفسه.

وللتخفيف من المشكلات النفسية اقترح البحث ما يلي:

- استثارة الدافعية لدى الطالب من خلال: التفاعل بين معلم اللغة وطلابه بأن يكون معلم اللغة مرشدًا وموجهًا للعملية التعليمية، فالطالب يشعر بالراحة والاسترخاء عندما يكون أسلوب معلمه في تصحيح أخطائه أسلوبًا مرِنًا.
- القيام بالأنشطة وتنوعها وزيادة الألعاب اللغوية.
- تقديم اللغة العربية للمتعلمين ضمن سياقها، وفي بُعدها الحيوي الوظيفي، وربط تعلمها بالحياة.
- إعداد اختبارات بصورة تعكس ما تمَّ تطبيقه داخل الصف؛ للتخفيف من القلق والخوف من الاختبار.

توصيات البحث:

- التركيز على التعليم النّشط، وإجراء دراسة ميدانية أكثر توسُّعًا لحصرِ المشكلات النفسية التي يُعاني منها طلاب اللغة العربية في الجامعات التركية في مختلف الصفوف.
- للّغةِ العَربيَّة وكلّ اللغات محتوى ثقافيّ واجتماعيّ، يُمكن أنْ يُشَكِّل أساسًا لبرنامج تعليمي موجّه لهؤلاء الطلاب. هذا المحتوى يُمكن أن يُحفِّزهم ويُشجِّعهم على التعلّم، ممَّا يساعدهم على تجنب الضغوط النفسية الناتجة عن دراسة النّحو والقواعد.
- إعداد مُعَلِّم العربيَّة للنَّاطقين بغيرها إعدادًا يجعله قادرًا على النَّجاح في مهمَّته.
- إعطاء الجانب النَّفسيّ أهمية في عمليَّة التعليم.

المصادر والمراجع

برنز، مارك. (2016). معَلِّم الدَّقائق الخمس، ترجمة محمد بلال الجيوسي، مكتب التربية العربيّ لدول الخليج، الرِّياض.

البيطار، نجلاء. (2017). المشكلات والتحديات التي تواجه الدارسين للغة العربية لغير الناطقين بها. كتاب المؤتمر الدولي حول تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، قسم اللغة العربية، جامعة كيرلا، الهند.

دوكه، حسن محمد. (2004). الحصرُ النفسيّ اللغويّ ودوره في تعلّم اللّغة الهدف، المجلّة العربيّة للدّراسات اللغويّة العدد 22، الخرطوم.

الرّاجحيّ، عبده. (2013). علم اللغة التّطبيقيّ وتعليم العربيّة، دار المعرفة، مصر.

سيد يوسف، حسان. (2017). أهمية الدوافع في تعلم اللغة العربية وآليات استثارتها لدى الطلاب الأتراك، تاريخ النقل: 01-03-2023 رابط الموقع: https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=25293

الشايع، علي بن جاسر. (2020). تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ما بين السهولة والصعوبة، جامعة الملك سعود، مجلة الدّراسات الإسلاميّة، كليّة دار العلوم، جامعة المنيا.

شيخ عبد السلام، أحمد. (2006). اللغويات العامّة مدخل إسلاميّ وموضوعات مختارة، الجامعة الإسلامية، ماليزيا.

طعيمة، رشدي. (2006). الاتّصّال اللغويّ في مجتمع المعرفة، المجلّة العربيّة للدّراسات اللّغويّة، معهد الخرطوم الدّوليّ، السودان، العددان، 24/23.

طعيمة، رشدي. (1989). تعليم العربية لغير الناطقين، مناهجه وأساليبه، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرّباط.

عبد الله، عمر الصّدّيق. (2008). تعليم اللغة العربيّة للنّاطقين بغيرها الطّرق ـ الأساليب ـ الوسائل، الدّار العالميّة، مصر، ط1.

العصيليّ، عبد العزيز. (1999). النّظريّات اللّغويّة والنّفسيّة وتعليم العربيّة، مكتبة الملك فهد، السّعوديّة.

العوضي، السيد محمد. (2016). معوقات تعليم العربية في الجامعات العالمية، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ط.1.

فتحي علي يونس ومحمّد عبد الرّؤوف الشّيخ. (2003). المرجع في تعليم العربيَّة للأجانب منَ النّظريّة للتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1.

النهار، طراف طارق. (2016). أنماطُ التواصلِ غيرِ اللفظيِ في الشعرِ العربي، أكادير، المغرب، ط1.

نوال، عطيّة مُحَمَّد. (1994). علم النَّفس اللُّغويّ، القاهرة، المكتبة الأكاديميَّة، ط3.

Kaynakça

Abdullah, Ömer es-Sıddık. (2008). Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti li Ğayri'n-Nâtikîne bihâ, et-Turuk, el-Esâlib, el-Vesâil, ed-Dâru'l-'Alamiyye, Mısır.

ALNahar, Tarraf Tareq. (2016). Enmâtu't-Tevâsul Gayri'l-Lafzî fi'ş-Şi'ril Arabî, Fas, Agadir.

Brenz, Mark. (2016) .Mu'allimu'd-Dakâ'iki'l-Hams, Çeviri: Muhammed Bilal El Ciyusi, Körfez Ülkeleri Eğitim Ofisi, Riyad.

Dukah, Hasan Muhammed. (2004). el-Hasr en-Nefsî el-Luğavî ve Devruhu fi Ta'allum el-Luğa el-Hedef, Arap Dili Araştırmaları Dergisi, Sayı 22, Hartum.

el-Avadi, Seyyid Muhammed. (2016). Muavvikat Ta'lîm el-'Arabiyye fi'l-Câmi'âti'l-'Âlemiyye, Kral Abdulaziz Uluslararası Dil Hizmetleri Merkezi, Riyad.

el-Beytar, Nejla. (2017) "el-Muşkilet ve el-Tahaddiyat elleti Tuvacihu Ed-Darisine li-Luğati'l-Arabiyyeti li Ğayri'n-Nâtikîne Biha, Uluslararası Konferans Kitabı: Arapça Öğrenenler İçin Dil Eğitimi, Arap Dili Bölümü, Kerala Üniversitesi, Hindistan.

el-Useyli, Abdulaziz. (1999). en-Nazariyyâtu'l-Lugaviyye ve'n-Nefsiyye ve Ta'lîmu'l-'Arabiyye, Kral Fahd Kütüphanesi, Suudi Arabistan.

er-Racihi, Abdeh. (2013). 'Ilmu'l-Lugati't-Tatbîkiyyi ve Ta'lîmi'l-'Arabiyyeti, Dar ul-Ma'rifa, Mısır.

eş-Şayi, Ali B. Câser. (2020). Ta'lîmu'l-Luğati'l-'Arabiyye li'ğayri'n-Natigine biha Ma beyne es-Suhule ve's-Suube, Kral Suud Üniversitesi, İslami Araştırmalar Dergisi, Daru'l-Ulûm Fakültesi, Minya Üniversitesi.

Fethi Ali Yunus ve Muhammed Abdurrauf El Şeyh. (2003). el-Merci' fi Ta'lîmi'l-'Arabiyye li'l-Ecânib mine'n-Nazariyye li't-Tatbîk, Vahba Kütüphanesi, Kahire.

Nevâl, Muhammed Atiya. (1994). 'İlmu'n-Nefsi'l-Lugavî, Kahire, Akademik Kütüphane.

Seyyid Yusuf, Hassan. (2017). Ehemmiyyetu'd-Devâfi' fî Teallumi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âliyât İstişâratihâ Lede't-Tullâbi'l-Etrâk, Tarih: 01.03.2023, Site Bağlantısı: https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=25293

Şeyh Abdusselam, Ahmed. (2006). el-Luğaviyyat el-'Âmme Medhal İslamiyye ve Mavdû'ât Muhtâra, İslam Üniversitesi, Malezya.

Tuayma, Ruşdi. (1989). Arapça Öğretimi: Ta'lîmu'l-'Arabiyye li Ğayri'n-Nâtikîn, Menâhicuhû ve Esâlîbuhû, İslam Eğitimi, Bilim ve Kültür Teşkilatı Yayınları, Rabat.

Tuayma, Ruşdi. (2006). el-İttisâlu'l-Luğavî fî Muctemai'l-Marife, Arap Dil Araştırmaları Dergisi, Hartum Uluslararası Enstitüsü, Sudan, Sayılar 23/24.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 29.07.2024 | Kabul/Accepted: 07.10.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14546783

İbn Sayyâd'ın Hz. Peygamberle Diyalogları Analitik Bir İnceleme

Mahıeddın Rachıd
0000-0002-0104-588X
Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language, Erzurum, Türkiye
ror.org/03je5c526
eras27708@gmail.com

Fuat Karabulut
0000-0002-1714-4479
Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Erzurum, Türkiye
ror.org/03je5c526
fuat.karabulut@atauni.edu.tr

Özet
Hz. Peygamber'in (sas), tehlikesinin büyüklüğünden dolayı, Müslümanların sakınmalarını istediği fitnelerden birisi ortaya çıkışı Kıyâmet on büyük alametinden birisi olarak kabul edilen Deccâl fitnesidir. Hz. Peygamber'in (sas), bir takım hâriku'l-âde olayları ortaya koyarak insanları etkileyebilen Deccâl'ın tuzağına düşmemesi konusunda ümmetini uyarmak için büyük bir gayret ortaya koyduğu, İbn Sayyâd olayının satır aralarında görülebilmektedir. Hz. Peygamber (sas) ile gördüğü rüyaları çıkan Yahudi bir çocuk olan İbn Sayyâd arasında birkaç karşılaşmanın meydana geldiği temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu karşılaşmalarda Hz. Peygamber (sas), onun; Beklenen Deccâl mı? Cinlerin kendisine birtakım haberleri getirdikleri cinlerin kardeşi olan bir arrâf mı? Gelecekle ilgili haberler veren bir kâhin mi? olduğu, neler gördüğü ve kendisinin Allah'ın Resûlü olduğuna şahitlik edip-etmediği gibi bilgileri öğrenmek istiyordu. Temel hadis kaynakları incelendiğinde; İbn Sayyâd'la olan ilk görüşmesinden sonra Mescid-i Nebsvî'ye gelerek ashabını Deccâl fitnesine karşı uyaran Hz. Peygamber'in (sas), insanlar için bir fitne kaynağı olacağı endişesiyle onu öldürmek isteyen Hz. Ömer'e izin vermediği, İbn Sayyâd ilgili takibini devam ettirdiği ve aralarında birtakım diyalogların geçtiği görülmektedir. Konuyla ilgili sahih ve zayıf hadislerin bulunduğu, çalışmada bütün hadisler incelenmekle beraber sahih hadislerin esas alındığı ve makalenin hacmini artıracağı endişesiyle araştırmanın Kütüb-i Tis'a'la sınırlandırıldığı belirtilmelidir. Konuyla ilgili yapılan bazı araştırmalarda zayıf hadisler esas alınarak zaman zaman hakikatten sapan sonuçlara ulaşıldığı müşahede edilmektedir. Bu araştırma, benimsediği yaklaşımla, araştırmacılara herhangi bir konuda karar

vermeden önce, özellikle de konu gaybla ilgiliyse, sahih ve zayıf bütün rivayetlerin incelemesi ve konunun bütüncül bir yaklaşımla ele alınması gerektiği konusunda çağrıda bulunmaktadır.
Anahtar kelimeleri: İbn Sayyâd, Sened, Rivayet, Artış, Sika.

Dialogues of Ibn Sayyād with the Prophet
An Analytical Study

Abstract
The Prophet, peace be upon him, was extremely vigilant in cautioning his community against the allure of the Antichrist, a figure capable of performing supernatural feats. This concern is evident in the episode involving Ibn Sayyad. Upon learning about a Jewish boy in Medina who exhibited dreamlike behaviors, spoke of the unseen, and displayed peculiar phases resembling the actions of the Antichrist, the Prophet, peace be upon him, hastened to investigate. Was this boy the anticipated Antichrist or a fortune-teller connected to the jinn, relaying information or predicting the future like soothsayers? Hadiths recount multiple encounters between Prophet Muhammad, peace be upon him, and Ibn Sayyad. Unfortunately, some studies on this topic relied on weak hadiths, leading to conclusions that occasionally deviated from the truth. To address this, I gathered the narratives mentioned in the nine books, scrutinized their chains of transmission, and distinguished between authentic and weak hadiths. The research provides insights into various questions arising from these encounters, including the Prophet's stance toward Ibn Sayyad, the reasons behind the Prophet's examination, scholars' perspectives based on these encounters, and why the Prophet, peace be upon him, did not authorize his killing despite Ibn Sayyad's claim of prophethood
Keywords: Ibn Sayyad, chain of transmission, narration, addition, trustworthy.

حوارات النبيﷺ مع ابن صياد
دراسة موضوعية تحليلية

ملخص
كان النبي ﷺ حريصاً كل الحرص على تحذير أمته من الوقوع في شباك الدجال الذي تقع على يديه خوارق العادات. ونستطيع أن نستشف حرص النبي على أمته من فتنة الدجال من حادثة ابن صياد، فما أن سمع النبي ﷺ وهو في المدينة المنورة عن غلام يهودي قد قارب الحلم يتكلم في الغيب وله أطوار غريبة تشبه صنيع الدجال حتى أسرع إليه ليتقصى أخباره أهو الدجال المنتظر أو أنه عرَّاف آخى الجن فهو يأتيه بالأخبار أو يتنبأُ بالمستقبل كما عليه الكهنة؟ وقد ساقت لنا الأحاديث عدة لقاءات حصلَتْ بين النبي محمد ﷺ وبين ابن صياد الذي قارب الحُلُم. وبرزت مشكلة البحث عندما وقفنا على أبحاث تتعلق بهذا الموضوع قبلوا

الأحاديث على حالها كما وردت وبنوا أبحاثهم على أحاديث ضعيفة وتوصلوا إلى نتائج جانبت الحقيقة في بعض الأحيان، لذا قمنا بجمع اللقاءات الواردة في الكتب التسعة ودرسنا أسانيدها من خلال المنهج التحليلي، وخلص البحث إلى تمحيص الزيادات التي وردت في غير البخاري ومسلم والوقوف على صحيحها من ضعيفها كما وجَّه البحث–من خلال المنهج الذي نهجه– دعوةً إلى الباحثين لتقصّي الروايات صحيحها من ضعيفها قبل أن يقرروا أي مسألة، خاصة إذا كانت المواضيع تتعلق بالغيبيات أو العقائد أو الأحكام.

الكلمات المفتاحية: ابن صياد، السند، الرواية، الزيادة، ثقة.

Atıf
Rachıd, Mahıeddın – Karabulut, Fuat. ''حوارات النبيﷺ مع ابن صياد دراسة موضوعية تحليلية'' *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 149-177.

المقدمة

إن الأسانيد تمثل سلسلة الرواة الذين نقلوا الحديث من النبي ﷺ إلى مَن دونه، وإن دراسة الأسانيد تعد من أهم أدوات علماء الحديث في تحقيق صحة الأحاديث النبوية والتأكد من نسبتها إلى النبي ﷺ، وهي الأساس الذي يعتمد عليه العلماء في تصنيف الحديث إلى صحيح أو ضعيف أو غيره، وبفضل دراسة الأسانيد يمكن لعلماء الحديث التمييز بين الأحاديث المقبولة والمرفوضة، وبالتالي تفادي الاعتماد على أحاديث ضعيفة أو موضوعة في الأحكام الشرعية والعقائد.

وقد وردت عدة أحاديث تتكلم عن لقاءات النبي ﷺ بابن صياد، وجاءت من عدة طرق، وذكرتها كتبُ الحديث وفي بعضها زيادات، وبعضها جاءت مختصرة، وبعضها مفصلة، بل وبعضها متعارضة، لذلك كانت دراسة هذه الأسانيد من الأمور المهمة للوقوف على صحتها من ضعفها، وللتفريق بين ما هو ثابت عن النبي ﷺ وما هو ضعيف، فالروايات المختلفة تتطلب التدقيق في السند والمتن، وتفسير التناقض الظاهري أو الزيادات بما يتماشى مع منهجية علم الحديث، من أجل بناء تصور دقيق لأحداث تلك اللقاءات ولتمييز الصحيح من الضعيف.

مشكلة البحث

إن الحديث عن ابن صياد متناثر في كتب الحديث وشروحه القديمة والتي قد يصعب أحيانًا فك عباراتها أو الوصول إليها بسهولة، ولم ينل الحديث عن ابن صياد كفايته من الدراسة مقارنةً بالدراسات المعاصرة التي تناولت مواضيع مشابهة، مما أدى إلى عدم استكشاف جميع جوانب قصته وأبعادها، فعلى الرغم من وجود كلام عن ابن صياد هنا وهناك في كتب الحديث وشروحها، إلا أن العديد من النقاط المهمة والتفاصيل الدقيقة لم تُعطَ العناية اللازمة، وبالتالي، يُعتبر هذا الموضوع حقلًا بكراً، حيث تظل هناك فرص واسعة لإجراء بحوث متعمقة وتحليل نقدي للروايات المتعلقة به، يمكن أن تساهم هذه الدراسات في فهم أفضل لشخصية لا يزال الغموض الصفة الغالبة عليها.

ومن جهة أخرى وبعد الاطلاع على بعض الأبحاث التي تتعلق بابن صياد لفت نظرنا استدلال بعض الباحثين بأحاديث وردت في ابن صياد دون الوقوف على صحة الأسانيد من ضعفها[1]، وتوصلوا إلى نتائج جانبت الحقيقة في بعض الأحيان. وكذلك بعض الدعاة الذين يروون قصة ابن صياد عبر منصات التواصل الاجتماعي في شكل فيديوهات يستدلون على بعض الروايات التي فيها ضعف.

أهداف البحث

- جمع كل الروايات المتعلقة باللقاءات التي جرت بين النبي ﷺ وابن صياد في الكتب التسعة.
- دراسة الأسانيد التي فيها زيادة على الصحيحين وبين حكم الزيادة للوقوف على صحتها.
- دراسة الروايات المتعارضة وبيان الراجح من المرجوح.
- وضع هذه الروايات المدروسة أمام الباحثين ليخفف عليهم عناء البحث في هذا الموضوع.

حدود البحث

من أهداف هذا البحث هو الوقوف على الصحيح من اللقاءات والحوارات التي جرت بين النبي ﷺ وابن صياد؛ لذا اقتصر بحثنا على الكتب التسعة للروايات، وذلك لأن مظان الصحيح في هذه الكتب أكثر من غيرها، ولحصر الموضوع في جزئية والتعمق بها. ويمكن فيما بعد البناء على هذا البحث لدراسة ما ورد في بقية كتب الحديث.

[1] . انظر مثلا: فصل المقال في ابن صياد والدجال لسعد عبد الله عاشور، إصدارات مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، المجلد العاشر، العدد الثاني، 2002م، ص320.

الدراسات السابقة

الدراسات عن ابن صياد في الكتب القديمة متناثرة وليست مستقلة، وتصف أخبار ابن صياد دون معالجتها بشكل مفصل، أما الأبحاث المعاصرة والدراسات عن هذا الموضوع فهي شحيحة جداً ولم نعثر إلا على دراستين لا تتعلق بصلب الموضوع:

1 . أخبار الدجال وابن صياد، تأليف مصطفى العدوي، طباعة 1413هـ، وهو كتاب في فصلين مؤلف من 70 صفحة، خصص المؤلف الفصل الثاني عن ابن صياد، واقتصر على جمع الأحاديث وعنونتها فقط. ولم يشرح أو يعلق على معلومة قط. وكان من جملة ما ساقه من الأحاديث اللقاءات التي جرت بين النبي ﷺ وابن صياد.

2 . فصل المقال في ابن صياد والدجال، وهو مقال للدكتور سعد عبد الله عاشور، الفصل الأول تحدث فيه عن الدجال والثاني عن ابن صياد بشكل عام. وغرض الباحث هو إثبات أن ابن صياد ليس هو الدجال الذي سيخرج آخر الزمان وإنما هو دجال من الدجاجلة، وقد قام الباحث بجمع كل الأحاديث التي تتحدث عن ابن صياد واستدل بها دون أن يقف على صحة هذه الأحاديث.

منهج البحث

اقتضت طبيعة هذا البحث الاعتماد على عدة مناهج منها الاستقرائي في تتبع مضامين البحث وجمع كل الروايات التي تخص هذا الموضوع، ومنها المنهج التحليلي في تحليل الروايات وأسانيدها. وإذا كان رجال السند لا إشكال عليه وهو ثقة أو ثبت نكتفي بقوله ثقة لعدم الإطالة، وعزونا ترجمته لمن أراد التوسع، أما إن كان مدار الخلاف عليه توسعنا في ترجمته وذكرنا أقوال المعدلين والمجرحين فيه.

خطة البحث

وقد رصدنا عدة لقاءات رتبناها حسب الأحداث وقسمناها إلى أربعة لقاءات وتحت كل لقاء عدة روايات، وقدمنا لهذه اللقاءات بلمحة عن ابن صياد وختمناها بإضاءات على هذه اللقاءات.

لمحة عن ابن صياد

ابن صياد هو شخصية غامضة عاشت في زمن النبي محمد ﷺ، وقد ارتبطت هذه الشخصية ببعض الأحاديث التي أثارت الكثير من الجدل بين الصحابة والعلماء حول هويته وما إذا كان هو الدجال الذي حذر منه النبي

أم لا. كان ابن صياد يعيش في المدينة، وكان يظهر بعض القدرات التي أثارت الشكوك حوله، مثل ادعائه القدرة على معرفة بعض الأمور الغيبية، هذه الأمور دفعت النبي ﷺ إلى مقابلته ومحاورته للتأكد من حقيقته، في بعض اللقاءات التي دارت بين النبي ﷺ وابن صياد، كان الأخير يصيب أحيانًا في إجابة الأسئلة حول الرؤى الغيبية، وأحيانًا أخرى يخطئ. رغم هذه المحاورات، لم يُقطع النبي ﷺ بشأن هويته، ولم يؤكد أنه الدجال. أما عمر بن الخطاب وجابر بن عبد الله وأبو ذر الغفاري وغيرهم كانوا مقتنعين تمامًا بأن ابن صياد هو الدجال المنتظر حتى أنهم كانوا يحلفون على ذلك. ومع ذلك، بقي الأمر مثار جدل حتى وفاة ابن صياد في زمن لاحق. وقد اختفى ابن صياد عن الأنظار في مراحل لاحقة من حياته.[2] وما زال العلماء يختلفون حول حقيقته، وهل كان بالفعل الدجال أم مجرد شخصية غامضة تسببت في الشكوك؟

1. الروايات المتعلقة باللقاء الأول:

وردت ثلاث روايات متشابهات في اللقاء الأول:

1.1. الرواية الأولى: رواية عمر بن الخطاب

حَدَّثَنَا أَبُو اليَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ: انْطَلَقَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِهِ قِبَلَ ابْنِ صَيَّادٍ، حَتَّى وَجَدَهُ يَلْعَبُ مَعَ الغِلْمَانِ فِي أُطُمِ[3] بني مَغَالَةَ[4]، وَقَدْ قَارَبَ ابْنُ صَيَّادٍ يَوْمَئِذٍ الحُلُمَ، فَلَمْ يَشْعُرْ حَتَّى ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ظَهْرَهُ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ» فَنَظَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الأُمِّيِّينَ، ثُمَّ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ: أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، فَرَضَّهُ[5] النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَالَ: «آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ» ثُمَّ قَالَ لِابْنِ صَيَّادٍ: «مَاذَا تَرَى» قَالَ: يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خُلِّطَ عَلَيْكَ الأَمْرُ» قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا» قَالَ: هُوَ الدُّخُّ، قَالَ: «اخْسَأْ، فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ» قَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَأْذَنُ لِي فِيهِ أَضْرِبْ عُنُقَهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ يَكُنْ هُوَ لاَ تُسَلَّطُ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلاَ خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ»[6].

