



Cilt / Volume: 55
Sayı / Issue: 1
Yaz / Summer
2025

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi





**Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi**

cilt / volume: 55 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2025





eISSN: 2791-6065

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akif>

akifdergisi@erbakan.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Necmettin Erbakan University

Dergi Eski Adı / Previous Title

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi

[Necmettin Erbakan University Journal of The Faculty of Theology](#)

(Eski ISSN / Former ISSN: 2148-9890 | Eski e-ISSN / Former e-ISSN: 2149-0015)

Tarihler / Dates: 2012-2021

Yayın Dili / Publication Language

Türkçe – İngilizce – Arapça / Turkish – English – Arabic

Yayın aralığı / Period

Akif, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran- 30 Aralık) hakemli bir dergidir.

Akif is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 30 December).

Kapsam / Scope

Akif; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Akif; publishes academic studies in the field of Social Sciences and Humanities, including Religion, Philosophy and History.

Ücret Politikası / Price Policy

Akif makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.

Akif does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Hakemleme Politikası / Review Process

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Akif uses a double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Kontrolü / Plagiarism

Gönderilen makaleler, İthenticate yazılımıyla incelenerek intihal içermediği teyit edilir.

All articles have been scanned via Ithenticate plagiarism software.

Telif Hakkı / Copyright Policy

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Alıntı-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) uluslararası lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayın Tarihi / Publication Date

30 Haziran 2025 / Jun 30, 2025

Yazışma Adresi / Contact Address

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,

Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye

Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)



eISSN: 2791-6065

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akif>

akifdergisi@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on behalf of the Necmettin Erbakan University
Prof. Dr. Cem Zorlu (Rector)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Managing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaleci (Necmettin Erbakan University, Türkiye)

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-2452-1252 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ierdogan@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ

ORCID: 0000-0003-0348-594X ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | zâhid.cifci@selcuk.edu.tr
(Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa ULU

ORCID: 0000-0003-0070-7826 | ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19> | mustafaulu@erciyes.edu.tr
(Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet TÜRKAN

ORCID: 0000-0001-9788-5869 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ahmet.turkan@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, A. Kelesoglu Faculty of Theology, Department of History of Religion, Türkiye)

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-2452-1252 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ierdogan@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa Derviş DERELİ

ORCID: 0000-0003-0263-7606 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | mdervisdereli@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, A. Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Doç. Dr. Osman BAYDER

ORCID: 0000-0003-3404-7299 | ROR ID: <https://ror.org/047g8vk19> | osmanbayder@erciyes.edu.tr
(Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Islamic Law, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami ÖZDİL

ORCID: 0000-0003-3167-9696 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | mahmutsami.ozdil@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, A. Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Logic, Türkiye)

Dr. Imran MOGRA

ORCID: 0000-0002-1738-5678 | ROR ID: <https://ror.org/00t67pt25> | imran.mogra@bcu.ac.uk
(Birmingham City University, Department of Professional Studies and Religious Education, United Kingdom)

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce / English

Öğr. Gör. Dr. Muhammed BABACAN

ORCID: 0000-0002-8845-4677 | ROR ID: <https://ror.org/025y36b60> | muhammed.babacan@asbu.edu.tr
(Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Arapça / Arabic

Öğr. Gör. Abdulhakim Thabit Mohammed REFAAN

ORCID: 0000-0003-2542-171X | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | abdulhakim.refaan@selcuk.edu.tr
(Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Alan Editörleri / Field Editors

Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN

ORCID: 0000-0001-5319-058X | ROR ID: <https://ror.org/0468j1635> | ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr
(Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Din Eğitimi / Religious Education

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURANALP

ORCID: 0000-0001-5752-5615 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | fturanalp@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM

ORCID: 0000-0003-0761-3830 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | omerdem@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Türkiye)

Din Psikolojisi / Psychology of Religion

Arş. Gör. Eyüp Ensar ÖZTÜRK

ORCID: 0000-0002-7929-5600 | ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21> | eensar@istanbul.edu.tr
(Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Ali BAYER

ORCID: 0000-0003-1867-5236 | ROR ID: <https://ror.org/037vvf096> | alibayer@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Dinler Tarihi / History of Religions

Doç. Dr. Ahmet ARAS

ORCID: 0000-0002-2552-1895 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | arasahmet@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of History of Religion, Türkiye)

Hadis / Hadith

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİR

ORCID: 0000-0002-8221-4461 | ROR ID: <https://ror.org/037vvf096> | mustafademir@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Türkiye)

İslam Hukuku / Islamic Law

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN

ORCID: 0000-0002-0221-8965 | ROR ID: <https://ror.org/037vvf096> | yegezgin@kmu.edu.tr
(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Türkiye)

İslam Tarihi / Islamic History

Doç. Dr. Ali DADAN

ORCID: 0000-0003-3860-0389 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | alidadan@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Türkiye)

Arş. Gör. Dr. Maşide KAMİT

ORCID: 0000-0002-1337-3266 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | mkamit@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Türkiye)

Kelam / Kalam

Prof. Dr. Veysi ÜNVER

ORCID: 0000-0002-8364-4412 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | veysinet@hotmail.com
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan CANSIZ

ORCID: 0000-0002-6144-7784 | ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25> | hcansiz@gmail.com
(Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat / Quranic Reading and Recitation

Doç. Dr. İrfan ÇAKICI

ORCID: 0000-0003-3079-465X | ROR ID: <https://ror.org/037vvf096> | irfancakici@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Quranic Reading and Recitation, Türkiye)

Tefsir / Tafser

Arş. Gör. Dr. Sümeyye SAYĞIN

ORCID: 0000-0001-5778-4174 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ssaygin@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Tafser, Türkiye)

Türk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Parlakkılıç MUCAN

ORCID: 0000-0002-9448-758X | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | aparlakkilic@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Türkiye)

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Öğr. Gör. Necati ŞAHİN

ORCID: 0000-0002-2026-6688 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | nsahin@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Ahmet Faruk UĞURER

ORCID: 0009-0006-4308-1834 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | ahmetfaruk.ugurer@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Mysticism, Türkiye)

Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN

ORCID: 0000-0002-0367-7688 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | agokmen@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Arş. Gör. Furkan YAĞCI

ORCID: 0000-0002-7170-2427 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | furkan.yagci@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY

ORCID: 0000-0003-1913-6592 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | haltinsoy@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Türkiye)

Arş. Gör. Seyit Furkan KARABACAK

ORCID: 0000-0001-5836-7233 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | seyitfurkan.karabacak@erbakan.edu.tr
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Quranic Reading and Recitation, Türkiye)

Öğr. Gör. Dr. Abdeldjalil LABBAS

ORCID: 0000-0003-0547-0768 | ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21> | labbas1994@gmail.com
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Dizinleme Bilgileri / Indexing



Kabul/Accepted: 18.01.2024



Academic Search™ Ultimate

Kabul/Accepted: 12.09.2023



Kabul/Accepted: 06.01.2023



Kabul/Accepted: 30.10.2023



Kabul/Accepted: 2012

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Fıkhi Açıdan Süftece Uygulamaları <i>Suftajah Applications From Islamic Law Perspective</i> Oğuzhan CAN - Necmeddin GÜNEY.....	1-23
Türkiye'deki İslami Bankaların Ekonomik Sektörleri Finanse Etmedeki Rolü <i>The Role of Turkish Islamic Banks in Financing Economic Sectors</i> İzzettin ASLAN - Adnan RABABAH	24-51
Osman Nuri Ergin'in İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Din Öğretimi Politikaları Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of Osman Nuri Ergin's Criticism of the Religious Education Policies of the Committee of Union and Progress</i> Fatih İPEK.....	52-70
Kufeyrî'nin Sahîh-i Buhârî Şerhinde Âlimlere Yönelttiği Eleştiriler <i>Al-Kufayrî's Critiques of Scholars in His Commentary on Şahîh al-Bukhârî</i> Ahmet CİHANGİR - Mohammad Zuhair AL-MOHAMMAD	71-96
Hanefi Furu-ı Fıkıh Eserlerinde Siyaset-i Şer'iyeye'nin Uygulama Alanları <i>The Fields of Application of Siyaset-i Şer'iyah in the Hanafi Furu' Fiqh Books</i> Selim KARAKAŞ - Muhammet Ali ÇAĞLAR	97-123
et-Teysîr fi'l-Kırâ'âtî's-Seb' ile Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî Özelinde Feth ve İmâle Konusuna Dair Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on the Subject of Fath and Imâla in the Works of al-Taysîr fi al-Qirâ'at al-Sab' and the Works of Hırz al-amânî and Wajh al-Tahânî</i> Durmuş Ali UÇAR - Kahraman BULGURCU	124-140
Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Romantik Öğeler : Belkıs Kasidesi Örneği <i>Romantic Elements in Nizâr Kabbânî's Poems: The Example of Balqis Qasida</i> Selçuk PEKPARLATIR - Hazim ELALİ	141-155
Marûf Er-Rusâfî Divanı'nda Metaşiir: Analitik Bir İnceleme <i>An Analytical Study of Metapoetry in the Collected Poems of Ma'rûf al-Rusâfî</i> Mohamadou Aboubacar MAIGA	156-181
Usûl-i Fıkıh Yönteminin Hadisleri Anlamada Yeterliliği Üzerine Bir Değerlendirme: Mehmet Görmez'in Görüşleri Çerçevesinde <i>An Evaluation on the Sufficiency of the Method of Usûl al-Fiqh in Understanding Hadiths: Within the Framework of Mehmet Görmez's Views</i> Muhammed SIDDIK	182-207

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

İhtilâlden İktidara Abbâsîler (Ebü'l- Abbâs es-Seffâh Dönemi), yazar İlknur Günay Apak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 232 sayfa, ISBN 9786057619419

İhtilâlden İktidara Abbâsîler (Ebü'l- Abbâs es- Seffâh Dönemi), author İlknur Günay Apak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 232 pages, ISBN 9786057619419

Döndü YALMAN 208-211

Düzeltilme / Corrigendum

Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi

Education of the Child in the Family According to Parents Religious

Ömer ÖZDEMİR212

Lügavî İbdâl ve İlk Dönem Arap Lehçeleri Üzerindeki Etkisi

Lügavî Ibdâl and its Effect on Early Arabic Dialects

İclal ARSLAN - Muna Haj SALEH213

Editörden

Değerli Okurlarımız,

Akif Dergisi'nin 55. cilt 1. sayısıyla karşınızdayız. Bu sayımızda dini araştırmalar alanında toplam 10 bilimsel çalışma yer almaktadır. İslam Hukuku alanında iki, Hadis alanında iki, Arap Dili ve Belagatı alanında iki, Din Eğitimi alanında bir, İslam Hukuku alanında bir, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat alanında bir araştırma makalesi ve İslam Tarihi alanında bir kitap incelemesini ilginize sunuyoruz.

Geçtiğimiz sayıda başlattığımız "Extended Abstract" (Genişletilmiş Özet) uygulaması bu sayımızda da başarıyla sürdürülmüştür. Her araştırma makalesi için hazırlanan 550-600 kelimelik özetler, okuyuculara makalelerin kapsamlı bir görünümünü sunmayı ve yurtdışından araştırmacıların da çalışmalara hızlı ve etkili bir şekilde ulaşmasını kolaylaştırmayı amaçlamaktadır.

Dergimizin ulusal ve uluslararası saygın indekslerde yer alması için yürüttüğümüz çalışmalarımız titizlikle devam etmektedir. Bu doğrultuda, yayın kalitemizi sürekli geliştirmeye ve bilimsel standartlarımızı yükseltmeye devam ediyoruz.

Bu sayının hazırlanmasında ve yayımlanmasında katkı sunan ve dergi politikalarının belirlenmesinde aktif rol alan değerli yayın kurulu üyelerimiz başta olmak üzere kıymetli vakitlerini ayırarak makalelerin geliştirilmesine yönelik değerlendirmeleri için kıymetli vakitlerini ayıran hakemlerimize, sayının hazırlık sürecinde yoğun çaba göstererek şekilsel ön incelemeyi ve son okumayı gerçekleştiren editör yardımcılarımıza, dil ve alan editörlerimize en içten teşekkürlerimizi sunarız.

Gelecek sayımız için makale alımları 15 Temmuz 2025 tarihinde başlayacaktır. ilahiyat ve dini araştırmalar alanındaki özgün araştırmalarınızı dergimizde yayınlamaktan mutluluk duyarız.

Akademik çalışmalarınızda başarılar dileriz.

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN
Editör

From the Editor

Dear Readers,

We are pleased to present to you the first issue of the 55th volume of Akif Journal. This issue features a total of ten scholarly articles in the field of religious studies. Specifically, it includes two articles in Islamic law, two in ḥadīth studies, two in Arabic language and rhetoric, one in religious education, one in Islamic economics, one in Qurʾān recitation and reading, and one book review in Islamic history.

The “Extended Abstract” practice, which we initiated in the previous issue, has been successfully continued in this edition. The abstracts, each consisting of 550–600 words, aim to provide readers with a comprehensive overview of the articles and to facilitate quicker and more effective access for international researchers.

Our efforts to include the journal in reputable national and international indices are being carried out meticulously. In this regard, we continue to improve our publication quality and enhance our scientific standards.

We would like to extend our sincere gratitude to all who contributed to the preparation and publication of this issue. In particular, we thank the esteemed editorial board members who played an active role in shaping the journal’s policies; the reviewers who devoted their valuable time to evaluating and improving the articles; the assistant editors who carried out the preliminary formal review and final proofreading with great effort; and our language and subject editors for their valuable contributions.

Submissions for the next issue will open on July 15, 2025. We would be delighted to publish your original research in the fields of theology and religious studies.

We wish you success in your academic endeavors.

Assoc. Prof. Dr. İrfan ERDOĞAN
Editor

Fıkhi Açidan Süftece Uygulamaları

Oğuzhan CAN¹  Necmeddin GÜNEY² 

¹ Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
PhD Candidate, Marmara University, Faculty of Theology Department of Islamic Law, İstanbul, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9141-2875> | ROD ID: <https://ror.org/02kswqa67> | oğuzhncan2@gmail.com
Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology Department of Islamic Law, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3578-3231> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21> | necmguney@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 15.10.2024

Kabul: 24.05.2025

Yayın: 30.06.2025

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku,
Süftece,
Karz,
Havale,
Police.

Bu çalışmada, borcun farklı bir yerde ödenmesini ifade eden süftece uygulamaları ele alınmış ve İslam hukuku bağlamında değerlendirilmiştir. Süftece uygulaması, yoldaki olası risklerin ve transfer maliyetlerinin borçluya yüklenmesi gayesi ile gerçekleştiriliyorsa fıkıh âlimleri tarafından genellikle caiz kabul edilmemiştir. Ancak belirli bir menfaat şart koşulmaksızın muhataba yalnızca iyilik amacıyla hayır maksatlı yapılması durumunda ise caiz olduğu belirtilmiştir. Nitekim İslam hukuk doktrininde esas olan; borç verenin karzdan herhangi bir menfaat beklememesi, bunu sadece Allah rızası için yapmasıdır. Kıymetli evrak hukukunda önemli bir yer tutan 'police'nin atası kabul edilebilecek süftece işlemi, bu çalışmamızda öncelikle kavramsal açıdan incelenmiş, bu terimin sözlüklerde, klasik fıkıh kitaplarında ve güncel çalışmalarda nasıl yer aldığı ele alınmıştır. Akabinde süftecenin uygulama boyutuna geçilerek ticaret erbabı arasında uygulanagelen süftece türleri ortaya konulmuştur. Daha sonra ise süftecenin fıkhi hükmü hakkında mezheplerin görüşleri tarihi gelişim süreci içinde sunulmuş ve süftecelerin meşruiyeti fıkhi açıdan analiz edilmiştir. Çalışmada yöntem olarak, klasik ve çağdaş fıkıh kaynaklarının incelenmesi ile farklı mezheplerin hukukî görüşlerinin mukayeseli değerlendirilmesine başvurulmuştur.

Suftajah Applications From Islamic Law Perspective

Article Info

Abstract

Article History

Received: 15.10.2024

Accepted: 24.05.2025

Published: 30.06.2025

Keywords:

Islamic Law,
Suftajah,
Qard,
Hawalah,
Bill of Exchange.

This study explores the concept and applications of suftajah, a practice involving the repayment of debt in a different location, within the framework of Islamic law. When suftajah is used to shift the risks and costs associated with transferring money to the debtor, it is generally considered impermissible by Islamic jurists. However, if conducted purely for goodwill, without any conditions of benefit, suftajah transactions are deemed permissible. This aligns with the principle in Islamic legal doctrine that a lender should not seek any personal gain from a qard al-hasan, acting solely for the sake of Allah's pleasure. The research investigates the suftajah as a precursor to the bill of exchange, a key instrument in the law of negotiable instruments. It begins by analyzing the term "suftajah" from a conceptual perspective, examining how it is defined in classical Islamic legal texts, dictionaries, and contemporary studies. Next, the study reviews various forms of suftajah practiced historically by merchants. Finally, the views of different Islamic schools of law on the legal ruling of suftajah are presented, tracing the development of these rulings over time and analyzing their legitimacy from a jurisprudential standpoint. Methodologically, the study relies on textual analysis of primary fiqh sources and comparative evaluation of legal opinions across different madhhabs.

Atıf/Citation: Can, Oğuzhan – Güney, Necmeddin. "Fıkhi Açidan Süftece Uygulamaları". *Akif* 55/1 (2025), 1-23.
<https://doi.org/10.51121/akif.2025.74>

***Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışma 2023 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Necmeddin Güney danışmanlığında tamamlanan "İslam Hukukunda Süftece" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is derived from the master's thesis entitled 'Suftajah in Islamic Law,' submitted in 2023 to the Institute of Social Sciences, Necmettin Erbakan University, under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Güney.



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Tarihte ticari faaliyetlerin geniş coğrafyalara yayılması, beraberinde çeşitli zorlukları da getirmiştir. Özellikle tüccarlar, ikamet ettikleri yerlerin dışında yürüttükleri ticari işlemler sırasında sürekli olarak nakit paraya ihtiyaç duymakta, bu ihtiyaç zaman zaman oldukça yüksek meblağlara ulaşabilmekteydi. Bununla birlikte, nakit paranın taşınması sırasında çalınma, kaybolma gibi riskler ve para transferine ilişkin maliyetler de önemli sorunlar arasında yer almaktaydı.

Bu tür olumsuzluklar, ticari faaliyetlerin güvenliğini ve sürekliliğini tehdit ederken, tüccarları da çözüm arayışına itmiştir. Bu bağlamda geliştirilen yöntemlerden biri de kıymetli evrak kullanımıdır. Özellikle süftece, tarih boyunca ticari işlemlerde ve ekonomik hayatın işleyişinde önemli bir rol üstlenmiş; güvenli para dolaşımını sağlayarak ekonomik gelişime katkıda bulunmuştur.

Modern ve risksiz para transfer araçlarının henüz mevcut olmadığı dönemlerde, tüccarlar süftece uygulaması sayesinde yalnızca paranın nakli sırasında karşılaşılabilecekleri riskleri ve maliyetleri azaltmakla kalmamış, aynı zamanda gittikleri şehirlerde doğrudan nakit temin etme imkânına da kavuşmuşlardır. Bu yönüyle süftece, erken dönem bankacılık faaliyetlerinin temelini oluşturan önemli bir uygulama olarak öne çıkmıştır.

Süftecenin İslamiyet öncesi devirde de mevcut olduğu belirtilmektedir.¹ İslamiyet sonrası dönemde de bu muamele, ashab ve tâbiîn içerisinde yaygın olarak kullanılmış,² sonrasında ise ticaretin yanı sıra taşradan devlet merkezine vergi transferlerinde de önemli rol oynamıştır.³ Kur'ân-ı Kerim'de 'müdâyene ayeti'⁴ ile borçların yazıya geçirilmesinin vurgulanmış olması, Müslümanlar arasında süftece ve benzeri yazılı belgelerin kullanımına ayrıca olumlu katkı sağlamış olabilir.

Toplumların birbirleriyle yakınlaşmasında ve kültür alışverişlerinde ticaretin önemli bir rolü vardır. Bu bağlamda Müslümanların Avrupalı tacirler ile sürdürdüğü ticari bağlar neticesinde süftecelerın Batılı tüccarlarca da kullanıldığı düşünülmektedir. Ayrıca günümüzde kullanılan polişe ve çekin köklerinin de süfteceye dayandığı savunulmaktadır.⁵ Batı toplumlarında kıymetli evrakların, her ne kadar sözlü muamelelerin Justinianus (527-565) tarafından yazıya geçirilmesinden sonra ortaya çıktığı söylene de bu yalnızca genel olarak bütün muamelelerin yazılı hale getirilme teşebbüsüdür. Müslüman tacirler arasında kullanımı yaygın olan süfteceyle kıyaslanamaz. Nitekim süftece benzeri polişe evraklarıyla Avrupa'da ancak 12. yüzyılda karşılaşılmalıdır.⁶

Bu çalışmamızda öncelikle süftece kelimesinin anlamı üzerinde durulacak ve süftecenin türleri hakkında bilgi verilecektir. Süftecenin akit ve belge eksenli olmak üzere iki farklı tanımının yapıldığı ortaya konularak fıkıh eserlerinden her bir türe örnek verilip bu şekilde süftecenin kavramsal boyutu incelenecektir. Akabinde süftecenin unsurları tanıtılarak, süftecenin amaçları ve uygulanış biçimleri ortaya konulacaktır. Daha sonra süftece

¹ Metin Kıratlı - Mustafa Çakıcı, "Osmanlı Devleti ile İslam Dünyasında Kıymetli Evrak ve Türkiye Cumhuriyeti'ne Etkileri", *Adalet Dergisi* 69 (2022), 377.

² Sefa Er, "Türk Hukuk Tarihi Açısından İslâm Hukukunda Kıymetli Evrak", *Adalet Dergisi* 71 (2023), 435.

³ Yunus Araz, "İslam İktisat Tarihinde İlkel Bir Bankacılık Örneği: Cehbezler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (Aralık 2018), 30.

⁴ el-Bakara 2/228.

⁵ Afra Uysal, *Mecelle'de Havale Akdi* (İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 288.

⁶ Naci Kınacıoğlu, *Kıymetli Evrak Hukuku* (Ankara, 1993), 7.

hususundaki meşruiyet tartışmaları, sahâbe ve tâbiîn görüşleri ile dört mezhep âlimlerinin değerlendirmeleri çerçevesinde incelenecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Sözlük Anlamı

Köken itibarı ile Farsça olan *süftece* (s-f-t-c), daha sonra Arapçaya geçmiş bir sözcüktür. Arapça çoğulu *sefâtîc* veya *süftecât* şeklindedir ve Farsçada “sağlam şey” anlamına geldiği ifade edilmektedir.⁷ Bu kelime aslında Farsça *süfte/sefte/sifte* (sağlam-katı)⁸ ve *çiz* (şey) sözcüklerinden meydana gelen bir tamlamadır. *Seftece* şeklinde de telaffuz edildiği belirtilmiştir.⁹ Borcun bir belge ile sağlamlaştırılmasını yani güvence altına alınmasını anlam olarak içermesi nedeniyle böylece isimlendirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰

1.2. Terim Anlamı

Fıkıh eserleri incelendiğinde *süftece*, akit veya belge olması yönünden temelde iki farklı biçimde tarif edilmektedir. *Süftece* uygulamasına yönelik yapılan tanımların gelişim ve olgunlaşma sürecinin takip edilebilmesi için bu başlık altında, temsil gücü yüksek tarifler tercih edilmiştir. Ayrıca aşağıda yer alan akit ve belge eksenli tasnif, tarafımızca yapılmış özgün bir sınıflandırmadır.

1.2.1. Akit Eksenli Tanım

Süftece, bu tanımda akdin bizzat kendisi olarak ele alınmakta ve iki kişi arasında gerçekleşen bir karz ya da havale akdi olarak tanımlanır. Kitaplarında bu tarif türünü tercih eden fakihler, *süfteceyi* belgeyle pekiştirilmiş bir karz veya havale sözleşmesi olarak tanımlamaktadır.¹¹

Akit temelli tarife, *el-Hidâye*’nin müellifi Merğînânî’nin (öl. 593/1197) *süftece* tarifi örnek verilebilir. “*Süftece; borç verenin, yol güvenliğini sağladığı bir karz akdidir.*”¹² Bir başka Hanefi fakihî Ekmeleddîn el-Bâbertî (öl. 786/1384) de *süfteceyi* şöyle tanımlamıştır: “(Bir kimsenin) *Başka bir yerde arkadaşına/vekiline ödemesi için bir tâcire karz olarak mal vermesidir.*”¹³ Yine bir diğer Hanefî fakihî İbnü’ş-Şihne (öl. 882/1477) yukarıda geçen iki tanımlı birleştirir nitelikte *süfteceyi* şöyle tanımlamaktadır: “*Başka bir yerde (mukrizin) arkadaşına ödemesi üzere yoldaki riskleri ortadan kaldırmak için bir tüccara karz yoluyla mal verilmesidir.*”¹⁴

Son dönem Osmanlı Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) ise *Reddû’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* isimli kitabında *süfteceyi*, paranın başka bir yere aktarımı esnasında olası

⁷ İbrahim Olgun - Draşan Cemşit, *Farsça Türkçe Sözlük* (Ankara, 1984), 202.

⁸ İlmî b. İbrahim Mustafa, *Tuhfetü’l-ihvân ve hediyyetü’s-sıbyân* (İstanbul, 2018), 110; Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Luğat: Ferheng-i Ziyâ Gencîne-i Güftâr* (İstanbul, 1984), 2/1205.

⁹ Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-munîr* (Beyrut, 1997), 145.

¹⁰ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, (Kuveyt, 2001), 6/39.

¹¹ Burhânuddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtetî* (Beyrut, 2004), 3/100; Sirâceddin İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâik* (Beyrut, 2002), 3/591; Lisanuddîn İbnü’ş-Şihne, *Lisânu’l-hükkâm* (Kahire, 1973), 261; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm fî şerhi Ğureri’l-ahkâm*, (Kahire, ts.), 2/310; İbrahim b. Muhammed Halebî, *Mülteka’l-ebhur* (Beyrut, 1998), 209; *el-Fetâva’l-Hindiyye* (Mısır, 1893), 3/294; Abdülganî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb* (Beyrut, 2014), 84.

¹² Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/100. (وَهُوَ قَرْضٌ اسْتَفَادَ بِهِ الْمُقْرِضُ أَمِنْ خَطَرِ الطَّرِيقِ)

¹³ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud Bâbertî, *el-‘Înâye Şerhu’l-Hidâye*, (Mısır, 1970), 7/250. (أَنْ يَدْفَعَ إِلَى تَاجِرٍ مَالًا قَرْضًا) (وَهِيَ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى تَاجِرٍ مَالًا بِطَرِيقِ الْإِقْرَاضِ لِيَدْفَعَهُ إِلَى صَدِيقٍ لَهُ فِي بَلَدٍ آخَرَ لِيُشَقِّطَ خَطَرَ الطَّرِيقِ)

¹⁴ İbnü’ş-Şihne, *Lisânu’l-hükkâm*, 261. (وَهِيَ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى تَاجِرٍ مَالًا بِطَرِيقِ الْإِقْرَاضِ لِيَدْفَعَهُ إِلَى صَدِيقٍ لَهُ فِي بَلَدٍ آخَرَ لِيُشَقِّطَ خَطَرَ الطَّرِيقِ)

risklerden korunmak gayesiyle verilen bir karz olarak tanımlamıştır.¹⁵ *Hukuk-i İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*'nun müellifi Ömer Nasûhi Bilmen (öl. 1971) ise süfteceyi, ödeme emri/havale içeren bir karz akdi olarak kabul etmiştir.¹⁶

Modern dönemde ise çağdaş İslam hukukçusu Vehbe Zuhaylî (öl. 2015) tarafından süftece şöyle tarif edilmektedir: “Bir kişinin başka bir kişiye bir beldede borç vermesi ve bu borcun, borçlunun kendisi veya onun vekili ya da borçlunun bir alacaklısı tarafından, başka belirli bir beldede, alacaklıya ya da onun vekiline veya alacaklısının bir alacaklısına ödenmesi şeklinde gerçekleşen bir mali işlemdir”.¹⁷ Çağdaş İslam iktisatçılarından Refik Yunus Mısrî (öl. 2021) de süftece muamelesini şöylece tanımlamıştır: “Süftece, bir tüccarın belirli bir yerde borç alanın kendisinden veya vekilinden farklı bir mekânda tahsil edilmesi için başka bir tüccara borç vermesidir.”¹⁸

Üstte yer alan tanımlar, süftecenin yalnızca karz sonucunda gerçekleştiği izlenimi verse de çok yaygın olmamakla birlikte, mevcut bir alacağın (deynin) ödeme aracı olarak da düzenlendiği bilinmektedir.¹⁹

1.2.2. Belge Eksenli Tanım

Belge eksenli tanım çeşidinde süftece; karz sözleşmesinin, vadeli bir satım akdinden doğan borcun veya havale sözleşmesinin yazılı olarak ifade edildiği bir ispat vasıtası şeklinde tanımlanmaktadır. Eserlerinde bu tanım çeşidine yer veren fıkıh âlimleri, akdin tarafları arasındaki borçla ilgili yazışmayı süftece olarak tanımlamış ve süfteceyi, akdin kendisinden ziyade akdin asli olmayan bir parçası olarak kabul etmiştir.²⁰

Hanefi klasiklerinden *el-Kitâb*'ın şârihi Ebû Bekir el-Haddâd'ın (öl. 800/1037) *el-Cevheretü'n-neyyire* isimli kitabında yer alan süftece tanımı, belge eksenli tarif türüne misal olarak getirilebilir. Süfteceyi bir belge olarak kabul eden müellif, şu ifadeleri kullanmaktadır: “Süftece bir evraktır. Bu evrakın kullanım şekli ise şöyledir: Bir tâcirin, (bir başkasına) filanca yerdeki vekiline borcu bana ödemesi için bir belge düzenlemen şartıyla sana bu dirhemleri borç verdim demesi ve borcu alan kimsenin de bunu kabul etmesidir.”²¹ Bir başka Hanefî fakihi Zeynüddîn İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Bahru'r-râik* adlı kitabındaki tarif de bu kategoriye örnektir: “Süftece, mal sahibinin vekiline vermiş olduğu bir başkasına borç verme yetkisini ifade eden kendisiyle yol risklerinden emin olduğu bir belgedir.”²²

¹⁵ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır, 1966), 5/350. (وَصُورَتْهَا أَنْ يَدْفَعَ إِلَى)

¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul, ts.), 6/287. (... havale manasında bir nevi ikraz muamelesidir. Menfaat mülahazasına müstenit ve ödeme mektubu yazmak şartına bir karz mahiyetinde olduğundan...)

¹⁷ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıhku'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk, ts.), 5/496. (هي معاملة مالية يقرض فيها إنسان قرضاً لآخر في بلد ليوفيه المقرض أو نائبه أو مدينه إلى المقرض نفسه أو نائبه أو دائته في بلد آخر معين)

¹⁸ Refik Mısrî, “es-Süftece miftâh min mefâtîhi fehmi'r-riba fi'l-İslâm”, *Mecelletü'l-ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî* 2 (1984), 1. (السفحة بأن أحدهم يقرض آخر مالاً في مكان، ليوفيه المقرض (أو نائبه) إلى المقرض نفسه (أو نائبه) في مكان آخر.)

¹⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut, 1999), 6/468; Mısrî, “es-Süftece miftâh min mefâtîhi fehmi'r-riba fi'l-İslâm”, 1.

²⁰ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut, 2012), 3/26; Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır, ts.), 14/37; Zeynüddin b. İbrâhim el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, ts., 6/276; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 145; Ebu Bekir Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, ts., 318; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/287; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed 'İlîş, *Minehu'l-celîl Şerhu Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut, 1989), 5/406.

²¹ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 318. (وَهُوَ الْوَرَقَةُ وَصُورَتُهُ أَنْ يَقُولَ التَّاجِرُ أَقْرَضْتُكَ هَذِهِ الدَّرَاهِمَ بِشَرْطِ أَنْ تَكْتُبَ لِي كِتَابًا إِلَى وَكِيلِكَ بِبَلَدٍ كَذَا فَيُجِيبُهُ إِلَى ذَلِكَ)

²² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/276. (هِيَ كِتَابُ صَاحِبِ الْمَالِ لَوَكِيلِهِ أَنْ يَدْفَعَ مَالاً قَرْضًا يَأْمُرُ بِهِ خَطَرُ الطَّرِيقِ)

Bunların yanı sıra Mâlikî âlimlerden Karâfî (öl. 684/1285) *ez-Zehîra* isimli kitabında süftecenin bir belge olduğunu belirtmektedir: “*Borçların vadelerinin yazıldığı bir kâğıttır*”²³ Farklı bir Malikî fakihî Mevvâk (öl. 897/1492) ise süftecelerinin borç havalelerini içeren bir evrak olduğunu ifade etmiştir.²⁴ *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (öl. 1935) de *Mecelle* 1578. maddeyi²⁵ şerh ederken konuyu süftece ile irtibatlandırmış ve bu uygulamayı şöylece tanımlamıştır: *Altında mührü/imzası bulunan kimsenin, belgeyi taşıyan kimseye borcunun olduğunu belirten bir senettir.*²⁶

Mâlikî fıkıh kitaplarında süftecenin çoğunlukla belge olarak tanımlandığı görülmektedir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî literatüründe süftecenin fıkhi hükmü beyan edilirken “süftece yazmak”, “vermek”, “almak” gibi ifadelerle karşılaşılmaktadır.²⁷ Bütün bu ifadeler de süftece ile aynı zamanda bir belgenin kastedildiğini destekler niteliktedir.

Fıkıh literatüründeki farklı süftece tanımlarını birlikte dikkate aldığımızda süfteceyi en kapsamlı şekliyle şöyle tanımlayabiliriz: “Süftece; bir şahsın veya vekilinin bir başka yerde bizzat kendisine, vekiline veya alacaklısına ödenmesi için bir şahsa veya vekiline borç vermesi, bir borcu havale etmesi veya söz konusu borcun ya da havalenin ispat belgesidir.”

2. Uygulama Çerçevesi

2.1. Süftecenin Unsurları

Süftece uygulaması için birtakım öğelere gereksinim duyulmaktadır. Bunlardan bazıları zorunlu iken, diğerleri ise işlemin düzenli bir şekilde yürütülmesi için destekleyici öğelerdir.

Tahâvî (öl. 321/933) *eş-Şurûtu's-sağîr* adlı kitabında süftecenin ödendiğine dair düzenlenecek belgeyi tanımlarken süftecenin unsurlarını da izah etmiştir. Bu bağlamda, bir süftecede, akdin tarafları, belgenin düzenlendiği tarih, ödeme tarihi (gün, ay, yıl olarak), akdin konusu olan meblağ yer almalıdır.²⁸ Başka fıkıh kitaplarında mevcut bulunan süftece tanımlarından da istifade ederek süftecenin öğeleri şöylece sıralanabilir:²⁹

Belirli bir bedel: Süftecede ödenmesi talep edilen mal veya parayı ifade etmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, malın veya paranın cinslerinde herhangi bir farklılık olmamasıdır. Zira farklı para birimleri ile gerçekleştirilen bir süftece işleminde sarf hükümleri gereği bedellerin peşin olması şarttır. Ancak süftecenin bir yerden başka bir yere düzenlenen bir ödeme emri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bedellerin peşin teslim edilmesi şartı ihlal edilmiş olur ve bu da ribâ durumunun ortaya çıkmasına sebep olabilir. Benzer şekilde, para dışındaki ribevî mallar için de aynı durum söz konusudur.

Lehdâr: Süftece uygulamasında alacaklı olan kişidir. Bu kişi, alacaklının doğrudan kendisi olabileceği gibi vekili veya alacaklısı olması da mümkündür. Bu uygulamanın bir ikraz işlemini

²³ Ebu'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zehîra fi'l-fikh* (Beyrut, 1994), 5/293. (وَهِيَ الْبُطَاقَةُ تُكْتَبُ فِيهَا أَجَالُ الدُّيُونِ)

²⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Abderî Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut, 1994), 6/532.

²⁵ *Mecelle*, md 1578: “*Mukarrun leh'te fahiş bir cehalet olmaması gerekir.*”

²⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, 1991, 4/94.

²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 3/26; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut, 1999), 5/356; Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhî'l-İmâm Ahmed* (Lübnan, 1994), 2/72; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/294.

²⁸ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *eş-Şurûtu's-sağîr* (Bağdat, 1974), 563.

²⁹ Cengiz Kallek, “Süftece”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/20.

ihativa ettiği göz önünde bulundurulduğunda³⁰ lehdârın borç verme ehliyetine sahip ve reşit bir şahıs olması gerekir.

Muhatap: Borçlu olan kişidir. Bu şahıs, borçlunun kendisi de vekili de olabilir.

Keşideci: Belgeyi tanzim eden kişiyi ifade etmektedir. Genellikle süfteceyi düzenleyen üçüncü kişiler için kullanılsa da süftecenin gerçekleşmesinde bir keşidecinin varlığı şart değildir. Taraflardan herhangi biri de bu görevi yerine getirebilir. Ancak cehbezler bu işi üstlenen önemli bir meslek grubu olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹

Düzenleme yeri ve tarihi: Süftecenin tanzim edildiği mekânı ve zamanı belirtir.

Vade: Süftecede ifade edilen para/malın ödeme zamanına işaret eden husustur.

Yer: Bedelin nerede tahsil edileceğini belirten husustur.

Süftece işleminin havale veya karz sözleşmesi olduğu dikkate alındığında, akdin konusu olan meblağ, borçlu, alacaklı ve muhâlun aleyh akdin temel unsurlarını oluştururken, diğer unsurlar ise tamamlayıcı özellik taşımaktadır. Çünkü süftece, genellikle bu unsurları içerse de bunların eksikliği durumunda da geçerliliğini korumaktadır. Örneğin, süftece keşidecisi pratikte farklı bir üçüncü şahıs olarak görünse de bu kişinin başka biri olması elzem değildir; taraflardan biri de bu görevi üstlenebilir.

Bunun yanı sıra, pratikte bu sözleşmenin yazılı şekilde kayda geçirilmesi söz konusu olsa da teorik olarak taraflar, herhangi bir yazılı belge olmaksızın sadece sözlü olarak da süftece işlemini gerçekleştirebilirler.³²

2.2. Süftecenin Tanzim Sebepleri ve Temel İşlevleri

Süftece, temel olarak iki ana sebepten ötürü tanzim edilmektedir. Süfteceler, paranın taşıma gücünü nedeniyle düzenlendiği gibi paranın transferi istenilen yere nakli sırasında karşılaşılması olağan çalınma ve gasp gibi tehlikelerden korunmak amacıyla da tanzim edilmektedir. İslâm hukuku eserlerinde süftecenin tanzim sebepleri içerisinde yaygın olarak olası yol risklerinden korunma gayesi karşımıza çıkmaktadır. Süftecenin temel işlevi, şehirler ve ülkeler arasında paranın güvenli bir şekilde transferini sağlamaktır. Bununla birlikte, paranın dolaşımını kolaylaştırarak ekonomik hayatı canlandırması, borç ilişkilerini yazılı belgelerle güvence altına alarak muhtemel ticarî ihtilafların önüne geçmesi ve düzenlendiği döneme dair bilgi ve verileri muhafaza ederek tarihî belgeler niteliği taşıması gibi çeşitli fayda ve işlevlerinden de söz etmek mümkündür.³³

2.3. Süftecenin Uygulama Biçimleri ve Mahiyeti

Süftece uygulamasının çeşitlerini, zihinlerde daha somut hale getirmek için bu başlık altında örneklerle ele alacağız. Fıkıh kaynakları incelendiğinde süftecenin beş farklı şekilde hazırlandığı görülmektedir:

a) Alacaklı-Borçlu Merkezli Süftece: Süftecenin bu türünde üçüncü şahıslar devreye girmeden işlem doğrudan alacaklı ve borçlu arasında gerçekleşir. Borcu alan kişi (ki borcu

³⁰ Ebu Bekir Alâuddin b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi'sherâi'* (Mısır, 1910.), 6/92; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 209.

³¹ Mustafa Hizmetli, "Abbâsîler Döneminde Para Basımı". *İSTEM* 15 (2010), 103.

³² Ali Ekber Çınar, "Situating an Informal Funds Transfer System in Islamic Legal Theory: The Origin of Hawala Revisited". *Darulfunun İlahiyat* 33/1 (30 Haziran 2022), 31.

³³ Nicholas Dylan Ray, "The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations," *Arab Law Quarterly* 12, no. 1 (1997), 70-71.

mukrizin vekilinden de alabilir) başka bir şehirde borcu kendisinden alacaklı olan kişiye ödemektedir.

İmam Muhammed'in (öl. 189/805) *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine* adlı eserindeki tarifinde bu türe bir işaret vardır: "*Bir adamın bir başka adama bir miktar dirhem verip borç verdiği mal hususunda bir belge düzenlemesi ve bu borcu Kûfe'de tahsil etmesidir.*"³⁴ Fîrûzâbâdî de (öl. 770/1368-69) süfteceyi alacaklı-borçlu merkezli izah etmektedir: "*Birisinin bir başkasına mal vermesidir. Öyle ki malı alan kişinin, borcu verenin ülkesinde/şehrinde malı bulunmakta olup, orada borcunu edâ etmektedir.*"³⁵

b) Alacaklı Vekili-Borçlu Merkezli Süftece: Süftecenin bu türünde tahsilat işlemi borçlu ile alacaklının vekili arasında gerçekleşmektedir. Borcu alan kişi farklı bir mahalde alacaklının vekiline ödeme gerçekleştirmektedir. İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) süftecenin bu uygulama çeşidini şu şekilde açıklamaktadır: "*Bir beldede, bir yolcuya, mukrizin vekiline veya arkadaşına başka bir yerde ödenmek üzere yolda ortaya çıkması muhtemel risklerden korunmak amacıyla borç verilmesidir.*"³⁶

c) Borçlu Vekili-Alacaklı Merkezli Süftece: Bu tür bir süftece işleminde tahsilat borçlunun vekili ile alacaklının kendisi arasında gerçekleşmektedir. Alacaklı, bir şahsa borç verdikten sonra, belirlenen başka bir yerde o şahsın vekilinden borcunu almaktadır. Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *el-Muhtasar* adlı eserini şerh eden Ebû Bekir el-Haddâd (öl. 807/1397) süfteceyi bu biçimiyle betimlemektedir: "*Bir tâcirin, (borç isteyene) 'filanca yerdeki vekiline borcu bana ödemesi için bir belge düzenlemen şartıyla sana bu dirhemleri borç verdim' demesi ve borcu alan kimsenin de bunu kabul etmesidir.*"³⁷

Sahâbeden Zübeyr b. Avvâm'ın da Mekke'de bazı kişilerden borç alması, alacaklıların ise bu meblağları Irak'ta Musab b. Zübeyr'den tahsil etmeleri, süftecenin bu çeşidine örnek olarak verilebilir.³⁸

d) Vekiller Merkezli Süftece: Süftecenin bu türünde ödeme tamamen vekiller aracılığıyla gerçekleşir. Alacaklı ve borçlu herhangi bir şehir değişikliği yapmadan ödeme işlemi vekilleri vasıtasıyla başka bir yerde yapılmaktadır. Alacaklının vekili ilgili borcu borçlunun vekilinden tahsil etmektedir.

e) Havale Merkezli Süftece: Süftecenin beldeler arasında para transferini kolaylaştıran yazılı bir ispat aracı olduğunu dikkate aldığımızda, havale muamelelerinin de bu yolla gerçekleştirilmesi olağan bir durumdur. Süftecenin bu türünde söz konusu borç havale yoluyla başkasına aktarılmakta olup, pratikte mutlak veya mukayyet olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Mutlak havale çeşidinde muhil ve muhâlun aleyh arasında gerçekleşen muamele, daha önce aralarında bulunan herhangi bir borcu kapsamamaktadır. Mukayyet havale türünde ise borçlu, başka bir mahaldeki kendisinden alacaklı olduğu kişiye bir süftece tanzim eder ve bu belge aracılığıyla borcunu karşı tarafa ödemesini ister. Alacaklı, borç verdiği kişinin borçlusundan tahsilatı gerçekleştirir. Aynı şekilde alacaklının kendisinin borcu bulunduğu kişiye yönelik süftece muamelesi gerçekleştirilebilir ve bu durumda süftece borçlusu söz konusu meblağı alacaklının borçlu olduğu kişiye öder.

³⁴ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce alâ ehli'l-Medîne* (Beyrut, ts.), 2/609.

³⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut, 2013), 193. (أَنْ يُعْطِيَ مَالًا لِأَخَرٍ وَلِأَخِيذٍ مَالًا فِي بَلَدٍ الْمُعْطَى قَبُولُهُ إِذَا مَا)

³⁶ Kemalüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Kahire, 1970), 7/250. (وَصُورَتُهُ أَنْ يَدْفَعَ فِي بَلَدٍ إِلَى مُسَافِرٍ قَرْضًا لِيَدْفَعَهُ إِلَى صَدِيقِهِ أَوْ وَكِيلِهِ مَثَلًا) (فِي بَلَدٍ أُخْرَى لِيَسْتَفِيدَ بِهِ أَمْرَ خَطَرِ الطَّرِيقِ)

³⁷ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 318. (وَصُورَتُهُ أَنْ يَقُولَ التَّاجِرُ أَقْرَضْتُكَ هَذِهِ الدَّرَاهِمَ بِشَرْطٍ أَنْ تَكْتُبَ لِي كِتَابًا إِلَى وَكِيلِكَ بِبَلَدٍ كَذَا فَيَجِيبُهُ إِلَى ذَلِكَ)

³⁸ Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Yemânî San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut, 1983.), 8/140.

Yukarıda geçen bu uygulama türlerinden en yaygın olanının ikinci sıradaki alacaklı vekili-borçlu merkezli süftece çeşidi olduğunu söyleyebiliriz. Zira tarih ve fıkıh kaynaklarında yer alan örnekler çoğunlukla bu kategoriyle ilişkilidir.

Süftecelerin çoğunlukla karz neticesinde düzenlenmesi sebebiyle fıkıh eserlerinde de genellikle bu başlık altında incelendiği ve karz kabul edildiği görülmektedir. Klasik İslam hukuku eserlerinde konunun bazen havale babında ele alınması, bazı fıkıhçılara süftecelerin sadece borcun havalesi olduğunu düşündürmüştür. Fakat süftecenin tüm kategorilerinin havale kapsamında kabul edilmesi doğru olmayacaktır. Nitekim alacaklı-borçlu merkezli süftecelerde üçüncü bir kişinin varlığı söz konusu değildir. Bunun yanı sıra üçüncü şahısların dâhil olduğu süftecelerde de bu kişilerin vekil olma durumları göz ardı edilmemelidir.

Havale olarak nitelendirilemeyen süfteceleri göz önünde bulundurursak süftecenin bazı fakihlerce havale konusu içerisinde ele alınması, havale merkezli süftece çeşidini göz önünde bulundurmaları nedeniyle olduğu söylenebilir. Aynı şekilde akitte bir havale muamelesi söz konusu olmamasına rağmen süftecenin havale babında değerlendirilmesinin, borcun üçüncü bir kişi tarafından ödenmesi halinde, yol riskinin ve para transfer masraflarının borçluya yüklenmesi (lafzen havâle edilmesi) itibarı ile mecazi bir sınıflandırma olduğu da ifade edilebilir.

3. Meşruiyet Tartışmaları

3.1. Sahabe-Tâbiîn Görüşleri

Ashab devrinde süfteceler hususunda ileriki zamanlarda mezhepler üzerinde yansıması olacak iki farklı kanaat mevcuttur. Bunlardan ilki süftece uygulamasında herhangi bir beis görülmemesi ve bu işlemin serbest bırakılmasıdır. Sahâbîlerden bazıları süfteceleri kendi aralarındaki ticari işlemlerde kullanıyordu. Örneğin Zübeyr b. Avvâm, bulunduğu yerde tüccardan çeşitli borçlar alır, başka şehirlerde çalışan işçilerine (acentalarına) süfteceler yazar ve alacaklılar borçlarını belirtilen yerlerde tahsil ederlerdi.³⁹ Süftecenin uygulanış biçimlerinden borçlu vekili-alacaklı merkezli gerçekleşen bu süftece işlemi İbn Abbas'a sorulmuş, kendisi bu tür bir uygulamada herhangi bir sakınca bulunmadığını söylemiştir.⁴⁰

Süfteceleri mekruh kabul eden sahâbîler de vardır. Bu hususta İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet vârid olmuştur: Hz. Muhammed (sav.) İbn Mes'ud'un eşi Zeynep'e Hayber arazilerinden belirli bir miktar hurma ve arpa vermişti. Asım b. 'Adıyy, Zeynep'ten bu mahsulü Medine'de ödenmek üzere borç almak istediğinde Zeynep Hz. Ömer'e sormadan bunu yapamayacağını belirtmiştir. Konu Hz. Ömer'e iletilindiğinde, ürünün helak olması durumunda tazmin yükümlülüğünün durumuna dair bir soru yöneltti. İbn Abbas, Hz. Ömer'in verdiği bu cevaptan hareketle, onun söz konusu uygulamayı mekruh gördüğü sonucuna vardığını ifade etmiştir.⁴¹ Veki' b. el-Cerrâh (öl. 197/812) da Hz. Ömer'in (r.a.) süftecelerle ilgili mekruh kanaati taşıdığını kaydetmiştir.⁴²

Süfteceler hususunda tâbiîn zamanında da mekruh ve caiz olmak üzere iki farklı görüş ile karşılaşmaktayız. Örneğin İbn Sîrîn (öl. 110/729) süftece işlemi hususunda şu ifadeleri kullanmaktadır: *"Burada bir kimseye buğday borç vermek ve onu başka bir yerde tahsil etmen – eğer yol güvenliği şart koşulursa- mekruhtur. Ancak tamamen iyilik ve hayır amacıyla yapılmışsa*

³⁹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Lübnan, 1989), 4/358; Seybânî, *el-Hucce*, 2/609; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/37.

⁴⁰ San'ânî, *el-Musannef*, 8/140.

⁴¹ San'ânî, *el-Musannef*, 8/140.

⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idil-mesânidi's-semâniye*, 1998, 7/322.

herhangi bir sakıncası yoktur.”⁴³ Ayrıca tâbiînden İbrahim en-Neha’î’nin de (öl. 96/714) süfteceleri mekruh bağlamında değerlendirdiği belirtilmekte;⁴⁴ buna karşılık Meymûn b. Ebî Şebîb’in (öl. 83/701) ise süftecelerden istifade ettiği nakledilmektedir.⁴⁵

Hasan Basrî’ye (öl. 110/728) “*Basra’da sarraflara belirli miktarda dinar borç veriyorum ve karşılığında süftece alarak bu borcu Kûfe’de tahsil ediyorum*” şeklinde bir soru sorulmuş, Hasan Basrî de (öl. 110/728) şu ifadelerle karşılık vermiştir: “*Bu işlem yalnızca malın hırsızlar tarafından çalınmasını engellemek için yapılır. Menfaat sağlayan hiçbir borçta hayır yoktur.*”⁴⁶ Buradan anlaşıldığı üzere Hasan Basrî de süftece ile ilgili olumsuz kanaat taşımaktadır. Buna karşın Said b. el-Müseyyeb’e göre (öl. 94/713) ise süftece uygulamasında hiçbir beis bulunmamaktadır.⁴⁷

Bazı tâbiîn ise farklı bir yerde ödenmesini diledikleri borçların transfer maliyetlerini kendileri karşılamışlardır. Örneğin Tâvûs b. Keysân’ın (öl. 106/725) oğlu Abdullah babasının şöyle yaptığını nakletmektedir: “*Babam bir topluluğa buğday borç verdi ve bunu Cened denilen yerde almak istediğini söyledi ve bulunduğu yer ile Cened arasındaki mesafenin nakliye ücretini karşıladı.*”⁴⁸ Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ise kendisinden bir rivayette taşıma masraflarının ödenmesinin mekruh olduğunu belirtmiştir. Fakat şahsın kendi arzusuyla ödemesi hâlinde uygulamada bir sakıncanın bulunmadığını kaydetmiştir.⁴⁹

Sahâbe ve tâbiîn devri âlimlerinden konuyla ilgili farklı görüşler kaynaklarda yer almıştır. Bu âlimlerin yaklaşımlarını toplu olarak ele aldığımızda: Hz. Ali, İbn Abbas, Hasan b. Ali, İbn Sîrin, Abdurrahman b. Esved, Atâ b. Ebi Rebah, Süfyan es-Sevrî, İshak b. Râhûye, Said b. el-Müseyyeb, Meymûn b. Ebî Şebîb’den yol güvenliği veya farklı herhangi bir şahsi faydanın öne sürülmediği süfteceleri mubah kabul ettikleri aktarılmıştır. Hz. Ömer, Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Neha’î’den ise süftece uygulamasını mekruh olarak değerlendirdikleri nakledilmiştir.⁵⁰ Bu hususta caiz gören ve görmeyenlerin esasları hakkında mezheplerce bazı temellendirmeler yapılmış olup aşağıda yer verilecektir.

3.2. Mezheplere göre Süftecenin Hükümü

3.2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebinde süftece hususunda aslî yaklaşım, “*menfaat getiren her karz ribâdır*” hadis-i şerifine istinaden tahrimen mekruh olmasıdır.⁵¹ Fakat bu kerâhet durumu sözleşme yapılırken borçtan şahsi bir çıkar sağlama güdüsüyle karzın farklı bir mahalde ödenmesinin koşul olarak öne sürülmesine veya bu konuda yaygın bir örfün varlığına dayanmaktadır.⁵²

Süftece meselesi Hanefî eserlerinde bazen karz babında borcun ödenmesi anında gönül rızası ile yapılan fazla ödeme meselesi ile birlikte, bazen de havale konusu içerisinde incelenmiştir. Süftecenin fikhî hükmünün daha anlaşılır olabilmesi ve mezhep içindeki süftece

⁴³ San’ânî, *el-Musannef*, 8/140. (إِذَا مَا سَلَفَتْ رَجُلًا هَاهُنَا طَعَامًا فَأَعْطَاكَه بِأَرْضٍ أُخْرَى، فَإِنْ كَانَ يَشْتَرِطُ فَهُوَ مَكْرُوهٌ، وَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ الْمَغْرُوفِ فَلَا بَأْسَ).

⁴⁴ San’ânî, Abdurrezzâk, *el-Musannef*, c. 8, s. 140.

⁴⁵ Ali b. el-Ca’d Ebû’l-Hasen, *Müsnedü Ebi’l-Ca’d* (Beyrut, 1990), 49.

⁴⁶ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, 4/359.

⁴⁷ Abdullah b. Muhammed Ebû’s-Şeyh, *Zikrû’l-akrân ve rivâyetühüm ‘an ba’zihim ba’zan* (Beyrut, 1996), 62.

⁴⁸ San’ânî, *el-Musannef*, 8/140. (كَانَ أَبِي سَلَفَ قَوْمًا طَعَامًا مِنْ أَرْضِهِ، وَهِيَ أَقْرَبُ مِنَ الْجَنَدِ مِنْ أَرْضِهِمْ، فَقَالَ: «اجْلُوهُ إِلَى الْجَنَدِ»، وَأَعْطَاهُمْ كِرَاءَ مَا بَيْنَ أَرْضِهِ، وَالْجَنَدِ).

⁴⁹ San’ânî, *el-Musannef*, 8/141.

⁵⁰ Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Suudi Arabistan, 1997), 4/240.

⁵¹ Şeybânî, *el-Hucce*, 2/609; Şeybânî, *el-Asl*, 3/26.

⁵² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 7/251.

ile ilgili hüküm ve fetvaların gelişim sürecinin daha rahat takip edilebilmesi için burada Hanefî âlimlerin konu ile ilgili görüşlerini kronolojik olarak aktaracağız.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) *el-Asl* ve *el-Hucce 'alâ ehli Medine* adlı eserlerinde süftece uygulamasının hükmü ile ilgili şöyle demektedir:

*"Bir adamın başka bir kimseden Basra'da ödenmek üzere borç alması fasittir, böyle bir işlem câiz değildir. Zira bu borç menfaat içeren bir borçtur. Bu da haramdır⁵³. Borç verilen dirhemler mekâna bağlı olmaksızın dilendiği takdirde hemen geri istenebilir. Aynı şekilde süfteceler de böyledir. Bir kimsenin başka birine belirlenen başka bir yerde ödenmek üzere bin dirhem borç vermesi de haramdır. Dirhemler dilendiği takdirde hemen geri istenebilir. Ancak herhangi bir şart koşmaksızın borç verse ve süftece düzenlense bunda bir sakınca yoktur, caizdir. Çünkü akit, şartsız bir şekilde gerçekleşmiştir."*⁵⁴

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere İmam Muhammed'e göre süftecenin cevazı, akit inşa edilirken şahsi bir çıkar sağlama güdüsüyle herhangi bir şekilde şart koşulmamasına bağlıdır. Çünkü şartsız düzenlenen süftecelerde bir beis bulunmamaktadır.

Serahsî (öl. 483/1090[?]), süfteceyi karz bâbında karzda herhangi bir menfaatin şart olarak öne sürülmemesi konusuyla birlikte ele almış, bazı sahâbîlerin süfteceleri kullandığını ifade etmiş, onların süfteceyi şahsi bir çıkar sağlama amacı gütmekten ve herhangi bir şart öne sürmeden yaptığını belirtmiş, yasaklanmış olanın karza koşul biçimiyle ilave edilen menfaat olduğunun altını çizmiştir. Süftecenin hükmü hakkında Serahsî şunları ifade etmiştir:

*"Halk arasında uygulanmakta olan süftece mekruhtur. Ancak şartsız bir şekilde borç verilir ve süftece düzenlenirse bu tür bir süftecede beis yoktur. Şayet borçta herhangi bir menfaat şart koşulursa bu borç mekruh kabul edilmiştir. Çünkü borç veren kendisinden muhtemel transfer risklerini uzaklaştırarak ek fayda elde etmektedir."*⁵⁵

Bedeli belli bir süre sonra başka bir yerde teslim edilmek üzere bir malın satın alınması ise karz akdinin aksine Serahsî tarafından caiz kabul edilmiştir.⁵⁶ Ancak satım akdine konu olan malın bedelinde herhangi bir taşıma zorluğu mevcut değilse vadesi dolduğunda belirlenen yere varmadan da tahsilat talep edilebilir. Taşıma maliyeti olması halinde ise üzerine anlaşılan yere varmadan talep edemez. Bu meselenin karzdan farklı olduğunu kaydeden Serahsî, karzda müstakrizin mislini ödemekle mükellef olduğunu ve bunun da başka bir yerde ödenmesinin şart koşulmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü teslim mekânının şart koşulması, teslim vaktinin şart koşulması gibidir. Bu ise karz akdinde bağlayıcı değildir.⁵⁷

Süfteceyi kefâlet başlığı altında ele alan Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz el-Buhârî (öl. 536/1141), bu muamelenin şartlı olarak uygulanması durumunda caiz olarak değerlendirilemeyeceğini kaydetmiştir.⁵⁸ Kâsânî (öl. 587/1191) ise *Bedâ'i'u's-sanâ'i* isimli kitabında süftece uygulamasının mekruh olduğunu ifade etmiş, daha sonra İbn Abbas'ın süfteceyi kullanmasını ise uygulamada belli bir manfaatin şart koşulmamış olmasıyla açıklamıştır.⁵⁹ Nitekim karz akdi koşulsuz olarak meydana gelmiş, akabinde süftece tanzim edilmiştir.

⁵³ Metnin aslında mekruhtur ifadesi geçmektedir. Ancak Şeybânî, mekruh ifadesini haram anlamında kullanmaktadır.

⁵⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, 2/609; Şeybânî, *el-Asl*, 3/26.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/37.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/37.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/37.

⁵⁸ Abdunasır Hakimi, *Es-Sadrüşşehid Ömer B. Abdilaziz'in (öl. 536/1141) Kitabı'l-Vakiat Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 799.

⁵⁹ Ebu Bekir Alâuddin b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertibi'sherâ'i* (Mısır, 1910), 7/395-396.

Merğînânî (öl. 593/1197) de *el-Hidâye* adlı eserinde Hz. Muhammed'in (sav.) borç verene menfaat sağlayan tüm borçları yasakladığını ifade ederek, süftecelerin de tahrimen mekruh olduğunu kaydetmiştir.⁶⁰

Burhâneddîn el-Buhârî (öl. 616/1219) ise *el-Muhîtu'l-Burhânî* adlı eserinde bir borcun başka bir yerde ödenmesi şartıyla oluşturulan karz akdinin borçlunun yoldaki riskleri ve transfer maliyetlerini üstlenmesi gerekçesiyle tahrimen mekruh olduğunu belirtmiş süfteceyi de bu çerçevede değerlendirmiştir. Fakat tüccarın genel olarak yaptığı gibi karz akdinden sonra süftece tanzim edilmesini ise başka bir yerde ödenme şartının bulunmaması kaydıyla caiz kabul etmiştir.⁶¹

Hanefî şerh literatüründeki eserleri incelediğimizde benzer yaklaşımlarla karşılaşmaktayız. Örneğin Zeyla'î (öl. 743/1342) "*şart koşulmadığı sürece bir sakıncası yoktur, denilmiştir. Allah-u âlem.*"⁶² kaydını düşmüştür. Yine Sirâceddin İbn Nuceym (öl. 1005/1596) *en-Nehrû'l-Fâik* adlı eserinde İbn Adıyy tarafından "*Süfteceler mekruhtur*" hadisinin rivayet edildiğini ifade etmiş, hadiste yer alan mutlak ibareden yola çıkarak bu uygulamanın şartlı veya şartsız fark etmeksizin mekruh olması gerektiğini vurgulamış ve Hanefî mezhebinin genel görüşüne aykırı bir tavır sergilemiştir. Söz konusu rivayet ise Yahya b. Maîn, Buhârî ve Nesâî ve gibi birçok hadis âlimi tarafından zayıf kabul edilmiştir.⁶³

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ise süftecenin hükmünü ele alırken bir menfaat elde etmek üzere bedelin farklı bir mahalde tahsilinin şart koşulması halinde, süftecenin haram ve akdin fasit olduğunu *Fetâvâ-i suğra'*dan nakletmiştir.⁶⁴ Hanefî mezhebinde caiz kabul edilmeyen koşullu süftecedeki koşulu da "*Belirli bir yerde ödenmek üzere bir senet düzenlenmesi şartıyla bir kimsenin başka birisine borç vermesidir ki bu caiz değildir*" şeklinde izah etmiştir.⁶⁵ Hiçbir şekilde şart öne sürülmediğinde veya toplum nezdinde böyle bir örf oluşmaması halinde ise süftece uygulamasının caiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Molla Hüsrev'e (öl. 885/1480) ait olan *Dürerü'l-hükkâm*'da ve İbrahim el-Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli kitabında süftecenin hükmü tahrimen mekruh olarak yer almaktadır.⁶⁷

İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr* adlı eserinde süfteceye özel bir başlık açarak incelemiştir. Müellif süftecenin Osmanlı devrinde kullanılan 'poliçe' uygulaması olduğunu belirterek belirli bir menfaatin şart koşulmaması durumunda süftecelerin caiz olduğunu önceki Hanefî âlimlerden bazı nakillerle aktarmıştır.⁶⁸ Bu kapsamda Kerhî'nin (öl. 340/952) de bu düşüncüyü destekler görüşünü nakletmiş; yine *Fetâvâ-yı Hâniyye*'den aynı hükmü aktarmıştır.⁶⁹ Meselenin sonunda İbn Abidin, önceden şart koşulmamak kaydıyla borcun daha güzel bir şekilde eda edilmesinin ise mekruh sayılamayacağına özellikle vurgu yapmıştır.⁷⁰

⁶⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/100.

⁶¹ Burhanü's-şeria Mahmud b. Ahmed Merğînânî Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut, 2004), 7/128.

⁶² Fahrüddin Osman b. Ali Zeyla'î, *et-Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şelebî* (Mısır, 1897) 4/175. (وَقِيلَ إِذَا لَمْ تَكُنْ الْمَنْفَعَةُ مَشْرُوطَةً، فَلَا تَأْسَ بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ)

⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7/251.

⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7/251.

⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7/251.

⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7/251.

⁶⁷ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 209.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/350.

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/166.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/350. (أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَضَاهُ أَحْسَنَ مِمَّا عَلَيْهِ لَا يُكْرَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَشْرُوطًا)

Osmanlı'nın son döneminde Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan bir kanunlaştırma çalışması olan *Mecelle*'de, süftecenin hükmüne dair doğrudan bir değerlendirme veya nakle rastlanmamaktadır. Aynı dönemde Mısır'da Kadrî Paşa (öl. 1306/1888) tarafından bir kanunlaştırma teşebbüsü olarak kaleme alınan *Mürşidü'l-hayrân* adlı eserde ise süftecenin hükmü, akdin şart koşularak oluşturulmaması kaydıyla caiz kabul edilmiştir. Şartın mevcudiyeti halinde veya şartlı uygulama ile ilgili yaygın bir örfün mevcudiyetinde ise bu uygulama tahrîmen mekruh kabul edilmiştir.⁷¹

Netice olarak Hanefi mezhebinde; çıkar gütme gayesiyle karzın bir başka yerde ödenmesinin akdin kuruluşu esnasında şart koşulmaması durumunda süftece ile ilgili genel kanaatin cevaz yönünde olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.2. Mâlikî Mezhebi

Süfteceler, Mâlikî mezhebinde karz babında menfaat güdülen karz bahsinin devamında ele alınmıştır.⁷² Mezhebin ilk eserlerinden *el-Müdevvene*'de yer aldığı üzere İmâm Mâlik'e (öl. 179/795) başka bir yerde ödenmek üzere verilen dirhem ve dinar borcunun hükmü sorulduğunda İmâm Mâlik borçta buğday ve herhangi bir ticaret ürünü gibi taşıma masraflarını içermemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Iraklıların kullandığı süfteceler gibi yol güvenliği endişelerinden kurtulmak ve transfer külfetini borçluya yüklemek amacıyla yapılmaması ve yalnızca borçlunun alacaklıya iyilik gayesiyle tanzim edilmesi halinde bu işlemde bir sakınca görmediğini belirtmiştir.⁷³

Görüldüğü üzere İmâm Mâlik'e göre alacaklının borçtan şahsi bir menfaat elde etmemesi durumunda bir borcun başka bir yerde tahsil edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Buna ek olarak borcun bir başka yerde ödenmesinde İmâm Mâlik'in Iraklıların kullandığı süfteceleri adem-i cevaz bağlamında değerlendirmesi, o dönemde bazı süfteceler menfaat elde etme gayesiyle düzenlendiğini düşündürmektedir. İmâm Mâlik'in bu ifadeleri sonraki Mâlikî eserlerinde kendisinin süftece uygulamasını caiz kabul etmediği şeklinde karşılık bulmuştur.⁷⁴ Fakat ilgili yerleri ele aldığımızda Mâlik b. Enes'in, şahsi bir fayda amaçlamadan tamamen muhataba iyilik gayesiyle borcun başka bir yerde tahsil edilmesinde bir sakınca görmediği; bilakis yalnızca yol güvenliği riski ve taşıma maliyetlerinin borçluya yüklenmesi hedefiyle düzenlenen süfteceleri caiz kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bu itibarla bir menfaat elde etmek amacıyla tanzim edilmemesi halinde İmâm Mâlik tarafından süfteceler caiz kabul edilmektedir denilebilir.

Ayrıca bu konuda Mâlik b. Enes'e göre karz ile satım akdi arasında bir ayrım mevcuttur. *el-Müdevvene*'de ücretinin ileri bir vakitte farklı bir yerde ödenmesi koşuluyla bir eşya satın alınmasının hükmü kendisine sorulmuş, Mâlik de vadesi dolduğunda gerekli ücretin belirlenen yerde ödenmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Nitekim İmâm Mâlik buğdayın borç değil de satın alınması halinde de aynı hükmü uygulamış; buğdayın vadeli olarak satın alınmasında ve ücretinin başka bir yerde ödenmesinde veya başka yerde teslim şartıyla peşin satın alınmasında bir sakınca görmemiştir.⁷⁵

⁷¹ Muhammed Kadrî Paşa, *Mürşidü'l-Hayrân* (Mısır, 1891), 130.

⁷² Ebu Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut, 1994), 3/176; Ebû Muhammed Kâdî Abdolvahhâb, *el-Ma'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne* (Mekke, 2013), 6/999.

⁷³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3/176.

⁷⁴ Kâdî Abdolvahhâb, *el-Ma'ûne*, 6/999.

⁷⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3/143. Bey' ve karz arasındaki aynı hüküm farkına yukarıda Hanefilerden Serahsî de dikkat çekmişti.

Diğer bir Mâlikî fıkıh eseri *el-Ma'ûne*'de Kâdı Abdülvehhâb, iyilik gayesiyle sadece hayır maksatlı yapılan süftecelerın caiz olduğunu kaydetmekte, hâsıl olan faydanın borç alan kimseye yansımasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu eserde caiz kabul edilen bir süftece şu şekilde betimlenmiştir: Yaşadığı yer Basra olan bir kişi Bağdat'ta bir şahıstan borç alır. Alacaklı, borcu Basra'ya gelerek bizzat kendisine ödeyebileceğini veya Basra'daki vekiline ödeyebileceğini, böylece herhangi bir sefer meşakkatine katlanmasına gerek olmadığını belirtir. Bu örnekte, alacaklı tamamen borçluya iyilik amacıyla borcu başka yerde tahsil edebileceğini belirtmektedir. Fakat alacaklı Basra'daki varlığını Bağdat'a ücretsiz bir şekilde ulaştırmak gayesiyle o şahsa borç vermiş olsaydı bu borç akdi menfaat celbeden nitelikte olmasından dolayı caiz olmazdı. Öte yandan bu şekilde menfaat güdülen borçlara cevaz verenler ise bu düşüncelerini paranın herhangi bir taşıma külfeti olmamasına dayandırmışlardır.⁷⁶

Ebü'l Hasan el-Lahmî (öl. 478/1085) *et-Tebşıra* adlı eserinde Kâdı Abdülvehhâb'ın yukarıda yer alan görüşünün ticaret yollarında yaygın gasp hadiselerinin ve malın helak olma durumu gibi herhangi bir zaruret hâlinin bulunmaması durumunda geçerli olduğuna işaret etmekte, bu tür zaruret durumlarında ise süftecelerın caiz olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Aynı şekilde Kâdı 'İyâz (öl. 544/1149) da Muhammed b. Abdülhakem'in⁷⁸ zaruret halinde salt kişisel menfaat gütmeye için dahî olsa süftece düzenlemeyi caiz kabul ettiğini belirtmektedir.⁷⁹ Karâfî (öl. 684/1285), *ez-Zehîra* adlı eserinde karz başlığı altında başka bir yerde tahsilin şart koşulması durumunda borçlanmanın caiz olmadığını belirtmiş fakat zaruret detayına girmemiştir.⁸⁰

Diğer bir Mâlikî fakihi Cündî (öl. 776/1374) iki farklı eserinde süfteceye değinmiştir. *el-Muhtasar* adlı eserinde menfaat sağlayan karzın haram olduğunu ifade etmiş ancak yolculukta paranın çalınma tehlikesinin aşırı yüksek olması halindeki gibi zaruret durumunda süftecelerden istifade etmenin caiz olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Cündî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhinde ise daha önceki Mâlikî âlimlerinin görüşlerini özetlemiştir. Cündî süftece hususunda Mâlikî mezhebindeki yaygın kanaatin haramlık yönünde olduğunu, zira karzda şahsi bir menfaat ummamanın asıl olduğunu vurgulamıştır.⁸¹ Cündî, süftece ile ilgili daha da detaylara inerek, kendisinden önceki Mâlikî âlimlerden Kâdı Abdülvehhâb ve el-Lahmî'nin süftecenin haramlığı hususunu yolda gasp tehlikesinin fazla olmamasına bağladığını kaydetmiş ve bu tarz zorunluluk durumlarında ise süftece kullanımının malın hıfzı gayesiyle müstehap olduğuna işaret etmiştir.⁸²

Ebü Muhammed Zürkânî (öl. 1099/1688) *Şerhu Muhtasarı Halîl* adlı eserinde süftecenin caiz sayılabilmesi için öne sürülen zaruret haline dair bir ayrıntıya değinerek, bu zorunluluk durumunun tüm yolculuk esnasında devam etmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Zürkânî, zaruret halinin tüm yolculuk boyunca değil de sadece kısmi bir şekilde mevcut olması durumunda ise süftecelerın kullanılmasının caiz olmayacağını ifade etmiştir.⁸³

Son dönem Mâlikî fakihlerinden Desûkî (öl. 1230/1815) de süftecelerın bir tür poliçe olduğunu ifade ederek, kendisinden önceki Mâlikî fakihlerinin görüşlerine benzer bir hüküm

⁷⁶ Kâdı Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 6/1000.

⁷⁷ Ebü'l-Hasan el-Lahmî, *et-Tebşıra*, (Katar, 2011), 9/624.

⁷⁸ Mâlik b. Enes'in önde gelen talebelerinden İbn Abdülhakem (öl. 214/829) ve oğlu İbn Abdülhakem (öl. 268/882) aynı adı taşımaktadır. Kâdı 'İyâz'ın iki fakihten hangisini kast ettiğini tespit edemedik.

⁷⁹ Kâdı 'İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbita ale'l-kütübi'l-müdevvene ve'l-muhtelita* (Beyrut, 2011), 3/28.

⁸⁰ Karâfî, *ez-Zehîra fî'l-fikh*, 5/292.

⁸¹ Ziyauddin Cündî, *et-Tavzih fî şerhi Muhtasarı İbn Hâcib*, 2008, 6/65.

⁸² Cündî, *et-Tavzih fî şerhi Muhtasarı İbn Hâcib*, 6/65.

⁸³ Ebu Muhammed Abdülbâkî b. Yusuf Zürkânî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Lübnan, 2002), 5/409.

belirtmiş ve buna ek olarak zorunluluk durumunda süftelerden istifade edilmesinin vacip olma ihtimaline işaret etmiştir.⁸⁴

Hanefilerde olduğu gibi Malîkîlerde de temel ilke borcun bir menfaat beklentisi olmadan verilmesi, şahsi menfaat sağlanan hallerde ise caiz olmaması, aksine haram olmasıdır. Ancak Mâlikî fukahâsı ilk dönemlerden itibaren malın korunması prensibine istinaden zaruret hallerinde fayda sağlasa dahi süftelerin tanzim edilmesinde bir sakınca görmemiştir. Süftelerin zaruret halinde caiz kabul edilmesinde Mâlikî fukahâsı malın korunma maslahatını gözeterek hüküm vermiştir.⁸⁵

Mâlikî mezhebinde süftelerin caiz olabilmesi için zaruret kaydının aranması önemli bir husustur. Bu durumda paranın yolculuk esnasında çalınma veya kaybolma riski ile ilgili kuvvetli bir zannın bulunması gerekmektedir. Burada borçlunun yolda karşılaşacağı olası zararlara razı olması kendisi aleyhine bir durum gibi anlaşılabilir. Fakat borçlunun almış olduğu parayı yolculuğa çıkmadan önce bulunduğu yerde harcaması da mümkündür. Bu durumda yolculuk esnasında çalınma, kaybolma veya başka bir faktörle kaybolma riski olan bir meblağ söz konusu olmayabilir.

3.2.3. Şâfiî Mezhebi

İlk dönem Şâfiî eserlerinde konuya dair bilgiye rastlanılamamıştır. Sonraki dönem Şâfiî eserlerinde ise süftece ile ilgili temel görüş, akit esnasında şart koşulması durumunda adem-i cevaz yönündedir. Bu kapsamda tespit edilen ilk görüş Mâverdî'ye (öl. 450/1058) aittir. *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eserinde karzın sıhhati için gerekli şartları ele alırken ikinci şart olarak karzda Hz. Peygamber'in (sav.) menfaat sağlayan borçtan nehyi sebebiyle herhangi bir ilave faydanın şart koşulmaması gerektiğini belirtmiştir.⁸⁶ Mâverdî, öncelikle karzın konusunun ribevî mallar olması durumunda malın miktarında veya sıfatında bir ziyadenin şart koşulması halinde, bu tür bir muamelenin caiz olmadığını ve karzın batıl olduğunu belirtmiştir. Ardından menfaat hususunda şart koşmayı bu bağlamda ele alarak "*falanca yere süftece düzenlemen şartıyla sana borç verdim*" şeklindeki uygulamaların da batıl olduğunu ifade etmiştir. Çünkü yol risklerinden güvende olma menfaati alacaklıya dönmektedir.⁸⁷

Mâverdî aynı eserinde kefalet konularının akabinde süfteler hakkında detaylı bilgiler sunmakta ve süftelerin iki farklı biçimde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki daha önce mevcut olan bir deyn üzerine süftece yapılmasıdır. Bu tür bir süftece, tarafların karşılıklı rızasına dayalı olarak ve bağlayıcı bir şart olmaksızın yapılabilir. İkinci tür ise, bir karz sözleşmesiyle ortaya çıkan yeni bir borç için yapılan süftecedir. Karz ile ilgili düzenlenen süfteler de şartsız ve şartlı olmak üzere iki şekilde olabilir. Ödemenin belli bir yerde yapılması şartını içeren bir süftece borçlu veya alacaklı tarafından düzenlenmesi fark etmeksizin geçersizdir. Çünkü bu, menfaat sağlamak amacıyla verilen bir borçtur.⁸⁸ Şartsız süftece ise önceden mutlak olarak oluşan bir borç üzerine sonradan gerçekleştirilen süftecedir ve bu tür bir düzenleme caizdir.⁸⁹

Ebû İshâk Şîrâzî (öl. 476/1083), süftelerini "menfaat sağlayan borç" başlığı altında incelemiş ve yol güvenliğini sağlamak amacıyla yapılan süftelerin, Hz. Peygamber'in "menfaat getiren borç" konusundaki yasaklaması nedeniyle caiz olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bu tür

⁸⁴ Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, (Dimaşk, ts.), 3/662.

⁸⁵ Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, ts., 5/232.

⁸⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1999, 5/355.

⁸⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1999, 5/356.

⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1999, 6/467.

⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1999, 6/468.

bir şart, karz akdinin asıl amacından sapmasına sebep olmaktadır.⁹⁰ Bununla birlikte, mukriz tarafından herhangi bir şart koşulmadan, müstakrizin kendi isteğiyle ve herhangi bir menfaat beklenmeden yapılan süfteceler caizdir.⁹¹

İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (öl. 478/1085) de süftecelerın şartlı olarak düzenlenmesi durumunda bu uygulamanın caiz olmadığını belirtmiştir. Zira mukriz, bu borcu vererek yolculuk risklerini malından uzaklaştırmayı hedefler; bu da açıkça menfaat elde etmeye yönelik bir amaca hizmet eder.⁹²

Şafî mezhebinde, şartsız olsa dahi süftece düzenlemenin ribevî mallarla ilgili olarak caiz olmadığına dair görüşler bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bu görüş, mezhebin sahih kabul edilen görüşü değildir.⁹³

Sonuç olarak, Şafî mezhebinde süftece ile ilgili görüş, menfaat sağlama amacıyla akit sırasında kişisel bir faydanın şart koşulduğu bir muamelenin caiz olmadığı yönündedir. Ancak, kişilerin şartsız ve iyilik amacıyla düzenledikleri süftecelerde herhangi bir sakınca görülmemektedir.

3.2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinde süftece hususunda cevaz ve adem-i cevaz olmak üzere iki farklı görüş aktarılmıştır.⁹⁴

Ebû Dâvûd (öl. 275/889), *Mesâilü'l-İmâm Ahmed* adlı eserinde geçtiği üzere hocası Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/885) süftecenin hükmünü sormuş, İbn Hanbel de iyilik amacıyla düzenlenen süftecelerde bir sakınca görmediğini, ancak alacaklıya menfaat sağlamayı hedefleyen süftecelerın caiz olmadığını belirtmiştir.⁹⁵

Kelvezânî (öl. 510/1116) *el-Hidâye* adlı eserinde karz babında, menfaat elde etmek gayesiyle öne sürülen hiçbir koşulun caiz olmadığını değerlendirirken süftecelere de değinmiş ve şartlı olmaları halinde bunların caiz olmayacağını kaydetmiştir. Ancak taraflar borcu alınan yere getirme külfetini kendi rızalarıyla ve herhangi bir dayatma olmadan ortadan kaldırmak ister ve bu sebeple borcun farklı bir mahalde ödenmesine razı olurlarsa süftece muhataba iyilik gayesiyle tanzim edildiğinden ötürü caiz görülmüştür. Kelvezânî bunun ardından konuya Hanbelî mezhebi açısından yeni bir açılım getirmiş ve her iki tarafın da maslahatına olması nedeniyle şartlı düzenlenen süftecelerın de caiz olmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

İbn Kudâme'nin (620/1223) çeşitli eserlerinde konuyu daha ayrıntılı ele aldığı görülmektedir. Öncelikle Hanbelî mezhebinde de borcun verilip daha sonra tamamen iyilik amaçlı olarak borç verene veya alana hayır maksatlı ödemenin/tahsilin başka bir yerde yapılmasında bir sakınca görülmemektedir.⁹⁷ Çünkü bu durum, borcun güzel bir şekilde yerine getirilmesinden başka bir şey değildir; yani bu fazlalık, başlangıçta hiç borç yokken yapılmış bir iyilik olarak kabul edilir.⁹⁸

⁹⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh*, (Beyrut, 1983), 99; Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâmi's-Şâfi* (Beyrut, ts.), 2/83.

⁹¹ eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/83.

⁹² İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rukneddin Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (Beyrut, 2007), 5/452.

⁹³ Yahya b. Ebi'l-Hayr İmrânî, *Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi* (Cidde, 2000), 5/464.

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 2/148.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed* (Mısır, 1999), 262.

⁹⁶ Ebû'l-Hattâb Kelvezânî, *el-Hidâye*, (Kuveyt, 2004), 258.

⁹⁷ Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Suudi Arabistan, 1997), 6/438.

⁹⁸ Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-mukni'* (Beyrut, 1983.), 4/362.

İbn Kudâme (620/1223) karzda şahsi fayda sağlayan herhangi bir şartın öne sürülmesinin caiz olmadığını ifade eder. Müellif, bu tür şartlara örnek verirken borcun başka bir yerde ödenmesinin ve süftece düzenlenmesinin şart koşulmasının da borç miktarının transferi ve riskini karşı tarafa yüklemek anlamına geldiği için geçerli olmadığını belirtir ve bu sebepten dolayı caiz olmadığını ifade eder. Ayrıca, Ahmed b. Hanbel'in süfteceyi, farklı bir mahalde tahsil edilmesinin şart olarak öne sürüldüğü durumlarda caiz kabul etmediğini nakleder.⁹⁹ İbn Kudâme, herhangi bir transfer ücreti oluşmayan borçlarda ise süftece kullanmanın cevazı yönünde Ahmed b. Hanbel'den bir aktarımda bulunmaktadır.¹⁰⁰ Çünkü bu tür bir şart, borcun süresi gibi borcun niteliği ve miktarında herhangi bir artışa neden olmamakta, dolayısıyla karz da geçersiz hale gelmemektedir. İbn Kudâme, daha sonra Ahmed b. Hanbel'den süftecelerle ilgili olarak mutlak bir şekilde (yani hem caiz hem de caiz olmama yönlerinde) iki farklı görüş bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü süftecelerde her iki taraf için de bir fayda mevcuttur.¹⁰¹ Ayrıca Hanbelî mezhebinde, bir yetimin malının yol tehlikelerinden korunması amacıyla vasîsinin, borcu başka bir yerde ödenmek üzere şart koşarak verebileceği belirtilmiştir.¹⁰²

İbn Kudâme *el-Muğnî* adlı eserinde süftece konusunu ele alırken bu uygulamanın sahabîler tarafından kullanıldığını belirterek, cevaz görüşünün sahih olduğunu kaydetmiştir. Zira İbn Kudâme'ye göre, süftece kullanımı, borç taraflarından herhangi birine zarar vermeyen ve her iki tarafın da maslahatına olan bir işlemdir. Şeriat ise zarar içermeyen maslahatları haram kılmak yerine, onların meşruiyetine hükmeder. İbn Kudâme süftecelerinin haram olduğuna dair doğrudan bir delil bulunmadığını belirterek, bu nedenle süftecelerinin asıl durumunun mübah olarak kalmasının gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰³

Hanbelî mezhebinde süftece konusundaki görüşler İbn Kudâme el-Makdisî'nin düşünceleri doğrultusunda şekillenmiştir. Sonuç olarak Hanbelîlerde süfteceler hakkında yaygın olan görüş diğer mezheplerden ayrı olarak mutlak cevaz yönündedir.

3.2.5. Genel Değerlendirme

Süftece meselesi fıkıh kitaplarında genellikle 'karz ile birlikte bir menfaatin şart koşulması' konusu vesilesiyle ele alınmaktadır. Bazı süftecelerde görülen, yol güvenliğinin veya transfer maliyetlerinin karşı tarafa yüklenmesinin bu kapsama girip girmediğinin tartışma konusu olduğu görülmektedir. Karz muamelesinde borcun başka bir mahalde ödenmesinin şart koşulması, diğer faydalardan farklı olarak daha soyut ve kimin menfaatine olduğunun tespitinin daha zor olduğu bir şarttır. Zira borcun başka bir yerde ödenmesinin şart koşulması mukrize fayda sağlamak için olabileceği gibi, borçlunun karzı ifâ için yapması gerekecek yolculuk zahmetini kaldırmak amacıyla da gündeme gelmiş olabilir. Ya da her iki tarafa da fayda sağlayan ortak bir şart olabilir. Bu bakımdan süftecelerde şart koşulan bu tür bir fayda, karz bedelinin sıfatında veya miktarındaki artışlar gibi veya bir maldan kirasız faydalanma hakkı gibi somut talepler kadar net bir şekilde yalnızca mukrize fayda sağlamamaktadır. Bu durum da bu şartı içeren süftecelerinin hükmüne dair görüş ayrılıklarını ortaya çıkarmaktadır.

Menfaat sağlayan karz konusundaki ilkelere uygun olarak, borcun başka bir yerde ödenmesinin şart koşulmadığı yani borçlunun buna hukuken zorlanmadığı hallerde borcun borçlu veya vekili tarafından başka bir yerde ödenmesine bütün fıkhi mezheplerce cevaz

⁹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1997, 6/438; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 2/72.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1997, 6/438. (إن شرط أن يعطيه إياه في بلد آخر، وكان لحمله مؤنة، لم يجر؛ لأنه زيادة. وإن لم يكن لحمله مؤنة، جاز.)

¹⁰¹ İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 2/72.

¹⁰² İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 2/73; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1997, 6/437; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-muknî*, 4/360.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1997, 6/437.

verildiği görülmektedir. Fıkıh eserlerindeki süftecelere dair olumsuz kanaatler ise bu uygulamanın şartlı bir şekilde yapılmasına yöneliktir. Nitekim söz konusu menfaat şart koşma halinde ribaya kapı aralamaktadır.¹⁰⁴ Bu gibi hallerde ihtiyatlı bir dil kullanmayı tercih eden, doğrudan ribâ demeyip ribâ şüphesi ifadesini kullanan klasik müellifler vardır.¹⁰⁵ Diğer taraftan borçluya yönelik zorlayıcı bir şart konulmaksızın, iyilik maksatlı süftecelerin düzenlenmesinde bir sakıncanın olmadığı eserlerde sıklıkla belirtilmektedir.

Süftecelerle ilgili en sıkı görüşe sahip olan Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin yaklaşımı benzerdir. Buna göre teslim yeri şart koşulmuş bir süftece caiz değildir. Mâlikîler de esasta bu görüşü benimsemiştir. Ancak yolculuk esnasında kişinin parasının çalınması veya malının helak olması yönünde bir zann-ı galip bulunması durumunda buna cevaz vermişlerdir. Böyle bir durumda süftece düzenleyerek malı korumanın caiz hatta müstehap kabul edilmesi zaruretle temellendirildiğinden, mezhepteki maslahat delilinin kullanımı açısından da dikkat çekicidir. Hanbelîler’de ise süfteceler, sahih olan görüşe göre her iki tarafın da maslahatı olması sebebiyle caiz görülmüştür.

Konuyu ele alan sınırlı sayıdaki günümüz İslam Hukuku çalışmasında konu genel olarak mezheplerin görüşleri ekseninde ele alınmıştır. Kendine özgü görüş ortaya koyan nadir bir isim Refik Yunus Mısırlı’dır (öl. 2021). Süfteceler hakkında kaleme aldığı makalesinde şartlı düzenlenen süftece neticesinde ortaya çıkan faydanın durumuna göre üçlü bir ayrıma gitmiştir. Buna göre faydanın sadece borçluya has olması durumunda bu muamelenin müstehap, sadece mukrize has olması durumunda ribâ ve faydanın ikisine de sirayet etmesi durumunda ise süftecenin caiz olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁶

Günümüzde Arap dünyasında genellikle Hanbeli mezhebindeki cevaz veren görüşün benimsendiği görülmektedir. İslam Fıkıh Akademisi ve AAOIFI’nin (Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu) de karar ve standartlarında bu görüşü benimsedikleri görülmektedir.¹⁰⁷ Bu çerçevede AAOIFI’nin faizsiz finans standartları kapsamındaki 19. No’lu Karz standardının 4.2. maddesinde “*Karz borcunun, sözleşmenin kurulduğu yer dışında başka bir yerde ödenmesini şart koşturmak caizdir.*” ifadesi yer almaktadır.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmamızda klasik dönemde tacirlerin nakit para gereksinimlerinin giderilmesinde ve paranın güvenli bir biçimde şehirlerarasında transfer edilmesinde mühim bir konumda yer alan süfteceler hakkında bilgilendirme yapılmış ve bunların fıkhi değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Hiz. Peygamber öncesinde de bilinen ve ticarete kendisinden istifade edilen süfteceler, mühim kıymetli evraklardır. Geçim kaynağı öncelikle ticaret olan Arapların İslam dinine girmesi ile beraber süftecenin cevazı ve adem-i cevazı da elbette gündeme gelmiştir. İlk dönemlerde süfteceler muayyen bir kavram olarak kaynaklarda doğrudan karşımıza çıkmasa da sahabî uygulamaları ile biçimsel olarak tarif edilmiş ve hükmü ile ilgili görüşler belirtilmiştir.