---

[2] محيي الدين يحي بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 18: 46.

[3] الآطام هي نوع من الحصون عرفها العرب، ويقال إن عاداً هي أول من بنى الآطام. انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، 1414)، 12: 19.

[4] . بنو مغالة: من قرى الأنصار بالمدينة، قال الزّبير: كلّ ما كان من المدينة عن يمينك إذا وقفت آخر البلاد مستقبل مسجد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فهو بنو مغالة. انظر: ياقوت الحموي شهاب الدين بن عبد الله الرومي، *معجم البلدان*، (بيروت: دار صادر، 1995م)، 1: 501.

[5] . رضَّ الشَّيء: كسرَه، دقَّه وضربه بشدة. انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 7: 154.

[6] محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، مح. محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، 40:8 رقم 6173؛ مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 2244:4 رقم 2930؛ محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، *سنن الترمذي*، مح. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الاسلامي،1998)، 89:4 رقم 2249؛ أبو داود سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داوود*، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة

ومن طريق آخر: قَالَ عُمَرُ: ائْذَنْ لِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، قَالَ: «دَعْهُ، إِنْ يَكُنْ هُوَ فَلاَ تُطِيقُهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلاَ خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ»[7].

وقد وردت هذه الرواية من طريق عبد الله بن عمر. وقد رواها البخاري ومسلم باللفظ نفسه، ورواها الترمذي وأبو داوود بألفاظ متقاربة، ووردت مروية بالمعنى عند أحمد.

2.1. الرواية الثانية رواية أبي سعيد الخدري

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا سَالِمُ بْنُ نُوحٍ، عَنِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: لَقِيَهُ[8] رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟» فَقَالَ هُوَ: أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «آمَنْتُ بِاللهِ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، مَا تَرَى؟» قَالَ: أَرَى عَرْشًا عَلَى الْمَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَرَى عَرْشَ إِبْلِيسَ عَلَى الْبَحْرِ، وَمَا تَرَى؟» قَالَ: أَرَى صَادِقَيْنِ وَكَاذِبًا – أَوْ كَاذِبَيْنِ وَصَادِقًا – فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لُبِسَ عَلَيْهِ، دَعُوهُ»[9].

ومن طريق آخر: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى، عَنِ الجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: لَقِيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ابْنَ صَائِدٍ فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ فَاحْتَبَسَهُ وَهُوَ غُلاَمٌ يَهُودِيٌّ وَلَهُ ذُؤَابَةٌ وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟ فَقَالَ: أَتَشْهَدُ أَنْتَ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَرَى؟ قَالَ: أَرَى عَرْشًا فَوْقَ الْمَاءِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَرَى عَرْشَ إِبْلِيسَ فَوْقَ البَحْرِ، قَالَ: فَمَا تَرَى؟ قَالَ: أَرَى صَادِقًا وَكَاذِبِينَ أَوْ صَادِقِينَ وَكَاذِبًا، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لُبِسَ عَلَيْهِ فَدَعَاهُ[10].

ومن طريق آخر:

العصرية، د.ت)، 120:4 رقم 4329؛ أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند أحمد*، مح. شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421)، 428:10 رقم 6360.

[7]. البخاري، *صحيح البخاري*، 126:8 رقم 6618.

[8] أي لقي ابن صياد.

[9] مسلم، صحيح مسلم، 2241:4 رقم 2925

[10] الترمذي، *سنن الترمذي*، 87:4 رقم 2247.

حَدَّثَنَا يُونُسُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ يَعْنِي ابْنَ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لِابْنِ صَائِدٍ: مَا تَرَى؟ "قَالَ: أَرَى عَرْشًا عَلَى الْبَحْرِ، وحوله الْحَيَّاتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَرَى عَرْشَ إِبْلِيسَ" وحَدَّثَنَاهُ مُؤَمَّلٌ، فَقَالَ: عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ جَابِرٍ[11].

وهذه الرواية الثانية جاءت من طريق أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري، وقد يبدو للوهلة الأولى أنه لقاء مستقل، لكن المتمعن في الرهط الذي كان مع رسول الله ﷺ في الروايتين يرى أنهما واحد. والمكان الذي التقيا به في الروايتين واحد. والله أعلم.

3.1. الرواية الثالثة: رواية عبد الله بن مسعود

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ – وَاللَّفْظُ لِعُثْمَانَ، قَالَ إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا، وقَالَ عُثْمَانُ: حَدَّثَنَا – جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَرَرْنَا بِصِبْيَانٍ فِيهِمُ ابْنُ صَيَّادٍ، فَفَرَّ الصِّبْيَانُ وَجَلَسَ ابْنُ صَيَّادٍ، فَكَأَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَرِهَ ذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَرِبَتْ يَدَاكَ، أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟» فَقَالَ: لَا، بَلْ تَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: ذَرْنِي، يَا رَسُولَ اللهِ حَتَّى أَقْتُلَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ يَكُنِ الَّذِي تَرَى، فَلَنْ تَسْتَطِيعَ قَتْلَهُ»[12].

ومن طريق آخر: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ – وَاللَّفْظُ لِأَبِي كُرَيْبٍ قَالَ ابْنُ نُمَيْرٍ: حَدَّثَنَا، وقَالَ الْآخَرَانِ: أَخْبَرَنَا – أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: كُنَّا نَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَرَّ بِابْنِ صَيَّادٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبْأً» فَقَالَ: دُخٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اخْسَأْ، فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ»، فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللهِ، دَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعْهُ، فَإِنْ يَكُنِ الَّذِي تَخَافُ لَنْ تَسْتَطِيعَ قَتْلَهُ»[13].

وعند الترمذي: وخبأ له (يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ)[14] وهذه من زيادات الراوي.

هذه الرواية الثالثة جاءت من طريق أبي وائل شقيق بن سلمة عن عبد الله بن مسعود.

---

[11] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 175:18 رقم 11629.

[12] مسلم، *صحيح مسلم*، 2240:4 رقم 2924.

[13] مسلم، *صحيح مسلم*، 2240:4 رقم 2924.

[14] الترمذي، *سنن الترمذي*،89/4 رقم 2249.

بعد ذكرنا للروايات الثلاثة يتبين لنا أن الرواية الثانية أضافت جزءاً من الحوار لم يذكر في الأولى والثالثة، وهو (قول النبي ﷺ لابن صياد ما ترى؟ قال أرى عرشا على الماء، فقال رسول الله ﷺ ترى عرش إبليس على البحر) وفي مسند أحمد بزيادة (حوله حيات)

وسأقوم بدراسة الأسانيد التي وردت فيها الزيادة وهل هي صحيحة كي يؤخذ بها أو أنها ضعيفة؟

4.1. دراسة أسانيد الزيادة الواردة في الرواية الثانية

وردت هذه الزيادة في الرواية الثانية عند مسلم من طريق: محمد بن المثنى، حدثنا سالم بن نوح، عن الجريري، عن أبي نضرة عن أبي سعيد. ومن طريق يحي بن حبيب ومحمد بن عبد الأعلى قالا حدثنا معتمر قال سمعت أبي قال حدثنا أبو نضرة عن جابر بن عبد الله[15].

ووردت عند الترمذي من طريق سفيان بن وكيع حدثنا عبد الأعلى عن الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد[16].

ووردت عند أحمد من طريق محمد بن سابق حدثنا إبراهيم بن طهمان عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله[17]. ومن طريق: عفان ومؤمل قالا حدثنا حماد بن سلمة أخبرنا علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري: بزيادة (حوله حيات) [18].

1.4.1. رجال مسلم لهذه الزيادة:

أ. طريق محمد بن المثنى، عن سالم بن نوح، عن الجريري، عن أبي نضرة عن أبي سعيد.

. محمد بن المثنى بن عبيد بن قيس بن دينار العنزي البصري أبو موسى، وهو ثقة[19].

. سالم بن نوح بن أبي عطاء البصري أبو سعيد العطار، روى عن سعيد بن إياس الجريري فِي الصَّلَاة والأطعمة والطب والفتن، وروى عنه أبو موسى محمد بن المثنى. قال أبو زرعة ثقة صدوق لا بأس به، وجرَّحه أبو حاتم حيث قال عنه يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال أحمد بن حنبل كتبت عنه حديثا واحدا، وأضاف

---

[15] مسلم، *صحيح مسلم*، 2241:4 رقم 2925.

[16] الترمذي، *سنن الترمذي*،87:4 رقم 2247.

[17] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 213:23 رقم 14955.

[18] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 414:18 رقم 11926.

[19] يوسف بن عبد الرحمن المزي، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، مح. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 359:26. أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن، أبو نصر الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، مح. عبد الله الليثي، (بيروت: دار المعرفة، 1407)، 286:2. محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، 74:2.

ما بحديثه بأس، وقال يحيى بن معين ليس بشيء، وقال عمرو بن علي قلت ليحيى بن سعيد قال سالم بن نوح ضاع مني كتاب يونس والجريري فوجدتهما بعد أربعين سنة قال يحيى وما بأس بذلك، وقال النسائي ليس بالقوي، وقال أبو أحمد بن عدي عنده غرائب وأفراد وأحاديثه محتملة متقاربة، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، روى له البخاري في الأدب[20].

. سعيد بن إياس الجريري أبو مسعود البصري، وهو ثقة تغير حفظه قبل موته[21].

. المنذر بن مالك بن قطعة أبو نضرة العبدي البصري، وهو ثقة[22].

الحكم على هذا الطريق: هذا السند ورد عند مسلم، إن كان فيه شيء فمن سالم بن نوح إذ إن المعدلون والمجرحون اختلفوا فيه، وقد ذكره ابن عدي في الضعفاء[23] لكن السند الذي يليه يقويه، وهو عند مسلم أيضاً وبنفس اللفظ. وهو من طريق:

ب . يحيى بن حبيب ومحمد بن عبد الأعلى قالا حدثنا معتمر قال سمعت أبي قال حدثنا أبو نضرة عن جابر بن عبد الله.

. يحيى بن حبيب بن عربي الحارثي، وهو ثقة[24].

. محمد بن عبد الأعلى الصنعاني القيسي أبو عبد الله البصري، وهو ثقة[25].

. معتمر بن سليمان بن طرخان أبو محمد المرّيّ لأنه مولى بني مرة، ويعرف بالتيمي لأنه كان نازلا فيهم، البصري، وهو ثقة [26].

. سليمان بن طرخان التيمي أبو المعتمر البصري، وهو ثقة [27].

---

[20] . المزي، *تهذيب الكمال*، 172:10 أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، مح. عبد الله الليثي، (بيروت: دار المعرفة، 1407)، 261:1.

[21] المزي، *تهذيب الكمال*، 338:10. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 281:1. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 243:1. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 116:1.

[22] المزي، *تهذيب الكمال*، 50:28. ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم، 249:2.

[23] أبو أحمد بن عدي الجرجاني، *الكامل في ضعفاء الرجال*، مح. عادل أحمد عبد الموجود–علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، (بيروت – لبنان: الكتب العلمية، 1997/1418)، 378:4.

[24] المزي، *تهذيب الكمال*، 262:31. ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم، 335:2.

[25] المزي، *تهذيب الكمال*، 581:35. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 193:2.

[26] المزي، *تهذيب الكمال*، 250:28. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 739:2. ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم، 272:2. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 195:1.

[27] المزي، *تهذيب الكمال*، 5:15. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 310:1. ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم، 264:1. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 113:1.

. أبو نضرة تقدمت ترجمته.

فهذا السند رجاله ثقات يقوي ما سبقه، وعلى هذا فيمكن أن نعتبر الزيادة الواردة عند مسلم صحيحة.

2.4.1. رجال الترمذي لهذه الزيادة:

وهو من طريق سفيان بن وكيع حدثنا عبد الأعلى عن الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد.

. سفيان بن وكيع بن الجراح الرؤاسي أبو محمد الكوفي، روى عن عبد الأعلى بن عبد الأعلى روى عنه الترمذي. وقال ابن أبي حاتم: أشار عليه أبي أن يغير وراقه، فإنه أفسد حديثه، وقال له: لا تحدث إلا من أصولك، فقال: سأفعل، ثم تمادى وحدث بأحاديث أدخلت عليه. وقال أبو حاتم بن حبان: كان سفيان بن وكيع شيخا فاضلا صدوقا إلا أنه ابتلي بوراق سوء كان يدخل عليه الحديث، وكان يثق به، فيجيب، فيما يقرأ عليه، وقيل له بعد ذلك، في أشياء منها، فلم يرجع، فمن أجل إصراره استحق الترك. قال البخاري يتكلمون فيه لأشياء لقنوه، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبا زرعة عنه فقال لا يشتغل به قيل له كان يكذب، قال كان أبوه رجلاً صالحاً، قيل له كان يتهم بالكذب؟ قال نعم، وقال عبد الرحمن: سئل أبي عنه فقال لين[28]. وقد ذكره ابن عدي في الضعفاء[29]

. عبد الأعلى بن عبد الأعلى بن محمد وقيل بن شراحيل السامي القرشي البصري، وهو ثقة[30]، يقول الذهبي: وحديثه في الكتب الستة وثقه غير واحد. وأما ابن سعد فقال: لم يكن بالقوي ويأتي له ما ينكر[31] ولم يذكر الكلاباذي وابن مَنْجُويَه والذهبي أن ممن روى عنه سفيان بن وكيع.

. الجريري وأبو نضرة تقدمت ترجمتهما.

هذا السند ضعيف لضعف سفيان بن وكيع، لكن هذا الضعف لا يضر بالزيادة لأنها كما تقدم ثبتت عند مسلم وتتقوى بها.

3.4.1. رجال أحمد وزيادة جملة (حوله حيات)

وهو من طريقين: الأول: محمد بن سابق حدثنا إبراهيم بن طهمان عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله. وهي كما جاءت عند الترمذي بدون زيادة (حوله حيات)

---

[28] المزي، *تهذيب الكمال*، 200:11. محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 512:9.

[29] ابن عدي: *الكامل في ضعفاء الرجال*، 479:4.

[30] المزي، تهذيب الكمال، 359:16. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 486:2. ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم، 445:1.

[31] الذهبي، تذكرة الحفاظ، 217:1. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 651:2. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 180:2.

والثاني من طريق: عفان ومؤمل قالا حدثنا حماد بن سلمة أخبرنا علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري وفيها زيادة (حوله الحيات)

الطريق الأول: محمد بن سابق حدثنا إبراهيم بن طهمان عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله.

. محمد بن سابق التميمي مولاهم أبو جعفر ويقال أبو سعيد البزاز الكوفي، أصله من فارس سكن الكوفة ثم سكن بغداد ومات بها سنة 214هـ، روى عن إبراهيم بن طهمان، روى عنه البخاري في الأدب، وأحمد بن حنبل، وزهير بن حرب وغيرهم. قال يحي بن معين ضعيف، وقال العجلي كوفي ثقة، وقال يعقوب بن شيبة كان شيخا صدوقا ثقة وليس ممن يوصف بالضبط للحديث، وقال النسائي ليس به بأس، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال أبو حاتم: لا يحتج به[32].

. إبراهيم بن طهمان أبو سعيد الخرساني الهروي سكن نيسابور ثم سكن مكة ومات بها سنة ثلاث وستين ومائة، روى عن أبي الزبير محمد بن مسلم، وروى عنه محمد بن سابق التميمي.

قال عبد الله بن المبارك صحيح الحديث، وقال أبو حاتم: ثقة مرجئ. وقال أحمد: كان مرجئًا شديدًا على الجهمية. وقال أبو زرعة: كنت عند أحمد بن حنبل فذكر إبراهيم بن طهمان وكان متكئا من علة فجلس وقال: لا ينبغي أن يذكر الصالحون فيتكأ، وقال يحي بن معين لا بأس به، وكذلك قال العجلي، وقال عثمان بن سعيد الدارمي كان ثقة في الحديث لم يزل الأئمة يشتهون حديثه ويرغبون فيه ويوثقونه، وقال أبو داود ثقة، وقال إسحاق بن راهويه كان صحيح الحديث حسن الرواية كثير السماع ما كان بخراسان أكثر حديثا منه وهو ثقة [33]. ضعفه محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي وحده، فقال: ضعيف مضطرب الحديث. وقال الدارقطني: ثقة، إنما تكلموا فيه للإرجاء، وقال أبو إسحاق الجوزجاني: فاضل رمى بالإرجاء. قال الذهبي بعد أن ساق قول مضعفه: قلت: فلا عبرة بقول مضعفه[34].

أبي الزبير محمد بن مسلم بن تدرس القرشي مات سنة ثمان وعشرين ومائة، روى عن جابر بن عبد الله، وروى عنه إبراهيم بن طهمان.

---

[32] المزي، *تهذيب الكمال*، 233:25. محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، مح. علي محمد البجاوي، (بيروت – لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر،1963/1382)، 555:3.

[33] المزي، *تهذيب الكمال*، 108:2. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 53:1. ابن مَنْجُويَه، رجال صحيح مسلم، 40:1. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 157:1.

[34] الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، 38:1. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 207:2.

ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل مكة، قال حرب بن إسماعيل سئل أحمد بن حنبل عن أبي الزبير فقال قد احتمله الناس وأبو الزبير أحب إلى من أبي سفيان لأن أبا الزبير أعلم بالحديث منه وأبو الزبير ليس به بأس.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل قال أبي كان أيوب السختياني يقول حدثنا أبو الزبير وأبو الزبير أبو الزبير قلت لأبي كأنه يضعفه قال نعم. وقال نعيم بن حماد سمعت ابن عيينة يقول حدثنا أبو الزبير وهو أبو الزبير أي كأنه يضعفه. وقال هشام بن عمار عن سويد بن عبد العزيز قال لي شعبة تأخذ عن أبي الزبير وهو لا يحسن أن يصلي. وقال نعيم بن حماد سمعت هشيما يقول سمعت من أبي الزبير فأخذ شعبة كتابي فمزقه وقال محمود بن غيلان عن أبي داود قال شعبة ما كان أحد أحب إليَّ أن ألقاه بمكة من أبي الزبير حتى لقيته ثم سكت. وقال محمد بن جعفر المدائني عن ورقاء قلت لشعبة مالك تركت حديث أبي الزبير قال رأيته يَزِنُ ويسترجح في الميزان. وقال الشافعي أبو الزبير يحتاج إلى دعامة.

وقال عباس بن محمد الدوري عن يحي بن معين أبو الزبير أحب إلى من أبي سفيان، وقال يعقوب بن شيبة ثقة صدوق وإلى الضعف ما هو، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبي عن أبي الزبير فقال يكتب حديثه ولا يحتج به وهو أحب إلى من أبي سفيان، وقال أيضا سألت أبا زرعة عن أبي الزبير فقال روى عنه الناس، قلت يحتج بحديثه؟ قال إنما يحتج بحديث الثقات.

وقال يحي بن معين ثقة، وقال مرة صالح ثقة، وقال النسائي ثقة، وقال أبو أحمد بن عدي وقد حدث عنه شعبة أحاديث أفراد كل حديث ينفرد به رجل عن شعبة وروى مالك عن أبي الزبير أحاديث وكفى بأبي الزبير صدقا أن يحدث عنه مالك فإن مالكا لا يروي إلا عن ثقة ولا أعلم أحدا من الثقات تخلف عن أبي الزبير إلا وقد كتب عنه وهو في نفسه ثقة إلا أن يروي عنه بعض الضعفاء فيكون ذلك من جهة الضعيف. وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال لم ينصف من قدح فيه لأن من استرجح في الوزن لنفسه لم يستحق الترك لأجله[35]. وأما ابن المديني فسُئِلَ عنه محمد بن عثمان العبسي، فقال: ثقة ثبت. اعتمده مسلم، وروى له البخاري متابعة[36]. وذكره ابن عدي في الضعفاء[37] ونقل الذهبي عن النسائي أنه من المدلسين[38]، وقال عنه العلائي بأنه مشهور بالتدليس[39]، وذكره ابن حجر في طبقات المدلسين.[40]

---

[35] المزي، *تهذيب الكمال*، 402:26. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 881:2.

[36] الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، 37:4.

[37] ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، 286:7.

[38] الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، 1: 460.

[39] خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، *جامع التحصيل في أحكام المراسيل*، (بيروت: عالم الكتب، 1986/1407)، 110.

[40] ابن حجر العسقلاني، *تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس*، مح. عاصم بن عبدالله القريوتي (عمان: مكتبة المنار، 1983/1403)، 45.

وهنا لا بد لي من التعرض لمسألة تدليسه عن جابر وخلاصتها: أنه يُعتبر مدلساً في روايته عن جابر أو عن غيره، والأكثرون على قبول روايته إذا صرّح بالسماع[41] وفي هذه الرواية لم يصرح بل عنعن، وهناك بعض الرواة لهم استثناءات في هذا الموضوع، وعنعنته إذا وردت داخل الصحيحين أو في أحدهما، فإنها تُحمل على السماع[42] ما لم يأتِ نقد من أحد الأئمة أو الحفاظ المتقدمين بسبب عنعنته، وإذا وردت خارج الصحيحين، فنظل مترددين في قبولها.

الحكم على هذا الطريق:

ولا بد أن أنوه –قبل الحكم على هذا الطريق– من أنه ورد من خلال هذه الرواية قصة ابن صياد مع النبي ﷺ في جميع لقاءاته، وقد رويت بالمعنى، والظاهر أن أحد رجال هذا السند جمع كل اللقاءات في حديث واحد لأن الألفاظ والترتيب مختلف عن الروايات الواردة في البخاري ومسلم. والرواية بالمعنى قد لا تحمل الأحداث بعينها وقد يضاف إليها تفصيلات أو تفسيرات من الراوي تكون مقاربة للحدث الذي وقع.