Süftecenin farklı uygulanış türleri hususunda klasik fıkıh eserlerinde ve sözlüklerde sistematik bir tasnif mevcut değildir. Bu çalışmamızda farklı eserlerde yer alan tariflerden ve tarihi belgelerden istifadeyle süftecenin 5 çeşit uygulama biçimi olduğu tespit edilmiştir.

¹⁰⁴ Ozat Shamshiyev - Mahmut Samar, “‘Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır’ Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13 (2023), 530.

¹⁰⁵ Huzeyfe Çeker, “Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 (Haziran 2021), 87.

¹⁰⁶ Mısırlı, “es-Süftece miftâh min mefâtîhi fehmi’r-riba fi’l-İslâm”, 16.

¹⁰⁷ bk. Mecmaü’l-Fıkhi’l-İslâmî: Karar 84 (9/1)

¹⁰⁸ *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul, 2024), 497.

Aralarında bazı şeklî ayrımların bulunmasıyla beraber bütün bu çeşitler, borcun bir başka yerde ödenmesi paydasında birleşmektedir. Bu bakımdan süftecenin uygulanış biçimlerinin, meselenin cevazı veya adem-i cevazı konusunda bir etkisi bulunmamaktadır.

Süftecelerle ilgili fakihlerin genel yaklaşımı “menfaat sağlayan her karz ribadır” rivayeti bağlamındadır. Bütün mezheplerin ittifak ettiği nokta, muhataplar tarafından birbirlerinin işlerini kolaylaştırmak gayesiyle sadece iyilik maksadıyla borcun başka bir yerde ödenmesinde bir sakınca bulunmadığıdır. Öte yandan yol güvenliği riskinin veya taşıma külfetlerinin muhataba yüklenmesi gibi bir şahsi bir çıkar sağlama gayesiyle borcun farklı bir yerde tahsilinin şart koşulduğu süfteceler; Hanefî mezhebinde tahrimen mekruh, Şafiî mezhebinde ise haram olarak kabul edilmiştir. Mâlikî mezhebi süfteceleri zorunluluk arz eden belirli durumlarda caiz kabul ederken, Hanbelî mezhebi ise mutlak olarak caiz kabul etmektedir.

İslam hukukçularının süftece hakkındaki yaklaşımları ve konuyla ilgili tartışmalar Müslümanların ribâdan kaçınma hassasiyetinin yansıma alanlarından birisidir. Çünkü doğrudan maddi bir fazlalık olmasa dahi yol riskinin borçluya yüklenmesi veya transfer maliyetlerinden tasarruf edilmesi şartı bile fakihlerin önemli bir kısmında ribâ çağrışımı yapmıştır. Tarafların niyetinin objektif olarak bilinmemesi ve her bir süftecede farklı durumların olabileceği gerçeğinin birçok fakihi ‘şart koşulmama’ ölçüsünü koymaya ittiği anlaşılmaktadır. Ancak ticari hayatın zorlayıcı şartlarının Maliki mezhebinin cevaza yönelttiği; Hanbelilerin ise ödeme yeriyle ilgili şartların iki tarafa da fayda sağlama ihtimalini dikkate alarak cevaz görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Güncel fetvaların çoğu da bu son görüşü esas almaktadır.

Süftecenin yaygın uygulama örnekleri, günümüzde kullanılan bir kıymetli evrak türü olan poliçeye büyük oranda benzetilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda geçen görüş ve tartışmaların önemli bir kısmının günümüzde poliçe için de aynen geçerli olduğu söylenebilir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design* / Çalışmanın tasarlanması: OC (%50), NG (%50); *Literature review* / Literatür taraması: SP (%50), NG (%50); *Data collection* / Veri toplama: OC (%50), NG (%50); *Data analysis* / Veri analizi: OC (%50), NG (%50); *Writing the article* / Makalenin yazımı: OC (%30), NG (%70); *Revision the article* / Makale revizyonu: OC (%70), NG (%30).

Funding / Finansman: *This research received no external funding.* / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: *The authors declare no conflict of interest.* / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
Doesn't Support / Desteklemiyor

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Araz, Yunus. "İslam İktisat Tarihinde İlkel Bir Bankacılık Örneği: Cehbezler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 21-36.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânidi's-semâniye*. 19 Cilt, Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Ğays, 1998.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt, Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1970.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhanü's-şeria Mahmud b. Ahmed Merğînânî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Cündî, Ziyaüddin. *et-Tavzih fî şerhi Muhtasarı İbn Hâcib*. 8 Cilt. Mısır: Merkez Necibüveyh lil-Mahtûtât ve Hidmetü't-Turâs, 2008.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rukneddin Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 (Haziran 2021), 73-91.
- Çınar, Ali Ekber. "Situating an Informal Funds Transfer System in Islamic Legal Theory: The Origin of Hawala Revisited". *Darulfunun İlahiyat* 33/1 (2022), 1-41. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1052681>
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebü'l-Hasen, Ali b. el-Ca'd. *Müsnedü Ebi'l-Ca'd*. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- Ebü's-şeyh, Abdullah b. Muhammed. *Zikrû'l-akrân ve rivâyetühüm 'an ba'zihim ba'zan*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Er, Sefa. "Türk Hukuk Tarihi Açısından İslâm Hukukunda Kıymetli Evrak". *Adalet Dergisi* 71 (2023), 419-450.
- Feyyûmî. *el-Misbâhu'l-munîr*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1997.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2013.
- Haddâd, Ebu Bekir. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-Hayriyye, ts.
- Hakimi, Abdulnasır. *Es-Sadruşşehid Ömer B. Abdilaziz'in (öl. 536/1141) Kitabı'l-Vakiat Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a, ts.
- Hizmetli, Mustafa. "Abbâsîler Döneminde Para Basımı". *İSTEM* 15 (2010), 79-110.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1966.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, 1983.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütübi li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997.

- İbn Nüceym, Sirâceddin. *en-Nehru'l-fâik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt, b.y., y.y., ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1970.
- İbnü's-Şihne, Lisanuddîn. *Lisânu'l-hükkâm*. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1973.
- İlîş, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl Şerhu Muhtasari'l-Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İmrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr. *Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâdı Abdolvahhâb, Ebû Muhammed. *el-Ma'ûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 2013.
- Kâdı 'Iyâz. *et-Tenbîhâtü'l-müstenbita ale'l-kütübi'l-müdevvene ve'l-muhtelita*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Kadrî Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-Hayrân*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye bi-Bulâk, 1891.
- Kallek, Cengiz. "Süftece". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/19-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra fî'l-fikh*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebu Bekir Alâuddin b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi'sherâi'*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu Şirketi'l-Matbûâtî'l-İlmiyye bi-Mısır - Matbaatü'l-Cemâliyye, 1910.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb. *el-Hidâye*. Kuveyt: Müessesetü Gırâs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2004.
- Kınacıoğlu, Naci. *Kıymetli Evrak Hukuku*. Ankara: Gazi Büro Kitabevi, 1993.
- Kıratlı, Metin - Çakıcı, Mustafa. "Osmanlı Devleti ile İslam Dünyasında Kıymetli Evrak ve Türkiye Cumhuriyeti'ne Etkileri". *Adalet Dergisi* 69 (2022), 375-403.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan. *et-Tebşıra*. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2011
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2004.
- Mevvâk, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Abderî. *et-Tâc ve'l-iklîl alâ Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2014.
- Mısırî, Refik. "es-Süftece miftâh min mefâtihî fehmi'r-riba fî'l-İslâm". *Mecelletü'l-ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî* 2 (1984), 110-125.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt, Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabîyye, ts.
- Mustafa, İlmî b. İbrahim. *Tuhfetü'l-ihvân ve hediyyetü's-sıbyân*. İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınevi, 2018.
- Olgun, İbrahim - Cemşit, Draşan. *Farsça Türkçe Sözlük*. Ankara: Elhan Yayınevi, 1984.
- Ray, Nicholas Dylan. "The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations." *Arab Law Quarterly* 12, no. 1 (1997): 43-90.
- Sahnûn, Ebu Saîd. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- San'ânî, Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Yemânî. *el-Musannef*. 12 Cilt. Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 1983.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saade, ts.
- Shamshiyev, Ozat - Samar, Mahmut. "'Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır' Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13 (2023), 519-539.

- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutubi, ts.
- Şîrâzî, Ebu İshak. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâmi's-Şâfîi*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tenbîh*. Beyrut: Âlemu'l-Kutubi, 1983.
- Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe Luğat: Ferheng-i Ziyâ Gencîne-i Güftâr*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1984.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *eş-Şurûtu's-sağîr*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1974.
- Uysal, Afra. *Mecelle'de Havale Akdi*. İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Zebidî. *Tâcu'l-Arûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-İrşâd ve'l-enbâ, 2001.
- Zeylâ'î, Fahrüddin Osman b. Ali. *et-Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şelebî*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye bi-Bulâk, 1897.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıhku'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Zürkânî, Ebu Muhammed Abdalbâkî b. Yusuf. *Şerhu Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye bi-Bulâk, 1893.
- Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKBB yayınları, 2024.

Research Article

Suftajah Applications From Islamic Law Perspective

Oğuzhan CAN¹  Necmeddin GÜNEY² 

¹ Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
PhD Candidate, Marmara University, Faculty of Theology Department of Islamic Law, İstanbul, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9141-2875> | ROD ID: <https://ror.org/02kswqa67> | oguzhncan2@gmail.com
Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology Department of Islamic Law, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3578-3231> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21> | necmguney@gmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: This study explores the concept of suftajah—a historical financial instrument functioning as a precursor to modern promissory notes—within the framework of Islamic law. Originating in pre-Islamic times and developed significantly during the Islamic era, suftajah enabled secure and efficient commercial transactions over long distances. It served as a practical response to the challenges of theft, loss, and high transaction costs. The research aims to examine the juristic foundations, operational variations, and legal debates concerning suftajah, particularly its compatibility with Islamic prohibitions on ribā (usury). The study addresses the gap in contemporary Islamic finance literature by revisiting classical jurisprudence and assessing how historical interpretations inform present-day applications.

Method: The study adopts a qualitative, doctrinal methodology, grounded in both classical fiqh literature and modern scholarly discourse. The analysis involves a close reading of primary juristic texts from the four Sunnī legal schools, including the views of notable scholars such as al-Marghīnānī, Ibn ‘Ābidīn, and Ibn Qudāma. The research also considers normative arguments presented in the Qur'an—especially the verse of mudāyana (Q. 2:282)—as a legal-theoretical basis for documenting debts. By combining historical, textual, and legal-normative approaches, the study elucidates how suftajah functioned historically and how its legal framework has evolved in contemporary Islamic finance.

Findings: Historically, suftajah served multiple purposes, ranging from trade facilitation to tax transfers between provinces and central authorities. Jurists provided two primary definitions: the Hanafī and some Shāfi‘ī jurists viewed suftajah as a loan or hawāla-type contract—focusing on transfer and repayment obligations—while Mālikī scholars emphasized its evidentiary role as a documentary instrument. The study synthesizes these perspectives to define suftajah as either (a) a loan or financial obligation payable at a distant location or (b) a written document serving as proof of such an obligation. The research identifies five operational configurations: (1) creditor-debtor, (2) creditor's agent-debtor, (3) debtor's agent-creditor, (4) agent-agent, and (5) transfer-centered arrangements. These modalities reflect the practical need to minimize physical cash transfers, especially in geographically dispersed commercial networks. Juristic disagreement primarily centers on the permissibility of conditioning repayment on a specific location and whether such conditions yield prohibited benefit (ribā).

Discussion: Classical jurists offered diverse perspectives on the legality of suftajah, particularly its conditioned forms. All schools agree on the permissibility of unconditional repayment in different locations, yet diverge when financial benefit is contingent upon location or other conditions. This divergence underscores differing views on how to balance transactional utility with the avoidance of usurious elements. The principle “every loan that brings a benefit is ribā” served as a key hermeneutic axis. While companions like ‘Umar b. al-Khattāb expressed caution, others such as Ibn ‘Abbās and Zubayr b. al-‘Awwām recognized conditional suftajah under certain circumstances. The Hanafī school considers conditioned repayment prohibitively disliked (makrūh tahrīman) allowing only benevolent, unconditional forms. Mālikī jurists introduced exceptions for necessity-based transactions, especially in

contexts involving high theft risk, prioritizing *hifz al-māl* (protection of wealth). The Shāfiʿī school adopts a stricter approach like the Hanafī school, rejecting conditioned arrangements that produce benefit. In contrast, the Hanbalī school —particularly Ibn Qudāma— permits conditional *suftajah* on the basis of mutual benefit and lack of explicit prohibition in textual sources.

Conclusion: *Suftajah* illustrates the legal flexibility and adaptability of Islamic commercial law. Its sustained relevance is evident in how modern institutions reinterpret its conditions under regulatory supervision. The acceptance of conditioned *suftajah* by bodies such as AAOIFI and the Islamic Fiqh Academy—largely reflecting the Hanbalī approach—demonstrates the ability of Islamic jurisprudence to accommodate contemporary financial realities while remaining vigilant against *ribā*.

Recommendations: Future research should further investigate how classical financial instruments like *suftajah* can inform the design of modern Shariah-compliant products. Regulatory frameworks should continue integrating historical legal insights with contemporary financial needs, ensuring ethical safeguards against abuse while encouraging innovation in Islamic finance.

Keywords: Islamic Law, *Suftajah*, *Qard*, *Ḥawālah*, Bill of Exchange.

Türkiye'deki İslami Bankaların Ekonomik Sektörleri Finanse Etmedeki Rolü*

İzzettin ASLAN¹  Adnan RABABAH² 

¹ Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam İktisadı ve İslami Bankacılık Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
PhD Candidate, Yarmouk University, Faculty of Sharia, Department of Islamic Economics and Banking, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1129-8768> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56> | izzettinaslan@gmail.com

Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Prof. Dr., Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam İktisadı ve İslami Bankacılık Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
Professor, Yarmouk University, Faculty of Sharia, Department of Islamic Economics and Banking, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9082-1878> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56> | adnanr@yu.edu.jo

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 25.03.2025 Kabul: 29.05.2025 Yayın: 30.06.2025	Bu çalışma, Türkiye'deki İslami bankacılık finansmanının ekonomik önemini analiz etmeyi ve 2014-2023 yılları arasında farklı ekonomik sektörler üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, Türkiye'deki İslami bankaların yıllık raporlarının yanı sıra Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK) verilerinin analizine dayanmıştır. Bu analizler sonucunda, Türkiye'deki İslami bankaların bankacılık sektöründeki paylarını artırdığı görülmüştür. Özellikle hükümetin yeni kamu İslami bankaları kurarak sektöre girmesi, müşteri güvenini güçlendirmiş ve İslami bankacılık hizmetlerine olan ilgiyi artırmıştır. Araştırma ayrıca, finansmanın en büyük kısmının hizmet sektörüne (%37,96) yönlendirildiğini ve bunu sanayi sektörünün (%37,68) takip ettiğini ortaya koymaktadır. Çalışma, İslami finansmanı destekleyen politikaların güçlendirilmesini önermektedir; ayrıca İslami bankaların finansal ürün çeşitliliğini özellikle üretim odaklı sektörlerde genişletmesi ve murabaha gibi vadeli satış sözleşmelerine aşırı bağlılığını azaltması gerektiğini vurgulamaktadır.
Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslami Bankacılık, Türkiye Katılım Bankaları, Ekonomik Kalkınma, Ekonomik Sektörlerin Finansmanı.	

The Role of Turkish Islamic Banks in Financing Economic Sectors

Article Info	Abstract
Article History Received: 25.03.2025 Accepted: 29.05.2025 Published: 30.06.2025	This study aims to analyse the economic significance of Islamic banking finance in Türkiye and assess its impact on various economic sectors between 2014 and 2023. The research is based on an analysis of annual reports from Turkish Islamic banks, along with data from the Banking Regulation and Supervision Agency (BRSA). The findings indicate that Turkish Islamic banks have expanded their share within the national banking sector, particularly following the government's involvement through the establishment of new state-owned Islamic banks. This intervention has contributed to increased customer confidence, thereby fostering greater demand for Islamic banking services. Furthermore, the study reveals that the majority of Islamic financing is allocated to the service sector (37.96%), followed closely by the industrial sector (37.68%). The study recommends the reinforcement of policies that support Islamic finance and urges Islamic banks to diversify their financial product offerings, particularly in productive sectors, in order to meet the needs of various economic activities and to reduce excessive reliance on murābahah-based deferred sale contracts.
Keywords: Islamic Law, Islamic Banking, Participation Banks in Türkiye, Economic Development, Financing of Economic Sectors.	

Atıf/Citation: Aslan, İzzettin – Rababah Adnan. "Türkiye'deki İslami Bankaların Ekonomik Sektörleri Finanse Etmedeki Rolü". *Akif* 55/1 (2025), 24-51. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.75>

***Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu makale devam etmekte olan "Türkiye'deki İslami Bankacılık Deneyimi: Takdim ve Değerlendirme" başlıklı doktora tez çalışmasından türetilmiştir. / This article is derived from the ongoing PhD dissertation titled "Islamic Banking Experience in Türkiye: (Review and Evaluation)".



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

دور المصارف الإسلامية التركية في تمويل القطاعات الاقتصادية

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الأهمية الاقتصادية للتمويل المصرفي الإسلامي في تركيا، وإظهار أثره على مختلف القطاعات الاقتصادية من عام 2014 إلى عام 2023. وقد اعتمدت الدراسة على تحليل التقارير السنوية للبنوك الإسلامية التركية، بالإضافة إلى بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفية، مما أتاح للتوصل إلى نتائج تفيد بأن المصارف الإسلامية التركية زادت حصتها في القطاع المصرفي التركي، وخاصة بعد دخول الحكومة في القطاع المصرفي من خلال إنشاء مصارف حكومية جديدة إسلامية، مما عزز ثقة العملاء فأدى إلى زيادة في الإقبال على الخدمات المصرفية الإسلامية. كما تبين من خلال الدراسة أن الجزء الأكبر من التمويل موجه للقطاع الخدمي (37.96%) ويليهِ القطاع الصناعي (37.68%). وتوصي الدراسة بتعزيز السياسات الداعمة للتمويل الإسلامي، كما ينبغي على المصارف الإسلامية أن توسع نطاق منتجاتها المالية، خصوصاً في القطاعات الإنتاجية، لتلبية احتياجات مختلف الأنشطة الاقتصادية وأن تقلل من اعتمادها على التمويل بالمراجعة للأمر بالشراء.

الكلمات المفتاحية: المصارف الإسلامية، المصارف التشاركية التركية، التنمية الاقتصادية، تمويل القطاعات الاقتصادية، القطاع المصرفي التركي.

المقدمة

يُعدّ التمويل المصرفي الإسلامي من أبرز القطاعات المالية نمواً في العالم، حيث استطاع أن يثبت جدارته كبديل مبتكر ومتكامل للنظام المصرفي التقليدي (الربوي). وقد أصبحت المصارف الإسلامية واقعاً عملياً تطبق في معظم بلدان العالم باعتبارها نشاطاً ائتمانياً جديداً، حيث صارت الخدمات الائتمانية التي تقدمها تنافس تلك التي تقدمها البنوك التقليدية. وتعد المصارف الإسلامية من أبرز الابتكارات المالية الحديثة، إذ نجحت في تقديم حلول مصرفية متوافقة مع الشريعة الإسلامية، مما لَبَّى احتياجات المجتمعات الإسلامية والعالمية على حد سواء.

لقد ساهمت هذه المصارف بشكل مباشر في دعم القطاعات الاقتصادية المهمة عبر توفير التمويل اللازم للمشاريع، ودعم الاستثمارات في القطاعات الإنتاجية مثل الصناعة والزراعة وغيرها من القطاعات التي تهدف إلى دفع عجلة الاقتصاد، بالإضافة إلى تعزيز دور الاقتصاد الأخلاقي والمسؤولية الاجتماعية. وعبر تبني صيغ تمويلية تتوافق مع الشريعة الإسلامية، ومن بين النماذج العملية النموذج التركي، فالمصارف الإسلامية التركية قدّمت حلولاً تمويلية مستدامة تُسهم في تعزيز التنمية الاقتصادية. فجاء هذا البحث ليلسّط الضوء على دور المصارف الإسلامية التركية في تمويل القطاعات الاقتصادية المختلفة في الاقتصاد التركي وتحليل البيانات المالية المتعلقة بهذا الدور من خلال عرض الجداول والإحصاءات وتقديم التفسيرات المالية المناسبة.

وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال تتبع تطور التمويل المقدم من المصارف الإسلامية التركية للقطاعات الاقتصادية المختلفة بين عامي 2014 و2023، وتحليل مؤشرات النمو والتوزيع القطاعي بالمقارنة مع المصارف التقليدية. وتم الاعتماد في ذلك على البيانات المالية المنشورة في التقارير السنوية للمصارف، والإحصاءات الرسمية الصادرة عن هيئة التنظيم والرقابة المصرفية.

1. مفهوم المصارف الإسلامية وخصائصها

1.1. مفهوم المصارف الإسلامية:

المصارف الإسلامية هي "شركات مساهمة عامة مرخصة قانوناً تسعى إلى الربح عبر مزاوله النشاط المصرفي بتلقي الموارد المالية من الجمهور والتعهد بتنميتها مع مواردها الذاتية، وتقديم الخدمات المصرفية وفق أحكام المعاملات في الشريعة الإسلامية".¹

¹عبد الجبار السبهاني، الوجيز في التمويل والاستثمار وضعياً وإسلامياً (إربد: مطبعة حلوة، 1436)، 125.

على الرغم من حداثة تجربة المصارف الإسلامية مقارنة بتاريخ المصارف التقليدية، إلا أنها استطاعت تحقيق مكانة مميزة في القطاع المصرفي العالمي. ويعود هذا إلى رغبة شريحة كبيرة من المجتمعات الإسلامية في التعامل مع مؤسسات مالية تتوافق في معاملاتها مع أحكام الشريعة الإسلامية، بعيداً عن التعاملات الربوية.

كما تُعدّ المصارف الإسلامية في شكلها المعاصر إحياءً لجانب من جوانب النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يعتمد على مبادئ المشاركة في الربح والخسارة وتجنب الربا. وقد أدى نمو الوعي الاقتصادي الإسلامي إلى ظهور هذه المصارف كبديل مبتكر ومتكامل، يقدم خدمات مالية متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ويعزز التكافل الاجتماعي والتنمية الاقتصادية.²

وقد تأسست المصارف الإسلامية بهدف تقديم بديل عن المصارف الربوية من خلال تجنب التمويل القائم على الفائدة وتعزيز المشاركة الفعلية في الأنشطة الاقتصادية. إلا أن الواقع التطبيقي أظهر تركيزاً كبيراً من قبل هذه المصارف على منتجات المدائنة، مثل المراجعة للآمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتسليم، نظراً لانخفاض مخاطرها النسبية مقارنة بالصيغ الأخرى. كما أثار هذا التوجه تساؤلات حول مدى مساهمتها المباشرة في القطاعات الإنتاجية، وانطلاقاً من ذلك، يسعى هذا البحث إلى تحليل طبيعة التوزيع القطاعي للتمويل المقدم من المصارف الإسلامية التركية، بهدف تقويم مدى مساهمتها في دعم الأنشطة الاقتصادية الإنتاجية، وتقديم رؤى أكثر شمولية لواقع التمويل الإسلامي في تركيا.

2.1. خصائص المصارف الإسلامية

تتسم المصارف الإسلامية بعدة خصائص تميزها عن غيرها ومن أهمها:

- ١- الخصائص العقائدية: تستند إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، حيث تلتزم بتحريم الفائدة وتجنب المعاملات غير الشرعية، مما يجعلها جزءاً من النظام المالي الإسلامي القائم على القيم الدينية.
- ٢- الصفة الاستثمارية: تعتمد المصارف الإسلامية على نموذج الوساطة المالية القائم على المشاركة في الربح والخسارة بدلاً من الفائدة، مما يجعل الاستثمار جوهر نشاطها. وتحرص على دراسة الجدوى الاقتصادية للمشروعات لضمان نجاحها، سواء باستثمار أموالها مباشرة أو من خلال المشاركة بأنواعها المختلفة، مما يساهم في دعم ريادة الأعمال وتعزيز الاقتصاد الإنتاجي.³
- ٣- الربط بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية: تؤدي المصارف الإسلامية دوراً مزدوجاً، إذ لا تقتصر على تحقيق الربح، بل تهدف إلى تنمية المجتمع من خلال توجيه الاستثمارات نحو مشاريع تحقق منفعة اقتصادية واجتماعية، مما يعزز التكافل والتنمية المستدامة.⁴

2. نشأة المصارف الإسلامية في تركيا وتطورها

1.2. نشأة المصارف الإسلامية في تركيا

بدأت فكرة المصارف الإسلامية بشكلها الحديث في عام 1963، عندما قام أحمد النجار بإنشاء أول بنك إسلامي في مصر. وكان الهدف من تأسيس هذا البنك جمع مدخرات أصحاب الدخول المحدودة واستثمارها وفق مبدأ المشاركة في الربح والخسارة. إلا أن هذا المشروع

² حسين علي قبلان، دور المصارف الإسلامية في تمويل الاستثمار: دراسة حالة: الجمهورية العربية السورية (دمشق: جامعة دمشق، رسالة ماجستير، 2008)، 16-18.

³ افتخار محمد الرفيعي وآخرون، "المصارف الإسلامية ودورها في عملية التنمية الاقتصادية"، مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية 31 (2012)، 22.

⁴ في بسط ذلك انظر: عبد الرزاق رحيم الهيتي، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 1997)، 191-197.

لم يستمر سوى ثلاث سنوات، حيث أُغلق في عام 1967. ومع ذلك، ساهمت هذه التجربة في لفت الأنظار إلى إمكانية وجود نظام مالي بديل خالٍ من الفوائد. في السبعينيات، بدأت المصارف الإسلامية بالظهور في عدد من الدول، بفضل مبادرات القطاع الخاص، كما أن بعض البنوك التقليدية أنشأت نوافذ خاصة بالمعاملات الإسلامية.⁵

وقد شهدت تركيا بعض المحاولات التمهيدية لتأسيس نظام اقتصادي يتوافق مع القيم الإسلامية قبل ظهور المصارف الإسلامية بصورتها الرسمية. ومن أبرز هذه المحاولات تأسيس شركة "الحرك الفضي" عام 1956 بمبادرة من نجم الدين أربكان، الذي سعى إلى تعزيز الإنتاج المحلي ودعم الصناعة الوطنية بهدف تقليل الاعتماد على الواردات الأجنبية. وقد اعتمد أربكان في رؤيته على نماذج اقتصادية تتماشى مع القيم الإسلامية، من خلال تشجيع التصنيع المحلي وتنمية القدرات الوطنية.

كما لعبت تركيا دورًا بارزًا في تأسيس "البنك الإسلامي للتنمية"، حيث كانت من الأعضاء المؤسسين وساهمت بشكل فعال في دعمه، مما يعكس التوجه نحو بناء اقتصاد إسلامي عالمي. وقد ساعد هذا الدور في تعزيز الوعي بالمصرفية الإسلامية داخل تركيا، ومهد الطريق أمام ظهور المصارف الإسلامية فيها من خلال نقل الخبرات المالية الإسلامية وتطوير نماذج تمويلية مبتكرة. إضافة إلى ذلك، ساهم "بنك الاستثمار الصناعي والعُمالي الحكومي" (1975-1978) في تقديم حلول مالية مبتكرة للمستثمرين الراغبين في تجنب التعاملات الربوية، مما مهد الطريق أمام نشوء المصارف الإسلامية في تركيا.⁶

رغم هذه الجهود الأولية، فإن الانطلاقة القانونية الفعلية في المصرفية الإسلامية في تركيا جاءت في عهد حكومة ترغوت أوزال. في عام 1983، صدر المرسوم بقانون رقم 7506/83، الذي أتاح تأسيس "مؤسسات التمويل الخاصة" كبديل مصرفي يعمل وفق مبادئ الشريعة الإسلامية.⁷ وفي هذا الإطار، يُعد بنك البركة التركي (Albaraka Türk) أول بنك تشاركي (إسلامي) في تركيا، حيث تأسست سنة 1984م، تلاه تأسيس البنك الكويتي التركي (Kuveyt Türk) عام 1989م، ثم بنك تركيا فينانس (Türkiye Finans). ترخيص لمزاولة العمل المصرفي الإسلامي، مما مهد الطريق لظهور النظام المصرفي الإسلامي في تركيا.

في عهد حكومة رجب طيب أردوغان، شهد القطاع تحولًا كبيرًا مع صدور قانون البنوك رقم 5411 عام 2005، حيث تغير مسمى "مؤسسات التمويل الخاصة" إلى "البنوك التشاركية"⁸ لتعزيز وضوح هويتها.⁹ في إطار الخطة العاشرة للتنمية (2014-2018)، تم وضع أهداف استراتيجية لزيادة حصة المصارف التشاركية (الإسلامية) في الأسواق المالية العالمية، بما يتماشى مع رؤية تركيا لتعزيز التمويل الإسلامي كبديل مبتكر في النظام المالي. شملت هذه الأهداف تطوير منتجات مالية متوافقة مع الشريعة الإسلامية، وزيادة التوعية المجتمعية بأهمية

⁵ في بسط ذلك انظر: عبد الجبار السبهي، الوجيز في المصارف الإسلامية (إربد: مطبعة حلاوة، 2014)، 71-72؛ الهيتي، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، 174-183.

⁶ Ahmet Alanlı, Bir Kamu Politika Analizi: Türk Katılım Bankacılığı Sisteminin Oluşturulması ve Geliştirilmesi (Isparta: SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 117-121.

⁷ [لقد عرفت مؤسسات التمويل الخاصة بأنها: تقدم الخدمات المالية الرئيسية الثلاثة الموجودة في النظام المصرفي التقليدي، وهي جمع الأموال، وتقديم التمويل، والخدمات المصرفية العامة (مثل الشيكات، والسندات، والتحويل الإلكتروني للأموال، والتحويلات، والمعاملات الخارجية)، وذلك مع الالتزام بقيمها الخاصة.....]. نقلا من

Temel Hazıroğlu، "Türkiye'de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi"، İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi 2/1 (2016), 6.

⁸ ويقصد بالبنوك التشاركية تلك المصارف التي تعمل وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، والتي تُعرف دوليًا بالمصارف الإسلامية وفق الاستخدام الشائع في الأدبيات المالية والمصرفية.

⁹ M.E. Özcan - Temel Hazıroğlu، "Bankacılıkta Yeni Bir Boyut: Katılım Bankacılığı"، Bereket Dergisi 3/9 (2000)، 193.

التمويل الإسلامي، إضافة إلى توسيع نطاق المؤسسات المالية الإسلامية. بناءً على هذه الاستراتيجية، حيث شملت المصارف الإسلامية الحكومية إلى القطاع المصرفي لتعزيز التنافسية وزيادة الحصة السوقية للمصارف الإسلامية في تركيا.¹⁰

في ضوء هذه الاستراتيجية، قدمت الحكومة التركية دعماً مباشراً لتعزيز المصرفية الإسلامية، حيث تم تأسيس البنك الزراعي التشاركي (Ziraat Katılım) في 15 أكتوبر 2014، وبدأ نشاطه المصرفي في عام 2015. تبعه بنك الوقف التشاركي (Vakıf Katılım)، الذي حصل على ترخيص التشغيل عام 2016، ثم بنك الأملاك التشاركي (Emlak Katılım) عام 2019، والذي ركّز بشكل خاص على قطاع الإسكان.¹¹ ورغم أن المصارف التشاركية (الإسلامية) الحكومية حديثة العهد، فقد استطاعت تحقيق حصة سوقية تتراوح بين 30% و 35% من إجمالي قطاع المصرفية الإسلامية، مما يعكس دورها المتنامي في تطوير هذا المجال.¹²

وفي عام 2023، شهد القطاع توسعاً جديداً مع منح تصاريح العمل لـ بنك دنيا التشاركي (Dünya Katılım)، إضافة إلى بنكين تشاركيين رقميين هما بنك T.O.M التشاركي وبنك حياة للتمويل التشاركي،¹³ ليصل بذلك عدد البنوك التشاركية في تركيا إلى تسعة بنوك، تتوزع بين ثلاثة بنوك برأس مال أجنبي-محلي، وثلاثة بنوك برأس مال حكومي، وثلاثة بنوك برأس مال محلي.

يتضح من هذا التطور التاريخي أن المصرفية الإسلامية في تركيا لم تكن وليدة الصدفة، بل جاءت نتيجة تراكمات اقتصادية وتشريعية أسهمت في تشكيل بيئة مالية داعمة لهذا النموذج. وبينما لعب القطاع الخاص دوراً أساسياً في البدايات، فإن دخول البنوك التشاركية (الإسلامية) الحكومية قد عزز حضور المصرفية الإسلامية في السوق المالية التركية، مما يجعلها عنصراً استراتيجياً في النظام المصرفي للبلاد.¹⁴

2.2. تطور المصارف الإسلامية التركية

عند دراسة تطور المصارف الإسلامية التركية، من المفيد أولاً تحديد موقعها ضمن النظام المصرفي الإسلامي العالمي. وفي هذا السياق سيتم تقديم لمحة عامة عن واقع المصارف الإسلامية على المستوى العالمي، يليها تحليل التطورات المتعلقة بالمصارف الإسلامية التركية من حيث الأصول، والودائع والتمويل، بالإضافة إلى عدد الفروع والموظفين.

¹⁰ T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, Onuncu Kalkınma Planı (2014-2018) (Ankara: Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2013), 72, 157.

¹¹ Türkiye Katılım Bankaları Birliği, Katılım Bankacılığı Sektör Raporu (2023) (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2024), 15.

¹² Dursun Yalçınkaya, Katılım bankacılığı sektöründe kamu katılım bankalarının rolü ve önemi: Türkiye örneği (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 66.

¹³ (TKBB, 13 Kasım 2024).

¹⁴ ولمزيد من التفصيل، يُنظر: الاتحاد التركي للبنوك التشاركية، واقع الصناعة المالية التشاركية في تركيا (إسطنبول: دار يونيفست، 2024)، 19-37.

جدول رقم 1. تطور أصول النظام المصرفي الإسلامي العالمي بين عامي 2018 و 2023 (بالمليار دولار أمريكي)

الدولة	إجمالي الأصول (مليار دولار أمريكي) (2018)	الحصة السوقية (%) (2018)	إجمالي الأصول (مليار دولار أمريكي) (2023)	الحصة السوقية (%) (2023)	التغير في الأصول (مليار دولار أمريكي)	نسبة التغير (%)
إيران	488	%27.73	1482	%41.51	+994	%203.69
السعودية	390	%22.16	794	%22.23	+404	%103.59
ماليزيا	214	%12.16	275	%7.70	+61	%28.50
الإمارات	194	%11.02	274	%7.67	+80	%41.24
الكويت	100	%5.68	179	%5.01	+79	%79.00
البحرين	35	%1.99	126	%3.53	+91	%260.00
قطر	97	%5.51	116	%3.25	+19	%19.59
تركيا	39	%2.22	69	%1.93	+30	%76.92
بنغلاديش	36	%2.05	52	%1.46	+16	%44.44
إندونيسيا	28	%1.59	53	%1.48	+25	%89.29
الدول الأخرى	139	%7.90	150	%4.20	+11	%7.91
إجمالي الأصول	1760	%100	3570	%100	+1810	%102.84

المصدر: إعداد الباحث استنادًا إلى تقارير المؤسسة الإسلامية لتنمية القطاع الخاص للفترة من 2018 إلى 2023.¹⁵

لقد شهدت المصرفية الإسلامية العالمية نموًا ملحوظًا خلال الفترة 2018-2023، حيث ارتفع إجمالي الأصول المصرفية الإسلامية من 1.76 تريليون دولار إلى 3.57 تريليون دولار، بمعدل نمو 102.84%. وقد تصدرت إيران قائمة الدول الأسرع نموًا، حيث سجلت زيادة بنسبة 203.69%، ما رفع حصتها السوقية من 27.73% إلى 41.51% من إجمالي الأصول المصرفية الإسلامية العالمية. وعلى الرغم من تحقيق ماليزيا والإمارات نموًا في الأصول، إلا أن حصتهما السوقية تراجعت نتيجة للنمو المتسارع في دول أخرى.

¹⁵ المؤسسة الإسلامية لتنمية القطاع الخاص (المؤسسة) مؤسسة مالية تنموية متعددة الأطراف تابعة لمجموعة البنك الإسلامي للتنمية. تأسست المؤسسة في نوفمبر تشرين الثاني عام 1999 لدعم التنمية الاقتصادية في الدول الأعضاء من خلال توفير التمويل لمشروعات القطاع الخاص، وتشجيع المنافسة وروح المبادرة، وتقديم الخدمات الاستشارية للحكومات وتشجيع الاستثمارات عبر الحدود. يبلغ رأسمال المؤسسة المصرح به 4 مليار دولار أمريكي منها 2 مليار دولار أمريكي متاح للاكتتاب. ويتكون هيكل المساهمين في رأسمال المؤسسة من البنك الإسلامي للتنمية (45%)، و 56 دولة عضو (46%) و 5 مؤسسات مالية عامة (9%). المصدر: (ICD, 5 Aralık 2024).

أما في تركيا فقد بلغت قيمة الأصول المصرفية الإسلامية 39 مليار دولار في عام 2018، ما يمثل 2.22% من إجمالي الأصول المصرفية الإسلامية عالمياً. وبحلول عام 2023 ارتفعت هذه الأصول إلى 69 مليار دولار. وعلى الرغم من تحقيق القطاع نمواً بنسبة 76.92% خلال هذه الفترة، إلا أن هذا المعدل كان أقل من المعدل العالمي البالغ 102.84%، كما أن هذا الارتفاع كان محدوداً نسبياً. ورغم ذلك، فإن الزيادة في الأصول تعكس استمرار التوسع والطلب المتزايد على المصرفية الإسلامية، وقد لوحظ انخفاض طفيف في حصتها العالمية من 2.22% إلى 1.93%¹⁶.

وبالنظر إلى وضع المصارف الإسلامية العالمية من حيث إجمالي الأصول بين عام 2018 و 2023م، يلاحظ أن تركيا احتلت المرتبة الثامنة في التصنيف، فسيتم التوسع حول وضع المصارف الإسلامية التركية في القطاع المصرفي. وعند التطرق لمباحث توزيع التمويل الإسلامي سيقارن مع القروض الربوية، لذا سيلحق به ذكر البنوك الربوية وبنوك الاستثمار والتنمية¹⁷، فالغرض من ذكر بنوك الاستثمار والتنمية هو تقديم صورة متكاملة للوضع العام للقطاع المصرفي بجميع أنواعه. أما الغرض الآخر هو أن بنوك الاستثمار والتنمية قد بدأت تلعب دوراً فعالاً في التمويل الإسلامي، بعد حصولها على الإذن الممنوح من قبل هيئة التنظيم والرقابة المصرفية، مما سمح لها بتقديم التمويل بأدوات التمويل الإسلامي من خلال آلية "النوافذ"¹⁸.

جدول رقم 2. مقارنة تطور المصارف الإسلامية والقطاع المصرفي العام في تركيا (2014-2023) (مليون ليرة تركية)

السنة	المصارف الإسلامية	معدل النمو (%)	القطاع المصرفي العام	معدل النمو (%)
2014	102.591	-	1.929.656	-
2015	122.196	19,1	2.395.860	24,2
2016	120.070	-1,7	2.533.925	5,8
2017	148.377	23,6	3.053.882	20,5
2018	212.560	43,3	4.209.965	37,8

¹⁶ تجدر الإشارة إلى أن تراجع الحصة السوقية لتركيا يعود جزئياً إلى الانخفاض الكبير في قيمة الليرة التركية خلال هذه الفترة، مما أثر على التقييم الدولارى للأصول المصرفية الإسلامية في البلاد. ورغم هذا التحدي، يظل القطاع المصرفي الإسلامي في تركيا في مسار تصاعدي، مستفيداً من التوجهات المحلية لتعزيز التمويل الإسلامي وتوسيع نطاق المنتجات المصرفية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية.

¹⁷ البنوك التنموية والاستثمارية تعدّ من المؤسسات المالية الأساسية التي تلعب دوراً محورياً في دعم المشاريع الكبرى وتحقيق التنمية الاقتصادية في البلدان النامية. البنوك التنموية ظهرت نتيجة حاجة الحكومات في هذه الدول إلى تحفيز القطاعات الصناعية الحيوية (مثل قطاع الصلب والبتروكيماويات والنقل) ومواجهة الأزمات الاقتصادية من خلال تقديم دعم مالي طويل الأجل. تعمل هذه البنوك على تحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية مثل تقليل الفقر وعدم المساواة وتعزيز تنمية المناطق الريفية من خلال تمويل المشاريع الاستراتيجية بشكل مستدام.

أما البنوك الاستثمارية، فهي مؤسسات مالية تركز على تقديم خدمات استثمارية للشركات والحكومات، خصوصاً في البلدان ذات الأسواق المالية المتقدمة. تشمل أنشطتها الرئيسية الوساطة في تداول الأسهم والسندات وغيرها من الأوراق المالية، إضافة إلى تقديم الاستشارات المالية. تتميز هذه البنوك بأنها تربط بين المستثمرين أصحاب الأموال الفائضة والشركات أو المؤسسات التي تحتاج إلى تمويل طويل الأجل.

ورغم اختلاف تعريفاتها وأنشطتها، تشترك البنوك التنموية والاستثمارية في هدف مشترك يتمثل في دعم البرامج التنموية والمشاريع الكبرى من خلال توفير التمويل طويل الأجل. ومع تطور القطاع المالي منذ تسعينيات القرن الماضي، بدأت البنوك التنموية بتوسيع خدماتها لتشمل بعض المجالات التي كانت تقليدياً مقتصرة على البنوك الاستثمارية، مما جعل تقييم أدائهما معاً ضرورة لفهم دورهما في الاقتصاد. [نقلا من أوكسيزكاي، محمد، وأتان، مراد. "الفعالية المالية للبنوك التنموية والاستثمارية في تركيا خلال الفترة من 2016 إلى 2021: تطبيق باستخدام طريقة CRITIC وطريقة MABAC. مجلة البحوث المصرفية والمالية، 2023؛ 10(1): 14-32.]

¹⁸ (Resmî Gazete, 14 Eylül 2019).

1,5	4.272.480	21,0	257.142	2019
40,5	6.003.775	65,8	426.285	2020
17,4	7.046.810	24,6	530.978	2021
85,9	13.099.876	109,3	1.111.863	2022
61,1	21.098.544	60,7	1.786.533	2023

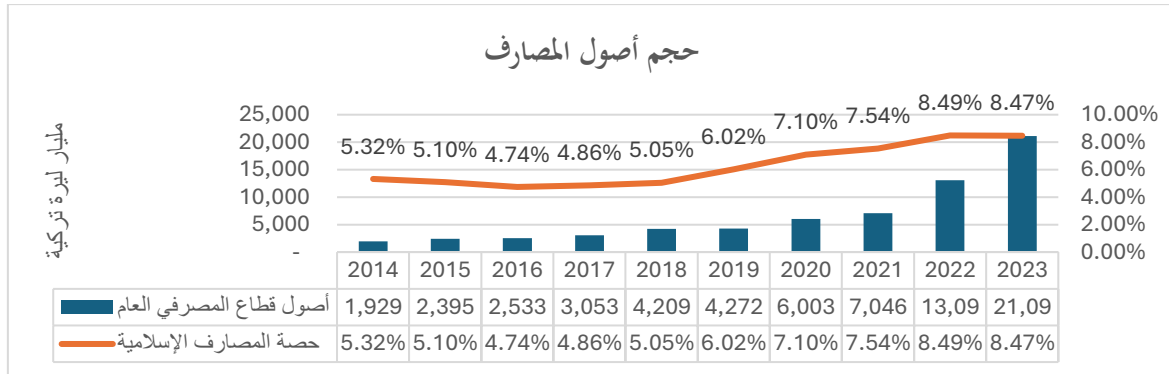
المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية.

التحليل: شهد القطاع المصرفي الإسلامي، نمواً ملحوظاً بين عامي 2014 و2023، حيث ارتفعت قيمة القطاع المصرفي الإسلامي من 102 مليار ليرة تركية إلى 1.8 ترليون ليرة، وهو ما يعادل زيادة بحوالي 17 ضعفاً (1.641% نمو إجمالي)، وقد تميزت هذه الفترة بارتفاعات ملحوظة خاصة في عامي 2020 و2022 (65,8% و109,3% على التوالي).

في المقابل، نما القطاع المصرفي العام من 1.9 ترليون ليرة إلى 21.1 ترليون ليرة، أي بزيادة تعادل 11 ضعفاً (992% نمو إجمالي) مع تسجيل معدلات نمو مرتفعة في عامي 2020 و2022 (40,5% و85,9% على التوالي).

أظهرت البيانات أن القطاع المصرفي الإسلامي حقق معدلات نمو أعلى مقارنة بالقطاع المصرفي العام، حيث بلغ متوسط معدل النمو السنوي للمصارف الإسلامية 40.63%، مقابل 32.74% للقطاع العام. كما أن النمو الإجمالي للمصارف الإسلامية (1641%) تجاوز بشكل كبير نظيره في القطاع العام (992%).

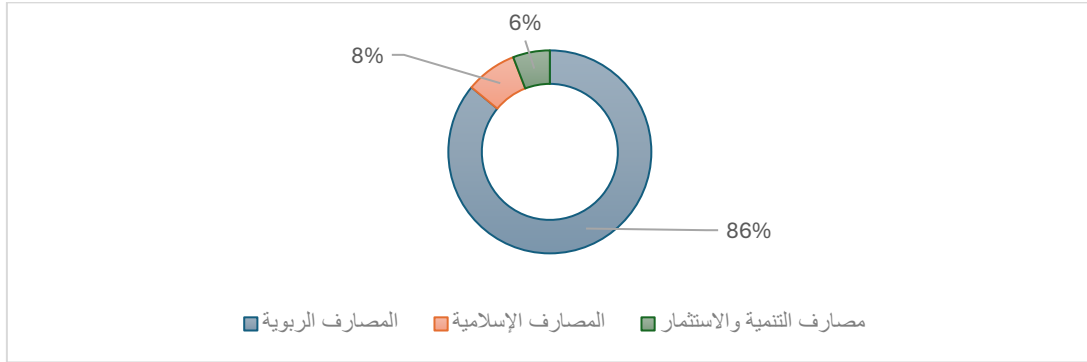
شكل رقم 1. تطور الحصة السوقية للمصارف الإسلامية التركية (2014-2023)



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات التقرير السنوي للقطاع المصرفي التركي، (2023)

يوضح هذا الشكل البياني التغيرات التي طرأت على الحصة السوقية للمصارف الإسلامية في تركيا بين عامي 2014 و2023. فقد شهدت هذه المصارف نمواً تدريجياً، حيث ارتفعت حصتها من 5.32% في عام 2014 إلى 8.47% في عام 2023. ويُلاحظ أن الزيادة أصبحت أكثر وضوحاً بعد عام 2018، مما يعكس اهتماماً متزايداً بالتمويل الإسلامي والتوسع في الخدمات المصرفية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية. ومع ذلك، لا تزال المصارف الإسلامية تشغل حيزاً محدوداً مقارنة بالمصارف التقليدية، مما يشير إلى الحاجة إلى مزيد من التطوير والابتكار لزيادة تنافسيتها.

شكل رقم 2. توزيع أصول القطاع المصرفي التركي عام 2023

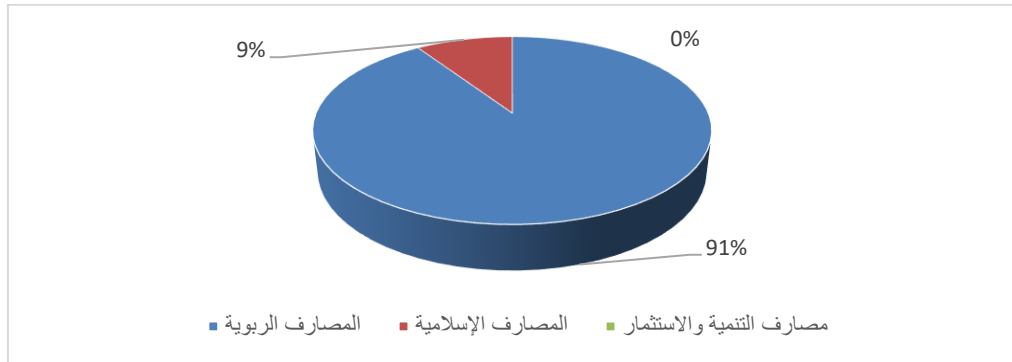


المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية (2023)

يُظهر هذا الشكل البياني التوزيع النسبي لأصول القطاع المصرفي التركي لعام 2023، حيث تستحوذ المصارف التقليدية على 86% من إجمالي الأصول، بينما تبلغ حصة المصارف الإسلامية 8%، في حين تمثل بنوك التنمية والاستثمار 6%. كما يشير هذا التوزيع إلى أن المصارف الإسلامية لا تزال في مرحلة توسع نسبي مقارنة بالمصارف التقليدية، لكنها تحقق تقدماً مستمراً في القطاع.

تعكس البيانات المقدمة النمو المتزايد للمصارف الإسلامية في تركيا، إلا أن حصتها لا تزال محدودة مقارنة بالمصارف التقليدية. ولضمان استمرارية هذا النمو وتعزيزه، ينبغي التركيز على تطوير المنتجات المالية الإسلامية، وتعزيز الوعي المجتمعي حول مزايا التمويل الإسلامي، إضافةً إلى دعم البيئة التنظيمية التي تشجع هذا النوع من الأنشطة المصرفية.

شكل رقم 3. التوزيع النسبي لحصص المصارف من إجمالي الودائع في القطاع المصرفي التركي (2023)

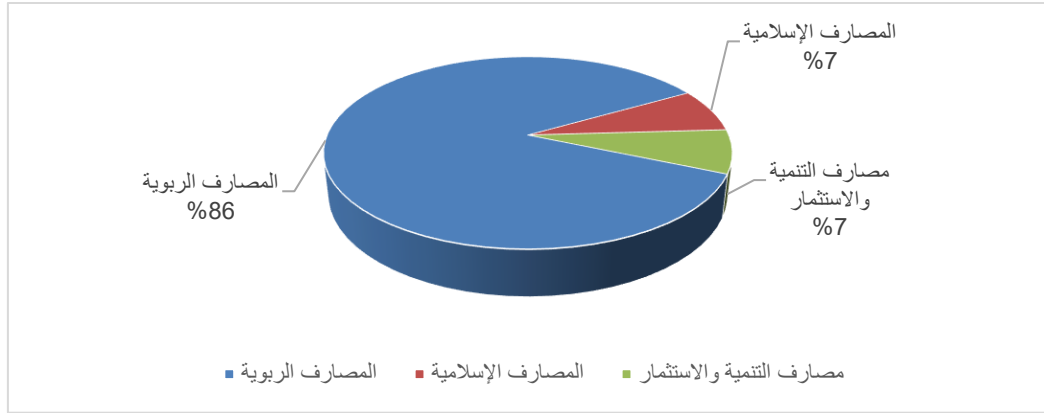


المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية. (2023)

يوضح الشكل البياني أعلاه التوزيع النسبي لحصص المصارف من إجمالي الودائع في القطاع المصرفي التركي لعام 2023. تستحوذ المصارف التقليدية (الربوية) على 91% من إجمالي الودائع، مما يعكس هيمنتها على السوق المصرفية وقدرتها على جذب المدخرات. في المقابل، لا تزال المصارف الإسلامية تمتلك حصة محدودة تبلغ 9%، وهو ما يشير إلى فرص كبيرة للنمو والتوسع، خاصة في ظل التوجه المتزايد نحو الحلول المصرفية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

أما بنوك التنمية والاستثمار، فلا تمتلك أي حصة من الودائع (0%)، نظراً لطبيعة أنشطتها¹⁹ التي تتركز على تمويل المشاريع التنموية والاستثمارية، بدلاً من تقديم خدمات الإيداع التقليدية. وهذا يعكس اختلاف أدوار المؤسسات المصرفية في المنظومة المالية التركية.

شكل رقم 4. التوزيع النسبي لحصص المصارف من إجمالي توظيف الأموال في تركيا (2023)



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفية التركية (2023)

يعكس الشكل البياني التوزيع النسبي لحصص المصارف من إجمالي توظيف الأموال. حيث تستحوذ البنوك التقليدية (الربوية) على 86% من إجمالي التوظيف المالي، مما يعكس دورها المركزي في سوق الائتمان والتمويل. في المقابل، تبلغ حصة المصارف الإسلامية 7% من إجمالي الأموال، وهي نسبة مماثلة لحصة بنوك التنمية والاستثمار²⁰ التي تشكل كذلك 7% من السوق.

وعلى الرغم من الحصة المحدودة للمصارف الإسلامية في توظيف الأموال. فقد ارتفع عدد فروعها من 990 فرعاً في عام 2014 إلى 1459 فرعاً في عام 2023، ما يمثل 13.3% من إجمالي فروع القطاع المصرفي. كما ازداد عدد موظفي المصارف الإسلامية إلى 19.728 موظفًا، ما يعادل 9.45% من إجمالي العاملين في القطاع المصرفي التركي، الذي بلغ عدد موظفيه 208.623 موظفًا بنهاية عام 2023.²¹

¹⁹ وفقاً لقانون البنوك رقم 5411، المادة 3. يُشير مصطلح "بنك الاستثمار والتنمية" إلى المؤسسات المالية التي تمارس أنشطتها على أساس منح الائتمان، دون قبول الودائع أو أموال المشاركة، بالإضافة إلى المؤسسات التي تُكَلَّف بمهام محددة بموجب قوانين خاصة. كما يشمل هذا التعريف فروع المؤسسات المماثلة التي تأسست خارج تركيا وتعمل داخلها.

²⁰ يُشتمل أن جزءاً من هذه الأموال قد وُظِف عبر أدوات التمويل الإسلامي، خاصة بعد التعديلات التي أدخلتها هيئة التنظيم والرقابة المصرفية التركية على قانون البنوك، مما أتاح لبنوك التنمية والاستثمار تقديم منتجات التمويل الإسلامي من خلال نوافذ مصرفية مخصصة. ومع ذلك، لا تتوفر بيانات دقيقة لتحديد نسبة هذا التمويل من إجمالي التوظيف، باستثناء بعض التصريحات الصحفية الصادرة عن المسؤولين والمديرين.

كما أشار المدير العام لبنك Türk Eximbank، وهو المؤسسة الرسمية لدعم الصادرات في تركيا، إلى أن البنك يواصل اتخاذ خطوات مهمة في مجال الصيرفة الإسلامية، مستهدفاً رفع حصة المنتجات المتوافقة مع مبادئ الصيرفة الإسلامية إلى 10% من إجمالي دعم البنك. وفي هذا الإطار، بلغ حجم التمويل المقدم للمصدرين وفقاً لمعايير الصيرفة الإسلامية، من رأس مال تشغيلي وتمويل استثماري طويل الأجل، نحو مليار دولار خلال عامي 2023 و2024.

Serap Doğan, "Türk Eximbank'tan ihracatçılar için faizsiz çözümler", *Anadolu Ajansı*, 29 Kasım 2024, erişim 3 Ocak 2025.

²¹ Türkiye Katılım Bankaları Birliği, Katılım Bankacılığı Sektör Raporu (2023) (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2024), 15.

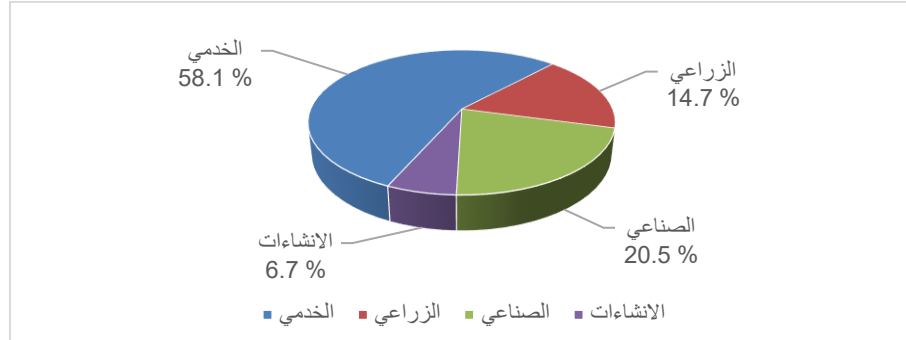
3. مفهوم القطاع الأولي ودور المصارف الإسلامية التركية في تمويله

قبل التطرق إلى تأثير المصارف الإسلامية التركية على الاقتصاد، من المناسب تقديم نظرة عامة على المؤشرات الاقتصادية الأساسية لتركيا،²² بما يسهم في فهم السياق العام الذي تعمل ضمنه هذه المصارف. وقد بلغ الناتج المحلي الإجمالي لتركيا في عام 2023، ما مقداره 1.13 تريليون دولار أمريكي. وبحسب مبدأ تعادل القوة الشرائية، احتلت تركيا المرتبة الحادية عشرة عالمياً من حيث الناتج المحلي الإجمالي. كما سجل الاقتصاد التركي متوسط معدل نمو سنوي بلغ 5.4% خلال الفترة الممتدة من 2002 إلى 2023، بينما وصل نصيب الفرد من الدخل القومي 13110 دولاراً. حيث تعكس هذه المؤشرات مكانة تركيا كإقتصاد نامٍ يتمتع بفرص كبيرة للنمو والتطور.

ففي عام 2023، بلغت قيمة الصادرات السلع التركية ما يقارب 255.7 مليار دولار، في حين بلغت قيمة الواردات 361.7 مليار دولار.

أما من حيث الأنشطة الاقتصادية التي تشكل هيكل الصادرات التركية، فقد استحوذت الصناعات التحويلية على الحصة الأكبر بنسبة 94.2% من إجمالي الصادرات خلال الفترة من يناير إلى ديسمبر 2023. في المقابل، بلغ نصيب قطاع الزراعة والغابات ومصايد الأسماك حوالي 3.8%، بينما ساهم قطاع التعدين واستغلال المحاجر بنسبة 1.5% فقط. تعكس هذه الأرقام هيمنة القطاعات الصناعية على التجارة الخارجية، إلا أن القطاع الأولي، وخاصة الزراعة ومصايد الأسماك، لا يزال يحتفظ بدور مهم، خصوصاً في تعزيز الأمن الغذائي. ووفقاً لإحصاءات الربع الثاني من عام 2024، بلغ عدد العاملين في تركيا 32 مليوناً و661 ألف شخص، في حين بلغ عدد العاطلين عن العمل 3 ملايين و156 ألف شخص، ما يشير إلى معدل بطالة بنسبته 8.8%. وتقدر نسبة 20.5% من العاملين في القطاع الصناعي، بينما يعمل 14.7% منهم في القطاع الزراعي، و58.1% في القطاع الخدمي.²³ يوضح الشكل (5) أدناه نسب توزيع العاملين على القطاعات الاقتصادية الثلاثة (الصناعي، الزراعي، الخدمي) كما ورد في بيانات الإحصاء التركي.

شكل رقم 5. توزيع العاملين على القطاعات الاقتصادية في تركيا



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات معهد الإحصاء التركي (2023).

3.1. مفهوم القطاع الأولي وأهميته في الاقتصاد

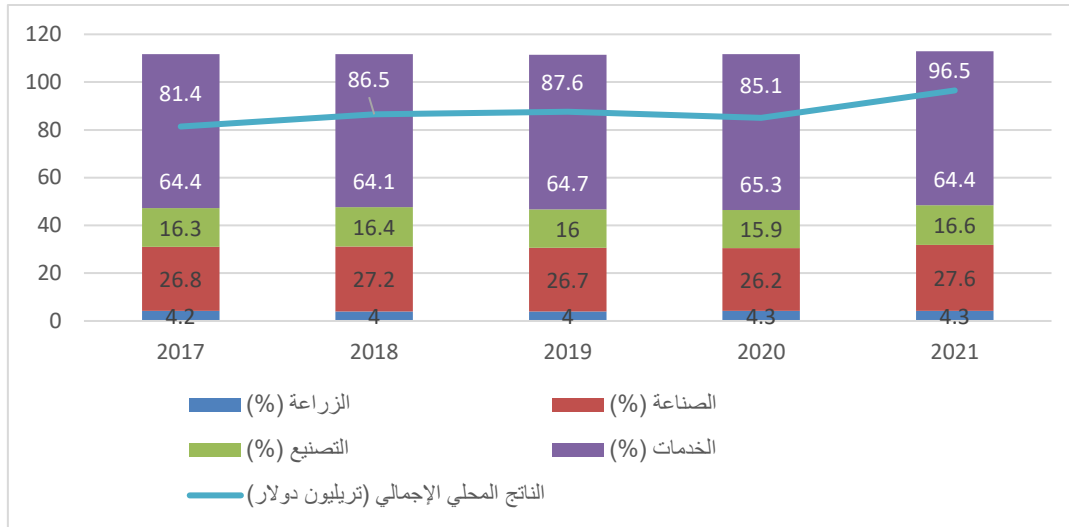
يمثل القطاع الأولي جزءاً أساسياً من الاقتصاد، حيث يعتمد على استغلال الموارد الطبيعية مثل الزراعة، قطع الأشجار، وصيد الأسماك. و يختلف هذا القطاع عن القطاع الثانوي الذي يركز على التصنيع، والقطاع الثالث المعني بتقديم الخدمات، لضمان استيعاب الدور

²² مكتب الاستثمار في رئاسة الجمهورية التركية، "لماذا تستثمر في تركيا؟"، تاريخ الاطلاع 13 مارس 2025.

²³ T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, resmî web sitesi, erişim 5 Ocak 2025.

الحيوي الذي يلعبه القطاع الأولي، سيتم أولاً تسليط الضوء على وضع قطاع الزراعة على المستوى العالمي، ثم الانتقال إلى تحليل وضعه في تركيا، مع التركيز على مساهمته في الاقتصاد

شكل رقم 6. توزيع الناتج المحلي الإجمالي حسب القطاعات



المصدر: تقرير قطاع الزراعة الصادر عن اتحاد بنوك تركيا لعام 2023، اعتماداً على البنك الدولي.

ورغم أن مساهمة القطاع الأولي في الناتج المحلي الإجمالي العالمي قد استقرت خلال الفترة 2017-2021 ضمن نطاق 4.0%-4.3%، إلا أن دوره لا يزال جوهرياً، خاصة في تأمين الغذاء ودعم التنمية المستدامة. وتشير البيانات إلى أن قطاع الخدمات يستحوذ على الحصة الأكبر من الاقتصاد العالمي، إلا أن القطاع الأولي يحتفظ بأهمية كبيرة، خصوصاً في مجال التوظيف، حيث يمثل 48% من إجمالي العمالة في إفريقيا مقارنة بـ 5% فقط في أوروبا. وعلى الصعيد العالمي، شهدت نسبة التوظيف في القطاع الزراعي انخفاضاً ملحوظاً من 40% عام 2000 إلى 26.6% عام 2021، ما يعكس التحولات الاقتصادية والتقدم التكنولوجي.²⁴

وعلى الرغم من تراجع الأنشطة الزراعية في الدول المتقدمة، إلا أن أهميتها الاستراتيجية لا تزال بارزة، خاصة في ظل الأزمات العالمية مثل جائحة كوفيد-19 والتوترات الروسية الأوكرانية، حيث أظهرت هذه الأزمات الحاجة الملحة لتعزيز الأمن الغذائي وتطوير السياسات الزراعية المستدامة. فقد أدت مشكلات سلاسل التوريد وارتفاع أسعار الطاقة إلى زيادة كبيرة في تكاليف الإنتاج الزراعي وأسعار المدخلات الأساسية، نتيجة عوامل متعددة تشمل التغيرات المناخية، تكاليف النقل، أسعار الأسمدة، والطاقة.²⁵

وفي هذا السياق، يُعتبر التمويل الزراعي أحد الأدوات الرئيسية لدعم هذا القطاع، حيث يهدف إلى توفير الموارد المالية اللازمة لتعزيز الإنتاجية الزراعية وتحسين مستوى معيشة المزارعين.²⁶

3. 2. دور المصارف الإسلامية التركية في تمويل القطاع الأولي

يساهم القطاع الزراعي بشكل ملحوظ في التنمية الاقتصادية في تركيا، حيث يوفر فرص عمل لما يقارب 5 ملايين شخص، أي ما يعادل 14.7% من إجمالي العاملين.²⁷ ارتفع الناتج الزراعي من 25.1 مليار دولار في عام 2002 إلى 69.2 مليار دولار في عام 2022،

²⁴ تقرير قطاع الزراعة الصادر عن اتحاد بنوك تركيا لعام 2023، ص 9

²⁵ تقرير قطاع الزراعة الصادر عن اتحاد بنوك تركيا لعام 2023، ص 11، [فإن هذا العدد يشير فقط العاملين المسجلين في الضمان الاجتماعي].

²⁶ مصطفى العراي - ندير طروبيا، "دور البنوك الإسلامية في تمويل القطاع الزراعي: تجربة السودان أنموذجاً"، مجلة البشائر الاقتصادية 2/5 (2019)، 282.

²⁷ (TÜİK, 21 Aralık 2024).

محققاً زيادة بنسبة 175%²⁸ وعلى الرغم من انخفاض مساهمة القطاع الزراعي في الناتج المحلي الإجمالي خلال السنوات الأخيرة، إلا أنها لا تزال تفوق المتوسط العالمي 6.2% (في تركيا مقابل 4% عالمياً)، مما يجعل تركيا تحتل المرتبة الثامنة عالمياً من حيث الناتج الزراعي.²⁹

وفي إطار سعيها إلى تعزيز هذا القطاع، تعمل الحكومة التركية على تقديم الدعم المالي، والقروض الميسرة للمزارعين³⁰ بهدف تحقيق الأمن الغذائي وزيادة عائدات العملة الصعبة.³¹ ومع ذلك، فإن تحقيق إنتاج زراعي فعال ومستدام يتطلب استثمارات كبيرة في التكنولوجيا والتمويل الزراعي،³² لا سيما في ظل هيمنة المؤسسات الزراعية الصغيرة والمتوسطة على القطاع.³³

تشير بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفية (BRSA) إلى أن القطاع الزراعي يحتل المرتبة السادسة في توزيع القروض المصرفية. وعلى الرغم أن مساهمته في الناتج المحلي تبلغ 7%، إلا أن نسبة القروض الزراعية لم تتجاوز 5.17% من إجمالي التمويل المصرفي، مما يعكس قصوراً في التمويل الموجه لهذا القطاع الحيوي، وهو ما يحد من إمكانات النمو المستدام وتطوير الإنتاج الزراعي كقاعدة أساسية للاقتصاد الوطني. لضمان فهم أعمق لدور التمويل المصرفي في دعم القطاع الزراعي وتأثيره المباشر على نموه واستدامته، سيتم في الفقرات التالية تقديم تحليل تفصيلي للبيانات المالية المرتبطة بالتمويل المصرفي الموجه لهذا القطاع.

من خلال استعراض حصة الأنشطة الاقتصادية من الناتج المحلي الإجمالي في تركيا، يمكننا تحديد موقع القطاع الزراعي مقارنةً بالقطاعات الأخرى. كما سيساعد تحليل حجم القروض المصرفية الممنوحة للزراعة والصيد في تقييم مدى ملائمة التمويل المتاح لاحتياجات هذا القطاع الحيوي.

تعكس الأرقام والرسوم البيانية التالية تطور التمويل الزراعي في تركيا خلال الفترة 2014-2023، مما يسمح بفهم الاتجاهات الرئيسية ونسب التمويل التقليدي والإسلامي الموجه لهذا القطاع، مع التركيز على مدى استجابة النظام المصرفي التركي لاحتياجات المزارعين والمؤسسات الزراعية.

²⁸ (TOB, 5 Ocak 2025).

²⁹ تقرير قطاع الزراعة الصادر عن اتحاد بنوك تركيا لعام 2023، ص 12

³⁰ بسبب المشاكل المتعلقة بعدم كفاية استخدام القروض في القطاع الزراعي، تم في عام 2004 ولأول مرة البدء بتطبيق نظام القروض منخفضة الفائدة (المدعومة) لهذا القطاع بقرار من مجلس الوزراء

Fatma Tosun - Erdoğan Güneş، "Tarım İşletmelerinde Sübvansiyonlu Kredi Kullanımı: Ankara İli Örneği"، Tarım Ekonomisi Dergisi 23/2 282-281، (30 ديسمبر، 2017)،..

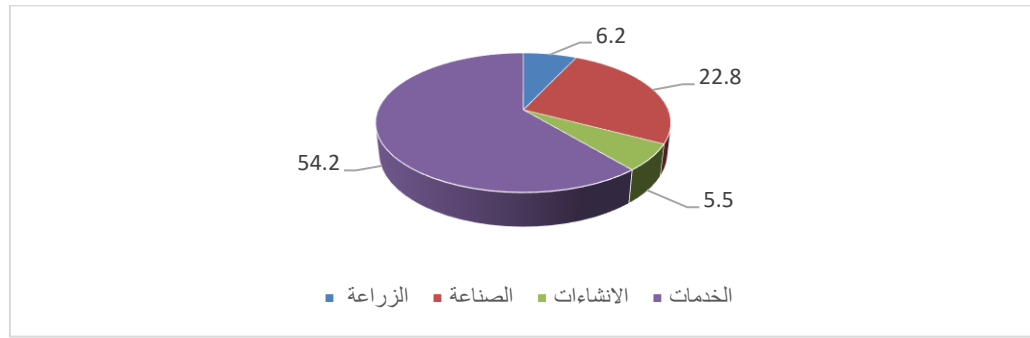
وأشار وزير الزراعة والغابات التركي إلى أنهم يواصلون دعم المنتجين لتحقيق الاستدامة وزيادة الكفاءة في الإنتاج، وزيادة دخل المنتجين واستخدام الموارد بشكل فعال، حيث ذكر أنهم قاموا بدفع إجمالي قدره 803 مليار ليرة للمزارعين خلال الفترة من 2003 إلى 2022 بأسعار عام 2022. كما أشار إلى أنهم دعموا أكثر من 92 ألف مشروع، وقدموا 94 مليار ليرة هبة. [اعتماداً على تصريح الوزير الذي تم نشره في موقع وزارة الزراعة والغابات التركية]

³¹ بلغت الصادرات الزراعية في عام 2023 إلى مستوى قياسي 35 مليار دولار. وقد شكلت الصادرات الزراعية 15.9% من إجمالي صادرات تركيا خلال العام الماضي. [اعتماداً على تقرير مجلس المصدّرين التركي].

³² Ali Alptekin، Katılım bankalarının tarım finansmanındaki yerinin analizi ve özel bir banka örneği (Antalya: Akdeniz Üniversitesi، Yüksek Lisans Tezi، 2021)، 60.

³³ تشكل المشاريع الصغيرة والمتوسطة حوالي 60% من إجمالي المشاريع

شكل رقم 7. توزيع الناتج المحلي الإجمالي حسب القطاعات (2023)



المصدر: إعداد الباحث بالاعتماد على بيانات معهد الإحصاء التركي³⁴

بناءً على هذه المعطيات، من المهم تحليل دور التمويل المصرفي في دعم الزراعة والصيد، وهو ما توضحه البيانات التالية حول حجم القروض المصرفية المقدمة لهذا القطاع.

جدول رقم 3. حجم التمويل المصرفي الموجه لقطاع الزراعة في تركيا (2014-2023)

الزراعة والصيد والغابات (ألف ليرة تركية)				
السنة	البنوك الربوية	البنوك الإسلامية	البنوك الاستثمارية	إجمالي البنوك
2014	43.936.042	861.180	1.068.105	45.865.327
2015	58.820.864	974.457	1.531.989	61.327.310
2016	70.525.186	730.883	1.582.855	72.838.924
2017	84.695.768	1.093.566	1.157.902	86.947.236
2018	97.184.674	1.517.679	1.992.686	100.695.039
2019	102.757.065	2.007.692	1.542.844	106.307.601
2020	122.764.045	3.679.052	1.945.580	128.388.677
2021	161.096.851	4.013.179	1.940.367	167.050.397
2022	321.038.621	9.969.623	3.865.999	334.874.243
2023	583.223.447	15.136.952	5.203.475	603.563.874

المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى قسم "القروض" ضمن "البيانات الشهرية للقطاع المصرفي - العرض الأساسي"، المنشور على الموقع الرسمي لهيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية (BRSA)، للفترة 2014-2023.

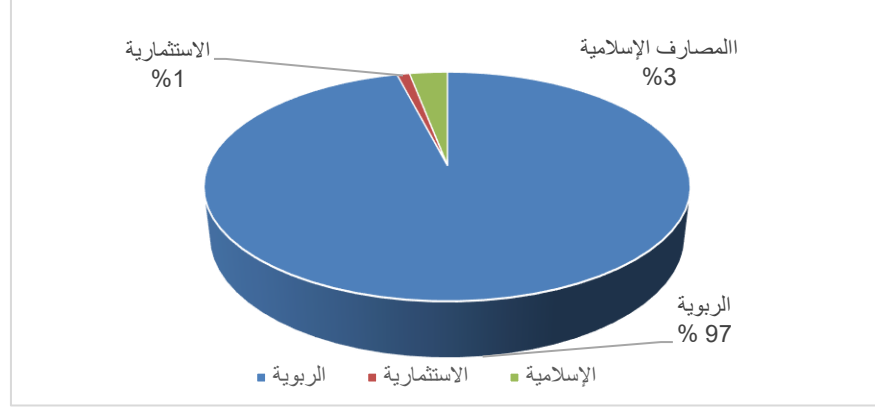
نلاحظ من الجدول رقم (3) زيادة ملحوظة في حجم التمويل المقدم للقطاع الزراعي بين 2014 و2023. حيث ارتفع إجمالي قروض البنوك التقليدية من 43.9 مليار ليرة تركية إلى 583.2 مليار ليرة تركية،³⁵ مما يعكس نمواً بنسبة 1227%. وفيما يتعلق بالتمويل

³⁴ (TÜİK, 13 Aralık 2024).

³⁵ ارتفع إجمالي القروض من 21 مليار دولار إلى 25 مليار دولار؛ تم تحويل المبالغ المذكورة في الجدول من الليرة التركية إلى الدولار الأمريكي وفقاً لسعر الصرف لكل عام.

الإسلامي، فقد شهد نمواً أسرع بنسبة 1658%، حيث ارتفع من 861 مليون ليرة تركية إلى 15 مليار ليرة تركية³⁶ خلال الفترة ذاتها. مما يشير إلى ازدياد اهتمام المصارف الإسلامية بتمويل الأنشطة الزراعية.

شكل رقم 7. الحصة السوقية للتمويل المصرفي في قطاع الزراعة في تركيا (2023)



المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية

يُظهر الرسم البياني رقم (8) أن 96.6% من إجمالي التمويل الموجه للقطاع الزراعي خلال عام 2023 كان مصدره البنوك التقليدية، في حين لم تتجاوز حصة المصارف الإسلامية 2.5%، بينما اقتصرت مساهمة بنوك الاستثمار والتنمية على 0.9% فقط.

ورغم هذا التوزيع، فإن حصة القروض الزراعية من إجمالي التسهيلات الائتمانية لكل فئة مصرفية تعكس تبايناً واضحاً في الأولويات التمويلية. فقد خصصت البنوك التقليدية³⁷ 5.86% من إجمالي قروضها لدعم الأنشطة الزراعية، في حين بلغت النسبة 1.67% لدى المصارف الإسلامية، مما يشير إلى ضعف دور التمويل الإسلامي في هذا القطاع الحيوي واقتصر مساهمة بنوك الاستثمار والتنمية على 0.64%.³⁸

وتعكس هذه الأرقام محدودية التمويل الموجه للقطاع الزراعي، على الرغم من دوره المحوري في تعزيز الأمن الغذائي، لاسيما في ظل توقعات الأمم المتحدة بارتفاع عدد سكان العالم إلى 9.7 مليارات نسمة بحلول عام 2050. وهو ما يستدعي زيادة حجم الاستثمارات المخصصة لهذا القطاع لمواكبة الطلب العالمي المتنامي على الغذاء وتعزيز الاستدامة الزراعية³⁹.

4. مفهوم القطاع الصناعي ودور المصارف الإسلامية التركية في تمويله

4.1. مفهوم القطاع الصناعي وأهميته في الاقتصاد

يشكل القطاع الصناعي الركن الأساسي في عملية التنمية الاقتصادية، حيث يُنظر إليه على أنه القوة الدافعة للقطاعات الإنتاجية الأخرى. فالدول التي حققت تقدماً اقتصادياً ملموساً اعتمدت بشكل أساسي على التصنيع بوصفه أداة رئيسية للنمو الاقتصادي وتعزيز

³⁶ ارتفع إجمالي القروض من 395 مليون دولار إلى 630 مليون دولار.

³⁷ يرجع ارتفاع هذه النسبة إلى دور كبير لبنك زراعات، أكبر بنك في تركيا والمملوك للدولة، حيث يُستخدم كأداة لتنفيذ حزم التحفيز الحكومي لدعم القطاع الزراعي.

³⁸ هيئة التنظيم والرقابة المصرفية التركية

³⁹ (UN, 2 Ocak 2025).

الاستقلالية الإنتاجية. وعليه، فإن أي تباطؤ أو تراجع في القطاع الصناعي سينعكس سلباً على باقي القطاعات، مما يؤدي إلى خلل في الهيكل الاقتصادي العام.

وفي هذا السياق، عرّفت الأمم المتحدة الصناعة بأنها تحويل المواد الخام، العضوية أو غير العضوية، إلى منتجات جديدة بطرق ميكانيكية أو كيميائية، سواء في المصانع أو الورش أو المنازل.⁴⁰

أهمية القطاع الصناعي:

تتمثل أهمية الصناعة في بناء اقتصاد قوي ومستقل، وتقليل الاعتماد على الخارج من خلال توفير احتياجات السوق المحلي وتعزيز الصادرات. كما تسهم الصناعة في خلق فرص عمل جديدة، مما يقلل من معدلات البطالة ويجذب الاستثمارات المحلية والأجنبية.⁴¹

أنواع الصناعات:

يمكن تصنيف الصناعات وفقاً لطبيعتها وأهدافها إلى عدة أنواع، أبرزها: التحويلية: تحويل المواد الخام إلى منتجات نهائية أو شبه مصنعة. التحليلية: استخراج مكونات محددة من المواد الخام، مثل الصناعات البتروكيمياوية. الاستخراجية: استخراج الموارد الطبيعية كالتعدين. التجميعية: تجميع مكونات لإنتاج سلعة نهائية كصناعة السيارات. وتعتمد هذه الصناعات على المقومات الطبيعية (الموقع، المواد الخام، الطاقة) والمقومات البشرية (اليد العاملة، التسويق، النقل، التمويل، التكنولوجيا).⁴²

4. 2. دور المصارف الإسلامية في تمويل القطاع الصناعي التركي

يُعدّ القطاع الصناعي من الركائز الأساسية للاقتصاد التركي، حيث بلغت مساهمته في الناتج المحلي الإجمالي لعام 2023 نحو 22.8%، كما شكل 82% من إجمالي صادرات السلع بما يعادل 180 مليار دولار، فضلاً عن دوره في توفير 28.3% من إجمالي فرص العمل.⁴³

وقد شهدت تركيا بين عامي 2003 و2022 نمواً اقتصادياً بمعدل 5.4%، بينما حقق قطاع الصناعات التحويلية نمواً بنسبة 6.1%، مما عزز من قدرة الاقتصاد التركي على تحقيق مستويات أعلى من الرفاهية الاقتصادية، متفوقاً على متوسط نمو الدول ذات الدخل المتوسط الأعلى. كما ساهم الموقع الاستراتيجي لتركيا والتغيرات العالمية في سلاسل التوريد في تعزيز مكانتها كمركز صناعي رئيسي يربط بين الأسواق الأوروبية والآسيوية.⁴⁴

⁴⁰ (المرجع، 3 كانون الثاني 2025).

⁴¹ محمد أحلام علي طه، أثر مؤسسات التمويل الإسلامية على التنمية الصناعية: دراسة تطبيقية على بنك التضامن الإسلامي للفترة من 2004 - 2016 (أم درمان: جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2017)، 91.

⁴² مدحت جاسم السبعوي، "تفعيل التمويل الإسلامي للقطاع الزراعي والصناعي"، مجلة الدراسات المالية والمصرفية 2/23 (2015)، 73.

⁴³ مستخلص من بيانات متنوعة صادرة عن معهد الإحصاء التركي.

⁴⁴ الخطة التنموية الثانية عشرة (2024-2028)، رئاسة الاستراتيجية والميزانية برئاسة الجمهورية التركية، ص 81.

ورغم هذا النمو، لا تزال المنتجات ذات التكنولوجيا العالية تمثل فقط 3.4% من إجمالي الإنتاج الصناعي، بينما تهيمن المنتجات ذات التكنولوجيا المنخفضة والمتوسطة بنسبة تتجاوز 69.45%. تؤكد هذه المعطيات ضرورة تبني سياسات صناعية شاملة تدعم الابتكار وتطوير المنتجات ذات القيمة المضافة العالية، بما يسهم في تعزيز القدرة التنافسية لتركيا في الأسواق العالمية.⁴⁶

وهنا يأتي دور المصارف الإسلامية، التي توفر حلولاً تمويلية تتماشى مع متطلبات النمو الصناعي، حيث تركز بشكل خاص على دعم الصناعات ذات التكنولوجيا المتوسطة والعالية، ما يجعلها شريكاً رئيسياً في التحول الصناعي الذي تسعى إليه تركيا ضمن خطتها التنموية الثانية عشرة (2024-2028)، والتي تهدف إلى رفع نسبة تمويل الصناعات التكنولوجية المتقدمة وتعزيز الإنتاج الصناعي القائم على القيمة المضافة العالية.⁴⁷

ولتوضيح تأثير هذه السياسات، سنستعرض في الجدول رقم (4) التمويل الصناعي للفترة من 2014 إلى 2023، ثم يوضح الشكل البياني رقم (9) حصة البنوك في تمويل القطاع الصناعي لعام 2023.

جدول رقم 4. حجم التمويل المصرفي الموجه لقطاع الصناعة في تركيا (2014-2023)

القطاع الصناعي ⁴⁸ (ألف ليرة تركية)				
السنة	البنوك الربوية	البنوك الإسلامية	البنوك الاستثمارية	إجمالي البنوك
2014	269.800.931	17.909.401	32.625.708	320.336.040
2015	318.468.378	19.731.948	42.195.973	380.396.299
2016	369.063.907	23.117.970	56.005.485	448.187.362
2017	435.307.954	32.688.682	71.442.835	539.439.471
2018	524.673.410	40.116.073	110.362.273	675.151.756
2019	585.800.410	49.033.275	119.253.371	754.087.056
2020	784.929.579	82.620.769	150.084.305	1.017.634.653
2021	1.124.893.202	117.908.684	242.632.228	1.485.434.114
2022	1.774.993.338	220.116.427	279.452.082	2.274.561.847
2023	2.510.318.298	341.267.177	473.851.559	3.325.437.034

المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى قسم "القروض" ضمن "البيانات الشهرية للقطاع المصرفي - العرض الأساسي"، المنشور على الموقع الرسمي لهيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية (BRSA)، للفترة 2014-2023.

⁴⁵ معهد الإحصاء التركي

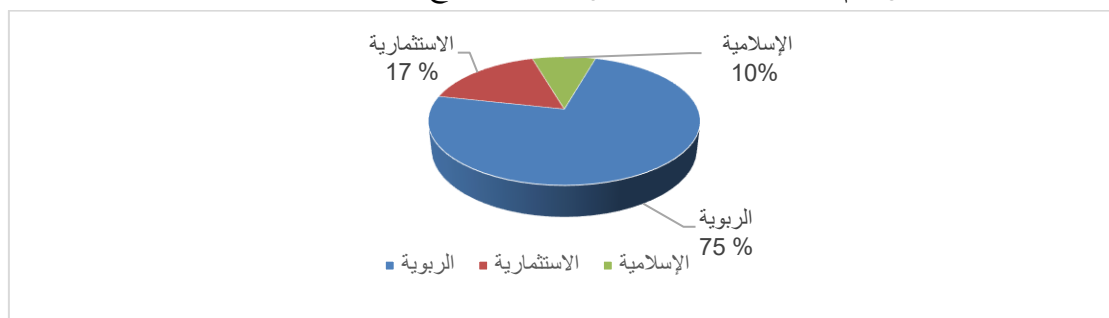
⁴⁶ Orhan Şanlı - Ali Petek, "Makro Ekonomik Değişkenler Açısından Türkiye'de Sanayi Sektörünün Gelişimi ve İmalat Sanayinin Teknolojik Yapısı", Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5/3 31 (2018), 52-50, ديسمبر.

⁴⁷ الخطة التنموية الثانية عشرة (2024-2028)، رئاسة الاستراتيجية والميزانية برئاسة الجمهورية التركية، ص 85.

⁴⁸ يشمل القطاع الصناعي الفروع التالية: التعدين واستغلال المحاجر، الصناعة التحويلية، إنتاج وتوزيع الكهرباء والغاز والبخار وتكييف الهواء، وإمدادات المياه وأنشطة الصرف الصحي وإدارة النفايات ومعالجتها.

تشير البيانات الإحصائية إلى ارتفاع حجم التمويل المقدم من المصارف التركية للقطاع الصناعي من 320 مليار ليرة تركية عام 2014 إلى 3.325 تريليون ليرة تركية عام 2023.⁴⁹ وعلى مستوى المصارف الإسلامية التركية، ارتفع التمويل المقدم منها للقطاع الصناعي من 17.9 مليار ليرة تركية إلى 341.2 مليار ليرة تركية خلال نفس الفترة،⁵⁰ أي بمعدل نمو بلغ 1806%، مقارنةً بنمو نسبته 830% لدى المصارف التقليدية، وهو ما يعكس تفوق التمويل الإسلامي من حيث معدل النمو.

شكل رقم 9. الحصة السوقية للتمويل المصرفي في قطاع الصناعة في تركيا (2023)



المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفية التركية

يظهر الشكل البياني رقم (9) أن 75.5% من إجمالي التمويل الموجه للقطاع الصناعي خلال عام 2023 كان مصدره البنوك التقليدية (الربوية)، بينما استحوذت المصارف الإسلامية على 10.3%، وجاءت نسبة 14.2% من بنوك التنمية والاستثمار.

ورغم استمرار تفوق البنوك التقليدية من حيث إجمالي الحصة السوقية، إلا أن المصارف الإسلامية أظهرت اتجاهًا أقوى نحو دعم الأنشطة الإنتاجية، حيث خصصت 37.7% من إجمالي تمويلاتها للصناعة، مقارنةً بـ 25.2% فقط لدى البنوك التقليدية، التي لا تزال تركز بشكل أكبر على القطاعات الاستهلاكية والخدمات. أما بنوك الاستثمار والتنمية، فقد ركزت بشكل أكبر على القطاع الصناعي، حيث خصصت 58.5% من إجمالي قروضها لدعم الأنشطة الصناعية، مما يعكس دورها الاستراتيجي في تمويل المشاريع الإنتاجية الكبيرة والبنية التحتية الصناعية، نظرًا لطبيعة أنشطتها القائمة على التنمية طويلة الأجل.⁵¹

5. التعريف بالقطاع الخدمي ودور المصارف الإسلامية التركية في تمويله

1.5. مفهوم القطاع الخدمي وأهميته في الاقتصاد

يُعد القطاع الخدمي أحد الركائز الأساسية في الاقتصاد إلى جانب الزراعة والصناعة، حيث لعب منذ منتصف القرن العشرين دورًا متزايدًا في الاقتصادات المتقدمة، قبل أن يمتد تأثيره إلى الاقتصادات النامية. ومع تسارع عمليات التحول الاقتصادي، اتجهت الدول المتقدمة

⁴⁹ وصل حجم التمويل المقدم من [المصارف/المؤسسات] إلى ما يقارب [146.8] مليار دولار أمريكي في عام 2014، بينما بلغ نحو [144.6] مليار دولار أمريكي في عام 2023، وذلك وفقًا لمتوسطات أسعار الصرف خلال تلك الفترات. ومع ذلك، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار تأثير التراجع في قيمة الليرة التركية، لا سيما بعد عام 2018، نتيجة الضغوط الاقتصادية الدولية، مما ينعكس على التقديرات المحسوبة بالقيمة الدولار.

⁵⁰ وفقًا لمتوسطات أسعار الصرف خلال تلك الفترات، بلغ التمويل المقدم من المصارف الإسلامية للقطاع الصناعي ما يقارب 8.2 مليار دولار أمريكي في عام 2014، وارتفع إلى حوالي 14.2 مليار دولار أمريكي في عام 2023.

⁵¹ هيئة التنظيم والرقابة المصرفية التركية
وفقًا لمتوسطات أسعار الصرف خلال عام 2023، يعادل إجمالي القروض المصرفية في تركيا حوالي 504.3 مليار دولار أمريكي، منها 287.5 مليار دولار أمريكي موجهة لدعم القطاع الصناعي، مما يوضح الأهمية المتزايدة لهذا القطاع في الاقتصاد التركي.