ومن خلال الدراسة السابقة لهذا السند تبين لنا أن الخلاف يدور على أبي الزبير محمد بن مسلم، فقد ضعفه أكثر من واحد كما رأينا منهم شعبة وابن عيينة، وإذا تعارض الجرح المفسّر مع التعديل فمذهب الجمهور تقديم الجرح على التعديل مطلقاً ولو كان المجرحين أقل عددا من المعدلين[43]، ولعل سبب الضعف هو تدليسه وقد فصلنا مسألة تدليسه، فما ذكر في صحيح مسلم من عنعنته تعتبر بمثابة السماع وعليه فلا يضر تدليسه. أما في هذا الحديث فهو عند أحمد وليس في الصحيحين فهو أقرب للتدليس والله أعلم فالرواية ضعيفة، لكنها تتقوى برواية مسلم والترمذي السابقتان.

الطريق الثاني: وفيها زيادة جملة (حوله الحيات) عند أحمد: عفان ومؤمل قالا حدثنا حماد بن سلمة أخبرنا علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري.

. عفان بن مسلم بن عبد الله: الصفار أبو عثمان البصري، وهو ثقة[44]

---

[41] عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، *ألفية العراقي المسماة بـ: التبصرة والتذكرة في علوم الحديث*، مح. العربي الدائز الفرياطي، (السعودية – الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، 1428هـ)، 1:107.

[42] يحيى بن شرف النووي، *تقريب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث*، مح. محمد عثمان الخشت، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985/1405)، 39.

[43] أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، مح. أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني (المدينة المنورة: المكتبة العلمية)، 107. محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر السخاوي، *فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي*، مح. علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، 2003/1424)، 33:2.

[44] الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 600:2. المزي، *تهذيب الكمال*، 160:20. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 278:1.

. مؤمل بن إسماعيل القرشي العدوي أبو عبد الرحمن البصري، روى عن حماد بن سلمة وعن شعبة وعكرمة بن عمار وعن الثوري. روى عنه أحمد بن حنبل وبندار ومؤمل بن يهاب وطائفة. مات بمكة في رمضان سنة ست ومائتين

قال يحيى بن معين ثقة، وقال أبو حاتم صدوق شديد في السنة كثير الخطأ، وقال البخاري منكر الحديث، وقال أبو زرعة: في حديثه خطأ كثير. وقال أبو عبيد الآجري سألت أبا داود عن مؤمل بن إسماعيل فعظمه ورفع من شأنه إلا أنه يَهِمُ في الشيء، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، وقال غيره دفن كتبه فكان يحدث من حفظه فكثر خَطَؤُه[45].

. حماد بن سلمة بن دينار البصري أبو سلمة بن أبي صخرة مولى ربيعة بن مالك بن حنظلة من بني تميم، وهو ثقة، وهو أعلم من غيره بعلي بن زيد [46].

. علي بن زيد بن جدعان، وهو علي بن زيد بن عبد الله بن أبي مليكة، روى عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، وروى عنه حماد بن سلمة.[47] ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة من أهل البصرة وقال ولد وهو أعمى وكان كثير الحديث وفيه ضعف ولا يحتج به، وذكره خليفة بن خياط في الطبقة الخامسة وقال أمه أم ولد. وقال أحمد بن حنبل ليس بالقوي، وقد روى الناس عنه. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل سئل أبي سمع الحسن من سراقة قال لا هذا علي بن زيد يعني يرويه كأنه لم يقنع به. وقال أيوب بن إسحاق بن سافري سألت أحمد عن علي بن زيد فقال ليس بشيء. وقال حنبل بن إسحاق بن حنبل سمعت أبا عبد الله يقول علي بن زيد ضعيف الحديث. وقال يحيى بن معين ليس بذاك القوي ضعيف. وقال أبو زرعة ليس بقوي، وقال أبو حاتم ليس بقوي يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال الترمذي: صدوق ربما رفع الموقوف[48]. قال الذهبي: لم يحتج به الشيخان لكن قرنه مسلم بغيره[49] وقد ذكره ابن عدي في الضعفاء[50]

. أبو نضرة تقدمت ترجمته.

---

[45] المزي، *تهذيب الكمال*، 176:29. الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، 228:4. أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، مح. دائرة المعرف النظامية – الهند (بيروت – لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،1971/1390)، 406:7.

[46] الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 887:2. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 157:1. المزي، *تهذيب الكمال*، 253:7. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 151:1.

[47] ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 56:2.

[48] المزي، *تهذيب الكمال*، 434:30. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 106:1.

[49] الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 106:1.

[50] ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، 333:6.

الحكم على هذا الطريق: قال الهيثمي: فيه علي بن زيد وهو حسن الحديث، وبقية رجاله ثقات[51]، ورغم ميل الهيثمي إلى الصحة إلا أنه قد يكون هذا السند ضعيفاً لضعف علي بن زيد بن جدعان، ومؤمل بن إسماعيل، أما مؤمل بن إسماعيل فقد ضعفه بعضهم منهم البخاري، وأبو حاتم وأبوزرعة بسبب أخطاءه الكثيرة؛ لأنه دفن كتبه فكان يحدث من حفظه. وأما علي بن زيد بن جدعان فقد ضعفه أكثرهم، فجملة (حوله الحيات) فيها نظر.

خلاصة اللقاء الأول: ورد فيه ثلاث روايات، وتبين لنا أن الرواية الثانية أضافت جزءاً من الحوار لم يذكر في الأولى والثالثة، والزيادة وردت عند مسلم من طريقين والترمذي من طريق واحد وأحمد من طريقين والزيادة هي (قول النبي ﷺ لابن صياد ما ترى؟ قال أرى عرشا على الماء، فقال رسول الله ﷺ ترى عرش إبليس على البحر) وعند أحمد جاءت من طريقين الأول موافقة لمسلم والترمذي والثانية فيها زيادة (حوله حيات).

وحسب دراسة الأسانيد رأينا صحة سند مسلم للطريقين وضعف سند الترمذي لكنه تقوى بسند مسلم، أما روايتا أحمد فالأولى موافقة للفظ مسلم وهي ضعيفة تقوت برواية مسلم والترمذي والثانية فيها زيادة (حوله الحيات) وهي رواية قد تكون ضعيفة ولم تتقو بشيء لأن أحمد انفرد بها. فلا نجزم بصحتها.

2. الروايات المتعلقة باللقاء الثاني: رواية عبد الله بن عمر

وفيه أن النبي ﷺ انطلق ومعه أبي بن كعب وهو يتقي بالنخل لعله يسمع من ابن صياد شيئاً دون أن يراه ليعرف حقيقته:

قَالَ سَالِمٌ: فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: انْطَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ الأَنْصَارِيُّ، يَؤُمَّانِ النَّخْلَ الَّتِي فِيهَا ابْنُ صَيَّادٍ، حَتَّى إِذَا دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، طَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ، وَهُوَ يَخْتِلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنْ ابْنِ صَيَّادٍ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ، وَابْنُ صَيَّادٍ مُضْطَجِعٌ عَلَى فِرَاشِهِ فِي قَطِيفَةٍ لَهُ فِيهَا رَمْرَمَةٌ، أَوْ زَمْزَمَةٌ، فَرَأَتْ أُمُّ ابْنِ صَيَّادٍ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ، فَقَالَتْ لِابْنِ صَيَّادٍ: أَيْ صَافِ – وَهُوَ اسْمُهُ – هَذَا مُحَمَّدٌ، فَتَنَاهَى ابْنُ صَيَّادٍ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ تَرَكَتْهُ بَيَّنَ»[52]

هذا اللقاء الثاني لم يرد فيه زيادات، فلا داعي لذكر الطرق التي وردت منها كما أنه لا حاجة لدراسة الأسانيد، لعدم وجود الزيادات.

[51] علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، مح. حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994/1414)، 8: 4.

[52] البخاري، *صحيح البخاري*، 40:8 رقم 6173. مسلم، *صحيح مسلم*، 2244:4 رقم 2930. أحمد بن حنبل، *مسند أحمد* 431:10 رقم 6363.

3ـ الروايات المتعلقة باللقاء الثالث: رواية أبي سعيد الخدري

ورد حوار مؤلف من سؤال وجواب يمكن أن يكون جزءاً من اللقاء الأول؛ لأن الرواي هو نفسه أبو سعيد الخدري في هذا الحوار وفي اللقاء الأول في الرواية الثانية، ولم يذكر البخاري هذا الحوار. كما يمكن أن يكون لقاءاً ثالثاً مستقلاً عن سابقيه.

وقد ورد هذا الحوار من ثلاث طرق، لمسلم من طريقين، ولأحمد من طريق:

الطريق الأول: حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ، حَدَّثَنَا بِشْرٌ يَعْنِي ابْنَ مُفَضَّلٍ، عَنْ أَبِي مَسْلَمَةَ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِابْنِ صَائِدٍ: «مَا تُرْبَةُ الْجَنَّةِ؟» قَالَ: دَرْمَكَةٌ بَيْضَاءُ، مِسْكٌ يَا أَبَا الْقَاسِمِ قَالَ: «صَدَقْتَ»[53].

والطريق الثاني: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ ابْنَ صَيَّادٍ، سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ تُرْبَةِ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ: «دَرْمَكَةٌ بَيْضَاءُ مِسْكٌ خَالِصٌ»[54].

والطريق الثالث: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ سَأَلَ ابْنَ صَائِدٍ عَنْ تُرْبَةِ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ: دَرْمَكَةٌ بَيْضَاءُ مِسْكٌ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "صَدَقَ".[55] وروى عفان هذا الحديث عن حماد أيضاً[56]

في الطريق الثاني للحديث نرى أن السائل عن تربة الجنة هو ابن صياد بخلاف الطريق الأول، وعليه وجب دراسة الأسانيد لهذه الرواية لنتبين مَن السائل:

1.3 . رجال مسلم من الطريق الأول:

نصر بن علي الجهضمي حدثنا بشر يعني ابن مفضل عن أبي مسلمة عن أبي نضرة عن أبي سعيد:

. نصر بن علي بن نصر بن علي بن صهبان بن أبي الأزدي الجهضمي أبو عمرو، وهو ثقة.[57]

. بشر بن المفضل بن لاحق الرقاشي مولاهم، أبو إسماعيل البصري، وهو ثقة.[58]

---

[53] مسلم، *صحيح مسلم*، 2243:4 رقم 2928.

[54] مسلم، *صحيح مسلم*، 2243:4 رقم 2928.

[55] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 288:17 رقم 11193.

[56] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 481:17 رقم 11389.

[57] المزي، *تهذيب الكمال*، 355:29. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 750:2. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 60:2. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 79:2.

[58] المزي، *تهذيب الكمال*، 148:4. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 112:1. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 85:1. الذهبي، تذكرة الحفاظ، 226:1.

. سعيد بن يزيد بن مسلمة الأزدي، ويقال الطاحي أبو مسلمة البصري القصير، وهو ثقة. [59]

. أبو نضرة تقدمت ترجمته.

الحكم على السند: الرجال ثقات في هذا السند.

2.3 . رجال مسلم من الطريق الثاني:

أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة عن الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري:

. **أبو بكر بن أبي شيبة**، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي مولاهم، وهو ثقة[60]

حماد بن أسامة بن زيد القرشي، أبو أسامة الكوفي، مات سنة إحدى ومائتين، وهو ثقة.[61]

سعيد بن إياس الجريري أبو مسعود البصري، مات سنة أربع وأربعين ومائة، روى عن أبي نضرة وعن أبي الطفيل عامر بن واثلة وأبي عثمان النهدي وعبد الله بن شقيق وعبد الله بن بريدة وغيرهم، روى عنه شعبة والثوري والحمادان وابن المبارك وبشر بن المفضل وابن علية وأبو أسامة ويزيد بن هارون وسالم بن نوح وآخرون. قال أحمد بن حنبل محدث أهل البصرة، وقال يحيى بن معين ثقة، وقال أبو حاتم تغير حفظه قبل موته فمن كتب عنه قديما فهو صالح وهو حسن الحديث، وقال أحمد بن حنبل عن يزيد بن هارون ربما ابتدأنا الجريري وكان قد أنكر، وقال يحيى بن معين عن محمد بن أبي عدي لا نكذب الله سمعنا من الجريري وهو مختلط، وقال النسائي ثقة أنكر أيام الطاعون. [62] وقد ذكره ابن عدي في الضعفاء لا على أنه ضعيف بل للتنبيه على الاحاديث التي رواها بعد اختلاطه[63]. وقد روى عنه في الاختلاط: يزيد بن هارون، وابن المبارك، وابن أبي عدي وكلما روى عنه مثل هؤلاء فهو مختلط، إنما الصحيح عنه: حماد بن سلمة، وإسماعيل ابن علية. وعبد الأعلى من أصحهم سماعًا، سمع منه قبل أن يختلط بثمان سنين، وسفيان الثوري، وشعبة صحيح[64].

الحكم على هذا السند: رجال هذا السند ثقات إلا أن الجريري تغير قبل موته واختلط في آخره، ولم يذكر العجلي أن حماد بن أسامة سمع منه قبل الاختلاط، ولعل حماد بن أسامة سمع منه بعد الاختلاط، فلعل القلب في السؤال جاء من قِبَل الجريري وهو في الاختلاط.

---

[59] المزي، *تهذيب الكمال*، 144:11. الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 299:1.

[60] المزي، *تهذيب الكمال*، 39:16. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 16:2.

[61] المزي، *تهذيب الكمال*، 217:7. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 234:1.

[62] المزي، *تهذيب الكمال*، 338:10. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 116:1.

[63] ابن عدي: *الكامل في ضعفاء الرجال*، 445:4.

[64] أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، *الثقات*، مح. عبد العليم عبد العظيم البستوي، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1994/1405)، 394.

3.3. رجال أحمد من الطريق الثالث:

عفان ويونس قالا حدثنا حماد حدثنا الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري:

. عفان بن مسلم تقدمت ترجمته.

. يونس بن محمد بن مسلم البغدادي أبو محمد المؤدب والد إبراهيم بن يونس، وهو ثقة[65].

. حماد بن سلمة تقدمت ترجمته. وقد سمع من الجريري قبل الاختلاط كما ذكر العجلي سابقاً.

. الجريري تقدمت ترجمته.

. أبو نضرة تقدمت ترجمته.

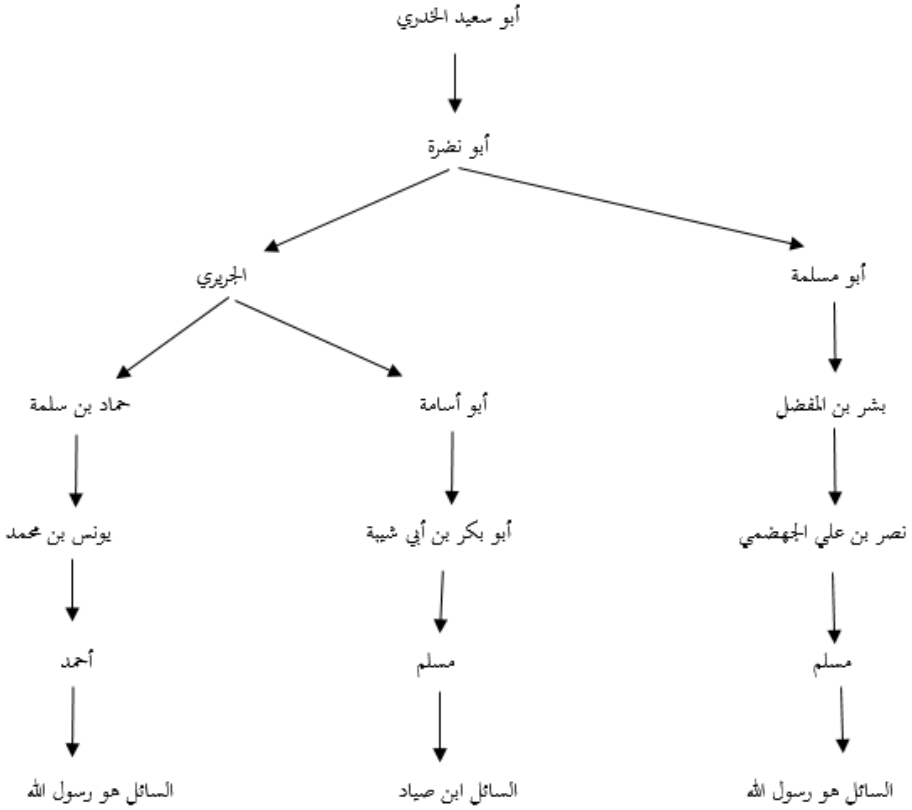
والرجال أيضاً عند أحمد ثقات، فالسند صحيح.

نلاحظ من خلال النظر في الأسانيد الثلاثة – كما سيأتي في شجرة الأسانيد – أن أبا نضرة سمع منه الجريري وأبو مسلمة، ورواية أبي مسلمة تدل على أن السائل هو رسول الله ﷺ.

أما رواية الجريري فقد أخذ عنه حماد بن سلمة، وأبو أسامة، ورواية حماد عند أحمد تدل على أن السائل هو رسول الله ﷺ فهي موافقة لرواية أبي مسلمة، أما رواية أبي أسامة عند مسلم تدل على أن السائل هو ابن صياد.

وهذه الشجرة توضح لنا الأسانيد الثلاثة:

[65] الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 819:2. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 264:1. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 368:2. المزي، *تهذيب الكمال*، 540:32. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 264:1.



بعد البحث الكثير عن أبي أسامة وحماد يتبن أن العجلي صرح بأن حماد بن سلمة سمع من الجريري قبل الاختلاط، أما أبو أسامة فلم يذكره العجلي بأنه سمع منه قبل الاختلاط. وهناك قرائن أخرى تؤيد ذلك وهي أن حماد بصري كالجريري ووفاته كانت 167هـ وقد قارب الثمانين من عمره، أي أقرب إلى الجريري من ناحيتين البلد والوفاة. أما أبو أسامة فهو كوفي وأعلم الناس بأمور الناس وأخبار أهل الكوفة كما مر معنا ووفاته كانت 201هـ أي أبعد من حماد فالذي يبدو لي أن أبو أسامة سمع من الجريري بعد الاختلاط للاعتبارات التي ذكرتها، وقد جاء القلب من رواية أبي أسامة.

وأثناء شرح النووي للروايتين المتعارضتين عند مسلم ذكر قول القاضي بأن الرواية الثانية أظهر[66] أي رواية أبي أسامة التي تبين أن السائل هو ابن صياد، ولعل هذا ما مال إليه النووي لأنه لم يرجح بعد ذكر القاضي.

[66] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 52:18.

ومع أن النووي ذكر قول القاضي بأن الرواية الثانية أظهر (أي أن السائل هو ابن صياد) إلا أنه قد يكون السائل هو رسول الله ﷺ لعدة أمور:

1 ـ أن رواية حماد بن سلمة عن الجريري عند أحمد وافقت رواية أبي مسلمة عند مسلم.

2 ـ أن النبي ﷺ كان في مقام السائل في جميع ما جرى بينهما من حديث، وابن صياد في مقام المسؤول، فلم يرد أنه سأله قط.

3 ـ الذي أخبر عن تربة الجنة هو ابن صياد، وهذا كلام عن الغيب، فلذلك اهتم النبي ﷺ لأمره، وأراد أن يكشف أمره للصحابة الكرام، فلو كان السائل هو ابن صياد فمعنى ذلك أن ابن صياد لم يصب في إجاباته له قط، وبالتالي لما اهتم النبي ﷺ لأمره.

4. حديث أبي ذر ويظهر في بعضه لقاءٌ جرى بين النبي ﷺ وابن صياد

حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ حَصِيرَةَ، حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو ذَرٍّ: لَأَنْ أَحْلِفَ عَشْرَ مِرَارٍ أَنَّ ابْنَ صَائِدٍ هُوَ الدَّجَّالُ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَحْلِفَ مَرَّةً وَاحِدَةً أَنَّهُ لَيْسَ بِهِ. قَالَ: وَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعَثَنِي إِلَى أُمِّهِ، فَقَالَ: "سَلْهَا كَمْ حَمَلَتْ بِهِ" قَالَ: فَأَتَيْتُهَا فَسَأَلْتُهَا، فَقَالَتْ: حَمَلْتُ بِهِ اثْنَيْ عَشَرَ شَهْرًا. قَالَ: ثُمَّ أَرْسَلَنِي إِلَيْهَا، فَقَالَ: "سَلْهَا عَنْ صَيْحَتِهِ حِينَ وَقَعَ " قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلَيْهَا فَسَأَلْتُهَا، فَقَالَتْ: صَاحَ صَيْحَةَ الصَّبِيِّ ابْنِ شَهْرٍ. ثُمَّ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنِّي قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبْأً " قَالَ: خَبَأْتَ لِي خَطْمَ شَاةٍ عَفْرَاءَ وَالدُّخَانَ. قَالَ: فَأَرَادَ أَنْ يَقُولَ: الدُّخَانَ فَلَمْ يَسْتَطِعْ، فَقَالَ: الدُّخُّ الدُّخُّ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اخْسَأْ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ".[67]

هذا الحديث رواه أحمد في مسنده، وفي آخره معلومة جديدة لم ترد في الحوارات التي دارت بين ابن صياد والنبي ﷺ، وهي زيادة (خَبَأْتَ لِي خَطْمَ شَاةٍ عَفْرَاءَ..) أي مقدم أنف شاة عفراء[68] وفمها[69]. وقال الهيثمي عن هذا الحديث "ورجال أحمد رجال الصحيح، غير الحارث بن حصيرة وهو ثقة"[70]، وقاله عنه شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، وآخرون: حديث منكر[71] فلزم دراسة السند وخاصة الحارث بن حصيرة لنقف على حاله.

. **عفان بن مسلم** تقدمة ترجمته

---

[67] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 246:35.

[68] العفراء هي الشاة خالصة البياض. انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 484:5.

[69] ابن منظور، *لسان العرب*، 186:12.

[70] الهيثمي، مجمع الزوائد، 8: 3.

[71] في حاشية مسند أحمد، مؤسسة الرسالة، 246:35.

. **عبد الواحد بن زياد** عبد الواحد بن زياد العبدي، مولاهم، أبو بشر، وقيل أَبُو عُبَيدة البَصْرِيّ وهو ثقة وحديثه محتج به في الكتب[72].

. **الحارث بن حصيرة** الأزدي أَبُو النعمان الكوفي. قَال عنه أَبُو أَحْمَدَ الزبيري: كَانَ الحارث بن حصيرة، وأَبُو اليقظان عثمان ابن عميرة يؤمنان بالرجعة. وقال إسحاق بْن مَنْصُور، عَنْ يحيى بن مَعِين: ليس به بأس. وقال عثمان بن سَعِيد الدارمي، عَن يَحْيَى بن مَعِين: خشبي ثقة، ينسبون إلى خشبة زيد بن علي لما صلب عليها. وقال أَبُو حاتم: لولا أن الثوري روى عنه لترك حديثه. وقال النَّسَائي: ثقة [73]، وقال ابن عدي: إذا روى عنه الكوفيون، فهو عامة روايات الكوفيين عنه في فضائل أهل البيت، وإذا روى عنه عَبْد الْوَاحِدِ بْن زياد والبَصْرِيّون، فرواياتهم عنهم أحاديث متفرقة، وهو أحد من يعد من المحترقين بالكوفة في التشيع، وعلى ضعفه يكتب حديثه[74] وقد نقل ابن حجر ما جاء في الكمال للمزي وما جاء في ضعفاء الرجال نحوه[75].