والنامية على حد سواء إلى تعزيز استثماراتها في هذا القطاع، بهدف زيادة حصتها في التجارة الخدمية ودعم التنمية الاقتصادية الشاملة. ويتميز هذا القطاع بأهميته المحورية في تعزيز مستويات الرفاهية والتنمية الاقتصادية⁵²، حيث أضحت المساهم الأكبر في الناتج المحلي الإجمالي متجاوزًا القطاعات الإنتاجية التقليدية من زراعة وصناعة. كما يُعتبر المحرك الرئيسي لخلق فرص العمل، بفضل اتساع نطاق أنشطته التي تشمل مجالات حيوية مثل التعليم، الصحة، السياحة، النقل، والخدمات المالية، مما يجعله ركيزة أساسية للاستقرار والنمو الاقتصادي.

وتشير البيانات إلى أن مساهمة القطاع الخدمي في الناتج المحلي الإجمالي العالمي بلغت حوالي 64% خلال الفترة 2017-2021، مما يعكس دوره الرئيسي في الاقتصاد. ورغم ثبات هذه النسبة، إلا أن القطاع أسهم في زيادة الناتج المحلي الإجمالي العالمي من 81.4 إلى 96.5 تريليون دولار خلال نفس الفترة⁵³.

وكما هو الحال في القطاعات الاقتصادية الأخرى، فإن العولمة تؤثر بشكل مباشر على تشكيل ملامح القطاع الخدمي، مما يستدعي تعزيز كفاءته لمواكبة متطلبات الأسواق المحلية والدولية⁵⁴. وفقًا لتصنيف منظمة التجارة العالمية (GATS)، ينقسم القطاع الخدمي إلى 12 فرعًا رئيسيًا، منها: الخدمات المهنية، الاتصالات، التعليم، الصحة، السياحة، والنقل، ما يوفر إطارًا لتحليل مساهمته في الاقتصاد العالمي⁵⁵.

2.5. دور التمويل المصرفي الإسلامي في دعم القطاع الخدمي بتركيا

يُعتبر القطاع الخدمي محركًا رئيسيًا للاقتصاد التركي، حيث ساهم في عام 2023 بنسبة 54.2% من الناتج المحلي الإجمالي، ووفر 57.6% من إجمالي فرص العمل (18.2 مليون وظيفة). كما حققت تركيا فائضًا في ميزان التجارة الخدمية بلغ 56.7 مليار دولار، مما ساهم في تقليص عجز الحساب الجاري ورفع حصتها في التجارة العالمية إلى 1.35%⁵⁶.

وفي هذا السياق، يلعب القطاع المصرفي، بما في ذلك المصارف الإسلامية، دورًا محوريًا في تمويل هذا القطاع، فمن خلال توفير التمويل اللازم للمؤسسات العاملة في هذا القطاع، تساهم المصارف في توسيع نطاق الخدمات، وتعزيز الاستثمار، وخلق فرص عمل جديدة، مما ينعكس إيجابًا على أداء الاقتصاد الكلي.

⁵² وذلك لأنه يوفر البنية التحتية اللازمة لقطاعي الزراعة والصناعة، ويسهل التجارة من خلال تقديم الخدمات المرتبطة بالمنتجات، مثل خدمات ما بعد البيع، مما يمنح الشركات قدرة تنافسية.

Arif Özsağır - Aliye Akın، "Hizmet Sektörü İçinde Hizmet Ticaretinin Yeri ve Karşılaştırmalı Bir Analizi"، Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 11/41 (2012)، 312.

⁵³ شكل رقم (6) توزيع الناتج المحلي الإجمالي حسب القطاعات

⁵⁴ سفيان بوصالح - عبد الناصر بوثلجة، "دور قطاع الخدمات في التنمية المستدامة"، مجلة البديل الاقتصادي 4، 81.

⁵⁵ (WTO, 7 Ocak 2025).

⁵⁶ (Ticaret, 8 Ocak 2025).

ومستخلص من بيانات متنوعة صادرة عن معهد الإحصاء التركي. وبسبب اعتماد تركيا على الخارج في مجال الطاقة، وتأثيرها الكبير بارتفاع التكاليف والأسعار في هذا القطاع، أظهرت بيانات البنك المركزي التركي أن العجز في التجارة الخارجية بلغ 86 مليار دولار في عام 2023، بينما حققت التجارة الخدمية فائضاً بقيمة 56 مليار دولار.

(TÜİK, 8 Ocak 2025).

جدول رقم 5. حجم التمويل المصرفي الموجه لقطاع الخدمات في تركيا (2014-2023)

القطاع الخدمي ⁵⁷ (ألف ليرة تركية)				
السنة	المصارف الربوية	المصارف الإسلامية	مصارف الاستثمار	إجمالي المصارف
2014	356.238.502	19.238.818	20.345.320	395.822.640
2015	451.698.484	22.544.113	25.743.252	499.985.849
2016	552.801.520	23.833.624	36.539.822	613.174.966
2017	676.651.919	30.345.304	50.444.354	757.441.577
2018	721.813.722	34.579.845	70.529.034	826.922.601
2019	800.337.369	43.246.686	77.488.738	921.072.793
2020	1.086.878.971	68.356.566	93.262.805	1.248.498.342
2021	1.446.326.249	128.455.500	141.399.039	1.716.180.788
2022	2.213.171.915	216.509.834	170.413.317	2.600.095.066
2023	3.132.755.558	343.773.298	283.492.087	3.760.020.943

المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى قسم "القروض" ضمن "البيانات الشهرية للقطاع المصرفي - العرض الأساسي"، المنشور على الموقع الرسمي لهيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية (BRSA)، للفترة 2014-2023.

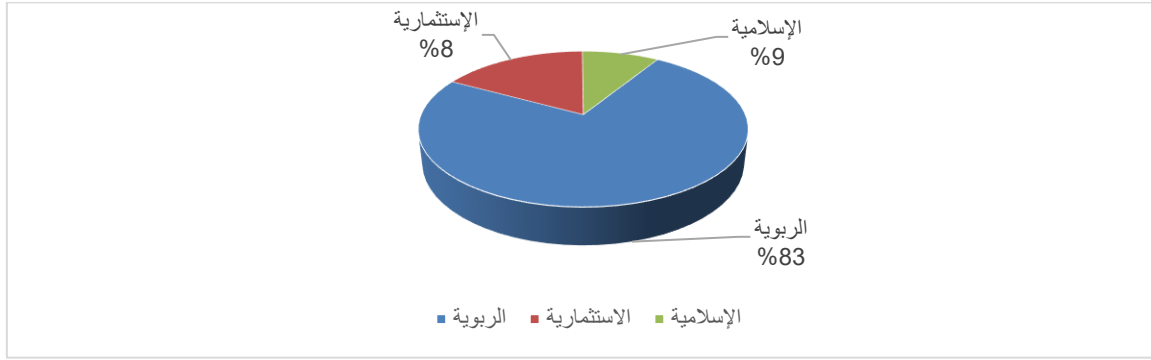
تشير البيانات إلى ارتفاع ملحوظ في حجم تمويل المصارف التركية لقطاع الخدمي خلال الفترة الممتدة من 2014 و2023، حيث ارتفع إجمالي التمويل من 395.8 مليار ليرة إلى 3.8 تريليون ليرة. وفيما يتعلق بالمصارف الإسلامية، فقد شهدت نمواً لافتاً في التمويل الموجه لهذا القطاع، حيث ارتفع من 19.2 مليار ليرة تركية في 2014 إلى 343.7 مليار ليرة تركية في 2023.⁵⁸

وقد تباينت نسب النمو بين مختلف الفئات المصرفية، حيث سجلت القروض المقدمة من البنوك التقليدية زيادة بنسبة 779%، بينما نمت قروض بنوك الاستثمار والتنمية بمعدل 1293%. أما التمويل الإسلامي، فقد حقق أعلى نسبة نمو بلغت 1687%، مما يعكس تصاعد دور المصارف الإسلامية في دعم هذا القطاع بشكل يفوق الأنماط التمويلية التقليدية الأخرى.

⁵⁷ يشمل هذا القطاع على: تجارة الجملة والتجزئة، خدمات صيانة السيارات، والمنتجات الشخصية والأسرية، الفنادق والمطاعم (السياحة)، النقل والتخزين والاتصالات، الوساطة المالية، الوساطة العقارية، التأجير والأنشطة الإدارية، الدفاع والإدارة العامة ومؤسسات الضمان الاجتماعي الإلزامي، التعليم، الصحة والخدمات الاجتماعية، خدمات أخرى.

⁵⁸ وفقاً لأسعار الصرف، بلغ التمويل الخدمي 180.9 مليار دولار عام 2014 و200 مليار دولار عام 2023، فيما ارتفع تمويل المصارف الإسلامية من 8.8 إلى 18.3 مليار دولار.

شكل رقم 10. الحصة السوقية للتمويل المصرفي في قطاع الخدمات في تركيا (2023)



المصدر: إعداد الباحث استناداً إلى بيانات هيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية

في عام 2023، استحوذت البنوك التقليدية على الحصة الأكبر من تمويل القطاع الخدمي بنسبة 83%، تلتها المصارف الإسلامية بنسبة 9%، ثم بنوك الاستثمار والتنمية بنسبة 8%.

ورغم سيطرة البنوك التقليدية على الحصة السوقية، إلا أن المصارف الإسلامية أظهرت توجهًا استراتيجيًا ملحوظًا، حيث خصصت 38% من إجمالي قروضها لدعم الأنشطة الخدمية، مقارنةً بـ 31% لدى البنوك التقليدية، مما يعكس مرونتها في تلبية احتياجات هذا القطاع من خلال منتجات مبتكرة وموافقة للشريعة الإسلامية. وفي المقابل، خصصت بنوك الاستثمار والتنمية نسبة 35.01% من تمويلاتها للخدمات، مما يعكس دورها في دعم البنية التحتية الاقتصادية، وإن كان تأثيرها أقل ديناميكية من المصارف الإسلامية.⁵⁹

3.5. قطاع الإنشاءات والإسكان كجزء من القطاع الخدمي

يُعد قطاع الإنشاءات والإسكان جزءًا مهمًا من القطاع الخدمي، وإلى جانب القطاعات الخدمية التي تمت مناقشتها سابقًا، يبرز كأحد المحركات الرئيسية للنمو الاقتصادي في تركيا. ويُعتبر هذا القطاع جسرًا بين القطاع الصناعي والخدمي، إذ يجمع بين الإنتاج المادي والتطوير العقاري، مما يجعله مجالًا رئيسيًا لجذب الاستثمارات وتعزيز التنمية الاقتصادية.

كما يساهم قطاع الإنشاءات بحوالي 6% من الناتج المحلي الإجمالي التركي بشكل مباشر، إلا أن تأثيره غير المباشر، من خلال ارتباطه بقطاعات أخرى مثل النقل، والطاقة، يرفع مساهمته إلى 30%.

⁶⁰ كما يُعد هذا القطاع مصدرًا مهمًا لتوفير فرص العمل، حيث يعمل فيه أكثر من 2 مليون شخص بشكل مباشر، بينما يصل العدد إلى 6 ملايين وظيفة عند احتساب الأنشطة المرتبطة به.⁶¹

ورغم التحديات التي شهدتها هذا القطاع، مثل الأزمات الاقتصادية العالمية وجائحة كورونا، فقد اعتمدت الحكومة التركية مجموعة من السياسات التحفيزية، تضمنت تخفيض ضريبة القيمة المضافة على مبيعات الشقق، تقديم إعفاءات ضريبية للأجانب، وخفض أسعار الفائدة على القروض العقارية، مما ساعد في تحفيز النشاط العقاري ودعم النمو في هذا المجال.⁶²

⁵⁹ معهد الإحصاء التركي

⁶⁰ Can İnak، İnşaat sektörünün ekonomik büyüme üzerindeki etkileri: Türkiye üzerine ampirik inceleme (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü، Yüksek Lisans Tezi، 2019)، 60-61.

⁶¹ (AA، 9 Ocak 2025).

⁶² İnak، İnşaat sektörünün ekonomik büyüme üzerindeki etkileri: Türkiye üzerine ampirik inceleme، 59.

جدول رقم 6. حجم التمويل المصرفي لقطاع الإنشاءات والإسكان في تركيا (2014-2023)

قطاع الإنشاءات والإسكان (ألف ليرة تركية)				
السنة	البنوك الربوية	البنوك الإسلامية	البنوك الاستثمارية	إجمالي البنوك
2014	72.642.038	10.827.617	1.942.461	85.412.116
2015	97.302.011	12.419.492	2.223.067	111.944.570
2016	124.607.794	13.281.226	2.863.261	140.752.281
2017	160.652.248	16.860.906	3.700.769	181.213.923
2018	196.221.660	19.960.383	4.007.810	220.189.853
2019	193.580.377	22.904.096	4.991.987	221.476.460
2020	233.963.994	32.471.115	7.306.511	273.741.620
2021	348.817.841	46.247.783	10.878.993	405.944.617
2022	469.043.930	68.806.084	9.929.920	547.779.934
2023	652.725.696	95.972.633	17.408.768	766.107.097

المصدر: تم الاستناد في البحث إلى قسم "القروض" ضمن "البيانات الشهرية للقطاع المصرفي - العرض الأساسي"، المنشور على الموقع الرسمي لهيئة التنظيم والرقابة المصرفي التركية (BRSA)، للفترة 2014-2023.

لقد شهد قطاع الإنشاءات والإسكان في تركيا توسعاً ملحوظاً في التمويل المصرفي بين عامي 2014 و2023، حيث ارتفع من 85.4 مليار ليرة إلى 766.1 مليار ليرة. وحققت جميع أنواع البنوك نمواً كبيراً، إذ زاد تمويل البنوك التقليدية من 72.6 مليار ليرة إلى 652.7 مليار ليرة، بينما ارتفع تمويل المصارف الإسلامية من 10.8 مليار ليرة إلى 95.9 مليار ليرة، وسجلت البنوك الاستثمارية نمواً من 1.9 مليار ليرة إلى 17.4 مليار ليرة.⁶³ وبلغ متوسط النمو في القطاع 795%، مما يؤكد دور التمويل المصرفي في دعم الإنشاءات واستدامته.

في عام 2023، شكلت القروض الموجهة لقطاع الإنشاءات 6.56% من إجمالي التمويل المصرفي في تركيا. وبالنظر إلى تصنيف البنوك، فقد خصصت البنوك التقليدية 6.56% من إجمالي تمويلها لهذا القطاع، بينما قدمت المصارف الإسلامية نسبة أعلى بلغت 10.60%، مما يعكس اهتمامها المتزايد بتمويل المشاريع العقارية وفق مبادئ التمويل الإسلامي. أما بنوك الاستثمار والتنمية، فقد خصصت 2.15% فقط من إجمالي قروضها لقطاع الإنشاءات، مما يشير إلى دورها المحدود في هذا المجال مقارنةً بالفئات المصرفية الأخرى.

خاتمة

أظهرت هذه الدراسة أن المصارف الإسلامية التركية قد شهدت تطوراً ملحوظاً في دورها بتمويل القطاعات الاقتصادية بين عامي 2014 و2023، مما أسهم في تعزيز التنمية الاقتصادية في تركيا. وقد عكس هذا التطور زيادة ملحوظة في الحصة السوقية للمصارف الإسلامية، حيث ارتفعت من 5.32% في عام 2014 إلى 8.47% في عام 2023، مما يعكس نمواً تدريجياً ومستمرًا خلال هذه الفترة. يعكس هذا النمو تأثير السياسات الحكومية الداعمة وزيادة الإقبال على المنتجات المالية الإسلامية، إلا أن الحصة السوقية للمصارف الإسلامية لا تزال محدودة مقارنةً بالمصارف التقليدية، مما يشير إلى وجود فرص كبيرة للتوسع والتطور في المستقبل.

⁶³ وفقاً لأسعار الصرف، بلغ التمويل المقدم 40.5 مليار دولار عام 2014 و 40.8 مليار دولار عام 2023، فيما ارتفع تمويل المصارف الإسلامية من 5.1 إلى 5.1 مليار دولار خلال نفس الفترة.

كما أبانت الدراسة أن توزيع التمويل في المصارف الإسلامية التركية يتسم بتركيز ملحوظ على القطاع الخدمي بنسبة 37.96% والقطاع الصناعي بنسبة 37.68%، مما يعكس مساهمة هذه المصارف في دعم القطاعات الإنتاجية والخدمية ذات التأثير المباشر على النمو الاقتصادي. كما أظهرت النتائج أن قطاع الإنشاءات حصل على 10.60% من التمويل، بينما كان نصيب القطاع الزراعي محدودًا عند 1.67% فقط، مما يعكس ضعف التركيز على هذا القطاع رغم أهميته الاستراتيجية. أما بقية القطاعات، فقد حصلت على 13.76% من التمويل، مما يعكس مرونة نسبية في تلبية احتياجات هذه القطاعات.

تكمن أهمية هذه الدراسة في إبرازها للتوزيع القطاعي للتمويل الذي غالبًا ما يُغفل في التحليلات التقليدية التي تركز على التمويل القائم على منتجات المداينة، وخاصة عقود المراجعة للأمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتعليك. رغم الانتقادات الموجهة لهذه العقود بسبب وزنها النسبي الكبير في النشاطات التمويلية للمصارف الإسلامية، إلا أن نتائج هذه الدراسة أظهرت أن هذه المصارف تُوجه تمويلاتها نحو قطاعات اقتصادية حيوية ومؤثرة في التنمية الاقتصادية. لذلك، يمكن اعتبار هذا التوزيع القطاعي مؤشرًا إيجابيًا على مساهمة المصارف الإسلامية في دعم الاقتصاد التركي بطرق متنوعة.

ورغم هذا النمو الملحوظ، فإن تباين نسب التمويل يعكس وجود فرص كبيرة لتحسين توزيع الموارد المالية، وخاصة في القطاعات ذات الأهمية الاستراتيجية كقطاع الزراعة. وعليه، فإن تعزيز الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية يتطلب تنويع المنتجات المالية بما يتناسب مع احتياجات القطاعات المختلفة، وتبني استراتيجيات تمويلية مبتكرة تُسهم في زيادة الحصة السوقية للمصارف الإسلامية وتحسين تنافسيتها في القطاع المصرفي.

بناءً على هذه النتائج، يتضح أن المصارف الإسلامية التركية تمتلك إمكانيات كبيرة لتعزيز دورها في الاقتصاد التركي، إلا أن تحقيق ذلك يتطلب تبني استراتيجيات مبتكرة وتطوير منتجات مالية جديدة تتوافق مع احتياجات السوق وتساهم في زيادة الحصة السوقية لهذه المصارف، مما يعزز من دورها في تحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: İA (%70), AR (%30); Literature review / Literatür taraması: İA (%70), AR (%30); Data collection / Veri toplama: İA (%70), AR (%30); Data analysis / Veri analizi: İA (%70), AR (%30); Writing the article / Makalenin yazımı: İA (%70), AR (%30); Revision the article / Makale revizyonu: İA (%70), AR (%30),

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
8 Decent Work and Economic Growth / İnsana Yakışır İş ve Ekonomik Büyüme

المراجع والمصادر باللغة العربية

- الاتحاد التركي للبنوك التشاركية، واقع الصناعة المالية التشاركية في تركيا. إسطنبول: دار يونيفست، 2024.
https://en.tkbb.org.tr/upload/1731418354_b8878ebb27c3215bb676.pdf
- أحلام علي طه، محمد. أثر مؤسسات التمويل الإسلامية على التنمية الصناعية: دراسة تطبيقية على بنك التضامن الإسلامي للفترة من 2004 - 2016م. أم درمان: جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2017.
- الأمم المتحدة. "قضايا عالمية: السكان". تاريخ الاطلاع 2 كانون الثاني 2025. <https://www.un.org/ar/global-issues/population>
- أبوصالح، سفيان - بوثلجة، عبد الناصر. "دور قطاع الخدمات في التنمية المستدامة". مجلة البديل الاقتصادي، 4، 81-93 (2015).
- الرفيعي، افتخار محمد، وآخرون. "المصارف الإسلامية ودورها في عملية التنمية الاقتصادية". مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية 31 (2012)، 41-76.
- السباعي، مدحت جاسم. "تفعيل التمويل الإسلامي للقطاع الزراعي والصناعي". مجلة الدراسات المالية والمصرفية 2/23 (2015).
- السبهاني، عبد الجبار. الوجيز في التمويل والاستثمار وضعياً وإسلامياً. إريد: مطبعة حلاوة، ط ٢، 1436.
- السبهاني، عبد الجبار. الوجيز في المصارف الإسلامية. إريد: مطبعة حلاوة، 1 الطبعة، 2014.
- "السكان: تعريف ومفاهيم أساسية". تاريخ الاطلاع 3 كانون الثاني 2025. <https://almerja.com/reading.php?idm=118608>
- العراقي، مصطفى - طروبيا، ندير. "دور البنوك الإسلامية في تمويل القطاع الزراعي: تجربة السودان أنموذجاً". مجلة البشائر الاقتصادية 2/5 (2019)، 279-300.
- مكتب الاستثمار في رئاسة الجمهورية التركية. "لماذا تستثمر في تركيا؟". تاريخ الاطلاع 13 مارس 2025.
- <https://www.invest.gov.tr/tr/library/publications/lists/investpublications/why-invest-in-turkiye-ar.pdf>
- المؤسسة الإسلامية لتنمية القطاع الخاص. "عن المؤسسة. تاريخ الاطلاع، ١١ نوفمبر ٢٠٢٤. <https://icd-ps.org/ar/about-icd->
- الهيبي، عبد الرزاق رحيم. المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق. الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، 1997.
- قبلان، حسين علي. دور المصارف الإسلامية في تمويل الاستثمار: دراسة حالة: الجمهورية العربية السورية. دمشق: جامعة دمشق، رسالة ماجستير، 2008.

Kaynakça

- Ahlâm Ali Taha, Muhammed. Eşer *Mu'essesâtü't-temvîli'l-İslâmîyah 'alâ't-tenmiyeti's-şinâ'iyye: Dirâse tatbîkiyye 'alâ Banki't-Taqdâmini'l-İslâmî li'l-fetre mine 2004-2016*. Ümmü Dürmân: Câmi'atü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Alanlı, Ahmet. *Bir Kamu Politika Analizi: Türk Katılım Bankacılığı Sisteminin Oluşturulması ve Geliştirilmesi*. Isparta: SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Alptekin, Ali. *Katılım Bankalarının Tarım Finansmanındaki Yerinin Analizi ve Özel Bir Banka Örneği*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aslanhan, Uğur. "İnşaatın etkilediği 250 sektörün istihdamı 6 milyonu geçiyor". *Anadolu Ajansı*. Erişim 9 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/insaatin-etkiledigi-250-sektorun-istihdami-6-milyonu-geciyor/2589163>
- Bûsâlih, Sufyân -BûŞalca, 'Abdü'n-Nâsır. "Devru kıtâ'î'l-ḥademâti fî't-tenmiyeti'l-müstedâme," *Mecelletü'l-Bedîli'l-İktisâdî* 4 (2015), 81-93.
- Doğan, Serap. "Türk Eximbank'tan ihracatçılar için faizsiz çözümler". *Anadolu Ajansı*. 29 Kasım 2024. Erişim 3 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/turk-eximbanktan-ihracatcilar-icin-faizsiz-cozumler/3408113>.
- Hazıroğlu, Temel. "Türkiye'de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 2/1 (2016), 119-132.
- Heytî, 'Abdü'r-Rezzâk Rahîm. *el-Maşârifü'l-İslâmiyye beyne'n-naẓariyye ve't-tatbîk*. Ürdün: Dârü 'Üsâme li'n-Neşri ve't-Tevzîf, 1. Basım, 1997.
- İnak, Can. *İnşaat Sektörünün Ekonomik Büyüme Üzerindeki Etkileri: Türkiye Üzerine Ampirik İnceleme*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kablân, Hüseyin Alî. *Devru'l-maşârifü'l-İslâmiyye fî temvîli'l-istişâr: dirâse ḥâle: el-Cumhûriyyetü'l-'Arabîyyetü's-Sûriyye*. Dimaşk: Câmi'atü Dimaşk, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özcan, M.E. - Hazıroğlu, Temel. "Bankacılıkta Yeni Bir Boyut: Katılım Bankacılığı". *Bereket Dergisi* 3/9 (2000).
- Özsağır, Arif - Akın, Aliye. "Hizmet Sektörü İçinde Hizmet Ticaretinin Yeri ve Karşılaştırmalı Bir Analizi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (2012), 311-331.
- Raflî, İftihâr Muhammed ve diğerleri. "el-Maşârifü'l-İslâmiyye ve devruhâ fî 'amaliyeti't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye," *Mecelletü Külliyyeti Bağdât li'l-'Ulûmi'l-İktisâdiyye* 31 (2012), 41-76.
- Resmî Gazete. "Katılım Bankacılığı İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ". 14 Eylül 2019. Erişim 10 Aralık 2024 <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/09/20190914-4.htm>
- Şanlı, Orhan - Petek, Ali. "Makro Ekonomik Değişkenler Açısından Türkiye'de Sanayi Sektörünün Gelişimi ve İmalat Sanayinin Teknolojik Yapısı". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/3 203-185 ,(2018 31). <https://doi.org/10.30803/adusobed.437391>
- Sebhânî, 'Abdü'l-Cebbâr. *el-Vecîz fî'l-maşârifü'l-İslâmiyye*. İrbid: Maṭba'at Ḥalâve, 1. Basım, 2014.
- Sebhânî, 'Abdü'l-Cebbâr. *el-Vecîz fî't-temvîli ve'l-istişâr vaz'iyyen ve İslâmiyyen*. İrbid: Maṭba'at Ḥalâve, 2. Basım., 1436.
- Seb'âvî, Medḥat Câsim. "Tefîlü't-temvîli'l-İslâmî li'l-kıṭâ'î'z-zirâ'î ve's-şinâ'î," *Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-Mâliyye ve'l-Maşrifîyye* 23/2 (2015).
- Doğan, Serap. "Türk Eximbank'tan İhracatçılar İçin Faizsiz Çözümler". *Anadolu Ajansı*. 29 Kasım 2024. Erişim 3 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/turk-eximbanktan-ihracatcilar-icin-faizsiz-cozumler/3408113>.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. Onuncu Kalkınma Planı (2014-2018). Ankara: Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2013.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. Resmî web sitesi. Erişim 5 Ocak 2025. <https://www.sbb.gov.tr>

- Ticaret, T.C. Ticaret Bakanlığı. "Hizmet Ticareti İstatistikleri". Erişim 8 Ocak 2025. <https://ticaret.gov.tr/hizmet-ticareti/hizmet-ticaret-istatistikleri>
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Tarihçe". Erişim 13 Kasım 2024. <https://tkbb.org.tr/kurumsal/hakkimizda/tarihce>
- Tosun, Fatma - Güneş, Erdoğan. "Tarım İşletmelerinde Sübvansiyonlu Kredi Kullanımı: Ankara İli Örneği". *Tarım Ekonomisi Dergisi* 23/2 288–281 ,(2017 30). <https://doi.org/10.24181/tarekoder.369508>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İşgücü İstatistikleri II. Çeyrek: Nisan–Haziran, 2024". Erişim 5 Ocak 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Isgucu-Istatistikleri-II.-Ceyrek:-Nisan-Haziran-2024-53518>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İşgücü İstatistikleri, 2022". Erişim 21 Aralık 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Isgucu-Istatistikleri-2022-49390>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Çeşitli İstatistik Verileri". Erişim 8 Ocak 2025. <https://data.tuik.gov.tr>
- TOB, T.C. Tarım ve Orman Bakanlığı. "GSYH ile Tarım, Orman ve Balıkçılık Sektörlerinin Payı". Erişim 5 Ocak 2025. <https://www.tarimorman.gov.tr/SGB/Belgeler/Veriler/GSYH.pdf>
- Türkiye Katılım Bankaları Birliği. Katılım Bankacılığı Sektör Raporu (2023). İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2024.
- Urâbî, Mustafâ – Tarûbiyâ, Nedîr. "Devru'l-bunûki'l-İslâmiyye fî temvîli'l-kıṭâ'i'z-zirâ'î: tecribetü's-Sûdân unmûzacen," *Mecelletü'l-Beşâ'iri'l-İkṭisâdiyye* 5/2 (2019), 279–300.
- Yalçınkaya, Dursun. *Katılım Bankacılığı Sektöründe Kamu Katılım Bankalarının Rolü ve Önemi: Türkiye Örneği*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- WTO, Dünya Ticaret Örgütü. "Service Sectors". Erişim 7 Ocak 2025. https://www.wto.org/english/tratop_e/serv_e/serv_sectors_e.htm

Research Article

The Role of Turkish Islamic Banks in Financing Economic Sectors

İzzettin ASLAN¹  Adnan RABABAH² 

¹ Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam İktisadı ve İslami Bankacılık Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
PhD Candidate, Yarmouk University, Faculty of Sharia, Department of Islamic Economics and Banking, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1129-8768> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56> | izzettinnaslan@gmail.com

Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Prof. Dr., Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam İktisadı ve İslami Bankacılık Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
Professor, Yarmouk University, Faculty of Sharia, Department of Islamic Economics and Banking, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9082-1878> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56> | adnanr@yu.edu.jo

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: This study explores the role of Turkish Islamic banks in financing key economic sectors -namely agriculture, industry, and services- by analyzing the distribution of funds. While prior literature focuses mainly on the dominance of murābahah contracts, less attention has been paid to how Islamic banks contribute to real economic activities. Critics often equate Islamic banks with conventional banks due to their debt-based operations. However, this study argues that Islamic banks, through sector-based fund allocation and Sharia-compliant monitoring, actively support the real economy. By analyzing data from 2014 to 2023, the study assesses whether Islamic banks fulfill their foundational mission.

Method: This research uses data from 2014 to 2023 to evaluate Islamic banks' financing trends in Turkey. The sectoral focus is limited to agriculture, industry, and services. Primary data sources include annual financial reports of Islamic banks and official statistics from the Banking Regulation and Supervision Agency (BRSA). Both horizontal and vertical analyses are applied to understand the distribution and growth patterns. A comparative framework is also adopted to contrast Islamic banks with conventional deposit banks and development banks, offering insights into sectoral financing behavior.

Findings: In 2023, Islamic banks allocated 37.96% of their financing to the service sector and 37.68% to industry. The service sector includes tourism, trade, education, healthcare, and public administration. The agricultural sector received only 1.67%, highlighting limited engagement despite its strategic importance. Over the ten-year period, absolute fund volumes increased across all sectors. Notably, Islamic banks outperformed conventional banks in the share of funds directed to industry 37.7% versus 25.2%. In construction, Islamic banks allocated 10.6%, exceeding the 6.56% share by conventional banks. These figures reflect Islamic banks' commitment to financing real economic sectors.

Discussion: The study disputes the claim that Islamic banks merely mimic conventional banks by using debt-like instruments such as murābahah. While murābahah is dominant, it is used within a Sharia framework that requires linkage to tangible economic activity. This distinguishes Islamic banks from interest-based financial institutions. The sectoral distribution demonstrates a strategic inclination toward supporting real production and services. The low funding to agriculture is explained by both structural risks and borrower profiles in that sector. Despite being smaller in market share, Islamic banks show purposeful alignment with their foundational vision.

Conclusion: Islamic banks in Turkey actively contribute to the real economy, both through the volume and nature of their sectoral financing. Rather than being judged solely by the form of contracts used, such as murābahah, their impact must be evaluated based on how these contracts are implemented and what sectors they support. This study offers a more nuanced perspective by examining substance over form and shows that Islamic banking, though smaller in scale, plays a vital role in economic development.

Recommendation: To improve alignment with their mission, Islamic banks should expand financing to sectors like agriculture by adopting innovative and risk-sharing instruments. Regulatory support for tailored Islamic financial products could help address structural barriers. Furthermore,

academic and practical evaluations should integrate both the contractual form and the socio-economic impact of Islamic financial practices. This combined approach allows for a more balanced and comprehensive assessment of Islamic banking performance.

Keywords: Islamic Law, Islamic Banking, Participation Banks in Türkiye, Economic Development, Financing of Economic Sectors.

Osman Nuri Ergin'in İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Din Öğretimi Politikaları Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme

Fatih İPEK 

Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Assoc. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Ankara, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8995-1846> | ROR ID: <https://ror.org/025y36b60> | fatihipek01@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 14.05.2025

Kabul: 25.06.2025

Yayın: 30.06.2025

Anahtar Kelimeler:

Din Eğitimi,
Osman Nuri Ergin,
İttihat ve Terakki
Cemiyeti,
Eğitim Tarihi,
Din Öğretimi Tarihi.

Bu çalışma Osman Nuri Ergin'in İTC'nin din eğitimi politikalarına yaptığı eleştirilerin tarihsel gerçeklere ve pedagojik esaslara ne kadar uygun olduğunu netleştirmeyi amaçlamaktadır. Nitel bir yaklaşımla tarihi durum çalışması desenine uygun yürütülen çalışmada doküman analiz yöntemi ile başta Ergin'in "Maarif Tarihi" olmak üzere çeşitli eğitim tarihi eserleri incelenmiştir. Çalışmada *Öğretim dili, yabancı dil, medreselerin ıslahı, batılılaşma, laiklik, temel ve yükseköğretimde din eğitimi* gibi temalar üzerinden Ergin'in İTC'nin din eğitimi politikalarına yaptığı eleştiriler ele alınmıştır. Bulgular, Ergin'in din eğitimi alanındaki reform girişimlerinde Cumhuriyet dönemi ile İTC de dâhil olmak üzere Osmanlı son dönem reformlarını mukayese ederken meseleleri doğrusal tarih/tekâmüliyet denebilecek bir yaklaşımla ele aldığını, laiklik ve Batılılaşma gibi süreçlere indirgediğini göstermektedir. Ergin'in doğrudan din öğretimi ile ilgili olmayan "ilk mekteplerde öğrenim" ve "yabancı dil olarak Batı dillerinin öğrenilmesi" meselelerini de o günkü eğitimin dinî karakterli bir eğitim olmasına bağladığı görülmektedir. Bütün bunlardan hareketle Ergin'in Cumhuriyetin ilk dönemlerinde örgün ve yaygın din öğretimini kısıtlayıcı girişimlerinin haklılığını ispatlama çabasında olduğu izlenimi doğmaktadır. *Medreselerin ıslahı, Batılılaşma* ve *laiklik* gibi meselelerde İTC hükümetlerine ve aydınlarına yaptığı eleştirilerde dönemsel farklılıkları göz ardı ettiğinden dolayı Ergin'in bir çeşit anakronizme düştüğü söylenebilir. Bunun yanında onun eleştirilerinde bazı iddialarının tarihsel gerçekliklerle uyuşmadığı, bazılarında ise kastının net olmadığı, açıklamalarının muğlaklıklar içerdiği görülmektedir.

An Evaluation of Osman Nuri Ergin's Criticism of the Religious Education Policies of the Committee of Union and Progress

Article Info

Abstract

Article History

Received: 14.05.2025

Accepted: 25.06.2025

Published: 30.06.2025

Keywords:

Religious Education,
Osman Nuri Ergin,
Committee of Union
and Progress,
History of
Education, History
of Religious
Education.

This study aims to clarify the extent to which Osman Nuri Ergin's criticisms of the Committee of Union and Progress's religious education policies align with historical facts and pedagogical principles. Adopting a qualitative methodology and employing a historical case study design, this research was conducted through the document analysis method. It analyses several works of Ergin on educational history, with a particular emphasis on *Maarif Tarihi*. The analysis focuses on Ergin's criticisms through the themes such as the language of instruction, foreign language education, the reform of madrasas, Westernization, secularism, and religious education at the primary and higher education. The findings suggest that Ergin approached the issue of reform initiatives in religious education, including those during the CUP period and the late Ottoman Empire, from a perspective that may be described as linear-historical or evolutionist. Furthermore, he appears to have framed these reforms within broader processes such as secularization and Westernization. It is also observed that Ergin associated topics not directly related to religious education—such as "elementary schooling" and "learning Western languages as foreign languages"—with the religious nature of education at the time. Based on these observations, it can be inferred that Ergin's reflects an underlying effort to legitimize the restrictive policies on formal and informal religious instruction in the early Republican period. Moreover, it may be argued that Ergin's critiques of the CUP governments and intellectuals on issues such as madrasa reform, Westernization, and secularism exhibit a certain degree of anachronism, due to his failure to account for contextual differences across historical periods. Some of his claims are found to be inconsistent with historical realities, and the overall argumentative clarity of his criticisms remains limited.

Atıf/Citation: İpek, Fatih. "Osman Nuri Ergin'in İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Din Öğretimi Politikaları Eleştirisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Akif* 55/1 (2025), 51-69. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.76>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Osmanlı modernleşme serüveninin son halkasını oluşturan *İttihat ve Terakki*, yüzyılı aşan eğitimde modernleşme tecrübesinin Cumhuriyete aktarımında bir köprü vazifesi görmüştür. *İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC)* genel eğitimin ve din eğitiminin yapılanma ve muhtevası üzerinde oldukça etkili olmuştur. Zira Tanzimat döneminde iyice görünür olmaya başlayan *dini eğitim-din eğitimi* farklılaşması, Batı'nın elinde bulunan çağdaş bilim ve teknolojiye nasıl yaklaşılması gerektiği, İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı vb. tartışmalar ittihatçıların gündeminde sürekli yer bulmuştur. Bu tartışmalar genelde örgün eğitimde din öğretiminin konumuyla ilişkilendirilmiştir. Maarif nazırlığı yapan Emrullah Efendi ve onun yetiştirdiği Ziya Gökalp başta olmak üzere, *İttihatçı* aydınlar/yetkililer genel eğitimin içerisinde din öğretiminin, bilhassa yüksek din öğretiminin, konumunu tayin etmede önemli rol oynamışlardır.

İTC'li aydınlar hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde eğitim reformlarında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi bir zamanların önemli İttihatçıları Cumhuriyet devrimlerinde Mustafa Kemal'in önde gelen danışmanları arasında yer almıştır (Georgeon, 2023, 90-92). Eğitimde modernleşme tecrübesinde İttihat ve Terakki Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi reformlarını birleştiren bir payda olmuştur. Bu nedenle İTC'nin eğitim ve din eğitimi politikalarının doğru bir biçimde analiz edilmesi önem arz etmektedir.

Osman Nuri Ergin'in "Maarif Tarihi" adlı eserinde İTC'nin eğitim ve din eğitimi politikalarına hem oldukça geniş yer verildiği hem de bazı açılardan onların görüşlerinin eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir. Ancak Ergin'in İTC'nin eğitim ve din eğitimi politikalarıyla ilgili ileri sürdüğü iddialar bazı açılardan tartışmalı iddialardır. Bu nedenle çalışmanın cevap aradığı temel soru "Osman Nuri Ergin'in "Maarif Tarihi" adlı eserinde İttihat ve Terakki Cemiyetinin din öğretimi politikalarıyla ilgili yaptığı eleştiriler tarihsel gerçekler ve eğitimsel ölçütler açısından hangi ölçüde geçerlidir?" sorusudur. Çalışmada Ergin'in İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne yönelttiği eleştiriler *medreselerin ıslahı, Batılılaşma, laiklik, temel ve yükseköğretimde din eğitimi* gibi temalar üzerinden incelenmiştir. Araştırmanın problem durumu ve amaçlarına uygun olarak, nitel yaklaşımın araştırma yöntemlerinden birisi olan durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Nitekim durum çalışması, özellikle değerlendirme süreçleri gibi birçok alanda kullanılan, araştırmacının bir durumu, politikayı, programı, olayı, eylemi veya süreci ayrıntılı olarak analiz ettiği bir araştırma desendir (Creswell, 2016, 14). Tarihî vaka çalışmaları olguyu belli bir zaman aralığında araştırdığı için (bk. Merriam, 2013, 40-46) bu çalışmanın bir tarihsel durum çalışması olduğu söylenebilir. Çalışmada veri elde etme yöntemi olarak doküman analizi yöntemi kullanılmış, tanınmış eğitim tarihçilerinin eserlerine, İttihat ve Terakki'nin etkili olduğu 20. yüzyılın başlarına ait gazete ve dergi makaleleri, nizamnameler vb. kaynaklara başvurulmuştur. Böylece Ergin'in değerlendirmelerinin dışında da cemiyetin din eğitimi ile ilgili fikir ve tasarruflarının politik ve akademik sahada nasıl karşılık bulduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

İTC üyesi aydınların eğitim/din eğitimi alanındaki görüşlerini (Güngör, 1989; Işıkdogan, 2022), hükümet olduklarında İttihat ve Terakki Partisi'nin eğitim alanındaki politika, reform ve uygulamalarını ele alan birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalar içerisinde İttihat ve Terakkinin eğitim politikalarını hem doğrudan (Uyanık, 2016; Kerimoğlu, 2007; Uyanık, 2009) hem de II. Meşrutiyet/II. Abdülhamid dönemi ya da mektep-medrese çatışması vb. bağlamlarda dolaylı yoldan ele alan çalışmalar (Zengin, 2009; Doğan, 1998; Doğan, 1997; Dilbaz, 2021; Aşçı, 2020; Çam - Akçalı, 2015; Erkek, 2013; Yanardağ, 2016; Gündüz, 2023) da

bulunmaktadır. İttihat ve Terakki'nin din öğretimi tarihi üzerindeki etkisini tartışan bu araştırmanın da literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Osman Nuri Ergin'in İTC'nin Din Öğretimi Politikalarına Eleştirileri

Kendisi de muhtemelen bir İttihatçı olan (bk. Okay, 2001, 177-179), İttihatçı fikirlerin etkili olduğu dönemde Dârülfünûn'da öğrencilik ve öğretmen okullarında idarecilik yapan Osman Nuri Ergin'in "Türkiye Maarif Tarihi"¹ adlı çalışması İTC'nin eğitim alanındaki görüşlerine geniş yer vermektedir. Ergin'in Ziya Gökalp, Emrullah Efendi, Ali Süavi, Hüseyin Cahit gibi İTC'nin öncü isimlerini ve İTC toplantılarına katılan bazı önemli şahısları referans göstererek verdiği bilgiler ve yaptığı yorumlar İTC'nin din eğitimin tarihi serüvenine önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir.

Ergin'in *Türkiye Maarif Tarihi* çalışmasının önsöz bölümü ve Cumhuriyet öncesi okulları tanıttığı ilk bölümlerinde maarif tarihimizin bazı genel sorunlarını zikretmektedir. Beş ciltlik eserinin daha sonraki bölümlerinde tekrarlanan bu sorunlar genelde hükümet olmadığı dönemlerde bile İTC'nin gündeminde olan, hükümet olduğunda ise İTC'nin eğitim reformu girişimleriyle ilgili meselelerdir. Bunun yanında Ergin'in maarif tarihimizin sorunları dediği sorunları bir şekilde din eğitimi ve öğretimi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Ergin'in eserinin tamamındaki anlatı ve aktarımlardan hareket edildiğinde Cumhuriyet öncesinde İTC'nin göğüslemek zorunda olduğu; genelde eğitimin, özelde ise din eğitiminin sorunları şu başlıklar altında listelenebilir :

1. İlim dilinin Arapça olması, okullara ve medreselere Arapçanın hâkim olması.
2. Orta ve yükseköğretimin medrese sistemiyle devam etmesi, medreselerin lağvedilmesinin gecikmesi
3. Eğitim alanında Türk ve İslam unsurların devşirmelerin ve gayrimüslimlerin gölgesinde kalması
4. İlköğretimde takip edilen verimsiz öğretim usulleri
5. Temel eğitim kurumlarının "mektep" olmak yerine medresenin küçük bir numunesi olarak devam etmesi.
6. Yanlış din anlayışlarının Batı'dan ve Batı tarzı eğitimden faydalanmaya engel olması.

Kuşkusuz Ergin'in İTC'nin din eğitimi politikalarıyla ile de ilişkilendirdiği son dönem Osmanlı eğitim sisteminin sorunları listesi birçok açıdan tartışmalıdır. Bu listedeki sorunların tarihi gerçeklere uygun olup-olmadığı ve din eğitimi ilgilendirip ilgilendirmediği izaha muhtaçtır. Söz gelimi Ergin'in "Arapça'nın eğitim sistemine hâkim olması" veya "yanlış din anlayışı (dinî telâkkî)" ifadeleri ile kastı ne olduğu ve ilköğretimdeki verimsizliği din eğitimi ilişkilendirmeye çalıştığı açıklamaları tam olarak anlaşılmamaktadır.