زَيْد بن وهْب الْجُهَنِيّ، أَبُو سُلَيْمان الْكُوفِيّ. رحل إِلَى النَّبِيّ ﷺ فقبض وهو في الطريق وهو ثقة، وروايته عَن أَبِي ذر صحيحة.[76]

هذا السند والله أعلم ضعيف لعدة اعتبارات، الأول ضعف الحارث بن حصيرة فقد ضعفه بعض المجرحين. والثاني أنه كوفي والذي روى عنه عبد الواحد بن زياد وهو بصري وأحاديثه عن البصريين متفرقة كما ذكر ابن عدي، أضف إلى ذلك أنه لم يرو عنه البخاري ومسلم، وأيضا هو شيعي. وأخيراً تسلسل الأحداث في المتن، فبداية الحديث يظهر إرسال النبي ﷺ أبا ذر ليستكشف أمر ابن صياد، ثم في وسط الحديث ينتقل بنا المشهد إلى لقاء دار بين النبي ﷺ دون بيان كيفية الانتقال وكأنهما جزءان من حديثين مختلفين. فلا نستطيع أن نجزم بصحة ما ورد فيه من زيادات تضاف إلى ما سبق.

5 . إضاءات على اللقاءات

أ . الرهط: هناك رهط ورد ذكرهم في بعض اللقاءات كانوا مع النبي ﷺ وهم أبو بكر وعمر، وعبد الله بن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين، كما جاء مصرحاً بأسماءهم في باقي الروايات.

ب . ما هو الدخ الذي خبأه له:

---

[72] الكلاباذي، *الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد*، 484:2. ابن مَنْجُويَه، *رجال صحيح مسلم*، 443:1. المزي، *تهذيب الكمال*، 450:18. الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 189:1.

[73] المزي، *تهذيب الكمال*، 226:5.

[74] ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، 454:2.

[75] ابن حجر ميزان الاعتدال، 1: 432.

[76] المزي، *تهذيب الكمال*، 113:10.

الدخ هو الدخان وهي لغة فيه. والنبي ﷺ كان قد أضمر له آية الدخان، وهي قوله تعالى فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين، وقيل كانت سورة الدخان مكتوبة في يده ﷺ، وقيل كتب الآية في يده. قال القاضي وابن صياد لم يهتد من الآية التي أضمرها النبي ﷺ إلا هذا اللفظ الناقص، وهو الدخ على عادة الكهان إذا ألقى الشيطان إليهم بقدر ما يخطف قبل أن يدركه الشهاب، ويدل عليه قوله ﷺ اخسأ فلن تعدو قدرك ، أي القدر الذي يدرك الكهان من الاهتداء إلى بعض الشيء وما لا يبين من تحقيقه ولا يصل به إلى بيان وتحقيق أمور الغيب[77]

ج . سبب انطلاق النبي ﷺ لابن صياد:

قال القرطبي: كان ابن صياد على طريقة الكهنة يخبر بالخبر فيصح تارة ويفسد أخرى، فشاع ذلك ولم ينزل في شأنه وحي، فأراد النبي ﷺ سلوك طريقة يختبر حاله بها، أي فهو السبب في انطلاق النبي ﷺ إليه.[78]

د . سبب امتحان النبي له:

قال العلماء: استكشف النبي ﷺ أمره ليبين لأصحابه تمويهه، لئلا يلتبس حاله على ضعيف لم يتمكن في الإسلام. ومحصل ما أجاب به النبي ﷺ أنه قال له على طريق الفرض والتنزل: إن كنت صادقاً في دعواك الرسالة ولم يختلط عليك الأمر آمنت بك، وإن كنت كاذباً وخلط عليك الأمر فلا وقد ظهر كذبك والتباس الأمر عليك فلا تعدو قدرك.[79]

قال النووي: وأما امتحان النبي ﷺ بما خبأه له من آية الدخان فلأنه كان يبلغه ما يدعيه من الكهانة ويتعاطاه من الكلام في الغيب فامتحنه ليعلم حقيقة حاله ويظهر إبطال حاله للصحابة، وأنه كاهن ساحر يأتيه الشيطان فيلقى على لسانه ما يلقيه الشياطين إلى الكهنة، فامتحنه بإضمار قول الله تعالى فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين، وقال خبأت لك خبيئاً.[80]

قال ابن حجر: والسر في امتحان النبي ﷺ له بهذه الآية الإشارة إلى أن عيسى بن مريم يقتل الدجال بجبل الدخان، فأراد التعريض لابن صياد بذلك.

---

[77] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 49:18.

[78] أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار المعرفة، 1379ه)، 173:6.

[79] ابن حجر، *فتح الباري*، 174:6.

[80] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 48:18.

واستبعد الخطابي ما تقدم، وصوب أنه خبأ له الدخ وهو نبت يكون بين البساتين، وسبب استبعاده له أن الدخان لا يخبأ في اليد ولا الكم، ثم قال إلا أن يكون خبأ له اسم الدخان في ضميره، وعلى هذا فيقال كيف اطلع بن صياد أو شيطانه على ما في الضمير؟

ويمكن أن يجاب باحتمال أن يكون النبي ﷺ تحدث مع نفسه أو أصحابه بذلك قبل أن يختبره، فاسترق الشيطان ذلك أو بعضه. [81]

هـ ـ لماذا لم يأذن النبي ﷺ في قتله مع أنه ادعى بحضرته النبوة:

الجواب من وجهين ذكرهما البيهقي وغيره:

أحدهما أنه كان غير بالغ واختار القاضي عياض هذا الجواب.

والثاني أنه كان فى أيام مهادنة اليهود وحلفائهم وجزم الخطابى فى معالم السنن بهذا الجواب الثاني قال لأن النبي ﷺ بعد قدومه المدينة كتب بينه وبين اليهود كتاب صلح على أن لايهاجوا ويتركوا على أمرهم وكان ابن صياد منهم أو دخيلا فيهم.[82]

قال البغوي : قصة ابن صياد إنما جرت أيام مهادنة رسول الله (ﷺ) اليهود وحلفاءهم، وذلك أنه بعد مقدمه المدينة كتب بينه وبينهم كتابا صالحهم فيه على أن لا يهاجوا، وأن يتركوا على أمرهم، وكان ابن الصياد منهم، أو دخيلا في جملتهم، وكان يبلغ رسول الله خبره وما يدعيه من الكهانة، ويتعاطاه من الغيب، فامتحنوه بذلك ليروا به أمره، ويخبر به شأنه، فلما كلمه، علم أنه مبطل، وأنه من جملة السحرة أو الكهنة، أو ممن يأتيه رئي من الجن، أو يتعاهده شيطان، فيلقي على لسانه بعض ما يتكلم به، فلما سمع منه قوله الدخ، زبره، فقال: "اخسأ فلن تعدو قدرك" يريد أن ذلك شيء ألقاه إليه الشيطان، وأجراه على لسانه، وليس ذلك من قبل الوحي السماوي، إذ لم يكن له قدر الأنبياء الذين يلهمون العلم، ويصيبون بنور قلوبهم الحق، وإنما كانت له نارات يصيب في بعضها، ويخطئ في بعض، وذلك معنى قوله: "يأتيني صادق وكاذب" فقال له عند ذلك: خلط عليك، فالجملة من أمره أنه كان فتنة قد امتحن الله به عباده المؤمنين، ليهلك من هلك عن بينة، وقد امتحن قوم موسى عليه السلام في زمانه بالعجل، فافتتن به قوم وأهلكوا، ونجا من هداه الله وعصمه منهم.[83]

---

[81] ابن حجر، *فتح الباري*، 174:6.

[82] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 48:18.

[83] الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، *شرح السنة*، مح. شعيب الأرنؤوط–محمد زهير الشاويش، (بيروت/دمشق: المكتب الإسلامي، 1983/1403)، 75:15.

و ـ ما موقف النبي ﷺ من ابن صياد:

قال العلماء وظاهر الأحاديث أن النبي ﷺ لم يوح إليه بأنه المسيح الدجال ولا غيره وإنما أوحى إليه بصفات الدجال، وكان في ابن صياد قرائن محتملة فلذلك كان النبي ﷺ لا يقطع بأنه الدجال ولا غيره ولهذا قال لعمر رضي الله عنه إن يكن هو فلن تستطيع قتله[84]

ز ـ أقوال العلماء في ابن صياد:

قال العلماء: وقصته مشكلة وأمره مشتبه في أنه: هل هو المسيح الدجال المشهور أم غيره؟ وإليك أقوالهم فيه:

نقل النووي عن البيهقي قوله: اختلف الناس في أمر ابن صياد اختلافا كثيرا هل هو الدجال، قال: ومن ذهب إلى أنه غيره احتج بحديث تميم الداري في قصة الجساسة، قال ويجوز أن توافق صفة ابن صياد صفة الدجال. وقد علق النووي على قول البيهقي فقال: وليس كما قال، ثم قال: لا شك في أنه دجال من الدجاجلة، وكان أمر ابن صياد فتنة ابتلى الله تعالى بها عباده فعصم الله تعالى منها المسلمين ووقاهم شرها.[85]

ورد في الصحيحين عن عمر بن الخطاب وجابر أنهما كانا يحلفان بأنه الدجال. روى البخاري ومسلم عن محمد بن المنكدر قال رأيت جابر بن عبد الله يحلف بالله أن ابن الصائد الدجال قلت تحلف بالله قال إني سمعت عمر يحلف على ذلك عند النبي ﷺ فلم ينكره النبي ﷺ.[86]

وورد حلف أبي ذر بأن الدجال عند أحمد: قال أبو ذر لأن أحلف عشر مرار أن ابن صائد هو الدجال أحب إلي من أن أحلف مرة واحدة أنه ليس به.[87]

في الأحاديث الصحيحة بينت لنا أن النبي ﷺ كان كالمتوقف في أمره، ثم جاءه البيان أنه غيره، كما صرح به في حديث تميم الداري.[88]

---

[84] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 46:18.

[85] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 48:18.

[86] البخاري، *صحيح البخاري*، 109:9 رقم 7355. مسلم، *صحيح مسلم*، 2243:4 رقم2929.

[87] أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*، 246:35 رقم21319. وقد تبين لنا ضعف هذا الحديث من خلال دراسة سنده.

[88] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 48:188.

الخاتمة

إن دراسة الأسانيد وبيان حال الرواة في سند الحديث يمثل حجر الزاوية في الحفاظ على السنة النبوية، ويُعدّ من أهم أدوات التثبت من صحة الأحاديث ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لقد وضع علماء الحديث أسسًا متينة لهذا العلم من خلال التحليل الدقيق لسلسلة الرواة، وتمييز العدول منهم عن الضعفاء، وذلك لضمان سلامة الدين وحفظه من التحريف أو التزييف، وقد كان هذا البحث تطبيقا لدراسة أسانيد الروايات المتعلقة بلقاءات النبي صلى الله عليه وسلم بابن صياد؛ للوقوف على حال الرواة في هذه الروايات، وإن أهم ما تم التوصل إليه هذا البحث: أن مجموع اللقاءات التي جرت بين النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لقاءات.

في اللقاء الأول وردت ثلاث روايات، وتبين لنا أن الرواية الثانية من اللقاء الأول عرضت معلومات جديدة، فقمنا بدراسة سندها وظهر أن الزيادة الواردة عند مسلم والترمذي مقبولة وعند أحمد ضعيفة لكن قويت بالطرق الأخرى. أما الزيادة التي تفرد بها أحمد فهي ضعيفة. وفي اللقاء الثاني لا يوجد أية زيادات لذا سقته كما هو ولم أعقب عليه. أما اللقاء الثالث فهو حوار عن تربة الجنة دار بين النبي ﷺ وبين ابن صائد، وهنا وردت روايتان متعارضتان عند مسلم فقمنا بدراسة السند وعمدنا إلى ترجيح إحداهما لثلاثة أسباب ذكرناها. وقد ورد عند أحمد فيه معلومات جديدة عن الحوارات التي دارت بين ابن صياد والنبي ﷺ فدرسنا السند وتبين لنا ضعفه فلم نعقب عليه بشيء. وأخيرا عرضنا إضاءات وردت ضمن اللقاءات الصحيحة.

وقد حث البحث –باعتباره بحثا تطبيقيا– على أهمية التحقق من صحة الروايات وفحص أسانيدها قبل إصدار أي حكم، خاصة في القضايا المتعلقة بالعقيدة والأحكام، وإن إهمال ذلك قد يؤدي إلى اعتماد روايات ضعيفة، مما يؤثر على فهم الشرع. كما نوجه دعوة إلى تطوير مناهج تحليل الأسانيد باستخدام الوسائل الحديثة لضمان دقة التمييز بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة وحفظ السنة النبوية.

المصادر والمراجع

أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داوود. د.ط. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. د.ط. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.

البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب. الكفاية في علم الرواية. د.ط. المدينة المنورة: المكتبة العلمية.

البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. شرح السنة. بيروت/ دمشق: المكتب الإسلامي، ط2، 1983/1403.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، عمان: مكتبة المنار، ط1، 1983/1403.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. د.ط. بيروت: دار المعرفة، 1379.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. لسان الميزان. بيروت – لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2. 1971/1390.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند أحمد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001/1421.

ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني. الكامل في ضعفاء الرجال. بيروت – لبنان: الكتب العلمية، ط1، 1997/1418.

ابن مَنْجُويَه، أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم. رجال صحيح مسلم. بيروت: دار المعرفة، ط1، 1407.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1414.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة. سنن الترمذي. د.ط. بيروت: دار الغرب الاسلامي،1998.

الذهبي، شمس الدين بن قايماز. تذكرة الحفاظ. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ط4، 1998/1419.

الذهبي، شمس الدين بن قايماز. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، 2006/1427.

الذهبي، شمس الدين بن قايماز. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. بيروت – لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر،1963/1382.

الكلاباذي، أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن. الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد. بيروت: دار المعرفة، ط1، 1407.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1980/1400.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر. فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي. مصر: مكتبة السنة، ط1، 2003/1424.

العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح، الثقات، المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1994/1405.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، ألفية العراقي المسماة بـ: التبصرة والتذكرة في علوم الحديث. السعودية – الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع ط2، 1428هـ.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم. د.ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

العلائي، خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، بيروت: عالم الكتب، ط2، 1986/1407.

النووي، محيي الدين يحي بن شرف. تقريب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1985/1405.

النووي، محيي الدين يحي بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392.

الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، د.ط. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994/1414.

ياقوت الحموي شهاب الدين بن عبد الله الرومي. معجم البلدان، بيروت، دار صادر، الطبعة: الثانية، 1995م.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ‘İlmi’r-Rivâye*. Thk Ebû Abdillâh es-Sûrkî; İbrahîm Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, ts.

Begavî, el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed b. Ferrâ. *Şerhu’s-Sunne*. Thk. Şuayb eş-Aranût. Beyrut/Şam: el-Mektebu’l-İslâmî, 1983.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ‘il. *es-Sahih*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır el-Nâsır. Beyrut: Dâru Tûgi’n-Necât, h. 1422.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyi'd-dîn 'Abdu'l-Hamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye,ts.

et-Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *Sunenu't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-iʿtidâl fî Naḳdi'r-Ricâl.* Thk. Ali Muhammed eş-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-M'arife li't-Tıb'âa ve en-Neşr, 1963.

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Teẕkiretü'l-Huffâẓ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.

İbn 'Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*. Thk. Âdil Ahmet Abdu'l-Mevcûd; Ali Muhammed Mu'avvız; Abdulfettâh Ebû Sünne. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1997.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl b. Ali el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-M'arife, h.1379.

Ebu'l-Fazl b. Ali el-'Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân.* Thk. Komisyon. Beyrut: Müessestu'l-'Âlemî li'l-Matbu'ât 1971.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Musnedu Ahmed*. Thk. Şuayb eş-Aranût;'Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessestu'r-Risâle, 2001.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, h.1414.

İbn Mencûye, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Ricâlu Sahihi'l-Müslim*. Thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-M'arife, h.1407.

Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Hidâye ve'l-irşâd fî maʿrifeti ehli'ş-şiḳa ve's-sedâd.* Thk. Andullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-M'arife, h.1407.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehẕîbü'l-Kemâl Fî Esmâʾi-r-Ricâl*. Thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf. Beyrut: Müessestu'r-Risâle, 1980.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim.* Thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1956.

Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc.* Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, h.1392.

Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed b. *Ebî Bekr. Fetḥu'l-muġīṯ bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîṯ li'l-ʿIrâḳī.* Thk. Ali Hüseyn Ali. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 2003.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 10.10.2024 | Kabul/Accepted: 23.12.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14548526

İbnü'd-Diyave Kur'ân-ı Azîm Tefsirindeki Yöntemi[1]

Musab Alsafar
0009-0008-9415-6212
Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, Karabük, Türkiye
PhD Candidate, Karabük University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Karabük, Türkiye
ror.org/04wy7gp54
almusaab10@gmail.com

Tuğrul Tezcan
0000-0003-1751-203X
Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Karabük, Türkiye
ror.org/04wy7gp54
tutez73@gmail.com

Özet
Ebû'l-Bekâ Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ziyâiddîn Muhammed el-Ömerî es-Sâgânî (ö. 854/1450), Hanefî fıkıh âlimlerindendir ve Mekke'de doğmuştur. Özellikle babası olmak üzere dönemin büyük âlimlerinden Mekke, Kahire ve Kudüs'te fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis, kelâm, kıraat ve belagat gibi ilimler tahsil etmiştir. Babasının yokluğunda kadı'l-kudâtlık makamına vekâlet etmiş, ardından Mekke'de muhtesip olarak göreve başlamış ve daha sonra kadılık yapmıştır. Bu dönemde Mescid-i Haram'da dersler vermiştir. Önemli talebeleri arasında Ahmed b. Abdulkadir el-Muhyevî ve es-Sehâvî bulunmaktadır. Mekke'de vefat etmiş ve Cennetü'l-Muallâ Mezarlığı'na defnedilmiştir. İbnü'z-Ziya'nın tefsiri büyük bir bilimsel değere sahip olmasına rağmen henüz tahkik edilmemiştir. Müellif bu kitabını yazarken bir net bir metodoloji kullanmamış ve kitabının girişinde de bu türden bir şeyden bahsetmemiştir. Bu nedenle bu çalışma, müellifin tefsir metodolojisini ortaya çıkarmaya çalışmakta ve bunun için de bir dizi ana hedef belirlemiştir. Bu hedefler şu şekilde ifade edilebilir: Yazarın kişisel, akademik ve çalışma hayatını incelemek, eserini aldığı kaynakları belirlemek ve yazarın tefsir metodunu ortaya koyarak bu kitabın olumlu ve olumsuz yönlerini belirlemektir. Çalışma, İbnü'z-Ziyâ'nın tefsirindeki metodunu inceleyip, onun ayetleri sunma metodunu Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim adlı kitabı üzerinden analiz etmekte ve betimleyici ve analitik yaklaşımdan yararlanmaktadır. Bu çalışma, İbnü'z-Ziyâ'nın ilmi yönünü tefsiri ve kişisel hayatı üzerinden, tarihi kaynaklara

[1]Bu makale, ''منهج ابن الضـــياء في تفســـيره ســـورة طه أنموذجاً دراســـةً وتحقيقاً'' isimli doktora tezinden özetlenerek üretilmiştir.

dayanarak incelemeyi amaçlamaktadır. İlmî yönünü araştırırken, onun yöntemi hakkında ipuçları sağlayabilecek bilgiler değerlendirilmiş ve yöntemi hakkında tespitlerde bulunulmuştur. İbnü'z-Ziyâ, fıkıh ilminde olduğu gibi tefsirde de yetkinlik göstermiş, tefsirinde ulûmu'l-Kur'an, nahiv ve belâgat ilimlerini kullanmıştır. Tefsirinde bazen müellif adı vererek bazen de isim belirtmeden kaynaklardan alıntılar yapmış, gerektiğinde kendi görüşlerini de eklemiştir. Kıraat, fıkıh, kelâm ve belâgat konularında şerhler yapmış, muhalif mezheplerin görüşlerini eleştirmiştir. İsrailiyyat konusundaki rivayetlerinde bazen metni aktarıp sıhhatine değinmemiş, bazen ise rivayetin İsrailiyyat olduğunu belirtir ve başka bir şey eklememiştir. Ayrıca şerhlerinde şiirleri de kullanmıştır. Kaynaklarda, "el-Mütedârik ʿale'l-medârik fi't-tefsîr" adlı bir tefsir eserinden bahsedilmektedir. Bu eserin Hud suresine kadar müellif tarafından tamamlandığı, geri kalan kısmının ise babası tarafından tamamlandığı belirtilmiştir. İbnü'z-Ziyâ'nın tefsirinin Taha suresinden Hac suresinin sonuna kadar olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu çalışmada ise Tefsîru İbn Ziyâ adlı bu nüshanın Taha suresi kısmı değerlendirilmiştir.
Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbnü'z-Ziyâ, Ebu'l-Bekâ, Yöntem, Kur'an Tefsiri

Ibn al-Diya and His Methodology in Interpreting The Great Qur'an

Abstract
Abu al-Baqa' Bahaa al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Ziyad ibn Muhammad ibn al-Umari al-Sughani (d. 854/1450) was a prominent Hanafi jurist, born in Mecca. He studied jurisprudence, the principles of jurisprudence, tafsir, hadith, kalam, Qur'anic readings, and rhetoric in Mecca, Cairo, and Jerusalem with leading scholars of that period, especially his father. In his father's absence, he deputized in the position of Qadi al-Qudah (Chief Judge), later assuming the role of al-Muhtasib of Mecca, and subsequently serving as a judge there. During this period, he also taught at the Grand Mosque in Mecca. Among his most distinguished students were Ahmad ibn Abd al-Qadir al-Mahyawi and al-Sakhawi. He passed away in Mecca and was buried in the Cemetery of al-Ma'la.

This study aims to examine Ibn al-Dhia's scholarly contributions through an analysis of his tafsir and personal life, based on historical sources. While examining his scholarly approach, an assessment of the methodology inferred from his works will also be attempted. Ibn al-Dhia was accomplished in both jurisprudence and tafsir, demonstrating proficiency in the sciences of the Qur'an, grammar, and rhetoric. In his tafsir, he frequently cited other sources, sometimes mentioning the name of the author, at other times the work itself, and occasionally adding his own opinions. His tafsir includes discussions on Qur'anic sciences, jurisprudence, kalam, and rhetoric, as well as critiques of opposing sects and doctrines. Regarding the narrations from Isra'iliyyat, he would often indicate if a story was of Israeli origin, without further commentary on its authenticity; alternatively, he might provide an explanation of the story without mentioning the chain of narration, or quote directly from the source. Additionally, he incorporated poetry into his exegesis. Sources mention that he authored a tafsir titled Al-Mutadarak ala al-Madarik fi al-Tafsir. It is noted that he completed this work up to Surah Hud, and the remainder was completed by his father. A manuscript of his tafsir, covering Surah Taha to the end of Surah al-Hajj, is preserved in the Suleymaniye Library. In this study, the portion from Surah Taha of this manuscript, known as Tafsir Ibn al-Dhia*, has been analyzed.
Keywords: Tafsir, Ibn al-Dhia, Abu al-Baqaa, Methodology, Tafsir of the Qur'an.

Atıf

Alsafar, Musab – Tezcan, Tuğrul. ''ابن الضياء ومنهجه في تفسير القرآن العظيم'' *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 178-210.

ابن الضياء ومنهجه في تفسير القرآن العظيم

ملخص

هو أبو البقاء بهاء الدين محمد بن أحمد بن الضـــياء بن محمد بن زياد بن محمد العمري الصـــاغاني (ت 854هـ/1450م) فقيه حنفي، ولد في مكة المكرمة، ودرس الفقه وأصـوله، والتفسـير، والحديث، والكلام والقراءات، والبلاغة في مكة والقاهرة وبيت المقدس على كبار علماء تلك الفترة، ومن هؤلاء العلماء والده، وكان في غياب والده ينوب عنه في منصب قاضي القضـاة، ثم تولى منصب الحسبة، ثم عمل قاضـياً فيها، ودرَّس في هذه الفترة في المســـجد الحرام في مكة المكرمة، وكان من أهم تلامذته: أحمد بن عبد القادر المحيوي، والسخاوي، توفي رحمه الله في مكة المكرمة، ودفن في مقبرة المعلاة.

إن لتفسير ابن الضياء قيمة علمية كبيرة، لكنه لم يحقق بعد، وليس له منهج في تأليفه لهذا الكتاب، ولم يذكر شيء من هذا القبيل في مقدمة كتابه، ومن أجل ذلك يحاول الباحث الكشف على منهجية المؤلف في تفسير القرآن العظيم، وقد سطَّر الباحث جملة من الأهداف لتحقيقها والوصول إليها، وهي: دراسة حياة المؤلف الشخصية والعلمية والعملية، والوقوف على مصادره التي نقل منها مادته العلمية، ودراسة منهجية المؤلف في تفسيره، مع إظهار مزايا هذا السفر وعيوبه.

وقد اعتمد الباحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بترجمة للمفسر ابن الضياء ودراسة منهجه في تفسيره، وتحليل طريقة عرضه للآيات من خلال كتابه: (تفسير القرآن العظيم)، حيث كانت حدود البحث العامة تتركز حول: ترجمة ابن الضياء، وبيان منهجه في التفسير.

وقد كانت من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث أنه عندما ينقل في تفسيره من المصادر تارة بذكر اسم المؤلف، وتارة أخرى لا يذكره، وأحياناً يذكر رأيه الخاص. وقد اشتمل تفسيره شروحاً في علوم القراءات والفقه وعلم الكلام والبلاغة، ونقد آراء الفرق والمذاهب المخالفة، وكان في نقد المتن والسند في مروياته عن الإسرائيليات، إما أن يبين أن الرواية من الإسرائيليات ولا يزيد في تصحيحها، وإما أن يشرح نص الرواية ولا يذكر سندها، وإما أن ينقل من المصدر مباشرة، كما أنه يستعين بالأشعار في شرحه، وورد في المصادر أنه

ألف مصنفاً في التفسير بعنوان ''المتدارك على المدارك في التفسير''. وقد ذكر أن هذا العمل أكمله المؤلف إلى سورة هود، والباقي على يد والده. وقد وجدت نسخة من تفسير ابن الضياء من سورة طه إلى نهاية سورة الحج في المكتبة السليمانية، وقد تم في هذه الدراسة تحليل الجزء الخاص بسورة طه من هذه النسخة المسمى بتفسير ابن الضياء.

الكلمات المفتاحية: تفسير، ابن الضياء، أبو البقاء، منهج، تفسير القرآن.

المقدمة

شرَّف الله –تعالى– هذه الأمة بالقرآن الكريم، فرفع به ذكرها، وأعلى شأنها. وقد تسارع أهل العلم وأصحابه وطلابه مجتهدين بكل حواسِّهم وقوتهم يغتنمون أوقاتهم بجدٍّ ومثابرة في تعلُّم القرآن وعلومه والغوص بين طيَّاته، وكان من هؤلاء الأعلام من أهل القرن التاسع الهجري "**محمد بن أحمد ابن الضياء العمري الصاغاني**"، فقد له العديد من المصنفات المتعلقة بالقرآن وغيره، ومن أبرزها: **تفسير القرآن العظيم**، فرغب الباحث في إخراج مقالة تترجم حياة ابن الضياء، ودراسة لمنهجه في تفسيره، تحت عنوان" **ابن الضياء ومنهجه في تفسير القرآن العظيم**".

أهمية البحث: ترجع أهمية البحث: أنَّ العلامة ابن الضياء إمام عظيم، وتفسيره (تفسير القرآن العظيم) لم يتعرض له أحد في منهجيته، فرغب الباحث أن أقوم بهذا العمل، ضمن بحث علمي، فيحسن بيان منهج ابن الضياء في تفسيره حتى تتضح قيمته العلمية.

الدراسات السابقة

لم يجد الباحث –في حدود بحثه واطلاعه–دراسة سابقة تطرقت إلى دراسة منهج ابن الضياء في تفسيره" تفسير القرآن العظيم"، وكل ما وقفت عليه هي دراسات تناولت ابن الضياء من جوانب عامة ومختلفة، ومن هذه الدراسات:

أ. ابن الضياء المكي ومنهجه في كتابه تاريخ مكة والمدينة د. ضمياء محمد عباس السامرائي، مجلة سر من رأى، المجلد: السادس، العدد: الثامن عشر، كانون الثاني، سنة 2010م. تناولت الدراسة شخصية ابن الضياء، ومنهجه في كتابه (تاريخ مكة والمدينة).

ب. مختصر تنزيه المسجد الحرام عن بدع الجهلة العوام، ابن الضياء، ، تحقيق: نظام محمد صالح يعقوبي، الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1420هـ. تناول المحقق في بداية الكتاب ترجمة لابن الضياء، ثم بدأ بتحقيق الكتاب.

ت. البحر العميق في مناسك المعتمر والحاج إلى البيت العتيق، ابن الضياء، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد عبد الرحمن مزي، الناشر: مؤسسة الريان، ط: الثانية، سنة النشر: 1432هـ-2011م. تناول فيه المحقق في هذا الكتاب عن الكتب والمؤلفات التي تكلمت حول فضائل مكة والمدينة، وتاريخهما، وحج النبي صلى الله عليه وسلم، ثمَّ امتدح كتاب البحر العميق ومنهجيته، ويصفه بأمانة النقل العلمية، ابتدأ بتحقيق الكتاب.

والذي سيتناوله الباحث ترجمة لابن الضياء ودراسة لمنهجيته في تفسيره.

منهج البحث: ستتبع هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بتوصيف وشرح منهج العلامة ابن الضياء في تفسيره" تفسير القرآن الكريم".

خطة البحث

وقد اقتضت خطة البحث أن تكون في قسمين اثنين وخاتمة، وذلك كالآتي:

أولاً: ترجمة ابن الضياء. وفيه: **1**. حياة ابن الضياء الشخصية وتأثير البيئة المحيطة به. **2**.حياة ابن الضياء العملية وثناء العلماء عليه. **ثانياً**: مصادر ابن الضياء ومنهجه في تفسير القرآن العظيم في سورة طه، وفيه: **1**. مصادر المؤلف في تفسيره. 2.منهجه في التفسير. ومن ثم الخاتمة: وفيها النتائج.

أولاً: ترجمة ابن الضياء:

1. حياة ابن الضياء الشخصية وتأثير البيئة المحيطة به.

أ. حياة ابن الضياء الشخصية:

– اسمه: هو محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن محمد بن عمر بن يوسف بن علي بن إسماعيل، أبو البقاء بن شهاب أبي العباس، وأبي الخير بن الضياء أبي عبد الله بن العز العمري

الصاغاني [2] الأصل، المكي، القرشي، الحنفي، يعرف بابن الضياء كأبيه العلامة أحمد بن الضياء [3].

– **مولده:** ولد في ليلة التاسع من شهر محرم، سنة تسع وثمانين وسبعمائة (789هـ -1387م) في مكة المكرمة، ونهل علوم الشريعة منها، من والده الضياء وغيره من العلماء، فسمع منه وقرأ عليه، ثم تشعَّب في العلوم الأخرى، وحفظ القرآن الكريم ومتونًا[4].

– **أسرته:** نشأ ابن الضياء في بيئة علمية ودينية، توارثت العلم والمناصب كابراً عن كابر، حيث كان والده وأفراد أسرته يتمتعون بسمعة عالية في المجتمع. كان والده قاضيًا في مكة المكرمة، ومن فقهاء الحنفية فيها، وكان له أربعة أخوة جميعهم أهل علم تصدروا القضاء والتدريس في مدارس مكة ومساجدها. وهذا يعكس التقاليد العائلية في نقل المعرفة والتعليم من جيل إلى جيل.

إن هذه الخلفية العلمية والاجتماعية لأسرة ابن الضياء قد تكون أحد العوامل التي ساهمت في تطويره الفكري والعلمي وأسهمت في تميزه كعالم إسلامي ومؤلف في ميدان تفسير القرآن الكريم.

–**وفاته:** توفي ابن الضياء ليلة الجمعة يوم السابع عشر من شهر ذي القعدة سنة: 854 هـ بمكة المكرمة، عن عمر يناهز الخامسة والستين عاماً، قضى عمره في طلب العلم والتعليم والتأليف وإحقاق الحق ونصرة المظلوم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القضاء والحسبة والنظر في شؤون المسجد الحرام وغيرها. دفن رحمه الله بعد الصلاة عليه عقب صلاة العصر عند باب الكعبة في مقبرة المعلاة جوار أبيه[5]. إنَّ قيمة ابن الضياء العلمية تعكس الاحترام العظيم الذي كان يحظى به في المجتمع الإسلامي والقدرة على ترك بصمة في مجال العلم والتعليم والتأليف وخدمة المسجد الحرام، وسيظل إرثه العلمي محفورًا في تاريخ العلم الإسلامي، رحمهم الله جميعاً.

2. البيئة المحيطة به:

---

[2] نسبة إلى مدينة صاغان وهي قرية بمرو يقال لها: (صاغان)، وقيل: نسبة أيضًا إلى الصغانيان. عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد، **الأنساب**، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1382هـ)، 9/8-10. ابن الأثير، أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين، **اللباب في تهذيب الأنساب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1994م)، 229/2. محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، **البدور المضية في تراجم الحنفية**، (مصر: دار الصالح، ط3، 2018م)، 225/5.

[3] ابن الأثير، **اللباب في تهذيب الأنساب**، 229/2. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، 332/5.

[4] **المصدر نفسه**.

[5] السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ط1، 1412)، 84/7-85.

إنَّ فهم البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاش فيها شخص مثل ابن الضياء يمكن أن يساعد في تفسير وفهم مسار حياته وإسهاماته العلمية بشكل أفضل، لأنَّ كل مرحلة ازدهار أو ضعف تكون مبنيَّة على أسباب وعوامل تكون سبباً رئيسياً في بيئة مناسبة للحياة المستقرة أو المتضعضعة، ولعلَّ هذا المطلب يعطي فكرة جيدة عن بيئة ابن الضياء السياسية، والعلمية والاقتصادية.

أ. البيئة العلمية:

كانت مكة المكرمة ولا تزال واحدة من أهم المراكز الدينية والعلمية في العالم الإسلامي، فقد كانت مركزًا هامًا للعلم والثقافة الإسلامية، وقد شهد الحرم تطويرًا كبيرًا في مجال التعليم والعلم. فقد قام السلاطين المماليك بإقامة مدارس ومراكز علمية فيه، وكانت هذه المؤسسات تعتبر ملاذًا للعلماء والباحثين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فأدى ذلك إلى تعزيز التعليم والعلم في مكة المكرمة، ومن هؤلاء العلماء الذين استفادوا من هذا البيئة العلمية المزدهرة ابن الضياء، الذي كان له دور بارز في مجال التفسير والتاريخ وغيرهما[6]، وكانت لهذه المراكز العلمية تسميات متعددة منها:

- **الكتاتيب:** كانت الكتاتيب من أهم المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى. حيث كان لها دور مهم في تعليم الأطفال والشباب الأساسيات الدينية واللغوية من تحفيظ قصار السور وتعليم الكتابة والخط والضبط وبعض متون الأحاديث الشريفة والعقائد وغيرها. ومن هذه الكتاتيب في الحرم المكي[7]:
  أ. مكتب الشيخ يوسف بن علي بن سليمان القروي.
  ب. مكتب الشيخ محمد بن عمر بن على السحلولي.
- **الحلقات التعليمية:** كان المسجد الحرام كان ولا يزال مركزًا هامًا لنشر العلم والمعرفة في الإسلام. وقد سجل التاريخ الإسلامي العديد من العلماء الذين درسوا وعلموا في المسجد الحرام. فقاموا بتعليم الدين والعلوم الإسلامية للناس وأسهموا في نشر العلم والمعرفة في جميع أنحاء العالم الإسلامي ومن هؤلاء العلماء كان ابن الضياء، حيث كان مدرساً في المسجد الحرام إضافة إلى كونه قاضياً[8]، وقد كانت مكة المكرمة أشبه بجامعة ضخمة فيها كثير من طلاب العلم والعلماء الذين بدروس في الحلقات على مرِّ الأيام، فعلموا وخرَّجوا علماء كانوا منابر للأجيال من بعدهم.

---

[6] خالد محسن حسان الجابري، **الحياة العلمية في الحجاز**، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1413هـ)، 313.

[7] الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد الحسني المكي، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، 488/2. 228/2.

[8] السخاوي، **الضوء اللامع**، 356/1.

- **المدارس**: كان هناك العديد من المدارس في عصر ابن الضياء التي كانت تحظى بسمعة علمية طيبة وتعليم مختلف العلوم. وقد كانت هذه المدارس تلعب دورًا مهمًا في نشر وتعزيز المعرفة والتعليم في تلك الفترة. من بين أشهر المدارس في تلك الآونة في مكة المكرمة: مدرسه الشريف عجلان، ومدرسة الفيروزآبادي[9].
- **المكتبات**: كانت للمكتبات دور مهم في الحياة العلمية في مكة المكرمة وفي العالم الإسلامي بشكل عام، فقد كانت تحتوي على مجموعات غنية من الكتب والمخطوطات التي تغطي مختلف المجالات العلمية والدينية. وكان فيها موظفون متخصصون يقومون بتنظيم وتصنيف هذه الكتب والمخطوطات لتسهيل الوصول إليها واستفادة العلماء والباحثين منها[10].

من خلال ما تم ذكره يتضح أن عصر المؤلف شهد نهضة علمية هامة، حيث عززت هذه النهضة العلمية من مكانة مكة المكرمة كمركز للتعليم والعلم في العالم الإسلامي. وقد ساهم ابن الضياء وعلماء آخرون في نقل المعرفة والثقافة والدين إلى الأجيال اللاحقة والمهتمين بالعلم.

أ. **البيئة السياسية**: كانت الحقبة الزمنية في عصر العلامة ابن ضياء من الناحية السياسية مستقرة أكثر من غيرها من الأزمنة، وكانت الحجاز عموماً تحت سيطرة المماليك. كانت الحجاز خلال القرن السابع والثامن الهجريين في حالة تخبط، حيث كثرت الفتن و الصراعات بين الأشراف من أجل السيطرة علي الشرافة وحكومة الحجاز مكة والمدينة وغيرهما، مما وضع البلاد في تدهور سياسي، استطاع المماليك من خلاله بسط سيطرتهم على الحرمين خاصة والحجاز عامة، وذلك من خلال استغلال الصراعات الداخلية بين الأشراف، فيدخلون إمَّا بمساندة أحدهم على الآخر أو بالإصلاح بين الطرفين، حتى وصل بهم الأمر إلى الدعاء لهم على منابر الحرمين، وبذلوا الهدايا والعطيات الجزيلة، وأعطوا الرواتب والمنح السنوية، مما تركت لهم الأثر الطيب والحسن في قلوب الناس[11].

---

[9] الفاسي، **في تاريخ البلد الأمين**، 71/6.

[10] فواز علي بن جنيدب الدهاس، **المدارس في مكة خلال العصرين الأيوبي والمملوكي**، (السعودية: مجلة الجمعية التاريخية، العدد الثاني، السنة1، يوليو 2000م)، 80.

[11] الجابري، خالد محسن، **الحياة العلمية في الحجاز خلال العصر المملوكي**، (مكة المكرمة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، 2005م)، 46. علي بن تاج الدين بن تقي الدين السنجاري، **منائح الكرم في أجنار مكة والبيت وولاة الحرم**، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، ط1، 1998م)، 320/2.

وهكذا بقيت مكة خاصَّة والحجاز عامة تحت النفوذ المملوكي مستقرة سياسياً إلى حين دخول مصر تحت السيادة العثمانية سنة: 923 هـ، وأصبحت الحجاز تحت السيطرة العثمانية وكان ذلك سلماً بدون حرب[12].

وبصفة عامة، كانت مكة المكرمة في القرن التاسع الهجري تحت سيطرة المماليك وتأثرت بالأحداث السياسية والاجتماعية التي كانت تحدث في العالم الإسلامي في ذلك الوقت. في هذا السياق السياسي، كان للعلماء والمفكرين دور مهم في نقل المعرفة والثقافة والدين إلى الناس في مكة المكرمة وتعزيز العلم والمعرفة. ومن بين هؤلاء العلماء كان العلامة ابن الضياء الذي ساهم في نهضة علمية وثقافية في تلك الفترة.

ت. البيئة الاقتصادية: تعود الأزمات الاقتصادية، أو الاستقرار الاقتصادي إلى سببين رئيسيين[13]:

1. أسباب طبيعية: كانتشار الأمراض، وانعدام الأمطار، التي تؤدي إلى الجفاف، وهو ما ينعكس سلباً على المحاصيل الزراعية، مما يؤدي إلى افقاد المصدر الرئيسي للغذاء.
2. أسباب بشرية: كالصراعات الداخلية بين الحكام والأمراء، والصراعات الخارجية للسيطرة على البلدان، مما يقطع المؤن عن المدن والبلدات، مما يؤدي إلى حلول أزمات اقتصادية.

وإذا تصفحنا التاريخ، نجد أن الحجاز قد مرَّت بأزمات اقتصادية عديدة خلال حكم المماليك، ممَّا أثر ذلك على حياة الناس، غير أنَّ المماليك لم يقفوا مكتوفي الأيدي، فقد كان لهم دور مهمٌّ في معالجة هذه الأزمات بقدر المستطاع، فكانوا يرسلون المؤن والاحتياجات الأساسية إلى مدن الحجاز، ويوزعونها على الناس طيلة فترة حكمهم الممتدِّة بين: 648هـ إلى 923هـ، فقد كان الناس يعيشون في قحط شديد، وقلة مؤن[14].

دور المماليك في معالجة الأزمة الاقتصادية: لم يكن سوء الأحوال المعيشية السيئة أمر سهل، فقد كان يؤثر سلباً على الجميع، ولم يقف الملوك والسلاطين مكتوفي الأيدي، فسعَوا في التخفيف على الناس،

[12] الفاسي، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، 106/4. عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي ، **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، 4/ 265- 318.

[13] تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، (مصر: عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، ط1، 1427هـ)، 81.

[14] تقي الدين محمد بن أحمد بن طي الفاسي، **شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، 927/2. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، **أنباء الغمر بأنباء الغمر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1368م)، 167/9.

ومشاركتهم معاناتهم، إلى أن رفع البلاء عن العباد، وتحسنت الأحوال، ويعود أسباب الاستقرار في هذه الحقبة الزمنية إلى عدة أمور[15]:

وفرة الأمطار، ودخول المراكب المحمَّلة بالمؤن والخيرات إلى ميناء جدَّة، مرسلة من أمراء المماليك، واستمرُّوا على ذلك المنوال، فأرسلوا القمح وغيره، ليوزَّع على العلماء والأيتام والفقراء في الحرمين، وإبطال المكوث والضرائب عن الحرمين، مما خفف عن النَّاس معاناتهم، والإكثار من الصدقات، والإحسان إلى الناس في بلد الحرمين، وفَّر للفقراء استمرارية الحياة، وإرسال المال لتوفير المياه للعطاش وخاصَّة الحجاج.

وبالمجمل كانت بيئة مكة المكرمة في العصر التاسع الهجري متأثرة بالأنشطة الدينية والسياحية والاقتصادية المرتبطة بالحج والعبادة. هذه البيئة الاقتصادية ساهمت في توفير فرص العمل والازدهار الاقتصادي، وكانت خلفية مهمة لعلماء مكة المكرمة مثل ابن الضياء لتعزيز دور العلم والمعرفة في حياة المسلم.

3. حياة ابن الضياء العلمية:

أ. **طلبه للعلم وشيوخه:** عاش ابن الضياء في عصر كثر فيه العلماء الأعلام الذين نبغوا في علوم الدين، وبرعوا في علوم اللغة بمختلف فروعها، وأسهموا في ميدان العلوم بكافة أنواعها، فتأثر بهذه النخبة العلمية، وبدأ في دراسة العلم على يد والده الضياء، والجمال الأميوطي[16]، وجمع السبع على محمد الصعيدي[17]، وأخذ عن ابن حجر[18] ومن هم في طبقته، وغيرهم، وارتحل أكثر من مرَّة إلى القاهرة، فقرأ فيها على شرف الدين محمد بن الكويك[19] الكثير من العلوم، وعلى الشمس الزراتيتي[20]، وآخرين، مما أهَّله بعدُ للتعليم والإفتاء، ثم نال بعد

---

[15] النجم عمر بن فهد، **اتحاف الورى بأخبار ام القرى**، 72/9. الفاسى ، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، 207/1. عبدالقادر بن محمد بن عبدالقادر بن محمد الأنصاري الجزيري، **الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م)، 392/1.

[16] صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، **الوافي بالوفيات**، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000م)، 107/6. الزركلي، **الأعلام**،64/1.

[17] السخاوي، **الضوء اللامع**، 295/6.

[18] السيوطي، جلال الدين الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، **نظم العقيان في أعيان الأعيان**، (بيروت: المكتبة العلمية، ط1)، 45/1.

[19] ابن العماد، العَكري عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، أبو الفلاح، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406 هـ)، 222/9.

[20] وليد الزبيري وآخرون، **الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة**، (بريطانيا: مجلة الحكمة، ط1، 1424)، 3280/3

ذلك من العلوم الأخرى الشيء العظيم مما أهله بالانفراد بالمشيخة في مذهبه ببلاد الحجاز[21].