1.1. Öğretim Dili ve Yabancı Dil Meselesi

Ergin, öğretim süreçlerinde Arapça'nın daha baskın olduğu "mektep öncesi dönemleri" "Araplaşma ve Skolastikleşme Dönemi" olarak isimlendirmekte ve bu dönemleri maarif

¹ Eserin tam ismi; "İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi" şeklindedir. Osman Nuri Ergin'in Türkiye Maarif Tarihi adlı eseri, Türkiye'deki eğitim sisteminin tarihsel gelişimini kapsamlı bir şekilde inceleyen önemli bir kaynaktır. Ergin, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar olan süreçte eğitim sistemini ele alır ve bu süreçteki değişimleri, reformları, eğitim politikalarını, okul türlerini ve eğitimdeki dönüşümünü detaylı bir biçimde anlatır. Beş ciltlik eser birleştirilmiş olarak üç cilt halinde basılmıştır.

açısından verimsiz dönemler olarak tarif etmektedir. Arapçanın bütün eğitim sistemine tahakkümüyle okuduğunu anlamada zorlanan medrese mezunlarının çoğalmasını eğitim sistemimizin en büyük sorunları arasında göstermektedir. Türkçe'nin geri planda kalmasını ve bir ders olarak okutulmamasını genel eğitimde ve din eğitiminde büyük sorunlara neden olduğunu dile getirmektedir. 18 ve 19. yüzyılda eğitim sisteminde Osmanlı Türkçesi'nin ağırlık kazanmaya başlamasını da yetersiz gören (Arapça ve Farsça ağırlıklı olmasından dolayı) Ergin Cumhuriyete kadar geçen dönemleri öğretim dili açısından problemli bir dönemler olarak sayar. Ona göre mekteplerde (azınlık okulları da dâhil) öğretim dilinin Türkçe olmasıyla ilgili İTC'nin girişimleri takdiri hak etmiş olsa da Türk çocuklarına onların anlayabildikleri bir Türkçe ile öğretim yapabilmesi 1923'e kadar başarılamamıştır (Ergin, 1977, XIV, 3, 86). Esasında Ergin'in bahsi geçen görüşlerini açıklarken öğretim dilinin Arapça olduğunu mu iddia ettiği yoksa öğretimde Arapçanın ve Arapça eserlerin ağırlıkta olduğunu mu kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Bu iki durum birbirinden farklı olsa da Ergin her iki durum için *öğretimde Arapça'nın hâkim olması* ifadesini kullanmaktadır.

Kerimoğlu, 19. Yüzyılın başlarında Osmanlı ülkesinin bütününde Türkçe'nin öğretim dili olmaması, yabancı dil öğretimindeki zorluklar ve başarısızlıklar ile azınlıkların kendi dilinde öğretim yapma taleplerinin İTC'nin çözüm bulmaya çalıştığı önemli maarif problemlerinden olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre İTC aşama aşama ilerleyerek Türkçe'nin öğretim dili olmasını sağlamıştır (bk. Kerimoğlu, 2007). Gündüz de birçok İTC'li Osmanlı aydınının eğitiminde Arapçanın tahakkümünü eğitimde verimsizliğin kaynağı olarak gördüğüne, Arapça ve Farsçaya duyulan tepkilerin Tanin gazetesi gibi İTC yayın organlarında dile getirdiğini belirtmektedir (Gündüz, 2020, 390-391). Ancak azınlıkların öğretim dili talepleri ve bu konudaki girişimleri Ergin'in öğretim dilinin Arapça olduğu şeklinde anlaşılabilecek iddialarından çok farklı bir durumdur. Bu nedenle Ergin'in iddiası tarihi gerçekliklerle uyuşmadığı gibi kastını aşan bir ifade olarak görünmektedir. Zira eğitim dili hiçbir zaman Arapça olmamıştır. Arap nüfusunun yoğun olduğu Beyrut, Şam, Kudüs, Medine gibi yerlerde Arapça eğitime izin verilmiştir ama bu eğitim dilinin Arapça olduğu anlamına gelmemektedir.

Ergin, öğretim süreçlerinde öğretim dili olarak Arapça'nın hâkim oluşunu skolastik düşüncenin de eğitime hâkim olmasıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre eğitimin dini karakterinden dolayı Arapçaya kutsiyet atfedilmiş ve bu durumda düşünce ve bilimin gelişmesine engel olmuştur. Arapçanın hâkim olduğu medrese geleneğine Skolastik düşünce hâkim olmuştur ve medrese sisteminde köklü değişiklikler yapılamaması Skolastiklikten Batı gibi kolayca sıyrılmamıza engel olmuştur. Zira anadilinde eğitim alamayan Türklerin mecburi olarak ezberciliğe yönelmiştir. Ergin, "medrese tipi ezbercilik" olarak isimlendirdiği ezberciliği şöyle tanımlamaktadır: "Ezbercilik, eski kitaplara, eski müelliflere bağlılık, onların sözünden dışarı çıkmamak, onlarınkine bir şey eklememek ve yalnız Arapça okumak, Arapçadan Türkçeye ağızdan tercüme etmek fakat bir satır Türkçe yazı yazmamaktır" (Ergin, 1977, 3-6, 111). Bu nedenle Ergin açısından İTC'nin öğretim dilinin Türkçe olmasını sağlama girişimleri² aynı zamanda Skolastik düşüncenin maariften kovulması içinde ilk girişimler olarak sayılabilir.

Ergin'in, din eğitimine zarar veren Skolastikliğin bizzat medrese ehli tarafından yaratıldığı ve bunu yaparken de Arapçayı bir tahakküm aracı olarak kullandıklarını ima etmesi, Rousseau'nun Latinceye yaptığı eleştiriye hatırlatmaktadır. Benzer biçimde Rousseau'da öğretmenlerin ve elit kesimin Latinceyi bir sömürü aracı olarak kullandığını, esasında yerel dillerin üstünde tutulmasının, eğitimde öncelemesinin eğitimin ve öğretmenlerin yetersizliğini gizlediğini ifade etmektedir (Rousseau, 2019, 94). Osmanlı'da

² Örneğin o dönemlerde ilköğretim dışında kendi dilleriyle eğitim sürdürmelerine müsaade edilmeyen Müslüman olan Araplar, Arnavutlar vb. topluluklar bulunmaktadır (bk. Ergin, 1977, 1293)

eğitimin modernleşmesi sürecinde öğretim dili tartışmalarında farklı görüşleri inceleyen Sakaoğlu da resmi öğretim dilinin Arapça olma ısrarını bir çeşit araçsallaştırma olarak görmektedir. Ona göre halka yakın olmak isteyenler kaba Türkçeyi (günlük konuşmalardaki halk Türkçesi), diğerleri ise Osmanlıca Türkçesinin eğitim dili olmasını istiyordu. Eğitim dilinin Arapça olmasını isteyenler ise ekseriyetle medrese kökenliydi ve “devletin medreseye muhtaç olmaya” devam etmesini istiyorlardı. Türk ailelerin yabancı okullara hücum etmesinin arkasında da yüzyıllardır süren Arapça ve Farsça öğretimine duyulan tepki yatmaktadır (Sakaoğlu, 1991, 72,92). Ergin'in iddialarını tekrarlayan Sakaoğlu'nun görüşleri de tarihi gerçeklerle uyuşmayan yüzeysel bir bakışın ürünü olarak görülmektedir. Eğitimin dini karakterde olması, medreselerde Arapça öğretimine ağırlık verilmesi, ders kitaplarının çoğunlukla Arapça olması bu yazarlarda öğretim dilinin Arapça olduğu yanılgısına neden olmuş gibi görünmektedir.

Yabancı dil bilmelerinden dolayı imtiyazlı durumda olan gayrimüslimler, Emrullah Efendi gibi önde gelen İTC'liler tarafından eğitimin sorunları arasında sayılmıştır (Emrullah Efendi, 1330; Kerimoğlu, 2007). Ergin, İTC'nin gayrimüslimlerin yabancı dil avantajını art niyetleriyle birleştirmelerini fark etmelerinden duyduğu memnuniyetini dile getirmekle birlikte yabancı dil öğretimindeki başarısızlığın en büyük nedeni olarak eğitim sisteminin din öğretimi merkezli bir sistem olmasında görmektedir. Ona göre Osmanlı'da “Batı dillerini öğrenmeye rağbet gösterilmemesi, Batı dillerinin öğretiminin yapılmamasının” nedenini eğitimin dini karakterli olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu sistemdeki dini telakkileri Müslümanların yabancı dil öğrenimine engel olmuş ve bu nedenle Rum ve Ermeniler başta olmak üzere genelde ecnebi mütercimler ön planda olmuştur. Patrikhane kasıtlı ve art niyetli olarak okullarında Türkçe, Arapça, Farsça ve Avrupa dilleri öğretmekteyken, memuriyette elzem olan Batı dillerinin Türkler arasında bilinmemesi Rum mütercimleri ön plana çıkarmıştır. Azınlıkların devletin yabancı lisan bilen memur ihtiyacını suistimal etmesine İTC mensupları dışındaki Osmanlı aydınları ya da yöneticileri pek müdahale etmek istememiştir (Ergin, 1977, 68). Ergin din eğitimi ile doğrudan ilgili görünmese bile yabancı dil öğrenme sorununu Osmanlı eğitim sisteminin merkezinde din öğretiminin olması ve dinî ağırlıklı bu eğitim sisteminin Batı dillerine bakışıyla ilişkilendirmektedir. Lewis de yabancı dil öğretiminin Osmanlı eğitim sisteminde yaralar açtığına dikkat çekmektedir. Ancak ona göre bu durum dini telakkiden dolayı değil, Osmanlı devletinin Batı karşısındaki geçmişteki gücüyle ilgili bir durumdur. Lewis, Osmanlı'nın gücünden dolayı “diplomasiye” ihtiyaç duymadığını bir nevi oyunun kurallarını Osmanlı'nın belirlediği dönemlerde yabancıların ilişki kurabilmek için Osmanlı Türkçesini öğrenmeye mecbur kaldığını söylemektedir (2021, 30). Ergin'in yabancı dil öğreniminin önündeki engeli eğitim sisteminin dini eğitim üzerine bina edilmiş yapısına bağlayan görüşünden ziyade Lewis'in yaklaşımı daha makul bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yabancı dil öğreniminde ana tetikleyici unsur “ihtiyaç” unsurudur. Osmanlı devletinin askeri, ekonomik, idari vb. açılardan çok güçlü olmasından dolayı Osmanlı toplumunda başka toplumlarla ilişki kuracak yabancı dil öğrenimi ihtiyacının sınırlı olduğu, daha çok Osmanlıyla ilişki kurmak isteyen devletlerin Türkçe öğrenmeye yöneldiği söylenebilir.

1.2. Medreselerin Islahı ve Lağvı Meselesi

İTC'nin din eğitimi politikalarında medreselerin iyileştirilmesi sık sık gündeme gelmiştir. Bilhassa 1910 tarihinden sonra bu konuda hazırlanan layiha ve nizamname, makale vb. sayısında bir hayli artış olmuştur (Uyanık, 2016, 298; Ergin, 1977, 118). 1908 öncesi medreseler için Kâtip Çelebi'yi dışarda tutmak kaydıyla medreselerde “ne doğu ile (geçmişte-İbn Sina, Seyyid Şerif gibi) ne de batıyla (hali hazırdaki durumda, Newton, Dekart gibi) boy ölçüşecek mezunlar yetiştirememiştir”, iddiasında bulunan Ergin medrese ıslahı meselesinde ilk dönem İTC mensuplarının gayretlerine dikkat çekmektedir. Onun anlatısına göre medrese

mensuplarının da katıldığı İTC toplantılarında medrese tahsilinin “fenalığı, geriliği” konusunda bütün kesimler fikir birliği içerisinde (Ergin, 1977, 108).

Ergin ilham aldığı İttihatçı ve diğer Genç Osmanlı yazarlardan alıntılar yaparak medrese sistemini devletin geri kalmasının en önemli sebepleri arasında göstermekte, medreselerin mevcut programlarını dahi başarı ile yürütemedikleri, medrese mezunlarının başta Arapça olmak üzere ilimlerin çoğunda mesafe alamadıklarını iddia etmektedir. Medreselerdeki öğretim programları ve yöntemleriyle eleştirisini İTC’nin önemli bir ismi olan Ali Suavi’nin diliyle yapmaktadır:

“Sarf ve nahiv ve belâgat ve mantık: sarftan pek çok ilâç ve tasrif belledim. Nahivden pek güzel irap yaptım. Lâkin Arapça bir güzel nutuk irat etmesini veya bir hoşça mektup yazmasını hâlâ yapamadığım cihetle şu iki ilimden dahi müstefit olamadım... Mantıktan külliyyatı hams ve tarifâtı ve istilâhâtı hıfzettim, lâkin garazsızca söylersem evveliyat ve zanniyat ve vehmiyatımı birbirinden tefrik ve temyize muktedir olamıyorum... Fıkıhtan ise pek çok senelerde şuruh ve havaşıyla beraber Halebi ve Mülteka ve Dürer gibi kitaplar okudum. Lâkin...Arabî okumamış adamlardan daha iyi bilmiyorum... Hikmet; ...şu kadarcık beyanla iktifa ederim ki okuduğum kitaplar beş altı yüz sene evvel telif olunmuş ve o tarihten bu vakte kadar fûnun-ı hikemiyye pek ilerlemiş...” (akt. Ergin, 1977, 102-103).

Osmanlı toplumunda medreselerin durumunun hiç iç açıcı olmadığı konusunda İTC mensuplarının görüşlerini tekrarlayan Ergin, medreselerin ıslah edileceğini gerçekçi bulmadığı için İTC’nin medreseleri ıslah girişimlerini emek ve kaynak israfı olarak değerlendirmektedir. Bu düşüncesi onu her açıdan medreselerin yetersizliğini ve gereksizliğini ispatlamaya itmiş görünmektedir. Öyle ki, bir taraftan Osmanlı medreselerinin lağvedilmesinin gecikmesinden yakınırken diğer taraftan uzmanlık medreseleri olarak geleneğimizde *dârülhadis* olmasına rağmen *dârültefsir* gibi bir uzmanlık medresesinin olmamasını eleştirmekte hatta *dârülkurrayı* faydasız bir müessese olarak tanımlamaktadır (Ergin, 1977, 139). Zira ona göre Kur’an-ı farklı lehçelere göre okuma ile ilgili uzmanlık ancak Arapların ve Arap dili edebiyatı lehine bir uğraş olabilir. Türklerin bununla meşgul olması boşuna bir emek sarfiyatıdır. Hafızlık da Türkler için beyhude bir uğraştır, Türkler ezberlemek yerine anlamaya vakit ayırmalıdır. Dârülkurra’dan hakkıyla istifade etmenin yolunu bu müessesenin hafızlar için değil tefsirciler için tahsis edilmesidir. Zira farklı okuyuşlarda anlam değişimi hafızdan ziyade tefsir gibi ilimlerle uğraşan âlimleri ilgilendirir (Ergin, 1977, 170-172). Ona göre tıp ve hukuk alanlarında da uzmanlaşma mekanizmasını iyi işletemeyen medrese sistemi Osmanlı devletine pahalıya mal olmuştur. Dâruttıpta tıp eğitimi almış hekimbaşı olması gereken biri (Şanizâde Vakanüvis Efendi) uzmanlaşmanın kıymeti bilinmediği için devletin resmi tarihçisi (vakanüvis) yapılmasıdır. Bu konuda Şerafettin Yaltkaya’nın görüşlerine de yer vererek ilimde ve fenlerde şöhret bulmuş bazı kişilerin asıl eğitimlerini medrese mezuniyeti sonrası medrese dışında kendilerini geliştirerek aldığını, medresenin bunlara ciddi katkısı olmadığını iddia etmektedir (Ergin, 1977, 143-145).

Ergin bir taraftan medrese ıslahını beyhude bir uğraş olarak görürken diğer yandan reformist yöneticilerin medreselerin ıslahında geç kalmasını eleştirmektedir. Ona göre medrese ıslahının en başta sivil mekteplerin ıslahıyla birlikte yapılması gerekiyordu (Ergin, 1977, 106). Bu durumda Ergin’in İTC’yi hem medreseleri lağvetmek yerine ıslaha etmeye çalıştığı için hem de “yapılmaması gerekirdi” dediği medrese ıslahını geç yaptığı için eleştirmesi bir tutarsızlık doğurmaktadır. Tanzimat’tan beri eğitimde reform girişimlerinde medreselere dokunulmaması Cihan (2007, 56, 92), Sakaoğlu (1991) ve Somel (2015, 20, 89) gibi yazarların dikkat çektiği bir konudur. Bu yazarlar söz konusu gecikmenin sebebini ıslahatçıların medrese mezunu olmaları, din eğitimi ile seküler eğitimin ayrı alanlar olarak görülmesi, ilmiye sınıfının nüfuzu gibi etkenlerle ilişkilendirmişlerdir. Ancak bu yazarlar arasında Sakaoğlu Ergin’in görüşlerini tekrarlamasıyla dikkat çekmektedir. Sakaoğlu’na göre dokunulmaz alan olarak varlığını sürdüren medreselere İTC etkisi ile el atılmıştır. Ancak İTC’nin ulusçuluğu ve çağdaşlığı İslam’ın ilkeleriyle bağdaştırma yaklaşımı gereği

medreselerin kaldırılıp öğretimin mekteplere, üniversitelere hasredilmesi mevzu bahis olmamış, bunun yerine mekteplerdeki akli ve tabii bilimler medrese müfredatına eklenmeye başlanmıştır.³ Sakaoğlu'nun çalışmasında İTC'nin medreseye geç dokunmasını eleştirdiği görüşleri Ergin'den iktibas edilmiş gibidir. Ona göre geleneksel Osmanlı ilmiye sınıfı hem içteki hem dıştaki gelişmelere hem de kendi tarihine yabancılaşmış, azınlıkların ayrılıkçı politikalarından ve maarifte kendilerinden ileri girmelerine rahatsız olmamıştır. Dünyada eğitim konusundaki gelişmeleri takip etmiyorlar, Salzmänn, Lessing, Kant, Pestalozzi gibi ünlü eğitimcileri tanımıyorlardı. 14. yüzyıldan kalma; öğrencinin diz çöküp mindere oturmasını, bireysel öğretim metodunu, nassiliği (deductif metod), şerh ve tefsir döngüsünü, Aristo mantığını terk edememiştir (1991, 70). Bu konuda Sakaoğlu'nun selefi sayılabilecek Ergin de Medrese ıslahı hareketlerini başarısızlığın ilk nedenleri arasında fiziki çevrenin yani bina sorunun olduğunu iddia etmektedir. Medreselerin mektep tarzı bir binaya geçememesini, programlardaki düzenlemeyi güdük bıraktığını düşünmektedir. Ona göre hem medreseyi ıslah etmek isteyenler finansal olarak bu geçişi göze alamamış hem de medreseliler geleneksel yapıyı bozmak istememiştir (Ergin, 1977, 121-125). Kuşkusuz Ergin'in ve Sakaoğlu'nun söz konusu başarısızlığın nedeni olarak "ilmi zihniyet, hocaların liyakati vb." meseleleri ile birlikte fiziki unsurları incelemesi dikkat çeken bir açıklama olmuştur.

Medreseler ile ilgili sorunların eğitim alanı dışına taşan farklı boyutlarına da işaret eden Ergin, medreselerin ilmi bir toplumsal baskı aracı olarak kullandığını, medrese ehlinin kendi din anlayışını mutlak hakikat olarak dayattığını iddia eder. Ona göre medreselilerin sakal ve kıyafet gibi konulardaki baskıcı tavrı toplumda bir tür "şekilciliğe" neden olmuştur (Ergin, 1977, 116). Ergin'e göre medreselerin lağvının gecikmesi bir anlamda toplumda yanlış dini telakkilerin varlığını sürdürmesine neden olmuştur. Kuşkusuz söz konusu şekilciliğin dinin yanlış tanınmasına yahut dinden uzaklaşılmasına neden olma tehlikesi vardır. Ancak söz konusu dönemde Osmanlı toplumunun kültürel yapısı dikkate alındığında söz konusu şekilcilik baskısının daha çok çağdaşlaşma eğiliminde olan sınırlı bir kesimle ilgili olduğu söylenebilir.

Medreselerle ilgili uzun eleştirilerde bulunan Ergin'in zımnen kendisinin ve yakın çevresindekilerin yaşantılarına matuf bir anlatım yaptığı izlenimi doğmaktadır. Bilhassa kendisinin tamamlanmamış başarısız medrese geçmişi sonradan (Yörük, 2008, 687) Dârülfunûn'u birincilikte bitirmesi olayı ve doğum yeri olan "Arapkir" bölgesinden yetişmiş önemli kişileri anlatısına sıkça dâhil etmesi bu izlemin doğmasına neden olmaktadır. Ergin medreselerle ilgili görüşlerini desteklemek için kendisinin ve yakın çevresinin tecrübeleri dışında son dönem Osmanlı aydınlarının tecrübeleri ile ilgili bilgiler de vermektedir. İttihat ve Terakki Kulübü'nde Yusuf Akçura, Ahmet Mithat vb. aydınların olduğu; medreselerin vahim durumunun tartışıldığı bir toplantıda şahit olduğu; geleneksel din öğretimi yapan, dini bilgiyi üzerine düşünmeden aktaran Musa Kazım Efendi (öğretmen) ile eleştirel din öğrenimini talep eden Ahmet Mithat'ın (talebe) hikâyesini anlatmaktadır. Bu hikâyeden hareketle medrese usulü öğretimde hiçbir surette eleştirel bir yaklaşımın görülmediği oysa eleştirel yaklaşım ile geleneksel yaklaşımın birleştirilmesinin elzemliğini savunmaktadır. Bu iki aydın kendi özel münasebetlerinde bunu birleştirmeyi başarmış olsa da Ergin'e göre Osmanlı medreselerindeki dini tedrisat buna hiçbir biçimde müsaade etmemektedir. Medrese var oldukça bu birleşme durumu gerçekleşmeyecek bu birleşme gerçekleşmeden de Maarif sisteminin Batı ile mücadelesi mümkün olamayacaktır (Ergin, 1977, 118-120). Ergin'in bu

³ 1909'da yayınlanan Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi ile hali hazırda okutulan bazı şerh ve haşiyelerin değiştirilmesi, medrese öğretiminin 5 yıllık aşamalı bir süreçten geçirilerek ıslahı planlanmıştır. Buna göre iptidai mezunların devam edeceği medreselerin öğretim süreleri 12 yıl olmuştur. "Emsile, Bina, Sarf, Kur'an, Tecvid, Meani, Akaid, vb klasik derslerin yanına İmla, Hat, Hesap, Sarf-ı Osmani, İnşa, Hendese, Tercüme, Kozmografya, Tarih-i İslam, Kimya, Cebir" gibi dersler de programa eklenmiştir (Sakaoğlu, 1991, 145).

anlatısı İTC mensuplarının geleneksel din öğretiminin (medrese) çağdaş öğretimle birleştirilebileceği kanaati taşımalarına rağmen kendisinin her hâlükârda medreselerin lağvından taraf olduğunu göstermesi bakımından ilginç bir anlatıdır. Görüşüne kanıt olarak zikrettiği İTC'li aydınların medreselerin lağvedilmesi gibi bir gündemi olmamasına rağmen Ergin'in bu tür konuşmaları kendi görüşüne kanıt olarak sunmasının da oldukça zorlama bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Medreselerin “ıslahı mı? lağvı mı?” konusunu incelerken Ergin kendisi gibi düşünen İTC'lilerden örnekler vermek için eski bir İTC yöneticisi yazar olan İsmail Habib'in Atatürk ile hatırasını nakletmektedir: Bir toplantıda Yusuf Akçura medreselerin halk üzerindeki etkisinden faydalanarak saltanat karşıtlığı ve milli irade düşüncesinin medrese talebeleri, hocaları vasıtasıyla yayılmasının devrimi kolaylaştıracağını savunmaktadır. İsmail Habib ise daha önce görev aldığı mutaassıp bir şehre İTC'nin halkı etkilemek için gönderdiği sarıklı bir İTC yöneticisine (Hasan Fehmi) halkı kendi taraflarına çekmek için medreseleri propaganda aracı olarak kullanmayı, “münevver sarıklılar” yetiştirmeyi teklif ettiğinde onun verdiği cevabı aktarır: Bunu yapmak “modernleşmeye ihanet” ve “düşmanı güçlendirmektir” (Ergin, 1977, 133). Kuşkusuz Ergin bu hatırayı kendi görüşüne destek için nakletmiş olsa da bu hatıranın geçtiği dönemin yeni bir dönem olduğu, Cumhuriyetin kurulduğu göz ardı edilmemelidir.

İTC'li yöneticiler yüksek din öğretiminin 1914'e kadar hem medreselerde hem de üniversitede (Dârülfünûn) yapılmasını sorun olarak görmemiştir. 1914' te ise Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi kurulunca Dârülfünûn'daki Ulûm-i Şer'iyye kapatılmış ve yüksek din öğretimi sadece medreselerde yapılmıştır. Ergin ise İTC'nin bu politikasını doğru bulmamakta, bu işin pekâlâ Dârülfünûn bünyesinde bir şube ile yapılacağını düşünmektedir. Bu durumla ilgili Şeyhülislam ve Evkaf Nazırı Hayri- Efendi'yi ve onun çekilmesiyle yerine gelen Musa Kazım Efendi'yi kastederek: İTC mensubu dahi olsa “...medrese mensuplarının gözleri halde ve istikbalde değil mazide idi.” yorumunu yapmıştır (Ergin, 1977, 129). Ergin'in Musa Kazım Efendi için “gözleri mazide” iddiası sorunlu bir iddia olmaktadır. Zira bahsi geçen Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi müfredat ve yapılanma açısından geleneksel medreselerden çok farklı, oldukça yenilikçi bir proje olarak tasarlanmıştır. Bilhassa müfredatındaki dersler incelendiğinde bu kurumun yenilikçi bir yapıyı temsil ettiği görülmektedir (bk. Zengin, 2009). Diğer taraftan bahsi geçen dönemlerde yönetimin İTC de olması ve söz konusu değişikliklerden sorumlu tutulan Musa Kazım Efendi'nin İTC mensubu olması güçlü isimlerin mevcut İTC politikalarını değiştirmede muktedir olduğunu göstermektedir. Ayrıca İTC'nin toplumu etkilemek için tercih etmiş olduğu birtakım stratejilerin dönemin şartlarına göre bazı açılardan “takiyye” olarak yorumlanabilmesi mümkündür⁴. Söz gelimi Darülfünûnda bir İlahiyat Fakültesi mevcutken İTC iktidarında Dârülhilâfe medreselerini açarak yüksek din öğretimini üniversite dışına alması böyle bir takiyyenin sonucu olabilir. Zira bahsi geçen dönem Birinci Dünya Savaşı dönemidir. Savaş ve buhran dönemlerinde hükümetlerin din eğitime yaklaşımı farklı pratik amaçlar içerebilir.

Temelde karmaşık bir eğitim politikası izleyen İTC'nin medreseler konusunda da bazı önemli aktörlerin etkisiyle inişli çıkışlı bir politika izlediği görülmektedir. Ancak söz konusu karmaşıklığın devletin güçlendirilmesi ve toplumun ihtiyaçlarının gözetilmesi sarmalında geliştiğinin de unutulmaması gerekmektedir.

Ergin İTC'nin Dârülhilâfe Medresesi reformunu bu medreselerin eğitim süresinin uzunluğu ve müfredatının yoğunluğu açısından da eleştirmektedir. “Medrese programlarına liselerde okunan dersleri ilave etmek bir lise talebesinden aynı zamanda Arap dil ve

⁴ Nitekim Kara da Dârülfünûn'daki Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi isminin Ulûm-u Şeriyye Şubesi olarak değiştirilmesini geçmişten farklı olarak İTC'lilerin politikalarında dini ön planda tuttuğunun kanıtı olarak yorumlamaktadır (Kara, 2009, 5).

edebiyatıyla dini bilgileri de bir arada ve on iki sene içinde istemek biraz haksızlık ve insafsızlık idi” diyerek yeni medreseye rağbetin azlığını (hoca ve talebe sayısı tablolarını vererek) müfredattaki yoğunluğa yormaktadır (Ergin, 1977, 132). Ergin bu yorumu önceki yorumlarıyla çelişkili gibi görünmektedir. Zira hem medreselerde önceleri sadece dini ilimler olmasını eleştirmişti, şimdi ise dini ilimlerin diğer ilimlerle birleştirilmesini ağır bir yük olarak tanımlamaktadır. Aynı çelişkiyi medreseye yapılan harcamaları değerlendirirken de görülmektedir. Ergin bir taraftan medreseye rağbetsizlikten bahsederken, diğer taraftan medreseye devam eden öğrenci sayısının hiç de az olmadığı için mali bir külfet getirdiğinden yakınmaktadır (Ergin, 1977, 131). Bu durum Ergin'in medreseye karşı ön yargılarının onu bazı yorumlarında aşırılığa götürdüğünü düşündürmektedir. Nitekim Gündüz, Ergin'in aceleci ve duygusal yönlerini eserine yansıtmış olabileceği uyarısında bulunmaktadır (Gündüz, 2020, 127). Bunun yanında Ergin'in medreselerin lağvının gecikmiş olmasını iddia etmesi bir çeşit anakronizm olarak değerlendirilebilir. Zira Ergin hem medreselerin hem de modern okulların bir arada yaşadığı bir dönemi yaklaşık 40 yıl sonraki sadece modern okulların bulunduğu bir dönemden bakarak değerlendirmektedir. Modern okulların yeni yeni açıldığı ve medreselerin daha yeni yeni ıslah edilmeye başlandığı bir dönem için “medreselerin lağvı gecikmiştir” yargısı ne kadar geçerli olabilir?

Ergin tasavvuf eğitiminin medrese ve okullarda (Dârülfünûn) yeterince yer alamamış olmasını da din öğretiminin sorunları arasında saymaktadır. Ona göre medreselerde tasavvufa yeterince yer verilmemesi Farsçaya medreselerde yer verilmemesinden kaynaklanmaktadır. “Kim öğrenir Farisi, gider dinin yarısı” sözünün o günkü medresede Farsça ve tasavvufa yaklaşımı yansıttığını iddia etmektedir (Ergin, 1977, 154-156). Ona göre geçmişte olduğu gibi İTC döneminde de ne medreselerde, ne modern okullarda ve Dârülfünûn'da tasavvuf hak ettiği yeri bulamamıştır. Tasavvufa ilgi ve yakınlığı aşikâr olan Ergin'in (Kara, 2020, 445) din eğitiminde tasavvufun merkeze alınması fikirlerini sıkça dile getirmesinin sebeplerinden biri de tasavvuf düşüncesinde ve kurumlarında belirgin olarak görülen Türklük izi olabilir. Zira Ergin Tasavvuf ile ilgili görüşlerini zikrederken referans çerçevesini Türk tarihi ve kültürü çizmektedir. Ancak o dönemlerde tekke vb. tasavvufi yapıların yaygın olmasının, tasavvuf eğitiminin yaygın eğitim içerisinde güçlü bir biçimde yer almasının Ergin'in söz konusu ettiği tasavvuf eğitime olan ihtiyacı karşılama ihtimali de unutulmamalıdır.

İTC yönetiminde din hizmetlerinde görev alacakların yetiştirilmesi meselesi de ele alınmıştır. Bilhassa Ziya Gökalp taşradaki yaygın din öğretimi ve hizmetlerindeki sorunlara dikkat çekerek bir dizi reform girişiminde bulunulmasını sağlamıştır. Gökalp'in etkisiyle Medresetü'l-Vâizîn (1913), Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ (1913) Medresetü'l Mutehassısîn (1915) kurulmuştur (Sakaoğlu, 1991, 146). Ergin medreselerin yaygın din eğitimi hizmeti sunacak görevliler yetiştirme sisteminin kusurları konusunda Gökalp'e katılmaktadır. Ona göre Medresetü'l-Vâizîn'in açılma amacı İslam'ın dünyada yayılmasını sağlamak olduğu için bu kurumun propagandacı ve misyoner kimliği taşıması kaçınılmaz olmuştur. Dünyada diğer dinlerin misyonerlik sayesinde yayıldığını, bizde de böyle fikirler olduğunu ancak buna “mutlakiyet” idaresinin ve dış devletlerin izin vermediğini, II. Meşrutiyetin getirdiği serbesti ortamıyla İTC'nin 1913'te Medresetü'l-Vâizîn'i açtığını söylemekte ve bunun yanında bu müesseseyi propagandacı olarak tanımlamaktadır (Ergin, 1977, 160). Kuşkusuz onun açıklamalarında İTC'nin Medresetü'l-Vâizîn açmasını tasvip edip etmediği konusu çelişkili olmaktadır. Ergin, o dönemlerin yaygın din eğitimi hizmeti sunan imamlık müessesesini de eleştirmektedir. İmamların yüksek din öğreniminde ilerlememiş olmaları ve imamlığın baba-oğul tevarüsü şeklinde olmasını kabul edilemez olarak görmektedir. Bunun yanında imamların hutbeleri Arapça okumasını ve yüzyıllar öncesinde kalan hutbeleri ezberlemelerini de ciddi bir biçimde eleştirmektedir. İmamlar bu geleneği üzerine hiç düşünmeden yüzyıllarca devam ettirmiş ve Arapça okunan hutbeler yüzünden halkın Cuma günü gibi önemli bir ibadet

ve toplantıdan hakkıyla faydalanabilmesi engellenmiştir (Ergin, 1977, 162,217). Bütün bunlar göz önüne alındığında İTC'nin din hizmetlerini ifa edecek görevliler yetiştirmek için açtığı söz konusu okullar din görevlileri ile ilgili Ergin'in dile getirdiği sorunları aşmada önemli bir adım olmuştur. Ancak Ergin'in bu okullarla ilgili açıklamalarında bu okullarla ilgili tutumunun nasıl olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır.

1.3. Temel ve Yüksek Eğitimde Din Öğretimi Meselesi

Din eğitiminin en kritik sorunlarının temel eğitimde başladığı kanaatinde olan Ergin hem kurumsal yapılanma hem de öğretim usulleri açısından Osmanlı'daki temel eğitimi kusurlu görmektedir. Nitekim ona göre Emrullah Efendi'nin Tuba Ağacı Nazariyesi'ne rağmen İTC hükümeti de böyle düşünmeye başlamış ve bu kurumların düzeltilmesi için büyük gayret göstermiştir. Bu gayretler bir nebze de olsa ilköğretimdeki verimliliği arttırmıştır. Ancak Ergin açısından bu mekteplerdeki eğitimin din öğretimi merkezinde yürütülmeye devam etmesi yapılan iyileştirmeleri gölgelemiştir. Sıbyan mekteplerinde okuma yazma bilmeden, basit matematik/hesap bilmeden eğitime Kur'an okumayla başlanılmasının, bu mekteplerdeki eğitimin basit bir din eğitimi ile sınırlı olmasının çocuklara yaşamda gerekli becerileri ve dünyayı tanıtabilecek bilgileri verememektedir (Ergin, 1977, 86). Ergin ilköğretimin dışında da modernleşmeyle birlikte "askeri ve idari memur yetiştirmek için açılan mektep" ile "halka din ve hukuk öğreten medrese" programları arasında keskin bir ayrımın olmamasını eleştirmektedir. Onun kastı başta ilköğretim kademesi olmak üzere hem Abdülhamid dönemi hem de İTC dönemi yeni okulların programlarında din eğitimiyle ilgili derslerin önemli bir yekûn tutmasıdır. Ona göre isim değişikliğiyle mahalle mektepleri olan okullar da din eğitimi ağırlıklı programından dolayı mektep hüviyeti göstermemiş, bir çeşit medrese olmuştur. Bu durumu modernleşme yönünde adımlar atan Osmanlı eğitim sisteminin kronik bir sorunu olarak tanımlayan Ergin, geçmiş Müslüman toplulukların da ilköğretimin din öğretimi ağırlıklı olmasının faydasızlığını tecrübe ettiğini iddia etmektedir. Bu konuda İbn Haldûn ve İbn Arabî'nin görüşlerine işaret eden Ergin'in bu fikirlerinin Sungu tarafından 18. yüzyıl sonrasındaki ilköğretim dışındaki okullar için dile getirildiği görülmektedir. Sungu'ya göre askeri okullarla başlayan ve Tanzimat'la az da olsa ivme kazanan dini eğitimden kopma ve modern okullar açma girişimi bir türlü neticelenememiştir. Dârülfünûn, mülkiye, tıbbiye, orman, ticaret ve ziraat mektepleri açılrsa da medresenin kaldırılması ve mekteplerdeki öğretimin dini içerikten arındırılması başılamamıştır (Ergin, 1977, 82-84; Sungu, 1938, 397). Ergin'in ve Sungu'nun bocalama olarak gördüğü medrese ile Batı tarzı okul arasına sıkışmış temel eğitim düzeyinin yapı ve muhteva sorunu; esasında bir sıkışmadan ziyade yerel bir ara formül üretme girişimi olarak okunabilir. Bu ara formül Osmanlı-İslam eğitim geleneğinde "Batı, devletin pragmatik amaçları ve modern pedagoji" etkileşiminden faydalanılabilecek bir ürün çıkarmayı mümkün kılmak için oluşturulmuş görünmektedir (Fortna, 2005, 164-169). Bazı farklılıkları olmakla birlikte Tanzimatçıların, II. Abdülhamid'in ve İTC yöneticilerinin benzer biçimde aynı yerel ara formüle başvurduğu söylenebilir.

Dârülfünûn'un 1900'den önceki açılış denemelerindeki başarısızlıktan geleneksel zihniyeti sorumlu tutan Ergin'e göre Dârülfünûn'da 1871 tarihli programın uygulanamayışının nedeni medrese mezunu öğrencilerdir. Zira bu öğrenciler çok zayıf olduğu halde Arapçalarını güçlendirmeyi kabul etmemiş hatta birçoğu tekrardan yazı dersi almak zorunda kalmıştır. Cemalettin Efgâni'nin "nübüvvet bir sanattır" sözünün dedikoduya dönüştürülerek Dârülfünûn'un ilgasına neden olması olayında da medrese çevresinin "yobaz tepkisine" dikkat çeken Ergin ironik bir medrese eleştirisi yapmaktadır: Efgâni olayındaki gibi bir metinden hiçbir surette çıkmayacak bir anlamı çıkarmak için üç şart gerekir; softa kafa, akıl, medrese zihniyeti ve Aristo mantığı. Bahsi geçen olaylardan hareketle ilk üniversitemizin ve üniversite bünyesinde yüksek din öğretiminin faaliyete geçmesinin yarım asra yakın bir

zaman gecikme sebebinin medreseleri ıslah etme uğraşından kaynaklandığını iddia etmektedir (Ergin, 1977, 557-561).

Ergin yüksek din öğretiminin Dârülfünûn'da yer alması projesinin İTC'ye yakın bazı bürokrat ve aydınlarının eseri olduğunu ancak kasıtlı olarak böyle gösterilmediğini düşünmektedir. Ona göre Dârülfünûn açıldığında (üçüncü açılış-1900) Maarif Nazırı Zühdü Paşa'nın nutkunda ve gazete haberlerinde iktidar korkusuyla bu açılışı padişahın istediği dile getirilmiştir. Böylece Sait Paşanın ve Maarif Nezaretinin çabalarını gölgelenmiştir. Nitekim bu açılış nutkunda ilahiyat derslerinden teferruatlıca bahsedilip diğer fakültelerin derslerinde hiç bahsedilmemesinin de bu korkuyla ve politik iklimle alakalı olduğunu iddia etmektedir (Ergin, 1977, 1218). Ergin bahsi geçen bu üçüncü açılışta Dârülfünûn'un bir hayli yol aldığından, dersleri Türkçe okutacak hocaların ve ders kitaplarının tedarik edildiğinden, bilhassa ilahiyat kısmında hoca sayısının oldukça zenginleştiğinden, bahsetmektedir. Ancak Ergin bu kez de başta edebiyat ve ilahiyat olmak üzere müfettişlerin derslere girmelerinin kontrol etmelerini abartıldığına ve hükümetin İstanbul'da artan öğrenci sayısından rahatsız olduğuna dikkat çekmektedir. Bilhassa Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nde müfettişlerin dersleri dinlemesinden dolayı hocaların talebelerin soru sormasını engelleme yoluna gittiğini (siyasi olarak da yorumlanabilecek Endülüs'te kimin adına hutbe okutulduğu sualinin jurnallenmesi örneği gibi) düşünmektedir. Ona göre bu durum dolayı talebenin bu üniversiteye geliş nedeni çoğunlukla en kısa zamanda mezun olup öğretmen olmak (programa Usûl-i Terbiye dersinin koyulmasının amacı da budur) ya da İstanbul'a gelip askerlikten kurtulma amacı olmuştur. 1908 sonrası İTC etkisi ile bağımsız üniversite söylemi yaygınlık kazanmışsa da üniversitelerin tam bağımsızlığı sağlanamamıştır (Ergin, 1977, 1220-1221). Bu noktada Ergin'in İTC döneminde eğitimi ilgilendiren yasakları Abdülhamid dönemi kadar detaylı ele almadığı görülmektedir.

Ergin'in 1900'de açılan Dârülfünûn Ulûmu Dinîye ve Edebiyat fakültelerinin müfredatındaki Tarih derslerinin (Tarih-i Düvel) programa İslam Tarihi dersinden başka ders okutulmuyor denilmesin diye göstermelik olarak koyulduğunu, dinsizliğe yol açacağı endişesiyle felsefe derslerinden (bilhassa metafizik kısmından) korkulduğunu düşünmektedir. Fakat 1908'den sonra Ulûm-ı Dîniyye Şubesi'nin ders sayı ve çeşitliliğindeki artışa dikkat çekmektedir. Emrullah Efendi, Ziya Gökalp gibi İttihatçıların çabasıyla daha önce yüksek din öğretiminde pek yer bulamayan felsefe ile ilgili derslerin 1908'den sonra daha çok yer bulmaya başlamasını, "Kelâm, Kelâm Tarihi, İlmi Ahlâkı Şeriyeye, Tasavvuf ve Umumî Felsefe, Arap Felsefesi ve Felsefe Tarihi" gibi derslerin eklenmesini memnuniyetle karşılamaktadır. Bilhassa, 1912 de Ziya Gökalp ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi İTC'li hocaların önderliğinde edebiyat ve ilahiyat hocalarından oluşan muallimler meclisinin her iki fakülte için hazırladığı sosyal bilimler ağırlıklı programdan, her ne kadar ekonomik gerekçelerle uygulanamasa da övgüyle söz etmektedir (Ergin, 1977, 1222-1225).

1.4. Batılılaşma, Laikleşme ve İslam Meselesi

Son dönem Osmanlı aydınlarının laiklik ve Batılılaşma tartışmaları maarif alanına da yansımıştır. Bu tartışmalar beraberinde örgün öğretimde din öğretiminin nasıl ve ne kadar olması gerektiği tartışmalarını gündeme getirmiştir. Söz konusu tartışmalar hem İslam içi/merkezli hem de İslam ve Batı kutuplu görüş farklılıklarına dayanmaktadır. Bu farklılıkların doğal sonucu olarak çağdaş, geleneksel ve millî eğitim taraftarı olarak örgün eğitimde din öğretiminin durumu ile ilgili görüş bildiren zümreler ortaya çıkmıştır⁵.

⁵ Milli kimlik ve din eğitimi ilişkisi tartışmalarındaki detaylar için (bk. İder, 2023)

Ergin Abdülhamid'in ilk dönemlerini maarifin ilerlemesine büyük katkıları olan bir dönem olarak görse de Mülkiye Mektebi'ndeki olaylardan sonraki dönemini "maarifi geriletken dönem" olarak tanıtmaktadır. Abdülhamid'in ikinci döneminde mekteplerin programlarında dini ilimlerin arttırılıp fen ve diğer ilimlerin azaltılması, ders kitaplarının ve diğer basılı gereçlerinin "Encümeni Teftiş ve Muayene Hey'eti" tarafından okunup "aynen veya tadilen kabul edilmedikçe bastırılamaması" gibi durumların sonuçlarına dikkat çekmektedir. Bahsi geçen heyetin "hal" kelimesini kullanmamak için kunut duası gibi dini metinlerde dahi tahrifat yaptığını iddia etmektedir (Ergin, 1977, 839-848). Ona göre bu dönemde halk devletin yerli yersiz müdahalelerinden sonra iyice ümitsiz olmaya ve yabancı okullara teveccüh etmeye başlamıştır. Yabancı okullarda okuyan Türk çocukları zorla kiliseye götürülmesine rağmen aileler bu okullara ilgi duymaya devam etmiştir (Ergin, 1977, 1045-10146).