ب. تلامذته: إنَّ لكلِّ عالم تلاميذ وأتباع يحضرون مجالسه ويأخذون منه علمه الكثير، وقد كان لابن الضياء دور بارز كعالم ومعلم، حيث قام بتدريس العلم ونقل معرفته إلى طلابه، فتاريخه العلمي كان مليئًا بالتعليم والإرشاد، فقد كان مدرِّساً في الحرم المكي وبعض الأوقاف والمدارس، لكن لم تذكر المصادر الكثير عن تلامذته على الرغم من شهرته ومكانته بين علماء عصره، وكان من جملة طلابه على سبيل الذكر لا الحصر: ظهيرة بن محمد، توفي سنة: 868هـ، وابنه القاسم محمد بن الضياء، وأبو الحسن علي بن محمد السخاوي وقد أجازه كما ذكر في الضوء اللامع[22].

ت. مذهبه العقدي والفقهي: مما يظهر من خلال قراءة كتاب" البحر العميق في مناسك البيت العتيق" للعلامة ابن الضياء، أنَّه حنفيُّ المذهب صوفيُّ المشرب، فقد ألَّف كتابه هذا على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان.

ومما يدلُّ على أنَّه صوفيُّ المشرب كثيراً من المسائل التي ذكرها في كتابه الحر العميق، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

-استشفاع ابن الضياء الحنفي بالنبي المكرم صلى الله عليه وسلم[23].

-أنَّ نبينا صلى الله عليه وسلم قد أحياه الله تعالى بعد موته حياة تامة.

-حديث: «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ» [24] قال فيه: فلا دلالة فيه على النهي عن الزيارة بل هو حجة في ذلك، ومن جعله دليلاً على حرمة الزيارة فقد أعظم الجرأة على الله وعلى رسوله، وفيه برهان قاطع على غباوة قائله وقصوره عن ذوق صافي العلم، وقصوره عن نيل درجة كيفية الاستنباط والاستدلال" [25].

---

[21] السخاوي، **الضوء اللامع**، 8/84-85. السيوطي، نظم العقيان في **أعيان الأعيان**: 137/1. المروزي، **الأنساب**، 55/4.

[22] السخاوي، **الضوء اللامع**، 15/4. 41/9. 84/7.

[23] ابن الضياء ، محمد بن أحمد بن الضياء محمد القرشي العمري المكي الحنفي، بهاء الدين أبو البقاء، **تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ)، 344/1. 2889/5.

[24] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري**، أبواب التطوع، باب: باب: فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، (دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1414هـ)، 398/1، حديث رقم: 1132.

[25] ابن الضيا، **البحر العميق** :2891/5.

وأمَّا بالنسبة لمذهبه العقدي، فهو مذهب أهل السنة والجماعة، مناصراً لها، ومحارباً لمن يخالفها[26].

ث. آثاره العلمية: إنَّ المؤلفات العلمية لكلِّ إنسان تظهر مكانته العلمية والتمكُّن العلمي الذي قد وصل له، أضف إلى ذلك المكانة الرفيعة بين أهل العلم، ولو نظرنا إلى مؤلفات عالمنا ابن الضياء لوجدنا أنَّه ألَّف وكتب وجمع، ووجدنا التحقق العلمي والاستقصاء في المواضيع التي كتب فيها وتمحيص المعلومات، واستخراج جواهرها الثمينة الدفينة بعد دراسة لجوانب كل مسألة بحسب كلِّ موضوع إلى أن يصل إلى الغاية المنشودة والهدف المقصود، وكان من أهم مؤلفاته العلمية لابن الضياء هي:

– المشْرَع في شرح المجمع : وهو «مجمع البحرين وملتقى النيرين» لابن الساعاتي البغدادي، في فقه الحنفية، في أربعة مجلدات.

–البحر العميق في مناسك حج البيت العتيق، في أربعة أجزاء، مطبوع.

–تنزيه المسجد الحرام عن بدع جهلة العوام في مجلد[27].

–شرح الوافي: له شرحان مطول ومختصر[28].

–«تكملة شرح والده لكتاب كنز الدقائق» في فروع الفقه الحنفي[29].

–شرح مقدمة الغزنوي في العبادات وسماه: الضياء المعنوي، له نسخة في مكتبة مكة برقم: 539 في الفهرس[30]، بعنوان: ضياء المعنوية على المقدمة الغزنوية في 428 ورقة.

–المتدارك على المدارك في التفسير، وهو كتاب مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي الحنفي، لم يكمله، وصل فيه إلى آخر سورة هود.

–تفسير سورة الحج وطه والأنبياء مكتوبة بخط المؤلف، وهو مخطوط موجودة في مكتبة السليمانية في تركيا.

–الشافي في مختصر الكافي ولم يكمل.

–النكت على الصحيح، في الحديث[31].

---

[26] ابن الضيا، **تفسير القرآن العظيم** :20/أ.

[27] السخاوي، **الضوء اللامع**، 7/84-85.

[28] **المصدر نفسه**.

[29] عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، (بيروت: مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بدون ذكر الطبعة)،11/189.

[30] **مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية**، الرياض 1418 هـ، فهرس مخطوطات مكتبة مكة المكرمة.

[31] الزركلي، **الأعلام**، 5/332.

-تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، وهو مطبوع[32].

2. حياة ابن الضياء العملية وثناء العلماء عليه

أ. مناصب ابن الضياء: كان ابن الضياء رحمه الله قاضياً، مفسراً، مفتياً، من فقهاء الحنفية، فتقلَّد القضاء بمكة عن أبيه مدَّة سنتين، إلا أنه أُقِيل وعُزِل أثناء ذلك نحو ثلاثة أشهر، ثم أضيف إليه نظر الحرم والحسبة، ثمَّ تفرد بمنصب القضاء إلى وفاته. وهو أول قاض ولي بمكة قضاء الحنفية استقلالاً، ودرَّس بالمسجد الحرام، وبعض مدارس مكة، وتولى النظر على بعض الأوقاف بمكة لعدَّة سنوات[33].

ب. ثناء العلماء عليه:

- قال عنه الإمام السخاوي رحمه الله: "كان إمامًا علَّامة متقدمًا في الفقه والأصلين والعربية، مشاركًا في الفنون، حسن الكتابة والتقييد، عظيم الرغبة في المطالعة والانتقاء، بحيث بلغني عن أبي الخير بن عبد القوي أنه قال: "أعرفه أزيد من خمسين سنة وما دخلت إليه قطُّ إلا ووجدته يطالع أو يكتب، حدث ودرس وأفتى وصنف، وأخذ عنه الأئمة كالمحيوي عبد القادر المالكي، وعظمه جدًّا، وبالغ البقاعي في الإساءة عليه وعلى أخيه [34].

- قال ابن أبي عذيبة عنه "قاضي مكة المشرفة، وعالم تلك البلاد ومفتيها -على مذهبه- ، مع الجودة والخير والخبرة بدنياه، سافر وطَوَّف البلاد، ومع ذلك لم تَفُتْهُ وقفةٌ بعرفة منذ احتلم إلى أن مات! ودخل بيت المقدس مرتين"[35].

أ. - أخبر عنه الإمام يوسف بردي الأتابكي بقوله: "ورأيته رجلًا وفقه الله لطلب العلم، لا يكل ولا يمل من الاشتغال والإشغال والتصنيف"[36].

ثانياً: مصادر ابن الضياء ومنهجه في تفسير القرآن العظيم

1.مصادر المؤلف في تفسيره

إنَّ المصادر التي يعتمد عليها المفسِّر تعدُّ الأساس الذي يقوم عليها تفسيره، وهي الأصول التي يظهر

---

[32] **المصدر نفسه**. المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي- لبنان ، ط1، 1423هـ)، 359/3.

[33] أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، مال الدين، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، من دون طبعة، 1984م)، 179/2. السخاوي، **الضوء اللامع**، 7، 85.

[34] أبو المحاسن، جمال الدين يوسف بن تغري بردي ، **الدليل الشافي على المنهل الصافي**، (السعودية: مكتبة الخانجي، ط1)، 585/2-586. السخاوي، **الضوء اللامع**، 7 /86.

[35] **المصدر نفسه**، 84/7.

[36] أبو المحاسن، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، 253/9.

من خلالها منهج المفسّر الخاصِّ به، لذا كان من الواجب أن نبحث عن مصادر ابن الضياء لإلقاء الضوء عليها، وللتعرف على مدى اعتماده وتأثره بها. ويمكن القول أنّ ابن الضياء قد جمع مادته العلمية في تفسيره من عشرة تفاسير، بعضها كان مصدراً أساسياً لمادته العلمية، وبعضها الآخر كان اعتماده عليها أقلَّ من غيرها، وإنَّ هذه المصادر هي:

أ. الجامع لأحكام القرآن، للإمام: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.

ب. مفاتيح الغيب، للإمام: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي.

ت. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله.

ث. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي.

ج. حقائق التفسير، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي.

ح. معالم التنزيل في تفسير القرآن، لمحيي السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي.

خ. التحرير والتحبير، لأقوال أئمة التفسير، في معاني كلام السميع البصير، لجمال الدين، أبي عبد الله، محمد بن سليمان، المعروف: بابن النقيب المقدسي، الحنفي.

د. التلخيص في تفسير القرآن العظيم، لأحمد بن يوسف الكواشي.

ذ. كشف الحقائق وشرح الدقائق في التفسير، لأبي الفضائل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان النسفي. وما زال هذا الكتاب مخطوطاً باستثناء بعض الجهود الجامعية في إخراجه محققاً، لكنَّه لم ينشر كاملاً في كتاب إلى الآن.

ر. غرائب التفسير وعجائب التأويل، لأبي القاسم محمود بن حمزة بن نصر الكرماني.

كما أنَّ ابن الضياء استقى تفسيره من كتب أخرى، وهو ما يزيد التفسير أهمية ومكانة، وذلك: لانَّ أيَّ كتاب تنوعت مصادره، وكثرت مراجعه، يدلُّ على علم المؤلف وجدِّيته في وضع كتاب فيه من الفوائد الجمَّة الكثيرة، ومن هذه المصادر:

أ. سيرة ابن إسحاق، لمحمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني.

ب. الروض الأنف في شرح سيرة بن هشام، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي.

ت. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري.

ث. حياة الحيوان الكبرى، لأبي البقاء، كمال الدين الشافعي محمد بن موسى بن عيسى بن علي

الدميري.

ج. شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي.

ح. زهرة الرياض، لسليمان بن داوود، وهو مخطوط.

2. **منهجه في التفسير**

أ. **تفسير القرآن بالقرآن:** يعتبر القرآن الكريم هو المصدر الأساسي لتفسير آياته، وهذا مفهوم مهم في علم التفسير. يُشدد على أهمية البحث عن الدلالات والتفاصيل في القرآن نفسه لفهم معانيه وسياقه. فإنَّه ما أجمل في موضع يرد مفصَّلاً في موضع آخر، وما جاء مبهماً في آية تراه مبيَّناً في آية أخرى، وابن الضياء، كأحد علماء التفسير، اعتمد على هذا الأسلوب في تفسيره.

الأمثلة على تفسير القرآن بالقرآن من تفسير ابن الضياء:

- قال ابن الضياء في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي﴾ [طه: 25]. اعلم أنه يجيء والمراد منه القلب، قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾ [الزمر: 22] [37].
- قال ابن الضياء في قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44]. فإن قلت: كيف كان ذلك الكلام الليّن؟ قيل: القول اللين نحو قوله تعالى: ﴿هَل لَكَ إلى أَنْ تَزَكَّى وَأَهْدِيَكَ إِلىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾ [النازعات: 18-19]، لأن ظاهره الاستفهام والمشورةُ، وعرْضُ ما فيه الفوز العظيم[38].

ب. **تفسير القرآن بالحديث النبوي:** كان المفسرون من السلف الصالح (الصحابة والتابعين لهم بإحسان) يلجؤون في تفسيرهم للقرآن الكريم إلى السنة النبوية كمصدر رئيسي للفهم والتفسير، فهي الشارحة والموضحة والمبينة له، فقد ورد في السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنَّه قَالَ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ، وَلَا لُقَطَةُ

[37] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 46/أ.

[38] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 58/ب.

مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ»[39].

تفسير القرآن بالحديث النبوي في تفسير ابن الضياء: اعتمد ابن الضياء في تفسيره على السنة النبوية في تفسير آيات الذكر الحكيم، وكان يذكر مصدره من كتب السنن أحياناً، وأحياناً أخرى يذكر الحديث من غير ذكر لمصدره مع ذكر راويه، وأحياناً أخرى يذكر الحديث من غير ذكر للمصدر أو الراوي، ومن الأمثلة على ذلك:

- يذكر مصدره من كتب السنن، ثم يعقبه فيقول: رواه فلان، وذلك في قوله:

في كتاب النسائي عن القاسم بن محمد سمعت عمر يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « مَنْ وَلِيَ مِنْكُمْ عَمَلًا فَأَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا جَعَلَ لَهُ وَزِيرًا صَالِحًا، [49/أ] إِنْ نَسِيَ ذَكَّرَهُ، وَإِنْ ذَكَرَ أَعَانَهُ». ومن هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم: « مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ، وَلَا اسْتَخْلَفَ مِنْ خَلِيفَةٍ، إِلَّا كَانَتْ لَهُ بِطَانَتَانِ: بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ، وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ، فَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ تعالى». رواه البخاري رحمه الله[40].

- ذكر الحديث من غير ذكر لمصدره مع ذكر راويه، وذلك كالآتي:

ما رواه أبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم[109/ب] قال: «نَزَلَ ضَيْفٌ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرْسَلَنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ، وَقَالَ قُلْ لَهُ يَقُولُ لَكَ مُحَمَّدٌ: نَزَلَ بِنَا ضَيْفٌ وَلَمْ يُلْفَ عِنْدَنَا بَعْضُ الَّذِي يُصْلِحُهُ، فَبِعْنِي كَذَا وَكَذَا مِنَ الدَّقِيقِ، أَوْ أَسْلِفْنِي إِلَى هِلَالِ رَجَبٍ فَقَالَ: لَا، إِلَّا بِرَهْنٍ: قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ:" وَاللَّهِ إِنِّي لَأَمِينٌ فِي السَّمَاءِ أَمِينٌ فِي الْأَرْضِ وَلَوْ أَسْلَفَنِي أَوْ بَاعَنِي لَأَدَّيْتُ إِلَيْهِ اذْهَبْ بِدِرْعِي إِلَيْهِ" وَنَزَلَتِ الْآيَةُ تَعْزِيَةً لَهُ عَنِ الدُّنْيَا»[41].

- يذكر الحديث من غير ذكر لمصدره أو من أخرجه، وذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾ [طه: 11]. قال سعيد بن جبير: هي النار بعينها، وهي إحدى حجب الله تعالى، يدل عليه ما روي عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «حِجَابُهُ النَّارُ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ

[39] أخرجه أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مسند أنس بن مالك، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، حديث رقم: 17174، 410/28. أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، كِتَاب السُّنَّةِ، باب: لزوم السنة،، (بيروت: الكتبة العصرية، ط1، 1430هـ)، حديث رقم: 4604، 200/4 قال الألباني: صحيح.

[40] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 49/أ.

[41] **المصدر نفسه**، 110/أ.

سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»[42].

ب. **تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين:** إنَّ أعلم الناس بالقرآن بعد النبي صلى الله عليه وسلم هم الصحابة رضوان الله عليهم، فإنهم من شاهدو التنزيل، وعاصروا أحواله، وهم من سمع منه صلى الله عليه وسلم الوحي المنزل عليه. لم يكتف الصحابة بسماع القرآن الكريم، بل نقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم تفسير الآيات والمعاني والسياق. وهم أهل اللغة والفصاحة، ثمَّ كان أعلم الناس بالتفسير بعد الصحابة هم التابعون، وهم التلاميذ الذين استفادوا من علم الصحابة وأخذوا عنهم القرآن والسنة والتفسير، وهم أفضل القرون بعد قرن الصحابة[43].

- **تفسير القرآن بقول الصحابي:**

قوله تعالى: ﴿طه﴾ [طه: 1] قال ابن عباس: معناه يا رجل[44].

قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِي ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوّ لِّي وَعَدُوّ لَّهُۥ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّة مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: 39]. قال ابن عباس: يريد أن ذلك بعيني حيث جُعلتَ في التابوت، وحيث ألقي التابوت في البحر وحيث التقطتك جواري امرأة فرعون، فأرادوا أن يفتحوا التابوت لينظرْن ما فيه فقالت واحدة منهن: لا تفتحنه حتى تأتين به سيّدتكم، فهو أحظى لكُنَّ عندها، وأجدر بألا تتّهِمَكُنَّ أنكن وجدتن فيه شيئاً فأخذتموه لأنفسكم، وكانت امرأة فرعون لا تشرب من الماء إلا ما استقته أولئك الجواري فذهبوا بالتابوت إليها مغلقاً فلما فتحته رأتْ فيه صبياً لم ير مثله قط، وألقي عليها محبتُه فأخذته فدخلت به على فرعون، فقالت له: قرةُ عين لي ولك، فقال لها فرعون: أما لك فنعمْ، وأمّا لي فلا، وبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لو أن فرعون قال: نعم، هو قرة عين لي ولك لآمن وصدّق فقالت: هَبْهُ لي، ولا تقتله، فوهبه له»[45].

- **تفسير القرآن بقول التابعي:**

---

[42] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 18/أ.

[43] إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ)، 131/2.

[44] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم** ، 1/1.

[45] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 53/ب.

قوله تعالى: ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا﴾ [طه: 33]. قال جعفر: قيل لموسى عليه السلام: استكثرت تسبيحك وتكبيرك ونسيت بدايات فضلنا عليك في اليم، وردَّك إلى أمك وتربيتك في حِجر عدوك، وأكثر من هذا كله خطابنا معك وكلامنا إياك، وأكثر منه إخبارنا باصطناعنا لك[46].

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَامُوسَى﴾ [طه: 40] على قدر: أي: موعد مُقَدَّرٍ في علمي أنك تجيء وأستنبئك فيه، وكان مجيئه على رأس أربعين سنة، قال [56/أ] ابن عباس وقتادة وعبد الرحمن بن كيسان: يريد موافقًا للنبوة والرسالة لأن الأنبياء لا يبعثون إلا أبناء أربعين سنة، المعنى: جئت في الوقت الذي أردنا إرسالك فيه[47].

ج- **منهجه في ذكر الإسرائيليات**: تضمنّت بعض المصادر التفسير، روايات تتعلق بتاريخ الأنبياء، والأمم الغابرة، وبعض الاعتقادات الدينيّة التي لا تمسُّ الإسلام بصلة. ومصدر دخول أغلب هذه الروايات إلى الإسلام هو علماء أهل الكتاب لا سيَّما اليهود منهم. وهذه المرويَّات هي التي يُطلق عليها في الاصطلاح (الإسرائيليّات).

منهج ابن الضياء في ذكر الإسرائيليات: لم يخل تفسير ابن الضياء من الإسرائيليات، بل حوى الكثير منها، فقد كان ينقل النصوص من مصادرها من غير تعقيب أو تعليق، وعند نقله لها يوردها بعدد من الطرق:

- يذكر الخبر ويصرّح أنه من الإسرائيليات من غير أن يتعقبه، فيقول: "وفي الإسرائيليات: أن موسى عليه السلام قام على باب فرعون سنة لا يجد رسولًا يبلّغ كلامه حتى خرج فجرى له ما قصّ الله علينا من ذلك، وكان تسلية لمن جاء بعده من المؤمنين في سيرتهم مع الظالمين، وربّك أعلم بالمهتدين[48]".
- يذكر الخبر مبيّناً أنَّه لم يصحَّ منه شيء، ثمَّ يسرد الخبر، وذلك في قوله: "وقد حكى المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ أحاديث، ونقلوا أخبارًا لم يستقر شيء منها من وجه صحيح، قالوا: يريد ما تحت الصخرة التي لا يعلم ما تحتها إلا الله تعالى، [7/ب] وذكر فيها أقوالاً، ثمَّ قال: وقال صاحب التحرير: وإنما ذكرتُ هذه الأقوال لئلا يعتقد صحتها ويعوّل عليها"[49].

---

[46] السلمي، أبي عبد الله محمد بن الحسين بن موسى الأزدي، حقائق التفسير = تفسير القرآن العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 442/1.

[47] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 57/ب.

[48] أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن**، (**القاهرة**: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م)، 169/11-170. ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 59/أ.

[49] **المصدر نفسه**، 8/ب.

- ينقل من المصدر فيقول: قال في كذا..، ثم يذكر الخبر ولا يتعقبه في شيء، ومنه قوله: "وقال في زهرة الرياض: يقال: لما قضى موسى الأجل وسار بأهله، وضع موسى الرَّحل على بقرة عند خروجه، وأركب امرأته على بقرة، وجعل الغنم قدامه، وكان معها صبي صغير، وكان بامرأة موسى حَبَلٌ فأخذها الطلق في الطريق وساروا من أول النهار إلى آخره فضلوا الطريق"[50].
- يذكر الخبر بصيغة تضعيف، كيقال وروي، وذلك في قوله: "ويقال إن السامري سمع كلام موسى عليه السلام حيث عمل تمثالين من شمع: أحدهما: ثورٌ والآخر فرسٌ فألقاهما في النيل طلب قبر يوسف، وكان في تابوت من حجر في النيل، فأتى به الثور على قرنه، فتكلم السامري بذلك الكلام الذي سمعه من موسى، وألقى القبضة في جوف العجل"[51].

ت. **منهجه في عرض القراءات:** أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، وتكفل الله تعالى بحفظه فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. ومن وسائل حفظه تصديقاً للآية الكريمة، العناية التامَّة والاهتمام الكبير بعلم القراءات في القرآن الكريم؛ لذلك اعتنى به كثير من المفسرين[52].

منهجه في عرض القراءات في سورة طه: يعرض ابن الضياء القراءات بعدَّة طرق: فأحياناً يصرح باسم القارئ، وأحياناً أخرى يذكر البلد التي ينتسب إليها القارئ، وأحياناً يترك القراءة مجهولة النسب((قرئ).

- التصريح باسم القارئ في القراءات، ومثاله قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَانِ﴾ [طه: 62] يعني موسى وهارون. قرأ أبو عمرو: إن هذين لساحران، وهو ظاهر، ولكنه مخالف لخط مصحف الإمام، وابن كثير وحفصٌ والخليل وهو أعرف بالنحو واللغة: إنْ هذان لساحران بتخفيف إنْ مثل قولك إنْ زيدٌ لمنطلق، واللام هي الفارقة بين "إن" النافية والمخففة من الثقيلة[53].
- التصريح بذكر البلد التي ينتسب إليها القارئ، ولا يذكر اسمه، وهو الغالب في تفسيره، أو يقول الباقون، غيرهم، ومنه:

قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِم﴾ [طه: 132] مدني وبصري وحفص. والباقون أولم يَأتهم بالياء

---

[50] سليمان بن داوود ، **زهرة الرياض**، اللوحة 177/أ . **المصدر نفسه**، 8/أ.

[51] **المصدر نفسه**، 92/ب.

[52] الزركشـــي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر ، **البرهان في علوم القرآن**، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيســـى البابى الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ)، 339/1.

[53] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 72/أ.

لأن البينة في معنى البرهان[54].

قوله تعالى: ﴿طُوًى﴾ [طه: 12] حيث كان منونٌ شامي وكوفي لأنَّه اسم علم للوادي، وهو بدل، وغيرهم بغير تنوين بتأويل البقعة، وقرأ أبو زيد بكسر الطاء بلا تنوين[55].

- يترك القراءة مجهولة النسب، ويقول: ((قرئ)، ومثاله: "قوله تعالى: ﴿مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ [طه: 96] أي: من أثر فرس الرسول، وقرئ بها[56]".

ح- **منهجه في تقرير مسائل العقيدة والرد على الفرق**: إن المتأمل في القرآن الكريم يدرك عمق العناية الإلهية بقضايا العقيدة والإيمان، حيث يتعامل القرآن مع مختلف الجوانب العقائدية بشكل دقيق ومفصل. ومن خلال القرآن، يمكن العثور على العديد من الآيات والسور التي تقدم البراهين والأدلة على وجود الله وعظمته، وعلى صدق النبوة والرسالة النبوية. إلى جانب ذلك، يقوم المفسرون والعلماء بدراسة وتفسير القرآن الكريم، وتوجيه الناس نحو العقيدة الصحيحة، كما يُستخدم القرآن الكريم في الرد على الشبهات والتحديات التي يواجهها المسلمون من قبل المخالفين والملحدين، حيث يُقدم الحجج والبراهين التي تدعم العقيدة الإسلامية.

منهجه في تقرير مسائل العقيدة والرد على الفرق: فيما يظهر من تفسير ابن الضياء، أنَّ مذهبه هو مذهب أهل السنة والجماعة، فقد تعرض ابن الضياء في تفسيره إلى بعض القضايا العقدية، في العديد من المواضع، وقد كان يورد رأي أهل السنة والجماعة وغيرهم، من خلال الآيات التي تتصل بالعقيدة، ثمَّ يؤيد مذهبهم بالبرهان والدليل، وفي بعض الأحيان كان يورد الأقوال لأهل السنة والجماعة ولغيرهم، من غير تفصيل أو تعقب، وفي بعض الأحيان كان يذكر قول أهل السنة والجماعة فحسب، وقد يعرض أحياناً مذهب الماتوريدية، ويذكر أقوال بعض الفرق الضالَّة، أمثال المشبهة والكرامية، ويأتي بالدليل مناصراً، وقد يذكر مذهب السلف والخلف وبعض الفرق الضالة، ثمَّ يوجه المسألة، ومن الأمثلة على ذلك:

- يأتي برأي أهل السنة والجماعة وغيرهم، ثمَّ يؤيد مذهبهم بالبرهان والدليل: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ [طه: 12]. قال ابن الضياء:" قال الأشعري: إنَّه تعالى أسمعه الكلام القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، وأمَّا المعتزلة فإنهم أنكروا وجود ذلك الكلام، وقالوا: إنَّه تعالى خلق ذلك النداء في جسم من الأجسام كالشجرة أو غيرها،

[54] **المصدر نفسه**، 111/أ.
[55] **المصدر نفسه**، 23/أ.
[56] **المصدر نفسه**، 87/ب.

وأمَّا أهل السنة من أهل ما وراء النهر فقد أثبتوا الكلام القديم إلا أنهم زعموا أن الذي سمعه موسى صوت خلقه الله تعالى في الشجرة"[57]. فهنا يعرض الأقوال، ثم يذكر دليل أهل سنَّة ما وراء النهر، ويذكر دليلهم، ويفصِّل أقوالهم، وخلافهم الفرعي في المسألة.

- كان يورد الأقوال لأهل السنة والجماعة ولغيرهم، من غير تفصيل أو تعقب. قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طه: 79] الخامس: إن الذي روي من أن موسى كلم البحر فقال له: انفلق لي لأعبُرَ عليك، فقال البحر: لا، فإنه يمُرّ عليّ رجلٌ عاصٍ فهو غير ممتنع عند أهل السنة، وعند المعتزلة ذلك على لسان الحال لا على لسان المقال[58]. فنجده هنا يسرد قول أهل السنَّة، وقول المعتزلة، من غير أن يشرح أو يتعقب، أو يأتي بالدليل.
- كان يذكر قول أهل السنة والجماعة فحسب: وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾ يدلُّ على فساد التأخر، لأنَّه لو صحَّ لما بقي لفاء التعقيب فائدة، والقاضي نفى هذا الاعتراض على مذهبه في أنَّ الإرهاص غير جائز عند أهل السنة، وأمَّا فاء التعقيب فالتخلل بين المجيء والنداء بالزمان القليل لا يقدح[59]. فهنا يورد قولهم فحسب، ولم يذكر غيرهم من الفرق.

والسبب في ذلك أن ابن الضياء كان ناقلاً لهذه المسائل من كتب التفسير، وكان نقله لهذه الأقوال من تفسير البرهان النسفي، ومفاتيح الغيب للرازي، فإنه لم يظهر فيها مكانته العلمية، فقد كان دوره فيها نقل لهذه الأقوال فقط.

- يذكر مذهب السلف والخلف وبعض الفرق الضالة، ثمَّ يوجه المسألة: في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5] قال: وقد تمسكت المجسمة بظواهر النصوص والأخبار، ومذهب السلف أن نصدقها ونفوض تأويلها إلى الله تعالى مع التنويه عن التشبيه، والخلف أن نؤولها بما يليق به تعالى ولا نقطع بأنه مراد الله تعالى، والأول أسلم، والثاني أحكم[60].

من خلال ما ذكرنا، نجد ابن الضياء يذكر أقوال أهل السنة والجماعة والفرق الأخرى، فيأتي بالدليل أحياناً، وأحياناً أخرى يعرض الأقوال فحسب، والسبب في ذلك أنه كان ناقلاً للأقوال، بنصوصها من غير تبديل أو تغيير.

---

[57] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 20/أ.

[58] **المصدر نفسه**، 83/أ.

[59] **المصدر نفسه**، 18/أ.

[60] النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود، **شرح العمدة في عقيدة** أهل السنة والجماعة المسمى الاعتماد في الاعتقاد. (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1432هـ)، 166.. ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 6/ب.

خ- **منهجه في المسائل الفقهية:** أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم، وجعله تبيانا لكلِّ شيء، ففيه الحلال والحرام، والمعاملات، والعبادات، وغيرها، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: 89]، بيانا لكلّ ما بالناس إليه الحاجة من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب[61]. لذلك لا بدَّ من بيان لمنهجية ابن الضياء في الأحكام الفقهية في تفسيره.

منهجه في المسائل الفقهية: اعتمد ابن الضياء في تفسيره على المذاهب الأربعة في ذكر الأحكام الفقهية، فنجده ينقل أقوال الأئمة الأربعة في ذكر المسألة، دون بيان وجه الاستدلال في تفسيره، ومن دون ترجيح بينها، أو تعصب لأحد الأقوال، أضف إلى ذلك أنَّه نقل بعض المسائل بحرفيها من دون تعقب لها، مثال ذلك:

وروي عن جبير بن مطعم أنَّه قال: وَضْعُ الرجل نعليه بين قدميه بدعة، قال القرطبي: فإنْ تحقق فيهما نجاسة مجمع على تنجسها كالدم والعذرة من بول بني آدم لم يُطهرها إلا الماء عند مالك والشافعي وأكثر العلماء، وإن كانت النجاسة مختلفًا فيها، كبول الدواب وأرواثها الرطبة، فهل يطهرها المسح بالتراب من النعل والخف أم لا؟ قولان عندنا، وقال أبو حنيفة رحمه الله: يزيله الحك والفرك، والرطب لا يزيله إلا الغَسل، ما عدا البول فلا يجزئ فيه عنده إلا الغَسلُ[62] ، وقال الشافعي: لا يطهر شيء من ذلك كله إلا بالماء[63].

فنجده في هذه المسألة أنَّه نقلها من تفسير القرطبي، وإذا رجعنا إلى قوله: (قولان عندنا)، لا يقصد فيها بمذهبه الحنفي، بل هي عبارة القرطبي، والمقصود فيها مذهب المالكية. وعندما نراه أنَّه لا يتوسع في المسألة، فلعلَّه يريد من ذلك لمن يأتي بعده، ويريد التوسع فيها، أن يرجع إلى كتب الفقه التي تختصُّ في هذه المسائل، فتكون مبسوطة فيها بشكل أوسع.

خ. **منهجه في القضايا اللغوية:** إنَّ القرآن الكريم كلام الله المنزل على نبيه محمد، أنزله سبحانه كتاباً معجزاً خالداً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. وقد اختار الله

---

[61] أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (دمشق: دار هجر للطباعة، ط1، 1422هـ)،333/14.

[62]. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي، **فتح القدير على الهداية**، (القاهرة: مطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1970م)، 195/1. عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط1، 1937م)، 33/1.

[63] أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، (جدة: دار المنهاج، ط1، 1421هـ)، 97/2. أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ)، 217/6. ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 22/ب.

تعالى خاتم النبيين عربياً، وكان كتابه بلسان قومه، ولما كان الأمر كذلك، فإنه لا يمكن العدول عن اللغة العربية إلى غيرها من اللغات، إذا أريد تفسير كلام الله الذي نزل بها.

وكان ابن الضياء رحمه الله قد اعتنى بهذا الجانب اعتناءً كبيراً، فجاء تفسيره شاملاً للمعاني اللغوية في أغلب الآيات، واشتقاقاتها وأصولها، وبيان الوجوه الإعرابية فيها، وأمَّا الشعر في تفسير، فقد كان يستشهد بالأشعار عند ذكر الآيات من تفسير لكلمة، أو بيان لمعنى، أو توجيه لقراءة، أو بيان لأصل كلمة، فكان عمله في تفسيره من خلال هذه النواحي كالآتي:

- العناية ببيان مفردات ألفاظ القرآن: لقد اعتنى ابن الضياء في بيان معان ألفاظ القرآن الكريم، وكلماته التي تحتاج إلى بيان، وكان هذا العمل منه ضمن خطوات، وهي كالآتي:

توضيح معنى الكلمة في المعنى اللغوي: "كقوله تعالى: ﴿قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [طه: 116] قيل: هو السجود اللغوي الذي هو الخضوع والتذلل. وقيل: كان آدم كالقِبْلَةِ لضرب تعظيم له فيه. وهنا يبيّنُ معنى السجود بأنه ليس المقصود فيه سجود عبادة، بل سجود الخضوع والتذلل، أو كالسلام والمصافحة، من خلال المعنى اللغوي التي ترد في معنى السجود[64]".

بيان معنى الكلمة في اللغة، وأصلها، واشتقاقها : "كقوله تعالى: ﴿سَنُعِيدُهَا﴾ [طه: 21] سنردُّها ﴿سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ [طه: 21] تأنيث الأول، والسيرة الحالة التي يكون عليها الإنسان غريزية كانت أو مكتسبة، وهي في الأصل فِعْلة من السَّيْر كالرِّكْبة من الركوب، ثم استعملت بمعنى الحالة والطريقة، وانتصبَتْ على الظرْف أي: سنعيدها في طريقها الأولى، أي: في حال ما كانت عصًا، والمعنى: نردُّها عصًا كما كانت[65]".

بيان معنى الكلمة في اللغة، وأصلها، وينص على القبيلة التي هي من لغتها: "قال تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ﴾ [طه: 38] ألقيه ﴿فِي التَّابُوتِ﴾ [طه: 38] وأَنْ: مفسِّرة لأن الوحي بمعنى القول، والتابوت صندوق من خشب يُتَّخَذ للميت، وهو بلغة قريش تابوت، وبلغة غيرهم تابوه[66]".

بيان معنى الكلمات التي وردت في الآيات، والوجوه الإعرابية فيها: "قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلًا﴾ [طه: 4] بدل من تذكرة إذا جعل حالًا لا إذا كان مفعولًا له، لأنَّ الشيء لا يُعَلَّلُ بنفسه، ويجوز أن ينتصِب بِنُزِّل مضمرًا، وأن يُنصَب على المدح، وأن يُنصب بيخشى مفعولًا به،

---

[64] **المصدر نفسه**، 100/أ.

[65] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 34/ب.

[66] **المصدر السابق**، 52/أ.

أي: أنزله الله تذكرة لمن يخشى تنزيل الله، وهو معنى حسنٌ وإعرابٌ بيّن ﴿مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾ [طه: 4] من يتعلق بـ (تَنْزِيلًا) صلة له[67]".

وأمَّا منهجه في الشعر فإنَّه:

يذكر معنى اللفظة في اللغة مع الاستشهاد بالشعر :

ومن ذلك تفسيره معنى طه: يا رجل، "وقال عكرمة: هو بالسريانية كذلك، وحكى الطبري أنَّه بالنبطية يا رجل، قال: إِنَّ السَّفَاهَةَ طه مِنْ شَمَائِلِكُمْ ... لَا قَدَّسَ اللَّهُ أَرْوَاحَ الْمَلَاعِينِ

أي: يا رجل، وفي رواية: لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ[68]".

وقد يذكر معنى اللفظة في اللغة مع الاستشهاد بالشعر وينص على القبيلة أو الأمة التي هي من لغتها:

ومن ذلك تفسيره لمعنى طه: "والصحيح أنَّ هذه الكلمة عربية بلغة عك وعكل، ومعناها: يا رجل، قال الكلبي: لو قلتَ في عك لرجل: يا رجل لم يجب حتى تقول طه، قال شاعرهم:

دَعَوْتُ بِطه فِي الْقِتَالِ فَلَمْ يُجِبْ ... فَخِفْتُ عليه أن يكون موائلا ويُروى: مُزايلا[69]".

وأحياناً أخرى يذكر في تفسيره توجيهاً للقراءات، ويستشهد لذلك بالشعر وينص على القبيلة التي هي من لغتها:

"قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ [طه: 62]. وقرأ الباقون: إنَّ هذان لساحران. قيل: هي لغة بلْحارث بن كعب وخثعم ومراد وكنانة، والتثنية في لغتهم بالألف أبداً فلم يقلبوها ياء في الجر والنصب كعصا وسُعدَى، قال : إِنَّ أَبَاهَا وأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَغَا فِي المجْدِ غَايَتَهَا"[70].

وإن استعراض منهج ابن الضياء من حيث اللغة وضرب الأمثلة لها كثيرة، ولكن عسى فيما ذكر كفاية، وإنما القصد ضرب الأمثلة لا الحصر والشمول.

د. **منهجه في القضايا البلاغية:** أولى العلماء رعاية واهتماماً كبيرين لكتاب الله تعالى وبلاغته، فهو المعجزة الخالدة، التي لا قبل لأحد أن يأتي بمثلها، وقد أبرز ابن الضياء في تفسيره العديد من الأساليب البلاغية، والنكات البيانية، التي تظهر إعجاز القرآن وجمال أسلوبه.

---

[67] **المصدر نفسه**، 5/ب.

[68] **المصدر نفسه**، 3/أ.

[69] **المصدر نفسه**، 4/ب.

[70] **المصدر السابق**، 72/أ.

تنوعت المسائل البلاغية، والنكات البيانية في تفسيره، ومن جملة هذه الفوائد التي تذكر على سبيل المثال:

- الاستعارة المكنية: وذلك قي قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64] أي: هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بَسْط، والتفسير بالنعمة والتمحل للتشبيه من ضَيْقِ العَطَنِ والمُسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام[71].
- التنكير: وذلك قي قوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ﴾ [طه: 69] أي هذا الجنس ﴿حَيْثُ أَتَى﴾ [طه: 69] أينما كان، فإن قلت: لمَ نُكّر الساحر أولاً وعُرّف ثانياً؟ فالجواب: إنما نُكّر من أجل تنكير المضاف لا من أجل تنكيره في نفسه كقول العجاج:

(في سَعيْ دُنيا طال ما قد مُدَّتِ) المراد: تنكير السعي لأنَّه مضاف إلى الدنيا[72].

- الاستعارة التصريحية: يعرض ابن الضياء للاستعارة التصريحية في قوله تعالى: ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إلى جَنَاحِكَ﴾ [طه: 22] إلى جنبك تحت العضد، وجناحاه جنباه، والأصل المستعار منه جناحا الطائر، سُمِّيا جناحين لأنَّه يُجْنِحُهما عند الطيران[73]".

مثال على منهج ابن الضياء في التفسير: تفسير الآية 1 من سورة طه:

إن لكل مفسر طريقة خاصة به في عرض تفسيره، وفي هذا العرض يذكر الباحث طريقة ابن الضياء في التفسير بشكل ملموسة من خلال بعض الأمثلة.

يبدأ ابن الضياء بإعطاء معلومات عامة عن السورة، ويتطرق إلى مكيتها ومدنيتها، وعدد آياتها وكلماتها وحروفها، ثم يذكر علاقة السورة بما قبلها في إطار المتشابهات من السور المكية والمدنية، كما يذكر علاقة السورة بما قبلها، وأن عيسى وموسى كانا مشتركين في المشاكل بسبب ولايتهما. ومن هذا المنطلق يذكر أن الغرض من السور هو بيان التوحيد والنبوة والبعث، وأن الغرض من السورة بيان التوحيد والنبوة والبعث. واستمراراً في الحديث عن موضوعات السورة، يذكر المفسر أيضا أن هذه السورة تذكر ما أعطي للنبي صلى الله عليه وسلم من النعم والكرامات العظيمة، وأن عليه الصلاة والسلام كان متعبداً في الليل والنهار، بلغ في صلاته مبلغًا عظيمًا. ثم يمضي في سرد حديث طويل عن الحدث الذي هو سبب نزول السورة، كما روى القرطبي.

---

[71] ابن الضياء، **تفسير القرآن العظيم**، 7/أ.

[72] **المصدر نفسه**، 76/ب.

[73] **المصدر السابق**، 35/ب.

بعد ذكر الروايات والآراء في كون القرآن كلام الله، أبدى الشارح رأيه الخاص في جملة قصيرة بعد أن ذكر الروايات والآراء في كون القرآن كلام الله؛ فقد نقل رواية عن أبي هريرة في مسند الدارمي عن القرطبي عن أبي هريرة أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: "إن الله قرأ سورة طه وياسين قبل أن يخلق السموات والأرض بألف عام، وإن الملائكة لما سمعت هذه السورة قالت: بشرى لأمة ينزل عليهم، وبشرى لأفواه تحمله، وبشرى لألسنة تتلوه". وَعَلَى هَذِهِ الرِّوَايَةِ حَكَى مَذْهَبَ ابْنِ فُورَك أَنَّ الْكَلَامَ سابق، وقراءته: هو تمكين من شاء من الملائكة من سماع هذا الكلام وفهمه. وَالْكَلَامُ هُنَا فِي الْعِبَارَاتِ لِيُقْرَأَ وَيُسْمَعَ وَيُفْهَمَ أَوَّلًا، وَكِتَابَتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ، وهذا هو معنى كلام الله تعالى عندنا. وكذلك معنى قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ﴾ [المزمل: 20] وقد نقل المؤلف الأقوال في معنى القراءة عن أهل التأويل أنها بمعنى الكلام، وأنه مجاز، وأن القول الأول أصح في تفسير الخبر، لأن كلام الله أزلي أبدي ثابت لجميع الحوادث.

وقد بدأ المؤلف بسرد آراء علماء القراءات كأبي عمرو وحمزة وعلي وخلف وأبي بكر في الآية الأولى من سورة طه، ثم ساق آراء القرطبي والغزنوي وابن عباس والبيهقي في بيان معاني هذه الحروف، ونقل مرة أخرى المعاني التي وردت لحرف الطاء والهاء مع الشواهد الشعرية من المصادر المعتمدة، كتفسير الطبري. وقد ذكر كذلك آراء مختلفة حول المعاني المحتملة لحرفي الطاء والهاء، وقد أورد آراء مختلفة حول المعاني المحتملة لهما، كما أنه استقرأ العلاقة بين هذين الحرفين في قوله تعالى: ”ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى“ وسبب ورود هذه العبارة بربطها بروايات وقوع الناسخ والمنسوخ. وقد ذكر أن حرفي الطاء والهاء تعادل أربعة عشر حرفاً في أبجد، وأن القمر يستكمل في اليوم الرابع عشر، وأن اليهود سألوا النبي – صلى الله عليه وسلم – عن هذه الحروف وأجروا بعض الحسابات. وقد نقل عن مصادر كثيرة في هذا الموضوع، ولا سيما كتاب ”التحرير والتنوير“. كما نقل عن السلمي في سلسلة التفاسير الإشارية.

في تفسير قوله تعالى: ﴿مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ﴾ [طه: 2] سلك في ذلك سرد الاحتمالات التي تشير إلى مكان الحروف المقطعة أمام هذه الآية في الجملة، ثم وإن لم يكن ذلك كلمة كلمة، إلا أنه أكد الكلمات المطلوبة. فَمِنْهَا: مَا وَرَدَ فِي لَفْظِ ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ﴾ [الزمر: 65] مِنْ ذِكْرِ الْأَحْوَالِ الَّتِي كَانَتْ سَبَبًا فِي شُعُورِ الرَّسُولِ بِالْمَسْئُولِيَّةِ. ومنها: ما هو من قبيل ما وقع له من الإفراط في التأسف عليهم بسبب كفرهم وإرهاق نفسه، وإرهاق نفسه بسبب تطويل قيام الليل. وقد اتبع المؤلف طريقة مختلطة في التفسير، فساق الوجوه المنقولة عن النسفي في سبب نزول الآية،

ثم تقاطع أحداث السيرة النبوية مع قصة موسى في موضع واحد. كما حاول أن يربط بين قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: 7]، وهو دعاء النبي موسى، وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [يوسف: 2]: ولقد قال إنَّ معنى الجملة التي تبدأ بجملة إِنَّا أَنْزَلْناهُ تَذْكِرَةً وَمَوْعِظَةً وَتَذْكِرَةً حال من ضمير (أنزلناه) كما أنه يذكر معنى تعبير (لمن يخشى) أو (لمن يتأول القرآن على الرهبة) بإيجاز. ويروي أيضاً تعبيرات مشابهة لهذا التعبير، وعادة ما يورد مثل هذه التعبيرات المتشابهة. وتعبيرات مثل ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الرعد: 19]. وَتَقْرِيرُهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مُهِمٌّ. وعلى سبيل المثال: الْحِكْمَةُ فِي تَخْصِيصِ الْمُخَاطَبِينَ بِالذِّكْرِ فِي قَوْلِهِ: ''إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ'' أَنَّهُمْ فِي الْغَالِبِ يَكُونُونَ رَاغِبِينَ فِي الْخَشْيَةِ وَالرُّجُوعِ إِلَى الْمَوْعِظَةِ.