Ergin'e göre bahsi geçen durum eğitim alanında laikliğin gerçekleşmemesinden dolayı beklenen bir durumdur. Zira maarif alanında Batı ile aramızdaki makas her geçen gün açılmakta, devletin en güzide özel eğitim verilen mektebi şehzade mektebinde (Şehzadegân Mektebi) bile ağırlıklı olarak din eğitimi verilmekte, fizik-kimya, tarih edebiyat gibi dersler zayıf kalmakta ve hala "felek ve nucum" dersleri okutulmaktadır (Ergin, 1977, 1064-1070). Ergin birtakım jurnallerin ve kışkırtmaların, yanlış dini telakkilerin etkisiyle sekteye uğrayan eğitim reformlarının devamı için ise tek çıkış yolu göstermektedir: Eğitimin laik bir karaktere bürünmesi. Ancak ona göre dâhil Osmanlı eğitim reformcuları eğitimi laikleştirememiştir (Ergin, 1977, 646-648). Her ne kadar Ergin laikleşememe eleştirilerini II. Abdülhamid dönemi gelişmeleri ile detaylandırmış olsa da İTC'nin de laik karakterli eğitimin tam tersi olarak dini ve ahlaki eğitimin merkezde olduğu bir eğitim politikası tercih ettiği görülmektedir. II. Abdülhamid dönemi yöneticileri gibi İTC'li yöneticiler de yeni okullarda yeterince din eğitimi verilmemesinin menfi sonuçlarına dikkat çekmiştir. Emrullah Efendi, 1910 da göreve geldiğinde yayınladığı genelgede din eğitiminin ehemmiyetini, "terbiye-i ahlakiye" ve "terbiye-i diniye"yi gerçekleştirmenin bütün maarifin birinci vazifesi olması gerektiğini vurgulamıştır (Ergin, 1977, 1276). 1912 sonrası dönemde birçok İTC'li düşünür din eğitiminin ehemmiyetine, eğitimin merkezinde din eğitiminin olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Örneğin Mehmed Emin (Erişirgil) MTTTCM'deki "Dini Terbiye" isimli makalesinde okullarda zayıflayan din eğitiminin hem toplum için hem birey için olan zararına dikkat çekmiştir (akt. Gündüz, 2020, 392).

Bahsi geçen dönemde İTC'liler, bir taraftan din eğitimini eğitim sisteminin merkezinde muhafaza etmek isterken diğer taraftan da 1908 sonrası eğitimde eski anlayışların ve yapıların kırıldığı, hürriyet ortamıyla birlikte Batılılaşma yolunda yeni ufukların açıldığını düşünmektedir. Sakaoğlu bu durumu paradoks olarak görmektedir. Zira bu dönemde Şükrü Bey gibi nazırların dine, vatana, millete bağlı olmanın aynı şey olduğunu ve bunların eğitimin temel amacı olduğunu bildiren meclis konuşmasının yanında Tefvîk Fikret'in Hasbihal şiiriyle ve Dârülmualimîn Marşı ile eskinin köhne bağnaz eğitimin geride bırakıldığını müjdelemiştir (1991, 131). Kuşkusuz söz konusu dönemin hem millileşme, yerelleşme hem de çağdaşlaşma, Batılılaşma olarak anlaşılması izaha muhtaç bir durumdur. Ancak bu algı karmaşasının bir açıdan muhaliflerinin Abdülhamid'in indirmeyi başarması ve Balkan Savaşları başarısızlığı tezadından mürekkep bir durum olduğu söylenebilir. Zira başarı saydıkları durum Batıya yakınlaşma olmuş fakat aynı zamanda karşısında başarısızlığa uğradıkları rakiplerinin bizzat Batı olmuştur. Gayrimüslim unsurlarının Batı tarafından desteklemesi ve Osmanlı'dan bir bir kopması İTC içerisinde milli ve İslami değerlere sarılma fikrini yaygınlaştırmış görünmektedir.

İTC dönemi eğitim reformu girişimlerini Batılılaşma (asrileşme) ve İslam arasındaki doku uyumsuzluğu tartışması bağlamında da ele alan Ergin bu konuda Ziya Gökalp'in görüşlerinin benzerini tekrarlamaktadır: Ne "Avrupa mutaassıpları" ne de "medrese

mutaassıpları" doğru bir yolda ilerlemektedir. Doğru olan iki yolu mezcedebilmek, birini diğerine feda etmemektir. Nitekim İttihad ve Terakki kongrelerine ve Ziya Gökalp'i görüşlerine atfen o dönemdeki İTC'nin resmi görüşüne katılır: İslam ve modernlik birleşebilir. Ona göre bu birleşmeye engel olan ise dini referansların yanlış yorumlanması ve din ile ilgili bilgi eksikliğidir (Ergin, 1977, 1342-1343; "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Program ve Nizamnamesi", 1916; Emrullah Efendi, 1330).

İTC'nin maarif tarihinde inişli çıkışlı bir politika seyrettiği bu dönemdeki görüşleri savaş yıllarının getirdiği zorlukları aşma stratejileri olarak okunabilir. Kuşkusuz savaş, felaket vb. durumlarda toplumsal birliği sağlamak ve bireylerin manevi açıdan güçlendirilmesi önem arz etmektedir. Somel "Osmanlı'da, özellikle siyasal bunalım dönemlerinde, merkezi otoritenin gerek çocukları gerekse büyükleri düzenli olarak camilerde ibadete ve mahalle mekteplerinde dini eğitime zorlaması, eski dönemlerden beri zaman zaman görülen bir olguydu" tespitiinde bulunmaktadır (2015, 25). Bütün bunların üstüne düşmanların Batılı olması da hesaba katıldığında İTC'nin niçin antiemperyalist bir tavır aldığı, Batılılaşmaya karşı İslamcılığı öne çıkarttığı daha iyi anlaşılabilir. Ancak meclisteki bu tartışmalarda İTC içerisinde Garplılaşmayı, milliyet, dil ve harf inkılaplarını hatta *hâkimiyeti milliye* prensiplerini müdafaa eden görüşler de dile getirilmiştir (Ergin, 1977, 1374-1376). Bu durum İTC'nin bu dönemde maarif alanında İslamcılığı ön plana çıkarmasına rağmen Türkçülük ve Batıcılığı da tamamen terk etmediği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca burumla ilgili Ergin'in şu yorumu da göz ardı edilmemelidir: "Cemiyetin siyasi terbiyesi tekemmül ettikçe maarif sahasındaki dar zihniyeti de genişlemeğe, hususiyetten umumiyete geçmeğe ve artık cemiyetin değil milletin maarifini düşünmeğe başlamıştı. Bu tekâmülü 1329 (1913) den sonra daha iyi görebiliyoruz" (1977, 1281). Bu noktada birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da İTC'nin iktidar olduktan sonraki politikalarının, üstlendiği sorumluluklar paralelinde daha değişim gösterdiği söylenebilir.

İttihatçıların sık sık dile getirdiği milli terbiye ve milli ahlak anlayışını kendisinin de benimsediğini gösteren izahatlar yapan Ergin, II. Abdülhamid'e hak verdiğini belirterek modernleşme adına Batı'dan etkilenme ölçüsünü ve biçimini şöyle eleştirmektedir: "...bir kısım gençler garbın en kötü ahlaksızlıklarını, en yıkıcı rejimini, en inkârcı felsefesini alıyorlar... yabancıların ilim simsarlığını, siyaset tellallığını yapıyorlar... milli bir felsefe, milli bir siyaset, milli bir ahlak kurmak cihetlerine yanaşmıyorlar" (Ergin, 1977, 616). Ergin'in bu fikirleri bir zamanlar İTC'nin yurt dışındaki bir kolunun başına getirilen ancak zamanla aşırı Batıcı tutumu benimseyen Jön Türklerle arası açılan Mehmet Murat Efendi'nin (Mizancı Murat) "Turfanda mı? Turfa mı?" isimli romanında, koşulsuz bir biçimde Batı hayranlığı duyan dönemin aydınlarına yaptığı sert eleştirileri anımsatmaktadır (Mizancı Murat, 2019). Esasında Ergin sadece Batıcılık aşırılığı yapanları değil aynı zamanda ilim, fen, edebiyat ve felsefede Batılıların Doğuluları görmezden gelen, küçümseyen tavrını da sert biri biçimde eleştirmekte ve bu nedenle İTC ile gündeme gelen milli bir maariften yana olduğunu açıkça belirtmektedir (Ergin, 1977, 700-708).

Ergin'e göre Batılılaşma ve İslam ilişkisi bir krize neden olmuştur ve Tanzimat ve İTC döneminde atlatılamayan bu kriz ancak Cumhuriyet reformlarıyla atlatılabilmektedir. Kanıt olarak da Cumhuriyet dönemi İstanbul Dârülfünûn'un 1924 programı talimatnamesindeki bazı derslerden bahsetmektedir (Ruhیات ve İctimai Ruhیات, Mabadüütabiat, İslam Felsefesi Tarihi gibi). Ergin' e göre her ne kadar tatbik edilmemişse de bu derslerinin düşünülmesi oldukça önemlidir. Bahsi geçen yeni ilahiyat ve yeni program Cumhuriyet döneminde Batılılaşma yolunda kararlı reformlara girişilebilmesinin kanıtıdır. Nitekim harf inkılabının doğal bir sonucu olarak Batılılaşma yolunda programında en çok değişiklik yapılan fakülteler Edebiyat ve İlahiyattır. Her ne kadar Ergin Batılılaşma ve laikleşme konusunda zımnen İTC

reformlarını karmaşık ve henüz olgunlaşmamış görse de bu konuda İTC'lilerin selefi olan eğitim reformcularından çok da ayrışmadığı görülmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada Ergin'in İTC'nin genel eğitim ve din eğitim politikalarına olumlu eleştiriler yanında olumsuz eleştiriler de yönelttiği görülmüştür. Ergin'in İTC'nin eğitim ve din eğitimi politikalarıyla ilgili ilgili yaptığı eleştirilerin; (ı)yorumlarda aşırılığa gitme, (ıı)tarihsel gerçekliklere uygun olmayan değerlendirmeler yapma, (ııı)dönemsel ihtiyaç ve öncelikleri göz ardı etme, (ıııı) ön yargılı sayılabilecek bir tutumla yüzeysel analizler yapma, (ııııı) görüşlerini ifade ederken muğlak ifadeler kullanma, (ıııııı) din eğitimi ile doğrudan ilgili olmayan bazı problemleri din eğitiminden kaynaklanan problemler olarak kabul etme gibi sorunlar barındırdığı tespit edilmiştir. Eserinin ön sözünde Abdülhak Hâmid'e atfen "bu eseri gördüğüm gibi değil düşündüğüm gibi yazıyorum" demesi Ergin'in eleştirilerinde neden bu denli büyük sorunların var olduğu sorusunun cevabı olabilir.

Genel olarak Ergin İTC politikalarıyla ilgili Cumhuriyet dönemi ile karşılaştırmalar yaparken olumsuz, Osmanlı dönemindeki diğer aktörlerin/grupların politikalarıyla karşılaştırma yaparken olumlu eleştirilerde bulunmuştur. Bu açıdan Ergin'in eğitimin modernleşmesi süreçlerinde din eğitiminin konumuyla ilgili Abdülhamid öncesinde başlayan ve İTC ile devam eden dönemlerinin benzerliğini göz ardı ettiği görülmektedir. Zira din eğitimine ehemmiyet verme bakımından söylemlere sahip oldukları ve aynı adımları attıkları durumlarda dahi onun Abdülhamid'e yönelttiği eleştirileri Tanzimatçılara ya da İttihatçılara yöneltmediği görülmektedir. Söz gelimi medreselerinin durumu, maarifin sıkı denetimi ve maarifte sansür gibi konularda İttihatçıları Abdülhamid gibi sert eleştirmemiştir. Bunun yanında Erginin din eğitimi alanındaki reform girişimlerinde Cumhuriyet dönemi ile İTC de dâhil olmak üzere Osmanlı dönemi reformcularını mukayese ederken meseleyi doğrusal tarih/tekâmüliyet denebilecek bir yaklaşımla ele aldığı; laiklik ve Batılılaşma gibi süreçlere indirgediği söylenebilir. Nitekim Ergin'in doğrudan din öğretimi ile ilgili olmayan "ilk mekteplerde öğrenim" ve "yabancı dil olarak Batı dillerinin öğrenilmesi" meselelerini de o günkü eğitimin dinî karakterli bir eğitim olmasına bağladığı görülmektedir. Bütün bunlardan hareketle Ergin'in İTC dönemini de kapsayan eğitim tarih anlatısında, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde örgün ve yaygın din öğretimini kısıtlayıcı girişimleri haklılığını ispatlama çabasında olduğu izlenimi doğmaktadır. Ergin'in bahsi geçen tutumunu paylaşan diğer bir yazar olarak ise Sakaoğlu (1991) dikkat çekmektedir. Somel (2015) ve Fortna (2005) gibi yazarların ise İTC'nin ve diğer son dönem Osmanlı yöneticilerinin eğitim politikalarını değerlendirirken dönemsel şartları ve ihtiyaçları daha fazla ön planda tuttuğu, daha normatif bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Ergin ve Sungu gibi yazarlar İTC'nin medreseleri lağvetmek yerine güçlendirme görüşünü kabul edilemez ve anlaşılmasız görse de İTC'nin böyle bir tercihte bulunmasının sebeplerini iyi analiz etmediği söylenebilir. İTC içerisinde medresede yetişmiş olan hatta hâlihazırda medreselerde görevli olan önemli aktörler bulunmaktadır. Ayrıca İTC hükümetinin yeni tarz mektep mezunlarından milli ve ahlaki değerlere bağlılık açısından beklediğini bulamaması da söz konusu tercihte etkili olmuş görünmektedir. Bunun yanında Osmanlının son döneminde öğrencilik, öğretmenlik ve öğretmen okulu yöneticiliği yapmış biri olarak Ergin'in o dönem aydınları ve toplumu için medreselerin lağvının söz konusu olmamasına, sadece medreselerin ıslahına odaklanılmış olmasına hayret etmesi ise asıl hayret verici bir durum olarak görünmektedir. Bu konuda Ergin'in bir çeşit anakronizme düştüğü, Cumhuriyet döneminin yapı ve özelliklerinden hareketle Osmanlı dönemini eğitim önceliklerini belirlemeye çalıştığı söylenebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
4 Quality Education / Nitelikli Eğitim

Kaynakça

- Aşçı, Emine. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikalarına Bakış". *Turkish History Education Journal* 9/2 (2020), 492-509. <https://doi.org/10.17497/tuhed.676873>
- Cihan, Ahmet. *Osmanlı'da Eğitim*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Çam, İrfan Davut - Akçalı, Aslı Avcı. "I. Abdülhamid Ve II. Meşrutiyet Dönemleri Eğitim Anlayışları Bağlamında Mizancı Murad ve Ahmed Refik'in (Altınay) Umûmî Tarih Ders Kitapları". *Milli Eğitim* 44/207 (2015), 119-144.
- Dilbaz, Mahmut. *Dindar Modern İtaatkar Sultan II. Abdülhamid'in Eğitim Politikalarında İslam Meselesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Doğan, Recai. "II.Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), 361-446.
- Doğan, Recai. "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (1997), 407-442.
- Emrullah Efendi. "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasi Programa Dair İzahname". <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/server/api/core/bitstreams/1c71a424-596a-4eec-9830-ec88ba7cd210/content>
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Erkek, Mehmet Salih. "II. Meşrutiyet Dönemi Maarif Nazırları". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28/2 (2013), 385-416.
- Fortna, Benjamin C. *Mekteb-i Hümayûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*. çev. Pelin Sıral. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Georgeon, François. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2023.
- Gündüz, Mustafa. *Maariftten Eğitime*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Gündüz, Mustafa. "Türk Eğitim Tarihinde Medrese Tarihi Yazıcılığı". *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 19 (2023), 24-51. <https://doi.org/10.21021/osmed.1324421>
- Güngör, Harun. "Ziya Gökalp'e Göre Eğitim ve Din Eğitimi". *Ziya Gökalp Üç Aylık Kültür Dergisi* X/56 (1989), 12-17.
- İşıkdoğan, Davut. "Ziya Gökalp'in Din ve Dini Terbiye Anlayışı". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2022), 380-398.
- İder, Saadet. "Milli Kimlik İnşasında Din Eğitiminin Gerekliliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2023), 617-634. <https://doi.org/10.33420/marife.1329440>
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. "II. Meşrutiyet'in İlk Yıllarında İttihat Ve Terakki Cemiyeti'nin Eğitim Politikası Ve Rumlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2007).
- Lewis, Bernard. *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*. çev. M. Murtaza Özeren. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Okay, M. Orhan. *Silik Fotoğraflar - Portreler - Bkmkitap*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001. <https://www.bkmkitap.com/silik-fotograflar-portreler>
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile (Karton Kapak)*. çev. Yaşar Avunç. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Sungu, İhsan. "Tevhidi Tedrisat". *Bellekten* 2/7-8 (1938), 397-432. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleten.1428511>
- Uyanık, Ercan. "II. Meşrutiyet Döneminde Toplumsal Mühendislik Aracı Olarak Eğitim: İttihat ve Terakki Cemiyetinin Eğitim Politikaları (1908-1918)". *Amme İdaresi Dergisi* 3 (2009), 67-88.
- Uyanık, Ercan. "İttihat ve Terakki Dönemi Eğitim Reformları (1908-1918)". *Bayrak Kalpak Revolver İttihat ve Terakki Cemiyeti*. ed. Hakan Boz. 283-303. İhtimal Dergisi Yayınevi, 2016.
- Yanardağ, Ayşe. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Medreselerin Islahı Tartışmasından Eğitim Birliğine". *Turkish History Education Journal* 5/2 (2016), 515-548. <https://doi.org/10.17497/tuhed.279937>
- Yörük, Ali Adem. "Eğitim Tarihimizin Kırkanbar Müellifi: Osman Nuri Ergin". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (2008), 685-706.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2009.

Research Article

An Evaluation of Osman Nuri Ergin's Criticism of the Religious Education Policies of the Committee of Union and Progress

Fatih İPEK 

Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Assoc. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Ankara, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8995-1846> | ROR ID: <https://ror.org/025y36b60> | fatihipek01@gmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: The Committee of Union and Progress (CUP) functioned as a pivotal bridge in the trajectory of educational reforms between the late Ottoman Empire and the early Republican period. Accordingly, its educational policies bear significant relevance for the history of education in Turkey. Among these policies, religious education occupied a prominent place. However, researchers have often failed to present them clearly and coherently due to the complex and inconsistent nature of CUP's religious education policies. This study aims to contribute to the understanding of these policies by evaluating the validity of Osman Nuri Ergin's criticisms, as articulated in his seminal work *Maarif Tarihi*, with respect to their historical and pedagogical grounding. The analysis is structured around key themes such as madrasa reform, the language of instruction, secularism, and Westernization.

Method: The study adopts a qualitative methodology within the framework of a historical case study design. The study employs the document analysis method. While Ergin's *Maarif Tarihi* serves as the central source, additional data were obtained from newspapers, periodicals, regulations, and historical educational documents from the relevant period. This approach enables a holistic examination of Ergin's commentaries within the broader political and pedagogical context of the era.

Findings: Ergin claimed that the dominance of Arabic in the education system fostered a scholastic intellectual atmosphere. Despite the historical inaccuracy of Arabic being the official language of instruction, Ergin's narrative implies this was the case. While acknowledging the CUP's efforts to establish Turkish as the medium of instruction, he also criticized their occasional retreats from this goal. Ergin attributed the failure to adopt Western languages to prevailing religious attitudes. However, this interpretation does not align entirely with historical evidence. Turning into the reform and abolition of madrasas Ergin emphasized the inadequacy of the madrasa system and deemed the CUP's reform initiatives as insufficient. His arguments on this issue reflect a contradictory and, at times, anachronistic stance. With regard to Religious Education in primary and higher institutions Ergin criticized the religiously centered nature of elementary education, asserting that it undermined the effectiveness of modern schooling. His view that the failure of primary education stemmed solely from its religious character may be regarded as an overstatement. In evaluating higher religious education, particularly through the case of Dârülfünûn, he offered both commendations and criticisms of the CUP's initiatives. Moreover, Ergin believed that the CUP's educational reforms were incomplete due to the failure to institutionalize secular education. His arguments regarding the delayed abolition of madrasas and the postponement of secularization suggest a lack of attention to the contextual socio-political needs of the period.

Discussion: Ergin's assessments reveal the elements of historical anachronism, bias, and ambiguity. His criticisms often lack sufficient engagement with the contextual realities of the time, and instead project contemporary values and structures onto the past. His narrative appears to serve as an implicit justification for the restrictive religious education policies of the early Republican era. Moreover, his tendency to attribute systemic failures in education solely to its religious character reflects a reductionist interpretive framework.

Conclusion: While Ergin occasionally expressed appreciation for the CUP's educational policies—particularly aligning himself with figures such as Ziya Gökalp—his overall portrayal was largely critical. He frequently criticized the inconsistency, inadequacy, and ideological contradictions of the CUP's religious education reforms. His analyses are problematic in several respects: they disregard historical context, aim to validate Republican reforms, present secularization and Westernization as the sole solutions, and treat religious education as the root cause of various structural issues. It is evident that Ergin interpreted the late Ottoman reform trajectory, including that of the CUP, through a linear and progressivist historiographical lens.

Recommendation: Educational reforms should be analyzed not only in terms of content but also through the lenses of implementation, societal acceptance, and political context. Ottoman and early Republican educational policies must be assessed through multidimensional approaches that are sensitive to their historical contexts. Future research should adopt more objective, comparative methods to investigate the continuities and divergences between the CUP's educational policies and early Republican practices.

Keywords: Religious Education, Osman Nuri Ergin, Committee of Union and Progress, History of Education, History of Religious Education.

Kufeyrî'nin Sahîh-i Buhârî Şerhinde Âlimlere Yönelttiği Eleştiriler

Ahmet CİHANGİR¹  Mohammad Zuhair AL-MOHAMMAD² 

¹ Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
PhD Candidate, Yarmouk University, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9145-7078> | ROR ID: <https://ror.org/004mbaj56> | a.cihangir68@gmail.com
Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Prof. Dr., Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
Professor, Yarmouk University, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6306-0145> | ROR ID: <https://ror.org/004mbaj56> | almohammad@yu.edu.jo

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 13.02.2025 Kabul: 14.06.2025 Yayın: 30.06.2025	Bu çalışma, Şemseddin el-Kufeyrî el-Aclûnî'nin (ö. 831/1427) <i>Sahîh-i Buhârî</i> şerhi üzerinden âlimlere yönelttiği tenkitlerini ele almaktadır. Araştırmanın önemi, çağdaş çalışmalarda nadiren ele alınmış bir âlimi merkeze alması ve ilmî tenkitlerine odaklanmasındadır. Bu tenkitlerin, hadis rivayet ilmi ve <i>Sahîh-i Buhârî</i> şerhleri hakkındaki anlayışımızı derinleştirerek katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmamız, "Kufeyrî'nin <i>Sahîh-i Buhârî</i> şerhinde âlimlere yönelik ilmî tenkitleri nelerdir?" sorusunu cevaplamayı hedeflemektedir. Araştırmamızda, tümevarım yöntemi kullanılarak Kufeyrî'nin şerhi taranmış ve âlimlere yönelttiği tenkitler tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra, ilmî verilerin sınıflandırılması, değerlendirilmesi ve yorumlanması için analitik ve eleştirel yöntem kullanılmıştır. Bu araştırmanın temel sonuçları şunlardır: Kufeyrî, Memlükler döneminin önde gelen hadis ve fıkıh âlimlerindendir. İlmî yetkinliği, <i>et-Telvîh ilâ Ma'rifeti mâ fî el-Câmi'i's-Sahîh</i> başlığıyla kaleme aldığı <i>Sahîh-i Buhârî</i> şerhinde açıkça görülmektedir. Her ne kadar Kufeyrî, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) şerhine dayanarak bu eseri kaleme almış olsa da ona önemli eklemeler ve açıklamalar getirmiş, bazı konularda da Buhârî'ye, Zerkeşî'ye ve diğer âlimlere eleştiriler yöneltmiştir. Kufeyrî'ye ait tenkitlerin, bâb başlıkları, râviler, hadis lafızları ve şerhi gibi çeşitli alanları kapsadığı görülmektedir.
Anahtar Kelimeler: Hadis, el-Câmi'u's-Sahîh, el-Aclûnî, el-Kufeyrî, et-Telvîh.	

Al-Kufayrî's Critiques of Scholars in His Commentary on Şahîh al-Bukhârî

Article Info	Abstract
Article History Received: 13.02.2025 Accepted: 14.06.2025 Published: 30.06.2025	This study examines the critiques of Shams al-Dîn al-Kufayrî al-'Ajlûnî (d. 831/1427) in his commentary on <i>Şahîh al-Bukhârî</i> . The significance of this research lies in its focus on a relatively overlooked scholar, shedding light on his valuable critiques, which contribute to our understanding of ḥadîth transmission and scholarly engagement with <i>Şahîh al-Bukhârî</i> . Using both inductive and critical methods, this study analyzes al-Kufayrî's commentary, categorizing his critiques according to different areas of ḥadîth sciences. The results of this study are as follows: Al-Kufayrî was one of the prominent scholars of ḥadîth and Islamic jurisprudence during the Mamluk era. His scholarly competence is clearly evident in his commentary on <i>Şahîh al-Bukhârî</i> , entitled <i>al-Talwîh ilâ Ma'rifat mâ fî al-Jâmi' al-Şahîh</i> . Although he based his work on al-Zarkashî's (d. 794/1392) commentary, he made significant modifications, introduced valuable clarifications, and critiqued not only al-Zarkashî but also al-Bukhârî and other scholars across a range of issues. Al-Kufayrî's critiques encompass various areas, including chapter headings (tarâjim al-abwâb), narrators (al-ruwât), the wording of hadiths (al-alfâz al-ḥadîth) and their commentary.
Keywords: Ḥadîth, al-Jâmi' al-Şahîh, al-'Ajlûnî, al-Kufayrî, al-Talwîh.	

Atıf/Citation: Cihangir, Ahmet - Al-Mohammad, Mohammad Zuhair . "Kufeyrî'nin Sahîh-i Buhârî Şerhinde Âlimlere Yönelttiği Eleştiriler". *Akif* 55/1 (2025), 71-99. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.77>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

تعقبات الكفيري على العلماء في شرحه صحيح البخاري

الملخص

تتناول هذه الدراسة تعقبات شمس الدين الكفيري العجلوني (ت. 1427/831) على العلماء من خلال شرحه لصحيح البخاري. وتبرز أهمية هذه الدراسة في تسليط الضوء على العالم الذي لم تتناوله الدراسات المعاصرة باهتمام كافٍ، مع التركيز على انتقاداته العلمية القيمة التي يمكن أن تضفي إلى فهمنا لعلم رواية الحديث وشرح صحيح البخاري. وتهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال الآتي: ما تعقبات الكفيري على العلماء من خلال شرحه لصحيح البخاري؟ وقد استخدم فيها المنهج الاستقرائي؛ من خلال قراءة وتحليل شرحه لصحيح البخاري، والمنهج النقدي؛ من خلال تصنيف بالتعقبات ونقدها حسب قواعد المحدثين. وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، من أبرزها: الكفيري من كبار علماء الحديث والفقه في عهد المماليك وتتجلى براعته العلمية في شرحه لصحيح البخاري، الذي ألفه بعنوان التلويح إلى معرفة ما في الجامع الصحيح. وعلى الرغم من أن الكفيري اعتمد على شرح الزركشي (ت. 1392/794) كأساس لمؤلفه، إلا أنه أجرى عليه تعديلات مهمة، وأضاف إليه إيضاحات نافعة، كما وجه انتقادات إلى البخاري، والزركشي، وغيرهما من العلماء في بعض المسائل. وتنوعت تعقبات الكفيري في جوانب متعددة، مثل تراجم الأبواب والرواة والفاظ الحديث وشرحه.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الجامع الصحيح، العجلوني، الكفيري، التلويح.

المدخل

لقد كثرت الشروح على صحيح البخاري بعد ترسخ مكانته في العالم الإسلامي،¹ وكُتبت هذه الشروح بكثرة خلال فترة حكم المماليك، حيث إن غزو الصليبيين والمغول أفسد الاستقرار السياسي في تلك الأراضي آنذاك، ومع ذلك شهدت تلك الفترة بروز شخصيات علمية بارزة وظهور مؤلفات قيمة في علم الحديث.² حتى أصبحت القاهرة ودمشق من أبرز مراكز العلم في العالم الإسلامي بأسره.³ خلال فترة المماليك، تم تأليف حوالي 1201 كتاباً في علم الحديث، منها 157 من كتب الشروح.⁴

كان من أبرز هذه الشروح: فتح الباري لابن حجر (ت. 1449/852)، وعمدة القاري للعيني (ت. 1451/855)، وإرشاد الساري للقسطلاني (ت. 1517/923)، وهي من أهم الشروح التي ألفت على صحيح البخاري وأكثرها تأثيراً وانتشاراً.⁵

ومن بين علماء هذه الحقبة، وُلد شمس الدين الكفيري (ت. 1427/831) في بلدة كُفَيْر قرب عجلون، ونشأ في دمشق حيث تولى مناصب مهمة. وألف شرحاً لصحيح الإمام البخاري بعنوان التلويح إلى معرفة ما في الجامع الصحيح، وقد استفاد الكفيري في تأليف كتابه من مصادر عديدة، كما لم يتردد في نقد الإمام البخاري وغيره من العلماء. وتتناول هذه الدراسة تعقبات شمس الدين الكفيري على العلماء من خلال شرحه لصحيح البخاري.

ومفهوم التعقب في الاصطلاح هو انتقاد العالم لأقوال غيره استدراكاً أو تصويماً، بناءً على اجتهادٍ ورؤيةٍ مستقلة.⁶

¹ لمزيد من المعلومات حول ترسخ مكانة صحيح البخاري وشرحه انظر:

Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997), 100-109;

محمد زهير المحمد، "مسألة تلقي الأمة أحاديث الصحيحين بالقبول عند المحدثين"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية 2/6 (2009)، 6-8؛

S. Kemal Sandıkçı, "Sahîhu'l-Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Diyanet İlmî Dergi* 21/1 (1985), 39-61.

² Sezai Engin, "Bir Şerhin Hikayesi ve Otoritesi: Feth'ten Sonra Hicret Yok Muydu?", *İslâm İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî: Bir Memlûk Âlimi Portresi*, ed. Sezai Engin-Mehmet Fatih Yalçın (İstanbul: Siyer Akademi, 2021), 414-415.

³ Ferhat Gökçe, "Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (Eylül 2021), 442.

⁴ Gökçe, "Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 463.

⁵ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik, 2012), 33.

⁶ Selman Keleş, "منهج ملا كوراني في تعقباته على الحافظ ابن حجر (وتعقباته في تراجم الأبواب أئموذجاً)", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 15 (Haziran 2022), 177.

مشكلة الدراسة وأهدافها:

وجاءت هذه الدراسة للإجابة عن السؤال الرئيسي الآتي: ما تعقّبات شمس الدين الكفيري على العلماء في شرحه لصحيح البخاري؟ وتهدف إلى إلقاء الضوء على معالم شخصية الإمام الكفيري ومكانته العلمية، وبيان قيمة شرحه لصحيح البخاري وأهميته، والكشف عن تعقّباته على العلماء في هذا الشرح.

أهمية الدراسة:

وتبرز أهمية هذه الدراسة في تسليطها الضوء على عالم لم يحظَ باهتمام كافٍ في الدراسات المعاصرة، مع التركيز على منهجه وتعقّباته العلمية القيمة التي يمكن أن تضيف إلى فهمنا لعلم رواية الحديث وعلم شرح الحديث مع صحيح البخاري.

الدراسات السابقة:

ولم أجد بعد بحث واستقصاء دراسة مستقلة عن تعقّبات الكفيري على العلماء. لكن هناك دراسة تناولت شمس الدين الكفيري وشرحه، وهي: "شمس الدين الكفيري وشرح صحيح البخاري المسمى التلويح، حسن يركازان، مجلة ديانا العلمية، المجلد 55، العدد 4، 2019م، تركيا". ويركز هذا البحث على حياة الكفيري ومؤلفاته وشرحه لصحيح البخاري. كما قدم الباحث بعض الأمثلة من منهجه العام في شرح صحيح البخاري. ويقترح الباحث في ختام دراسته إجراء بحث أكثر شمولاً حول شرح الكفيري.

منهج الدراسة:

ويعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهجين أساسيين، هما: المنهج الاستقرائي؛ من خلال قراءة وتحليل شرحه لصحيح البخاري، مع الاستفادة من الدراسات ذات الصلة، والمنهج النقدي؛ من خلال تصنيف بالتعقّبات ونقدها حسب قواعد المحدثين.

1. التعريف بالكفيري وكتابه

1.1. تعريف موجز بالكفيري

هو محمد بن أحمد بن موسى بن عبد الله الكفيري العجلوني الدمشقي الشافعي، والكفيري نسبة إلى بلدة الكفير،⁷ والعجلوني نسبة إلى مدينة عجلون،⁸ والدمشقي نسبة إلى مدينة دمشق،⁹ والشافعي نسبة إلى مذهب الإمام الشافعي، ولقبه شمس الدين، وكنيته أبو عبد الله.

واتفقت المصادر على أن ولادة الكفيري كانت في شهر شوال من سنة 757/1356م،¹⁰ إلا أن الاختلاف يتركز حول اليوم تحديداً. فقد ذكر ابن حجر وابن العماد أنه ولد في العشر الأول من شوال،¹¹ بينما حدد المقرئزي والسخاوي أنه يوم السابع عشر من

⁷ تقع الكفير في لواء قصبة جرش، وجرش تقع في شمال الأردن في منطقة القديمة جلعاد، وتبعد عن العاصمة عمان 45 كم شمالاً. نضال البزم، أطلس مدن الأردن (الأردن: دار عالم الثقافة، 2010)؛ وزارة الداخلية الأردنية، "لواء قصبة جرش" (تاريخ الدخول 9 شباط 2025).

⁸ تقع عجلون في الركن الشمالي الغربي من العاصمة الأردنية عمان بعد 76 كم. البزم، أطلس مدن الأردن، 192. اليوم هي عاصمة الجمهورية العربية السورية.

¹⁰ تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي العبيدي المقرئزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق: محمود الجليلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 358/3؛ تقي الدين أبو بكر بن أحمد الدمشقي ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان (بيروت: عالم الكتب، 1407)، 99/4؛ أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي (القاهرة: الجمهورية العربية المتحدة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969)، 413/3؛ رضي الدين أبو البركات محمد بن أحمد العامري الرضي الغزي، بحجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية-

شوال،¹² وأشار الغزي إلى يوم السابع والعشرين.¹³ كما ورد في بعض المصادر أنه ولد في أوائل شوال.¹⁴ وعلى الرغم من هذا التباين في تحديد اليوم، فإن الإجماع قائم على سنة وشهر ولادته.

ولد في قرية الكفير، ويرتبط اسم بلدة الكفير بعدة مواقع في بلاد الشام، مما يجعل معرفة مكان ولادته أمرًا صعبًا، خاصة مع عدم وجود وصف دقيق في المصادر يُثبت الموقع بشكل قطعي. لكن نسبة العجلوني قد تُرجح ارتباطه بالكفير الواقعة ضمن أعمال عجلون التاريخية. وكثير من المصادر المعاصرة تشير إليه كأحد علماء الأردن.¹⁵

بعد ذلك انتقل إلى دمشق ونشأ فيها. اشتغل بالفقه على يد كبار مشايخ الشافعية المعترين مثل شمس الدين ابن قاضي شهبة (ت. 1381/782)،¹⁶ وأحمد بن صالح بن أحمد الزهري (ت. 1392/795)، ومحمود بن محمد بن أحمد الشهير بابن الشريشي (ت. 1392/795)، وأحمد بن عثمان بن حسن الشهير بابن الجالي (ت. 1385/787)، وشرف الدين عيسى بن عثمان الغزي (ت. 1397/799). وقد لازمهم ملازمةً طويلة، وتخرج على أيديهم، وأصبح من أبرز علماء دمشق.¹⁷ كما حفظ (التنبية) للإمام أبي إسحاق الشيرازي (ت. 1083/476).¹⁸ وعُرف بإتقانه لحفظ الفروع في شبابه.¹⁹ ونسخ بخطه عددًا كبيرًا من الكتب لنفسه وللناس. وتميز بمهارته الكبيرة في الكتابة.²⁰

سمع من عمر بن حسن بن مزيد بن أميلة المراغي (ت. 1376/778) جزءًا من سنن أبي داود ومن محمد بن علي بن عيسى الشهير بابن قواليج الحنفي (ت. 1376/778) صحيح مسلم، كما أخذ عن محمد بن عبد الله بن أحمد الشهير بالصامت (ت. 1387/789) ومحبي الدين يحيى بن يوسف الرحي (ت. 1391/794) وغيرهما من العلماء. وقد أجاز له عدد من الشيوخ البارزين.²¹ تذكر المصادر أن الكفيري كان يتولى وكالة القضاء نيابةً عن القاضي علاء الدين بن أبي البقاء قبل الفتنة.²² ويُرجَّح أن الحدث المشار إليه بـ "الفتنة" هو استيلاء تيمور على بلاد الشام عام 803هـ/1401م.²³ وقد تعرّضت دمشق، عند استيلاء تيمور عليها،

-البارعين، تحقيق: أبو يحيى عبد الله الكندري (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، 61؛ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.)، 111/7؛ عبد القادر بن محمد الدمشقي النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 237/1؛ عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 285/9؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المثنى، د.ت.)، 23/9؛ خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 331/5.

¹¹ ابن حجر، إنباء الغمر، 413/3؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 285/9.

¹² المقرئ، درر العقود الفريدة، 358/3؛ السخاوي، الضوء اللامع، 111/7.

¹³ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 61.

¹⁴ كحالة، معجم المؤلفين، 23/9.

¹⁵ مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين (كفرقرع: دار الهدى، 1991)، 487/3؛ محمد علي حسن الصوريكي الكردي، نوابغ الأردن في العصر الإسلامي (عمان: دار عمار، 1990) رقم الترجمة: 250؛ أحمد الخطيمي، علماء الأردن في العصور الإسلامية (عمان: دار صفاء، 2007)، 170.

¹⁶ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4.

¹⁷ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 61؛ السخاوي، الضوء اللامع، 111/7.

¹⁸ ابن العماد، شذرات الذهب، 285/9.

¹⁹ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4؛ ابن حجر، إنباء الغمر، 413/3.

²⁰ ابن حجر، إنباء الغمر، 413/3.

²¹ السخاوي، الضوء اللامع، 111/7؛ المقرئ، درر العقود الفريدة، 358/3.

²² ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4.

لنهب واسع وتدمير شامل. من أبرز المعالم المتضررة كان الجامع الأموي. بالإضافة إلى ذلك، نُقل العديد من حرفيي المدينة قسراً إلى سمرقند، وقُتل جزء من السكان، مما ترك أثراً عميقاً على البنية الاجتماعية والاقتصادية للمدينة.²⁴ حيث فرّ القاضي علاء الدين أبو البقاء مع السلطان فرج إلى مصر خلال حصار الشام من قبل تيمور.²⁵

بعد هذا الحدث، تولّى الكفيري وكالة القضاء عدّة مرات في مناطق مختلفة، وذلك نيابةً عن عدد من العلماء، مثل ابن الإخنائي، والباعوني، وابن حاجي، وابن الزهري.²⁶

كما تولّى تدريس المدرسة الأقبالية،²⁷ والمدرسة الشاهينية²⁸ والمدرسة الصارمية والإشراف عليها، وقام بعمارة بعض أجزائها. ودرّس في جزء من العزيزية،²⁹ وحيث تنازل له عنها القاضي شمس الدين الإخنائي في مرض وفاته. وحجّ مرات عديدة، وأقام بمكة لفترات مختلفة.³⁰ وتولّى قضاء الركب في سنة تسع وعشرين وثمانمائة.³¹

كان عالماً بصناعة القضاء وغيرها من العلوم، وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، نقيّ الصدر، مبتسم الوجه، جميل الهيئة، حسن القامة، كثيف اللحية، تتجلى عليه هيبة العلم ووقاره، عُرف بتواضعه في معاملته مع الطلبة وغيرهم. وكانت له محاسن كثيرة.³² وله نظم كثير، حيث كان ينظم الشعر بطبعه الفطري السليم دون معرفة بعلم العروض أو قواعد النظم.³³

رغم ذلك، انتقد ابن قاضي شُهبة الكفيري لاقتصاره على علم الفقه ومعرفته المحدودة بعلم الحديث، وأشار إلى كثرة نظمه للشعر رغم جهله بعلم العروض، مما يعكس لديه ضعفاً في ضبط قواعد النظم. كما يصفه بعدم الاستقرار في آرائه قائلاً "لا يثبت على حال ولا يثبتي على كلمة". ومع ذلك، لا يكتفي ابن شُهبة بالنقد السلبي، بل يشيد ببعض صفاته الإيجابية مثل صبره وقدرته على التحمل والتحلي بالأخلاق الحميدة.³⁴

تُفيدنا المصادر أنّه قبل وفاته، تنازل عن مُعظم وظائفه للسيد شهاب الدين ابن نقيب الأشراف، وتعرّض لانتقادات من الناس بسبب ذلك.³⁵ وتوفي يوم الاثنين 13 المحرم سنة 831هـ/1427م³⁶ بعد مرض طويل. وصلي عليه في مسجد القصب بعد الظهر،³⁷ ثم دُفن في مقبرة الصوفية.³⁸ وشيّع بجمع غفير من الناس، وكانت جنازته يومًا مشهودًا.³⁹ رحمه الله تعالى.

²³ أبو محمد أحمد بن محمد ابن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور (كلكتا: طبعة كلكتا، 1817)، 202.

²⁴ Cengiz Tomar, "Şam", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/314.

²⁵ ابن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور، 211؛

Ercan Cengiz, "Timur'un Suriye Seferi'nde Halep ve Şam Âlimleriyle Yaptığı Görüşmeler", Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 70 (Ocak 2021), 371.

²⁶ النعيمي، الدارس، 237/1.

²⁷ النعيمي، الدارس، 123/1.

²⁸ النعيمي، الدارس، 236/1.

²⁹ السخاوي، الضوء اللامع، 112/7؛ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 62.

³⁰ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4؛ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 62.

³¹ النعيمي، الدارس، 237/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 285/9.

³² السخاوي، الضوء اللامع، 112-111/7.

³³ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 61.

³⁴ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4؛ النعيمي، الدارس، 237/1.

³⁵ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4؛ النعيمي، الدارس، 237/1.

³⁶ ابن حجر، إنباء الغمر، 413/3؛ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 62؛ السخاوي، الضوء اللامع، 112/7؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 285/9.

2.1. تعريف بكتابه شرح صحيح البخاري

1.2.1. تحقيق اسم الكتاب

قد سمى المؤلف كتابه بـ "التلويح إلى معرفة ما في الجامع الصحيح" في مقدمة الكتاب،⁴⁰ وذكرته معظم المصادر باختصار اسم "التلويح"،⁴¹ وبعضها باسم "التلويح إلى معرفة الجامع الصحيح".⁴² وعلق الزركلي بعد ذكر اسم الكتاب قائلاً: المعروف أن "التلويح" هو لقطوبغا.⁴³ ويُفهم أنه يعتقد أن اسم الكتاب خاطئ. وعند هذه النقطة يمكن التطرق إلى أمرين:

أولاً: إن "التلويح"⁴⁴ المشهور هو لمغلطاي (ت. 1361/762)، وقد يكون اسم قطلوبغا ذكر بسبب التشابه في الاسم.⁴⁵ ثانياً: وجود كتاب لمغلطاي بعنوان "التلويح في شرح الصحيح" لا يمنع أن يكون للكفيري شرح على البخاري اسمه أيضاً "التلويح".⁴⁶

بالإضافة إلى ذلك، لم يذكر الزركلي في كتابه علماً باسم قطلوبغا، بل الصحيح هو ابن قطلوبغا (ت. 1474/879)، وليس لابن قطلوبغا كتاب باسم "التلويح". وعند النظر في المعلومات الواردة في مقدمة كتاب الكفيري، يتبين أن هذا الكتاب من تأليف الكفيري.⁴⁷

2.2.1. سبب تأليفه وغرضه

أشار الكفيري إلى غرض تأليفه في مقدمة كتابه، ويمكن تلخيص أسباب تأليفه في النقاط التالية:

- 1- تأهل المؤلف لعلم الدراية والرواية.⁴⁸
- 2- إعادة ترتيب النقاط غير المبوبة والروايات غير المرتبة في كتاب التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح للزركشي.⁴⁹
- 3- حرص على الاقتصاد في الوقت وإصلاح النسخ المتداولة وإزالة القصور الموجود فيه.⁵⁰

³⁷ النعيمي، الدارس، 237/1.

³⁸ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4.

³⁹ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 62؛ السخاوي، الضوء اللامع، 112/7.

⁴⁰ شمس الدين محمد بن أحمد العجلوني الكفيري، التلويح إلى معرفة ما في الجامع الصحيح، تحقيق: عبد الجواد حمام (السعودية: عطاءات العلم، 1441)، 2.

⁴¹ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 100/4؛ الرضي الغزي، بحجة الناظرين، 62.

⁴² السخاوي، الضوء اللامع، 112/7؛ إسماعيل باشا الباباني البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (إسطنبول: وكالة المعارف، 1945)، 320/3؛ إسماعيل باشا الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (إسطنبول: وكالة المعارف، 1951)،

186/2؛ الزركلي، الأعلام، 331/5.

⁴³ الزركلي، الأعلام، 331/5.