﴿تَنزِيلا﴾ [طه: 4]: يورد أولاً معلومات نحوية عن هذه الكلمة ويقول: إن الكلمة هي بدل من تذكرة، ومن الممكن أيضاً أن ينتصِب بـ "نُزِّل" مضمراً، ويجوز أيضاً أن تكون قراءة النصب على المدح، ويجوز أن يكون معطوفاً على قوله تعالى: (تَذْكِرَةً)، فيكون المعنى: أَنْزَلَهُ اللَّهُ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشى إنزال الله تعالى.

من خلق الأرض والسموات: يبدأ المؤلف بالتذكير بأن ''من'' متعلق بـ ''مذموما'' وأنه معطوف على قوله: ''ليحذر''، ويستمر في نقل كلام الزمخشري لفن الإطناب في التعبير، وَيُتَابِعُ تَفْسِيرَهُ بتقرير فَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ حيث يقول: ''وقد رفع الله تعالى منزلة القرآن بالنسبة إلى خالق السموات والأرض، فقال: إن الله تعالى قد رفع منزلة القرآن بالنسبة إلى خالق السموات والأرض. وَأَمَّا الرَّازِيُّ فَقَالَ: إِنَّ كَرَامَةَ اللَّهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كَرَامَةِ الْعِبَادِ. وَقَالَ أَيْضًا: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَرَّفَ الْقُرْآنَ تَنْبِيهًا عَلَى تَدَبُّرِ مَعَانِيهِ وَتَأَمُّلِ حَقَائِقِهِ. لِأَنَّ شَرَفَ الرَّسُولِ أَيْضًا رَاجِعٌ إِلَى عَظَمَةِ مَنْزِلَةِ الْمُرْسِلِ..

﴿ٱلْعُلَى﴾ [طه: 4]: بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ بِإِيجَازٍ أَنَّهَا جَمْعُ عِلِّيَّةٍ وَأَنَّهَا مُؤَنَّثُ الْأَعْلَى، نَقَلَ عَنِ التَّحْرِيرِ وَالتَّحْبِيرِ أَنَّ ابْتِدَاءَ الْجُمْلَةِ بِتَقْدِيمِ جُمْلَةِ ''تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى'' إِشَارَةٌ إِلَى عَظَمَتِهَا وَحِكْمَتِهَا. وَعَنِ الزَّمَخْشَرِيِّ أَنَّ وَصْفَ السَّمَاوَاتِ بِ (الْعُلَى) يَدُلُّ عَلَى عظم قدرة من يخلق مثلها في علوها وبُعد مرتقاها.

الخاتمة

الحمد لله وكفى والصلاة على النبي المصطفى، وبعد:

فإنَّه من توفيق الله وفضله، وبعد الانتهاء من البحث، أذكر جملة من النتائج والتوصيات:

النتائج

1. كان لابن الضياء مكانة كبيرة في تأليف العلوم والفنون، فألَّف في التاريخ والفقه والتفسير وغيرها، وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على ثقافته الواسعة، وعلمه الجم، وكثرة اضطلاعه، إفادته ممن كان قبله من أهل العلم.
2. امتاز الكتاب بميزات عديدة في مصادره، منها: كثرة مصادره وتنوعها، ومنها: كثرة التفسير المأثور عن السلف، وإن كان فيه إشكال من جهة الإسناد،
3. وسطية ابن الضياء، فهو لا يميل إلى مذهب معين في تفسيره، بل نجده يعرض الأقوال من غير تعصب لأحد، مع أنَّه حنفي المذهب.
4. جمع ابن الضياء في تفسيره بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور كمادَّةٍ علمية، فهو لم يأخذ من التفاسير بالمأثور بشكل مباشر، لكنَّ تفسيره كان مليئاً بالتفسير بالمأثور من تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالحديث، وأقوال الصحابة والتابعين.
5. وجود الأخبار الإسرائيلية في تفسير ابن الضياء، وكان ذلك بسبب نقله من كتب كثر فيها الأخبار الغير صحيحة، كزهرة الرياض وغيرها.
6. عنايته بالجانب اللغوي والنحوي، فلا يكاد يخلو موضع فيه الحاجة لهذا الجانب إلا وتراه كتب فيه.
7. يصرح ابن الضياء باسم القارئ، وأحياناً أخرى يذكر البلد التي ينتسب إليها القارئ، وأحياناً يترك القراءة مجهولة النسب((قرئ)، وأما بالنسبة للقراءة الشاذة: يذكرها دون الإشارة إليها أو التصريح بشذوذها، وقد يأتي بها لفائدة، كالاستدلال على المعنى، ونجده يستخدم العديد من أنواع العلل، للاحتجاج للقراءات.
8. تعرض ابن الضياء في تفسيره إلى بعض القضايا العقدية، في العديد من المواضع، وقد كان يورد رأي أهل السنة والجماعة وغيرهم، من خلال الآيات التي تتصل بالعقيدة، مع بالبرهان والدليل، وكان يذكر الأقوال لأهل السنة والجماعة ولغيرهم، من غير تفصيل أو تعقب.

9. كان ابن الضياء ينقل أقول الصوفية من تفاسيرهم، كتفسير التستري، وحقائق التفسير للسلمي، وكان ابن الضياء يقبل تفاسير الصوفية إذا لم تخالف الشرع.
10. كان ابن الضياء من المدافعين والمناصرين لمذهب أهل السنة والجماعة في العقيدة، فقد كان يورد أقوالهم، وأقوال مخالفيهم، من أهل الفرق كالمعتزلة وغيرهم.
11. تبيّن من خلال خطوات الأسلوب التحليلي وتطبيق الأمثلة عليه من تفسير ابن الضياء أنَّ مفسرنا ابن الضياء كان قد انتهج هذا الأسلوب، وقد كان هذا الأسلوب منتشراً في تفاسير المتقدمين، وإن لم يكن الاسم الأسلوب التحليلي قد وضع إلا متأخراً.

التوصيات.

1. أوصي طلاب العلم بتحقيق التراث والعناية به، في مراحلهم الدراسية، وذلك للفائدة الكبيرة من هذا التراث، من اضطلاع على مصادره، وغزارته العلمية، وللمساهمة في حفظه من الضياع، وإخراجه حلَّة جميلة للعالم الإسلامي.
2. أوصي طلاب العلم، وخاصَّة الباحثين منهم، بتعلم كل ما يفيد في تحقيق التراث، من برامج الحاسوب، والبرامج التقنية، مما تساعد في إتقان العمل واكتساب الوقت.
3. أوصي إخواني بمتابعة تحقيق الأجزاء المتبقية من المخطوط، والبحث عن الأجزاء الأخرى له إن كانت موجودة على سبيل الخصوص، وتحقيق مخطوطاته عموماً، لتخرج للمكاتب الإسلامية تضيء درب المتعلمين والدارسين.

المصادر والمواجع

السباعي، أحمد ، **تاريخ مكة**، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية ، ط1، 1419هـ).

ابن الأثير، أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين، **اللباب في تهذيب الأنساب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1994م).

ابن الضياء ، محمد بن أحمد بن الضياء محمد القرشي العمري المكي الحنفي، بهاء الدين أبو البقاء، **تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ).

ابن الضياء ، محمد بن أحمد بن الضياء محمد القرشي العمري المكي الحنفي، بهاء الدين أبو البقاء، **تفسير القرآن العظيم**، مخطوط. (**تفسير أبي البقا**، مكتبة سليمانية، اسعاد افندي، 0060)

ابن العماد، العَكري عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، أبو الفلاح، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406 هـ).

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، **أنباء الغمر بأنباء الغمر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1368م).

أبو المحاسن، جمال الدين يوسف بن تغري بردي ، **الدليل الشافي على المنهل الصافي**، (السعودية: مكتبة الخانجي، ط1).

ابن تغري بردي، أبو المحاسن، يوسف بن عبد الله الظاهري الحنفي، مال الدين، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، من دون طبعة، 1984م).

أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (دمشق: دار هجر للطباعة، ط1، 1422هـ).

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، كِتَاب السُّنَّةِ، باب: لزوم السنة،، (بيروت: الكتبة العصرية، ط1، 1430هـ).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، (دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1414هـ).

المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي ، **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، (مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1427هـ).

الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد بن طي ، **شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م).

الجابري، خالد محسن حسان، **الحياة العلمية في الحجاز**، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1413هـ).

الكُمِلَّائي، محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن، **البدور المضية في تراجم الحنفية**، (مصر: دار الصالح، ط3، 2018م).

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله ، **الوافي بالوفيات**، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000م).

أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند أنس بن مالك، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ).

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، **معاني القرآن وإعرابه**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ).

السلمي، أبي عبد الله محمد بن الحسين بن موسى الأزدي، **حقائق التفسير = تفسير القرآن العزيز**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م).

القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، (**القاهرة**: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م).

سليمان بن داوود ، **زهرة الرياض**،(مخطوط)، اللوحة 177/أ.

النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود، **شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى الاعتماد في الاعتقاد**. (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1432هـ).

بابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، **فتح القدير على الهداية**، (القاهرة: مطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1970م).

العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليمني الشافعي، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، (جدة: دار المنهاج، ط1، 1421هـ).

القرطبي، أبو عمر بن عبد البر النمري، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ).

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط1، 1937م).

العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليمني الشافعي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (جدة: دار المنهاج، ط1، 1421هـ).

القرطبي، أبو عمر بن عبد البر النمري ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر ، **البرهان في علوم القرآن**، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ).

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م).

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ط1، 1412).

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**، (بيروت: الكتب العلمية، ط1، 1414هـ).

السيوطي، جلال الدين الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، **نظم العقيان في أعيان الأعيان**، (بيروت: المكتبة العلمية، ط1).

شمس الدين محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي الشافعي، **ذيل تذكرة الحفاظ**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، 1419هـ).

المروزي، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني ، أبو سعد، **الأنساب**، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1382هـ).

الجزيري، عبد القادر بن محمد بن عبد القادر بن محمد الأنصاري ، **الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م)،

السنجاري، علي بن تاج الدين بن تقي الدين ، **منائح الكرم في أجنار مكة والبيت وولاة الحرم**، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، ط1، 1998م).

كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، (بيروت: مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بدون ذكر الطبعة).

الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد الحسني المكي، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م).

الدهاس، فواز علي بن جنيدب، **المدارس في مكة خلال العصرين الأيوبي والمملوكي**، (السعودية: مجلة الجمعية التاريخية، العدد الثاني، السنة1، يوليو 2000م).

مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض 1418 هـ، فهرس مخطوطات مكتبة مكة المكرمة.

النجم، عمر بن فهد محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن فهد ، **إتحاف الورى بأخبار أم القرى**، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ، ط1، 1404هـ).

الزبيري، وليد وآخرون، **الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة**، (بريطانيا: مجلة الحكمة، ط1 ،1424).

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Cilt/Vol 4- Sayı/No 2 – Aralık-December/2024
ISSN: 2791-6561
Geliş/Received: 29.10.2024 | Kabul/Accepted: 27.11.2024 | DOI: 10.5281/zenodo.14552201

Kitap İncelemesi

Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri

Ali Ayten – Enes Vural, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023)

Seher Ilgaz
0009-0006-6007-840X
Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Karabük, Türkiye
Master Student, Karabük University, Institute of Graduate Programs, Department of Philosopy and Religion Sciences, Karabük, Türkiye
ror.org/04wy7gp54
ilgaz.shr@gmail.com

Özet

Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Ayten ve Dr. M. Enes Vural tarafından kaleme alınan *"Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri"* adlı eseri tanıtmak amacı ile yazılmıştır. Eser, dinin kimlik gelişimindeki rolü ile ilgili 2128 üniversite öğrencisinin katılımıyla yapılmış, nicel yöntem kullanılarak gerçekleştirilmiş bir araştırma sunmaktadır. İki ana bölümden oluşan eser giriş kısmında ergenlik dönemindeki bireyin özellikleri ve kimlik kazanım süreçleri ele alınmaktadır. Birinci bölümde dinin kimlik üzerindeki sosyal-psikolojik etkileri incelenmektedir. İkinci bölüm ise gençlerin dini inançları ve dindarlık düzeyleri üzerine yapılan güncel araştırma bulgularını ortaya koymaktadır. Kitap, gençlerin dini tutumlarına dair önemli bir kaynak niteliği taşırken, ebeveynler ve eğitimciler için rehberlik sağlamakta ve ergenlik dönemine dair din psikolojisi alanındaki literatüre katkıda bulunmaktadır. Sade bir dil kullanılarak kaleme alınan bu eser, akademik bir bakış açısıyla yazılmıştır ve aynı zamanda ilgili alanda kaynak niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ergenlik, Dini Tutum, Dini Kimlik.

Atıf

Ilgaz, Seher. ''Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri'' *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 4/2 (Aralık 2024), 211-216.

Book Review

Oh, These Young People: The Manifestations of Religious Identity in Today's Youth

Ali Ayten – Enes Vural, (Istanbul: İz Yayıncılık, 2023)

Abstract
This study aims to introduce the work titled " *Oh, These Young People: The Manifestations of Religious Identity in Today's Youth* " authored by Prof. Dr. Ali Ayten and Dr. M. Enes Vural. The work presents a study conducted with the participation of 2,128 university students, utilizing a quantitative method, on the role of religion in identity development. Composed of two main sections, the introduction discusses the characteristics of individuals in the adolescence period and their identity acquisition processes. The first section explores the social-psychological effects of religion on identity, while the second section reveals recent research findings on the religious beliefs and levels of religiosity among youth. This book serves as an important resource on the religious attitudes of young people, providing guidance for parents and educators, and contributes to the literature in the field of psychology of religion regarding adolescence. Written in a clear and straightforward language, this work is crafted from an academic perspective and serves as a valuable resource in the relevant field.
Keywords: Psychology Of Religion, Adolescence, Religious Attitude, Religious Identity.

Giriş

Din psikolojisi alanında yapılan çalışmaların hızla arttığı ve geniş alanlara yayıldığı son dönemlerde en çok tartışılan konulardan biri de ergenlerin dini tutumları olmuştur. Bu dönem, dinî inanç ve kimlik arayışı bakımından ciddi çalkantıların yaşandığı ve önemli kararların alındığı bir dönemdir. Tanıtımını yapacağımız *Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dinî Kimliğin Görünümleri,* bu kritik dönemle ilgili yapılan değerli bir eserlerden biridir.

Eser, Prof. Dr. Ali Ayten ve Dr. M. Enes Vural tarafından kaleme alınmıştır. Nicel yöntemden yararlanılan eserdeki veriler, ayrı illerdeki farklı lise türlerinde eğitim gören 2128 öğrenci ile gençlerin kimlik gelişimi ve dinin bu noktadaki rolü üzerine anket tekniği kullanılarak toplanmıştır. 2020 yılının Ekim-Aralık ayları arasında toplanan

çalışmanın bulguları, aynı zamanda alanda daha önce yapılmış benzer çalışmalarla da kıyas edilmiş ve bu alana dair uluslararası literatüre de başvurularak yorumlanmıştır.

Kitabın Bölümleri

Eser iki ana bölümden oluşmuştur. Giriş ve birinci bölüm M. Enes Vural tarafından, ikinci bölüm ve sonuç kısmı Ali Ayten tarafından kaleme alınmıştır. Bununla birlikte bölümler, iki yazarın çaprazlama okuma, kontrol ve geliştirmesi safhalarından geçirilerek son şeklini almıştır.

Giriş bölümünde günümüz gençleri nesil çalışmaları bağlamında değerlendirilirken kuşaklardan da genel olarak bahsedilmiştir. Kuşakların birbirinden ayrıldıkları yönlere temas edilmiş ve çalışmanın asıl konusunu oluşturan Z kuşağının özellikleri üzerinde durulmuştur. "Bugünün Gençleri Kimler?" başlığı ile başlayan giriş bölümü, değişen dünya, bireyin kimlik kazanımının ve kimlik kargaşasının yaşandığı en önemli dönemi olan ergenlik, bu yönleriyle ele alınmıştır.

"Gençlerin Kimlik Kazanımında Dinin Rolü Nedir?" başlıklı birinci bölüm içerisinde birçok alt başlıklar verilmiştir. Bu bölümün yazarı M. Enes Vural'dır. Kimlik meselesinin sosyal-psikolojik açıdan ele alındığı bölüm, kitabın hacim olarak yarısını kaplamaktadır. Kimlik ve kimliğe ilişkin kavramsal açıklamalar yapılmış, sonrasında kimlik gelişimi ve kimlik kazanımına dair literatürde öne çıkan teoriler, kimlik kazanımında dinin önemi ve dini kimlik konuları üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca başta ülkemiz olmak üzere farklı ülkelerde yapılan güncel araştırmaların verilerinden de yararlanılmıştır.

Ali Ayten tarafından kaleme alınan kitabın diğer yarısını oluşturan ikinci bölümde dindarlık bahsine yer verilmiştir. Son yirmi yılda farklı kişi ve kurumlarca gençler üzerinde yapılan çalışmalardan ve yazarın mevcut araştırma bulgularından hareketle gençlerin dini inanış ve yaşantıları açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırmada kullanılan dindarlık ölçeğinin her bir maddesine dokuz başlık altında yer verilmiş ve her başlık altında gençlerin dindarlık anlayışları ve tutumları tartışılmıştır. Gençlerin karar verme süreçlerinde, arkadaş seçimlerinde, sosyal aktivitelere katılımında, giyinme ve

yeme-içme gibi davranışlarında dini inançların etkisine ve namaz, dua, oruç, Kur'an okuma gibi ibadetlerdeki genel durumları aktaran araştırmaların bulgularına başvurulmuştur. Bu bulgular aynı zamanda bazı ulusal ve uluslararası ölçekte yürütülen geniş çaplı araştırma bulguları ile karşılaştırılmış ve çeşitli grafikler ve tablolarla sunulmuştur.

Konusu ve Amacı

Bu eserde günümüz gençliğinin inanç dünyası ve dini kimlikleri yansıtılmak istenmiştir. Bu bağlamda gençlerin kimlik gelişimi ve dinin bu noktadaki rolü üzerine alan yazına katkı sağlanmak hedeflenmiştir. Din Psikolojisi alanında yazılan eserde aynı zamanda din ve kimlik ilişkisiyle ilgili çalışmalara da bu kitapla katkıda bulunulması temenni edilmiştir. Yararlanılan nicel yöntem, ulusal ve uluslararası literatürden yararlanılarak kurgulanmış olması eserin değerine değer katmış, nesnellik ve özgünlük kazandırmıştır. Eserde, Din Psikolojisi alanıyla ilgili yapılmış olan önceki birçok çalışmaya yer verilmesi ve gençlere yönelik özellikle Z kuşağı adına yapılacak olan araştırmalara katkı sağlayacak nitelikte olması öne çıkan taraflardır.

Eserde yer alan araştırmaya dair yapılan kavramsal açıklamalarda araştırmacılar, geniş kapsamlı alan yazın taraması yapmıştır. Bunun yanında sınırlılıklar net bir şekilde belirtilmiştir. Ayrıca konuya ilgi duyan okuyucuların, geniş kapsamlı okumalar yapmaları için farklı çalışmalara yönlendirildiği görülmüştür. Bu da eseri hem özgün kılmış hem de alandaki birçok çalışmadan ayrılmasını sağlamıştır.

Nicel araştırma yönteminden yararlanılan araştırmada kullanılan ölçek değerleri verilmiştir. Bilimsel bir araştırmada bu değerler akademik bir ifade ile verildiği gibi ayrıca örneklerde de açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırma sonuçlarının yer aldığı grafiklere ve önceki araştırmaların kıyaslandığı grafik ve tablolara da yer verilmiştir. Akademik bir çalışma olan eser sadece akademik kesim tarafından değil belli bir eğitim seviyesine sahip kitleler tarafından da rahatlıkla okunabilecek düzeyde kaleme alınmış ölçeklerin ve araştırma sonuçlarının değerlendirmeleri anlaşılır şekilde açıklanmıştır.

Günümüz gençliğinin dini tutumlarına dair yapılan çalışma, aileler ve eğitimciler için de bir kaynak niteliğindedir. Eserin özellikle ikinci bölümünde yer alan gençlerin dine ne kadar yaklaştıkları, önemli kararlar alırken dinin hangi rolde olduğu, giyim, yeme-içme gibi konularda dini ilkelerin ne denli etkisi olduğu, arkadaş seçimi ve sosyal etkinliklerde dini inancın rolünün ne olduğuna değinilmiştir. Bunun yanı sıra namaz, oruç, dua, Kur'an okuma gibi ibadetlere yaklaşımları ve yerine getirme derecelerinin ne olduğu hakkında verilen bilgiler ve değerlendirmelerle gençlerin daha çok anlaşılması sağlanmıştır. Ayrıca eser, ebeveynlerin ve eğitimcilerin dini konularda gençlere nasıl yönlendirilmesi gerektiğine dair katkılar sunacaktır.

Yazarlar kitapta yer alan araştırmalarda bulgular ve nesnel verilere yer verilmesine rağmen insan söz konusu olduğu için bazı şeylerde fikir verse de her şeyin açıklanamayacağı ve söyleyemeyeceğine değinmişlerdir. Hakikat, gerçek yaşamda şahsi öykülerdedir. Bu noktada, ruh sağlığını ele alırken daha tutarlı sonuçlar almak için dindarlığın çok boyutlu olarak ele alınması gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Eser din psikolojisi alanında yazılmış akademik bir yazın türüdür. Eserde sade ve akıcı bir dil kullanılmıştır. Araştırmayı oluşturan kavramsal çerçeveye yer verilmiş ve her bir kavram kısa, anlaşılır ve gerekli kısımlarda örnekler verilerek açıklanmıştır. Birinci bölümde yer alan bu kavramsal çerçeve metin olarak takibi zor bir düzende yazılmıştır. Okuyucu için kavramların koyu renklerde, maddeler halinde ya da yan başlık şeklinde ele alınması hem bu bölümün karmaşık yapısını düzenlemeyi hem de kavramların, okuyucuların zihninde daha kolay yer edinmesini sağlayabilirdi.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma özellikle ergenlik dönemine dair din psikolojisi alanında önemli bir katkı sunmaktadır. Tercihe edilen nicel araştırma yöntemi, kullanılan ölçekler ile bilimsel bir çalışma olup, ergenlerin dini tutumları ve kimlik gelişimlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Yazarlar, geniş bir literatür taraması yaparak bulgularını ulusal ve uluslararası çalışmalarla karşılaştırmışlardır. Çalışma bu yönüyle kapsamlı bir literatür taraması sunarak alanda araştırma yapmak isteyen akademisyenler için rehber niteliği

taşımaktadır. Eser, aileler ve eğitimciler için değerli bir kaynak olmanın yanı sıra, gençlerin karar alma süreçlerinde dinin rolünü de vurgulamaktadır. Günümüz gençlerinin inanç dünyasına ve dini kimlik oluşumuna ışık tutması ve alana dair hacimli bir literatür sunması ile de araştırmacıların oldukça istifade edeceği bir çalışma niteliğindedir.