⁴⁴ طبع في السعودية سنة 1438هـ في عطاءات العلم بتحقيق عبد الجواد حمام والخر.

⁴⁵ خالد الرباط، "المقدمة"، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المؤلف: سراج الدين ابن الملقن أبو حفص عمر بن علي الأنصاري (دمشق: دار النوادر،

2008م)، 144/1.

⁴⁶ الرباط، "المقدمة"، 144/1.

⁴⁷ Hasan Yerkazan, "Şemsüddîn el-Kufeyrî ve Et-Telvîh Adlı Sahîh-i Buhârî Şerhi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/4 (Aralık 2019), 1070.

⁴⁸ الكفيري، التلويح، 2.

⁴⁹ الكفيري، التلويح، 2.

4- تسهيل فهم النصوص على الطلاب.⁵¹

5- إضافة زيادات نافعة وتقديم إيضاحات مهمة في التراجم التي تركها الزركشي في شرحه أو البخاري في صحيحه، مثل توضيح الأسماء والأنساب لتجنب الخلط بين الأسماء المتشابهة، وشرح أسماء الرواة الذين ذكرهم البخاري بكنى أو ألقاب فقط، وتحديد الأسماء القصيرة التي قد تسبب غموضاً.⁵²

3.2.1. منهجه وموارده في الكتاب

بين المؤلف منهجه في شرحه بإيجاز في مقدمته، ويمكن تلخيصه في النقاط العامة التي أشار إليها كما يأتي:

1- بيان بعض المسائل الواردة في صحيح البخاري وذكر شيوخ البخاري وتراجمهم.⁵³

2- ذكر ترجمة الصحابي الراوي. وبيان نسبه وعدد الأحاديث المروية عنه، وتحديد أحاديثه المتفق عليها أو المنفرد بها عند البخاري ومسلم، وتخريج رواياته الأخرى في كتب المحدثين الآخرين، وبيان تاريخ وفاته ومكانها إن وُجد، وبيان أسماء الصحابة الذين ذكرهم البخاري بالكنية فقط.⁵⁴

3- الإشارة إلى ما ورد في صحيح البخاري مما وُصف بالوهم أو احتوى على علة، وتوضيح الأحاديث التي لا يُفهم معناها إلا بذكر تتمتها الواردة في موضع آخر من صحيحه أو في كتاب آخر، وبيان الأشخاص المبهمين الذين ورد ذكرهم في متون الأحاديث مع عرض اختلافات الأئمة حولهم.⁵⁵

وعند دراسة المصادر التي استفاد منها الكفيري في تأليفه، نجد أنه أشار في مقدمة كتابه إلى أبرز الكتب التي اعتمد عليها.⁵⁶ بالإضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن الكتاب بُني بشكل أساسي على شرح الزركشي، مما يجعل مصادر الزركشي تُعدّ بشكل غير مباشر من بين مصادر المؤلف أيضاً.⁵⁷ وعلاوة على ذلك، فإن مؤلفاته السابقة، مثل الكوكب الساري ومختصر التوضيح، التي هي مختصر لشروح الكرماني وابن الملّقن، تُظهر أن مصادر هذه الشروح لعبت دوراً هاماً وبالغاً في تشكيل فكر ومصادر المؤلف.

كما ينبغي التنبيه إلى أن الشروح في تراثنا تعتمد في كثير من الأحيان على شرح أو شروح أساسية، حيث يقوم بعض الشراح بالرجوع إلى من سبقهم، ويكتفون من النقل عنهم أحياناً مع التوثيق، وأحياناً أخرى من غير توثيق.⁵⁸ إذ إن الكفيري — كما أشرنا سابقاً — قد بنى شرحه على شرح الزركشي، ويلاحظ أنه كذلك قد نقل أحياناً عن الزركشي من غير توثيق.

⁵⁰ الكفيري، التلويح، 2.

⁵¹ الكفيري، التلويح، 2.

⁵² الكفيري، التلويح، 2.

⁵³ الكفيري، التلويح، 2.

⁵⁴ الكفيري، التلويح، 2.

⁵⁵ الكفيري، التلويح، 2؛ للمزيد من المعلومات حول منهجه انظر:

Yerkazan, "Şemsüddîn el-Kufeyrî ve Et-Telvîh Adlı Sahîh-i Buhârî Şerhi", 1074-1082.

⁵⁶ الكفيري، التلويح، 2.

⁵⁷ Yerkazan, "Şemsüddîn el-Kufeyrî ve Et-Telvîh Adlı Sahîh-i Buhârî Şerhi", 1078-1079.

⁵⁸ Bünyamin Erul, "Hadis Şerhçiliğinde Özgünlük Sorunu Aynî'nin (ö. 855), Rukneddin el-Kırımı'den (ö. 783) Yararlandığı İddiası Üzerine", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 2/405.

2. تعقباته على العلماء في شرح صحيح البخاري

كُتِبَ العديد من المؤلفات حول صحيح البخاري، من شروح، واختصارات، وشروح للاختصارات، وحواشٍ على الشروح، ومختصرات لها. وقد وجَّه العلماء في هذا التراث بعض التعقبات للمؤلفين السابقين، وعلى رأسهم الإمام البخاري. ويُعَدُّ هذا من مظاهر منهج النقد البناء الذي استمر في تقاليد علم الحديث. سيتم في هذا المبحث تناول تعقبات الكفيري على بعض العلماء السابقين.

1.2. تعقباته في تراجم أبواب البخاري

يمكن تقسيم تعقبات الكفيري في تراجم أبواب البخاري إلى قسمين: من حيث مناسبة الحديث للترجمة، ومن حيث فقه التراجم.

1.1.2. من حيث مناسبة الحديث للترجمة

ينتقد الكفيري البخاري في بعض الأحاديث التي يرى أنها لا تتناسب مع الترجمة الواردة في الباب، ويشير إلى أن مضمون الحديث بعيد عن الموضوع الذي حدده البخاري في هذه الترجمة. قد أورد الكفيري جزءاً من هذه التعقبات نقله عن غيره، بما في ذلك بعض الانتقادات من الإسماعيلي (ت. 982/371)، والجزء الآخر من تعقباته الخاصة. وأمثلة ذلك:

المثال الأول: في باب "كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ" بحديث: "يا رسول الله كيف يأتيك الوحي..."⁵⁹. الحديث.

أشار الكفيري إلى قول الإسماعيلي في المستخرج أن الحديث الذي صدر به البخاري لا يصلح لهذه الترجمة، وإنما الحديث المناسب هو ما ورد بعده عن عائشة رضي الله عنها: (أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم). وأما الحديث المذكور فهو مناسب للباب "كيف كان يأتيك الوحي"، لأنه يتناول وصف كيفية مجيء الوحي، وليس بداية الوحي.⁶⁰

وذكر الكرمانى إن هذا الحديث يتوافق مع ترجمة الباب، مشيراً إلى أن المقصود هو كيفية بداية الوحي أو كيفية ظهور الوحي.⁶¹ بينما رد عليه ابن حجر قائلاً إن سياق النص يدل على خلاف ذلك، لأنه يعبر بصيغة تشير إلى المستقبل وليس الماضي. ثم أوضح ابن حجر أن التوافق يظهر من الجواب، حيث ذكر أن الأحاديث الواردة في هذا الباب ترتبط بلفظ الترجمة والمعنى الذي تضمنته.⁶² وأشار العيني إلى أن هذا الباب قد حُصِّص لبيان الوحي وكيفية، ولذلك ذُكر هذا الحديث في هذه الترجمة.⁶³

اعتراض الكفيري في هذه المسألة لا يبدو صائباً، لأنَّ مضمون الحديث يتوافق مع ترجمة الباب من حيث المعنى.

المثال الثاني: في باب طُول الْقِيَامِ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ بحديث: "أن النبي كان إذا قام للتهجد من الليل يَشُوصُ فاه بالسواك".⁶⁴

بيّن الكفيري أن هذا الحديث لا يتناسب مع ترجمة الباب، لأن استخدام السواك ليلاً لا يدل على أداء الصلاة، ولا يشير إلى طولها أو قصرها.⁶⁵

⁵⁹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422) "كتاب بدء الوحي"، 1 (رقم 2).

⁶⁰ الكفيري، التلويح، 28.

⁶¹ شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 27/1.

⁶² أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (القاهرة: المكتبة السلفية، 1379)، 19/1.

⁶³ بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 36/1.

⁶⁴ البخاري، "كتاب التهجد"، 9 (رقم 1136).

⁶⁵ الكفيري، التلويح، 505.

اختلف العلماء في مناسبة حديث السواك لهذا الباب، فذهب ابن بطلال وابن الملحق إلى أنه لا علاقة له بموضوع الباب،⁶⁶ مرجحين وقوع خطأ من الناسخ أو أن البخاري توفي قبل تحرير كتابه.⁶⁷ ورأى الكرمانى وابن جماعة وجود ترابط بين حديثي حذيفة،⁶⁸ وأن أحدهما يشير إلى الآخر.⁶⁹ بينما اعتبر ابن المنير أن استخدام السواك يُعدّ استعداداً تاماً للصلاة، وأن ذلك دليل على طول القيام.⁷⁰ وقال ابن رشيد إنه وسيلة لدفع النوم استعداداً للتهجد.⁷¹ وذهب ابن حجر إلى أن عنوان حديث حذيفة ترك فارغاً فألحقه الناسخ بالحديث السابق.⁷² أما العيني، فرأى أن هذا الباب يتعلق بطول القيام في صلاة الليل، لأن حديث حذيفة يتضمن القيام في صلاة التهجد، إذ إن صلاة التهجد في العادة تكون طويلة، وطول الصلاة يقتضي غالباً طول القيام والركوع والسجود. واعترض على آراء من سبقوه وعدّها من قبيل التكلف، وأكد أن حديث حذيفة مناسب لموضوع الباب.⁷³ وأشار زكريا الأنصاري إلى أن السواك وطول القيام كلاهما لا ينبغي إهمالهما.⁷⁴

يتابع الكفيري إلى حدّ ما رأي ابن بطلال وابن الملحق في أن هذا الحديث لا علاقة له بعنوان الباب، ولكنه في الوقت نفسه يوافق الكرمانى وابن جماعة، حيث أشار إلى أن البخاري قصد الإشارة إلى الحديث الوارد في مسلم، الذي يدل صراحة على طول القيام. وهكذا جمع الكفيري بين رأي ابن بطلال وابن الملحق من جهة، ورأي الكرمانى وابن جماعة من جهة أخرى، ليقدّم رأياً خاصاً به.

المثال الثالث: في باب "وكالة المرأة الإمام في النكاح" بحديث: "قد زوجناكها بما معك من القرآن".⁷⁵

يرى الكفيري أن هذا الحديث لا يتضمن توكيل المرأة للنبي ﷺ في تزويجها، ولهذا السبب لا تظهر مناسبة الحديث للترجمة. فزواج تلك المرأة من الرجل الذي قال: "زوجنيها"، لا يتضمن ما يدل على وجود توكيل من المرأة، بل يدل على أن النبي ﷺ كان له أن يزوج المرأة من شاء بغير إذنها.⁷⁶

اختلف العلماء في دلالة الحديث على الوكالة، فرأى ابن بطلال وابن حجر والعيني أن قول المرأة "قد وهبت نفسي لك" يُعدّ توكيلاً للنبي ﷺ في تزويجها، مما يُناسب عنوان الباب،⁷⁷ بينما اعترض الداودى وابن الملحق لعدم وجود نص صريح بالتوكيل أو الاستئذان.⁷⁸

⁶⁶ أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 126/3؛ سراج الدين عمر بن علي الأنصاري ابن الملحق، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: خالد الرباط وجمعة فتحي (دمشق: دار النوادر، 2008)، 62/9.

⁶⁷ ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، 126/3.

⁶⁸ أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955)، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها"، 27 (رقم 772).

⁶⁹ شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 193/6؛ بدر الدين محمد بن إبراهيم الكنانى ابن جماعة، تراجم البخاري، تحقيق: فايز مصطفى اصطيلة - محمود محمود الأحمّد (السعودية: عطاءات العلم، 1438)، 19.

⁷⁰ ابن حجر، فتح الباري، 19/3-20.

⁷¹ ابن حجر، فتح الباري، 20/3.

⁷² ابن حجر، فتح الباري، 20/3.

⁷³ العيني، عمدة القاري، 186/7.

⁷⁴ زين الدين أبو يحيى السنيني زكريا الأنصاري، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: سليمان بن دريع العازمي (الرياض: مكتبة الرشد، 2005)، 204/3.

⁷⁵ البخاري، "كتاب الوكالة"، 9 (رقم 2310).

⁷⁶ الكفيري، التلويح، 1064.

⁷⁷ ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، 445/6؛ ابن حجر، فتح الباري، 486/4؛ العيني، عمدة القاري، 141/12.

والعيني يُجيب على الذين يقولون إنه لا يوجد دليل على أن النبي ﷺ استأذن المرأة أو أنها وكلته، بـ "أن المرأة لما قالت لرسول الله ﷺ: (قد وهبت لك نفسي)، كان ذلك كالوكالة على تزويجها من نفسه أو ممن رأى تزويجها منه." ⁷⁹ وخلاصة القول أن هذه مسألة خلافية.

2.1.2. من حيث فقه التراجع

يتفنن الإمام البخاري في تراجم الأبواب في صحيحه، حتى اشتهر بين العلماء قول: "فقه البخاري في تراجمه"، ⁸⁰ مع ذلك، لم تسلم تراجمه من بعض الانتقادات التي وجهها علماء الحديث. ونرى أن الكفيري قد قدّم بعض الانتقادات لاستنباطات الإمام البخاري في بعض تراجم الأبواب، ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: في باب غَسَلِ الرَّجُلَيْنِ فِي النَّعْلَيْنِ وَلَا يَمْسُحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ بِحَدِيثِ عُبَيْدِ بْنِ جَرِيحٍ: "يا أبا عبد الرحمن رأيتك تصنع أربعاً..." ⁸¹.

أشار الكفيري إلى أن البخاري استدل بقول: (فَإِذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ النَّعْلَ الَّذِي لَيْسَ فِيهَا شَعْرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا) على غسل الرجلين في النعلين، واعتراض الإسماعيلي على هذا الاستدلال بقوله: "وفيه نظر" ⁸². وهذا يشير إلى تعقب متعلق بفهم البخاري وفقهه لترجمة الباب بقول الإسماعيلي، حيث قد يرى الإسماعيلي أن النص قد لا يتضمن دلالة واضحة تؤيد ما استنبطه البخاري من الحديث.

اتفق جماعة من العلماء على أن حديث ابن عمر يدل على غسل الرجلين وعدم المسح على النعلين، ومنهم الكرماني الذي قال إن لفظ "الوضوء" يدل على الأصل وهو الغسل، ⁸³ وابن المللقن الذي أشار إلى أن النبي ﷺ كان يتوضأ وهو يلبس النعلين، مما ينفي المسح، وأضاف أن حقيقة الوضوء حسب هذا التعبير أن يكون أثناء لبس النعلين. ⁸⁴ كما بيّن النووي ⁸⁵ أن قوله "ويتوضأ فيها" يعني أنه يتوضأ ويلبس النعلين ورجلاه رطبتان، وأكد ابن المقدسية (ت. 1255/654) ⁸⁶ أن البخاري أراد بهذا الحديث الرد على من أجاز المسح على النعلين. ⁸⁷ ووافقهم البرماوي، ⁸⁸ وكذلك العيني الذي أوضح أن لفظ "فيها" ظرف يدل على الغسل لا المسح، وقال: لو كان المقصود المسح لقبل "عليها". ⁸⁹

⁷⁸ ابن المللقن، التوضيح، 190/15.

⁷⁹ العيني، عمدة القاري، 141/12.

⁸⁰ نور الدين عتر، "الإمام البخاري وفقه التراجع في جامع الصحيح"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت 4/2 (1985)، 62.

⁸¹ البخاري، "كتاب الوضوء"، 30 (رقم 166).

⁸² الكفيري، التلويح، 158.

⁸³ الكرماني، الكواكب الدراري، 217/2.

⁸⁴ ابن المللقن، التوضيح، 205/4.

⁸⁵ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 95/8.

⁸⁶ شرف الدين أبو بكر محمد بن الحسن بن عبد السلام بن عتيق بن محمد التميمي السفاقي المغربي الإسكندراني المالكي: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 295/23.

⁸⁷ ابن المللقن، التوضيح، 206-205/4.

⁸⁸ شمس الدين محمد بن عبد الدائم العسقلاني البرماوي، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، تحقيق: نور الدين طالب (سوريا: دار النوادر، 2012)، 206/2.

⁸⁹ العيني، عمدة القاري، 24/3.

أكد الكفيري، بإيراده قول الإسماعيلي: "وفيه نظر"، إلى أن استدلال البخاري في هذا الموضع محل تأمل. وإذا لم يعترض على انتقاد الإسماعيلي، فقد خالف جماعة العلماء الذين استدلووا بالحديث على غسل الرجلين. وفي هذه المسألة، يظهر -والله أعلم- أن استدلال الجماعة أقرب إلى الصواب.

المثال الثاني: في باب قراءة القرآن بعد الحدث بحديث:

"أَنَّهُ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَهِيَ خَالَتُهُ، فَاضْطَجَعَ فِي عَرْضِ الْوَسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ، أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ، اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْحَوَاثِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ...".⁹⁰

أشار الكفيري إلى نقد الإسماعيلي البخاري في استدلاله بالحديث على الوضوء للحدث. حيث قال: "واعلم أن الإسماعيلي نازع البخاري في استدلاله بالحديث على الوضوء للحدث بأن وضوء النبي ﷺ لا ينتقض بالنوم مضطجعا كما هو مذكور في الخصائص".⁹¹

آراء العلماء في هذه المسألة: يقول ابن بطلان إن هذا الحديث ردٌ ودليلٌ على من كره قراءة القرآن لغير المتوضى ما لم يكن جنباً، لأن النبي ﷺ قرأ العشر آيات بعد الاستيقاظ من النوم.⁹² لكن الكرمانى اعتبره دليلاً غير كافٍ، لأن قلب النبي ﷺ لا ينام، ولذلك فإن حكم انتقاض الوضوء لا ينطبق عليه.⁹³ ابن الملقن عند شرحه دلالة ترجمة الباب أشار إلى أن وجود الإجماع على جواز قراءة القرآن لمن كان محدثاً حدثاً أصغر قد تمّ تدليله بأحاديث أخرى.⁹⁴ وابن حجر، بعد أن نقل رأي ابن بطلان، أشار إلى انتقاد ابن المنير له، وذكر أن هذا الانتقاد هو انتقاد جيد، لأن نوم النبي ﷺ لا يُعتبر ناقضاً لوضوئه بشكل قطعي. وذكر رأي ابن المنير إن مناسبة هذا الحديث لترجمة الباب تكمن في احتمال وقوع التلامس عند اضطجاع النبي ﷺ مع زوجته في نفس الفراش. ثم أشار إلى رأي السبكي أن البخاري استدلل بهذا الحديث بناءً على انتقاض الوضوء بسبب اللبس أثناء اضطجاع النبي ﷺ بجانب زوجته.⁹⁵ وابن حجر هنا يبين أنه يمكن فهم الحديث على أنه يتعلق بالحدث الأصغر بناءً على توجيه الحديث. وإذا كان الحديث يتعلق بالحدث الأكبر، يجب أخذ الغسل بدلاً من الوضوء.⁹⁶

يرد العيني على آراء العلماء التي قسمها إلى مجموعتين: الأولى تتعلق بقراءة النبي ﷺ لعشر آيات من سورة آل عمران بعد استيقاظه دون وضوء، وقد رد عليه بقوله إن نوم النبي ﷺ لا ينقض وضوءه. الرأي الآخر يقال إن مناسبة الباب مع الحديث تكمن في تلامس النبي مع زوجته عند النوم بجانبها، وقد أجاب العيني بأن هذا احتمال بعيد، لأنه لا يمكننا التأكد من وقوع التلامس. وإذا كان هناك تلامس، فلا نعلم إن كان ذلك يستوجب الغسل أم لا. ووفقاً له، فإن البخاري قد وضع هذا الحديث تحت هذا الباب بناءً على ظاهره.⁹⁷

المثال الثالث: في باب إِذَا أُلْفِيَ عَلَى ظَهْرِ الْمُصَلِّي قَدَرٌ أَوْ حَيْفَةٌ لَمْ تَفْسُدْ عَلَيْهِ صَلَاتُهُ بِحَدِيثِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ حَدَّثَهُ:

⁹⁰ البخاري، "كتاب الوضوء"، 37 (رقم 183).

⁹¹ الكفيري، التلويح، 167.

⁹² ابن بطلان، شرح صحيح البخاري، 1/279-280.

⁹³ الكرمانى، الكواكب الدار، 3/26.

⁹⁴ ابن الملقن، التوضيح، 4/290-291.

⁹⁵ ابن حجر، فتح الباري، 1/288.

⁹⁶ ابن حجر، فتح الباري، 1/288.

⁹⁷ العيني، عمدة القاري، 3/64.

"أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُصَلِّي عِنْدَ الْبَيْتِ، وَأَبُو جَهْلٍ وَأَصْحَابُ لَهُ جُلُوسٌ، إِذَا قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: أَيُّكُمْ يَجِيءُ بِسَلَى جَزُورِ بَنِي فُلَانٍ، فَيَضَعُهُ عَلَى ظَهْرِ مُحَمَّدٍ إِذَا سَجَدَ؟ فَأَنْبَعَثَ أَشَقَى الْقَوْمِ فَجَاءَ بِهِ، فَنَظَرَ حَتَّى سَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ، وَوَضَعَهُ عَلَى ظَهْرِهِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، وَأَنَا أَنْظُرُ لَا أَعْيِرُ شَيْئًا، لَوْ كَانَ لِي مَنَعَةٌ، قَالَ: فَجَعَلُوا يَضْحَكُونَ وَيُجِيلُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَاجِدٌ لَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ، حَتَّى جَاءَتْهُ فَاطِمَةُ، فَطَرَحَتْ عَنْ ظَهْرِهِ...".⁹⁸ الحديث.

نقل الكفيري عن الزركشي أن البخاري أنقذ في استدلاله بهذا الحديث بسبب سياقه التاريخي، لأنه في ذلك الوقت لم يكن تعبداً بتحريم مثل الخمر.⁹⁹

يمكن تقسيم آراء العلماء في هذه المسألة إلى أربعة أقسام: الأول: يرى الخطابي أن الواقعة حدثت في فترة لم تأت فيها الأحكام بعد،¹⁰⁰ كما أشار العيني، إذ اعتبر استمرار النبي ﷺ في الصلاة دليلاً على أن الحدث وقع قبل تحريم ذبائح المشركين.¹⁰¹ الثاني: يرى القاضي عياض أن السلي ليس نجساً لأنه لا يحتوي على دم أو نجاسة، لكن النووي وابن الملكن انتقدوا هذا الرأي لأن السلي غالباً ما يحتوي على دم وقد ذبح على يد مشركين، ولذلك يُعتبر نجساً.¹⁰² الثالث: يرى أن إزالة النجاسة ليست واجبة حتى لو كان السلي نجساً، وهذا الرأي ينسب إلى الأوزاعي (ت. 157هـ) وأشهب المالكي (ت. 204هـ)،¹⁰³ بينما رد القرطبي بأن الأدلة القطعية توجب إزالة النجاسة من البدن والثياب والمكان الذي يُصلى فيه.¹⁰⁴ الرابع: يرى الإمام النووي أن النبي ﷺ لم يعلم بالنجاسة التي وُضعت على ظهره، ولذلك استمر في سجوده، ولا نعلم إذا كانت الصلاة فرضاً أو نافلة، وإن كانت فرضاً لوجب إعادتها،¹⁰⁵ وعندما سئل كيف لم يعلم رسول الله ﷺ، العيني أجاب بأن النبي ﷺ كان مشغولاً بالله تعالى أثناء الصلاة، فلا يشعر بما يُوضع عليه، وإن شعر به، فربما لم يتحقق من نجاسته.¹⁰⁶ وحسب العيني فإن البخاري قد أورد هذا الحديث تحت هذا الباب بناءً على ظاهره.¹⁰⁷

2.2. تعقباته في غريب الحديث

اهتم العلماء بالكلمات الغريبة في الأحاديث منذ جيل تابعي التابعين، كمالك بن أنس، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج.¹⁰⁸ وذكر الحاكم النيسابوري أن أول من صنّف في الغريب هو النضر بن شميل.¹⁰⁹ وقد نشأ إثر ذلك أدب علمي واسع حول هذا الموضوع، حيث لم يتوان العلماء عن انتقاد بعضهم البعض في شرح الكلمات الغريبة. ومن بين هؤلاء يُلاحظ أن الكفيري قد وجّه انتقادات للإمام البخاري وبعض العلماء في تفسير الكلمات الغريبة. ومن أمثلة ذلك:

⁹⁸ البخاري، "كتاب الوضوء"، 72 (رقم 240).

⁹⁹ الكفيري، التلويح، 191.

¹⁰⁰ ابن بطل، شرح صحيح البخاري، 356/1.

¹⁰¹ العيني، عمدة القاري، 176-175/3.

¹⁰² الكرمانى، الكواكب الدراري، 98/3؛ ابن الملكن، التوضيح، 507/4.

¹⁰³ ابن الملكن، التوضيح، 508/4.

¹⁰⁴ العيني، عمدة القاري، 176/3.

¹⁰⁵ الكرمانى، الكواكب الدراري، 98/3؛ ابن الملكن، التوضيح، 508/4؛ ابن حجر، فتح الباري، 353-352/1.

¹⁰⁶ العيني، عمدة القاري، 175/3.

¹⁰⁷ العيني، عمدة القاري، 171/3.

¹⁰⁸ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1937)،

المثال الأول: لفظ "إفك" في باب حديث الإفك".¹¹⁰

أشار الكفيري إلى لفظ "إفك" مستدلاً بقول ابن مالك الذي فسره بأنه الكذب. ثم تعقّب تمثيل البخاري بـ"التّجس" في قوله: (وَالْإِفْكَ بِمَنْزِلَةِ التّجْسِ وَالتّجْسِ)، حيث إنّ الكلمة الأولى ساكنة الفاء ومكسورة الهمزة، بينما الثانية مفتوحة الهمزة والفاء، مشيراً إلى أنّ معناه واحد. وقد ورد في المثلث لابن مالك أنّ الإفك هو الكذب، ولكن الكفيري انتقد تمثيل البخاري بكلمة "التّجس"، مشيراً إلى ما ذكره ابن عزيز وغيره، بأنّ كلمة "التّجس" بكسر النون لا تُستعمل إلا تابعاً لـ"الرّجس".¹¹¹

المثال الثاني: لفظ "زر الحجلة" في حديث؛

"سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ: دَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجَعٌ، فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ، فَشَرِبْتُ مِنْ وُضُوئِهِ، ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ، فَتَطَرْتُ إِلَى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، مِثْلَ زَرِّ الْحَجَلَةِ".¹¹²

ورد في الحديث: " فنظرت إلى خاتمه بين كتفيه مثل زر الحجلة" خلاف حول كلمة "زر الحجلة". الكفيري هنا ينقل الآراء المختلفة وينتقد بعضها.

فسّر الإمام الترمذي "زر الحجلة" بأنها بيضة الطائر.¹¹³ والخطابي نقل هذا التفسير، مشيراً إلى أن الأنثى منها تسمى "الحجلة"، مع ذلك لا يفضل هذا الرأي.¹¹⁴ وأشار إلى أن بعض الروايات قد وردت بتقديم الراء على الزاي، وبهذا يصبح المعنى البيض. وهو مأخوذ من قول أَرَزَّتْ الجُرَادَةَ.¹¹⁵ بينما رجّح الكارزوني أن "زر الحجلة" هو "بيضة القبجة".¹¹⁶ وقال القاضي عياض في هذه المسألة: "وَكأنَّ مَنْ فَسَّرَ الزَّرَّ بِالْبَيْضِ نَظَرَ إِلَى مَا وَرَدَ فِي بَعْضِ طُرُقِ هَذَا الْحَدِيثِ مِثْلَ بَيْضِ الْحَمَامَةِ ثُمَّ رَأَى زَرَّ الْحَجَلَةِ فَفَسَّرَهُ بَبَيْضِهَا اعْتِمَادًا عَلَى مَا وَجَدَ مِنْ ذِكْرِ بَيْضِ الْحَمَامَةِ".¹¹⁷ والكفيري أشار إلى أن هذا الرأي قد اعترض عليه علماء آخرون.¹¹⁸ وذكر إنه لا يفهم لماذا أُطلق على البيضة اسم "زر"، ووفقاً له، فإن "الزر" هو أحد الأزرار التي تُدخل في العُرى مثل أزرار القميص.¹¹⁹ وأيضاً انتقد السهيلي الترمذي قائلاً: "توهم أن الحجلة من القيح، وهو وهم، إنما هو حجلة السرير واحدة الحجال".¹²⁰

¹¹⁰ البخاري، "كتاب المغازي"، 36.

¹¹¹ الكفيري، التلويح، 2183.

¹¹² البخاري، "كتاب الوضوء"، 42 (رقم 190).

¹¹³ الكفيري، التلويح، 170.

¹¹⁴ أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن سعد آل سعود (السعودية: جامعة أم القرى، 1988)، 259/1.

¹¹⁵ الخطابي، أعلام الحديث، 1090/3-1091؛ الكفيري، التلويح، 170.

¹¹⁶ عفيف بن سعيد بن مسعود أبو الحامد الكارزوني، مقاصد التنقيح إلى شرح الصحيح، تحقيق: محمد طاهر محمد زيد شعبان (السعودية: عطاءات العلم، 1440)، 161.

¹¹⁷ الكفيري، التلويح، 170.

¹¹⁸ الكفيري، التلويح، 170.

¹¹⁹ الكفيري، التلويح، 170.

¹²⁰ ابن الملن، التوضيح، 120/20.

فقد أشار الإمام البخاري إلى تفسير شيخه محمد بن عبد الله في صحيحه فهو قال: "الحجلة من حجل الفرس الذي بين عينيه."¹²¹ لكن الكفيري عبّر عن عدم وضوح العلاقة بين كلمة "زر" وهذا المعنى. والكفيري انتقد الإمام البخاري قائلاً إن العلاقة بين البياض الذي بين عيني الفرس وكلمة "زر" لا تُفيد معنىً واضحاً.¹²² واعترض عليه العلماء الآخرين مثل ابن الملحق.¹²³

أوضح الكفيري أن عبارة "زر الحجلة" حيث تُستخدم كلمة "الزرّ" واحد الأزرار التي يدخل في العرى وكلمة "الحجلة" للإشارة إلى الزينة والستائر التي تُستخدم في غرف العرائس. حيث قال: "هي التي تُشدُّ على حجال العرائس من الكُلل والستُور".¹²⁴ ورجّح الخطابي،¹²⁵ والكرماني¹²⁶ والعيني¹²⁷ وركريا الأنصاري¹²⁸ هذا الرأي.

3.2. تعقباته في الرواية

تعقب الكفيري البخاري ذكر بريرة في حديث: "يا عائشة أما الله فقد برأك"،¹²⁹ لأنها كانت مولاة ابن أبي أحمد، وإسلامهم وقع بعد الفتح. كما أن "بريرة" هي صيغة المفرد من "البرير"، وهو ثمر شجرة الأراك. حيث قال: "قوله: (فدعا رسول الله ﷺ بريرة) ذكر بريرة هنا فيه نظر؛ لأنها مولاة ابن أبي أحمد، وإنما أسلموا بعد الفتح".¹³⁰

وأشار بعض العلماء كابن القيم¹³¹ والزركشي إلى أن إدراج اسم بريرة في الرواية وهم من بعض الرواة، ويُنو أن قصة عتقها وقعت بعد الفتح.¹³² وقال الزركشي: "وهو نوع غامض لا يتنبّه له إلا الحدّاق".¹³³ ولكن ابن حجر أنبأ أنه يمكن الرد على هذا بأن بريرة كانت تخدم عائشة بالأجرة وهي لا تزال في رق مواليتها، أو أن الجارية المذكورة باسم بريرة قد تكون جارية أخرى تحمل نفس الاسم.¹³⁴ وأشار العيني إلى نقل ابن مردويه (ت. 1020/400) في تفسيره حديثاً عن عائشة، حيث تذكر الرواية "جارية لي سوداء"، وفي لفظ آخر: "جارية نوبية".¹³⁵

¹²¹ البخاري، "كتاب المناقب"، 20 (رقم 3541).

¹²² الكفيري، التلويح، 170.

¹²³ ابن الملحق، التوضيح، 121/20.

¹²⁴ الكفيري، التلويح، 170.

¹²⁵ الخطابي، أعلام الحديث، 258/1.

¹²⁶ الكرماني، الكواكب الدراري، 37/3.

¹²⁷ العيني، عمدة القاري، 78/3.

¹²⁸ ركريا الأنصاري، منحة الباري، 486/1.

¹²⁹ البخاري، "كتاب المغازي"، 36 (رقم 4141).

¹³⁰ الكفيري، التلويح، 2184.

¹³¹ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة،

1998)، 240-239/3؛ ابن حجر، فتح الباري، 469/8.

¹³² بدر الدين الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، تحقيق: بنيامين أرول (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004)، 99-98.

¹³³ الزركشي، الإجابة، 99.

¹³⁴ ابن حجر، فتح الباري، 469/8.

¹³⁵ العيني، عمدة القاري، 236/13.

وفي معظم المصادر يُقال إن الجارية التي شهدت للسيدة عائشة رضي الله عنها هي بريرة.¹³⁶ لكن أورد الكفيري إشكالاً على البخاري في ذكر بريرة في حديث الإفك، لأن إسلامها وقع بعد الفتح، مما يثير تعارضاً زمنياً. غير أن رأي ابن حجر في هذه المسألة يُعدّ الأقرب للصواب.

والمثال الآخر، اعترض الكفيري على ابن الملقن في رواية "حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي: حدثنا معتمر، عن عبيد الله، عن نافع: سمع ابن كعب بن مالك: يخبر ابن عمر: أن أباه أخبره، أن جارية لهم كانت ترعى غنماً بسلع..."¹³⁷ حيث قال ابن الملقن: "وهي رواية صحابي عن تابعي؛ لأن ابن عمر رواه عن ابن كعب بن مالك وهو تابعي، نبه عليه ابن التين وتوبع."¹³⁸ بينما أشار الكفيري إلى أن الصواب هو أن الحديث مروي من نافع عن ابن كعب عن كعب، ولم يرو ابن عمر هذا الحديث.¹³⁹

ورأي الكفيري في هذا الأمر هو الأقرب إلى الصواب. كما أيد ذلك العيني حيث قال في هذه المسألة: "ابن عمر لم يرو هذا الحديث عن أحد هنا، وإنما ابن كعب أخبره به".¹⁴⁰

4.2. تعقباته في الألفاظ والرواة

وقد تناولت بعض انتقادات الكفيري أحياناً ضبط الألفاظ، أو تدقيق الألفاظ، أو تعيين الرواة، أو بيان الراوي المبهم. وأمثلة ذلك:

المثال الأول: لفظ "فثلثه لولدك" في حديث: لما وقف الزبير يوم الجمل دعاني فقممت إلى جنبه...¹⁴¹

بين الكفيري "لفظ "فثلثه" في قوله: (فَإِنْ فَضَّلَ مِنْ مَالِنَا بَعْدَ قَضَاءِ الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ، فَثُلُثُهُ لَوَلَدِكَ)، بأن الثُلث الموصى به للمساكين يُخَصَّصُ ثلثه لذريته، كما ذكره ابن بطل.¹⁴² لكن ذهب بعض العلماء إلى تفسير قوله: "فثلثه لولدك" بالشدة لتصحيح إضافة التثنية إلى أولاده، مما يعني إيصال ثلث الثلث إليهم. وقد تعقب الكفيري هذا التفسير وعده غير خالٍ من الإشكال، حيث قال: "وقيل فثلثه لولدك، هو بالتشديد ليصح إضافته إلى ولده، أي: ليكون الثلث وصله إلى اتصال ثلث الثلث إليهم، وفيه نظر."¹⁴³ كما أشار الدمياطي إلى وجود نظر في هذا التأويل بعد نقله عن بعض العلماء.¹⁴⁴

فقد أشار ابن حجر إلى أن قراءة اللفظ بتشديد اللام هي أقرب،¹⁴⁵ غير أن مراجعة نسخة الأشهر فروع النسخة اليونانية والطبعة السلطانية لم تُظهر وجود هذا الضبط بالشدة. كما أن عدداً من العلماء، كابن الملقن والعيني والقسطلاني، عبروا عن ترددهم في هذا التوجيه بقولهم: فيه نظر.¹⁴⁶ وبناءً على ذلك، يظهر أن اعتراض الكفيري في هذا الموضع هو الأقرب للصواب.

¹³⁶ Zehra Yalçınkaya, *Berîre Hadisinin Değerlendirilmesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

¹³⁷ البخاري، "كتاب الذبائح والصيد"، 18 (رقم 5501).

¹³⁸ ابن الملقن، *التوضيح*، 440/26.

¹³⁹ الكفيري، *التلويح*، 2954.

¹⁴⁰ العيني، *عمدة القاري*، 115/21.

¹⁴¹ البخاري، "كتاب فرض الخمس"، 13 (رقم 3129).

¹⁴² ابن بطل، *شرح صحيح البخاري*، 291/5.

¹⁴³ الكفيري، *التلويح*، 1617.

¹⁴⁴ ابن الملقن، *التوضيح*، 464/18.

¹⁴⁵ ابن حجر، *فتح الباري*، 230/6.

المثال الثاني: لفظ "واقف على بغيره" في حديث عن أم الفضل بنت الحارث: فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ بِقَدَحٍ لَبَنٍ، وَهُوَ وَقِفْتُ عَلَى بَعِيرِهِ، فَشَرِبَهُ.¹⁴⁷

انتقد الكفيري بعض العلماء في شرحهم لعبارة "وهو واقف على بغيره"، حيث قال:

"وفي الحديث استحباب الفطر يوم عرفة بعرفة، والوقوف راكبًا، وجواز الشرب قائمًا، هكذا ذكر المتكلمون على الحديث، وحملوا قوله في الحديث: (وَهُوَ وَقِفْتُ عَلَى بَعِيرِهِ بعرفة) على أَنَّهُ كَانَ قائمًا على البعير، وهذا فيه نظر، فإنه كان على راحلة برجل، ولا يمكن الراكب كذلك القيام فليتأمل."¹⁴⁸

يعني فسّر بعض العلماء العبارة بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان قائمًا على ظهر البعير. ويرى الكفيري أن هذا التأويل غير دقيق؛ لأن القيام على البعير مع وجود الركاب أمر غير ممكن. ويشير إلى أن هذا التفسير يحتاج إلى مراجعة. مع ذلك، لم يُعثر في المصادر — بعد البحث والتحقيق — على القول الذي نسبته الكفيري إلى العلماء.

وجمع ابن الملقن بين "باب الشرب قائمًا" و"باب من شرب وهو واقف على بغيره" في شرحه، وقدّم في هذا الحديث بعض الأحاديث التي تتعلق بالشرب قائمًا. لكن نَبّه إلى أنه لو لم يُعلم أن طواف النبي ﷺ كان على بغير، لكان من الممكن أن يُفهم لفظ "واقف" على أنه بمعنى "قائم"، فيُدرج الحديث حينئذٍ في باب الشرب من قيام دون حاجة إلى تعليق.¹⁴⁹ أما مع وجود عبارة "على بغيره"، فإن المعنى المراد من "واقف" لا يكون "قائمًا" بالمعنى المعروف، بل يُفهم منه الوقوف بمعنى الركوب أو الاستقرار على الراحلة.

وذكر ابن حجر واليعني قول ابن العربي في بداية "باب من شرب وهو واقف على بغيره"، حيث ذكر ابن العربي أن هذا الحديث لا يدل على جواز الشرب قائمًا، لأن الراكب على البعير يكون قاعدًا لا قائمًا. وأشار إلى أن البخاري ساق الحديث لبيان حكم هذه الحالة خصوصًا، فهو يرى أن هذه الحالة لا تدخل في الحكم المنهي عنه للشرب قائمًا.¹⁵⁰

ورأي الكفيري في هذه المسألة منضبط، ويتفق مع رأي الجمهور؛ إذ إن لفظ "واقف" في هذا الحديث لا يُفهم على أنه "قائم"، بل يُراد به أنه راكب أو في حالة وقوف معتادة على بغيره، لا قيام البدن المعروف.

المثال الثالث: ذكر "وعَدَّ السابِع فلم يحفظه" في حديث: "أن النبي كان يصلي عند البيت وأبو جهل...".¹⁵¹

انتقد الكفيري رأي بعض العلماء، ومنهم الزركشي، الذين اعتبروا أن الشخص السابع المذكور في حديث "اللَّهُمَّ عَلَيكَ بِأَبِي جَهْلٍ، وَعَلَيْكَ بِعُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَشَيْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَالْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ، وَأُمَيَّةَ بْنِ حُلْفٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ. وَعَدَّ السَّابِعَ، فَلَمْ يَحْفَظْهُ"¹⁵² هو "عمارة بن الوليد".¹⁵³ ودعم الكفيري انتقاده بما ورد في تنمة الحديث حيث قال عبد الله بن مسعود: "فوالذي نفسي بيده، لقد رأيت الذين عدّ رسول الله ﷺ صرعى في القليب، قليب بدر"، حيث بين الكفيري أن عمارة بن الوليد لم يكن حاضرًا في بدر.¹⁵⁴

¹⁴⁶ ابن الملقن، التوضيح، 464/18؛ العيني، عمدة القاري، 52/15؛ أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، تحقيق: توفيق تكله (السعودية: عطاءات العلم، 1437)، 2054.

¹⁴⁷ البخاري، "كتاب الصوم"، 63 (رقم 1988)، "كتاب الحج"، 89 (رقم 1661)، "كتاب الأشربة"، 17 (رقم 5618).

¹⁴⁸ الكفيري، التلويح، 877.

¹⁴⁹ ابن الملقن، التوضيح، 203/27.

¹⁵⁰ ابن حجر، فتح الباري، 85/10؛ العيني، عمدة القاري، 194/21.

¹⁵¹ البخاري، "كتاب الوضوء"، 72 (رقم 240).

¹⁵² البخاري، "كتاب الوضوء"، 72 (رقم 240).

¹⁵³ بدر الدين الزركشي، التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح (السعودية: عطاءات العلم، 1424)، 37.

¹⁵⁴ الكفيري، التلويح، 191.

والسبب في ذلك، كما ذكر الكفيري من الرّوض الأنف للسّهيلي، أن مشركي قريش أرسلوا عمارة إلى الحبشة لرد المهاجرين المسلمين من النجاشي، ولكنه تعرض هناك لسحر قام به النجاشي، حيث فقد عقله وبدأ يعيش مع الحيوانات الوحشية، ولم يعد بعد ذلك إلى قريش. واستشهد الكفيري بهذه الحادثة كدليل على أن عمارة لم يكن من بين الذين قتلوا في بدر.¹⁵⁵

وأشار الكفيري إلى أن من الذين اعتبروا عمارة بن الوليد هو الشخص السابع الإمام البخاري في أبواب الصلاة،¹⁵⁶ وكذلك البرقاني وغيرهم. وأضاف الكفيري تفسيراً آخر، وهو أن قول عبد الله بن مسعود "لقد رأيت الذين عدّ رسول الله ﷺ صرعى في القلب، قلب بدر" قد يكون معناه "رأيت أكثرهم"، وليس جميعهم بالضرورة.¹⁵⁷ والقرطبي (ت. 606هـ) ذكر قوله "وعدّ السابع فلم يحفظه" من قول أبي إسحاق.¹⁵⁸ وأشار العيني إلى أنه هو عمارة بن الوليد،¹⁵⁹ كما ذكر ذلك غيره من العلماء مثل الكرمانلي¹⁶⁰ وابن الملّقن.¹⁶¹

وذكر ابن إسحاق في كتابه "السير والمغازي" أن الواقعة حدثت بالتفصيل. واختصاره كما يلي: خرج عمارة بن الوليد وعمرو بن العاص إلى الحبشة لاسترداد المسلمين الذين هاجروا إلى النجاشي. وكان عمارة رجلاً جميلاً وسيماً. أثناء الرحلة البحرية، وبينما كان عمارة بن الوليد ثملاً، أبدى اهتماماً بزوجة عمرو بن العاص وحاول التقرب منها، ثم عمارة دفع عمرو بن العاص إلى البحر. ولكن عمرو كان يعرف السباحة، فعاد إلى السفينة. فضغن على عمارة في نفسه. وعندما وصلوا إلى الحبشة، وبعد مرور بعض الوقت، اهتمّ عمارة بن الوليد بزوجة النجاشي وتمكّن من لفت انتباهها. ونشأت بينهما علاقة. وكان يخبر عمرو بما جرى، وعمرو لم يصدق أقواله في البداية. ولكن عمارة فيما بعد أثبت علاقته من خلال إحضار دهن (عطر) خاص كان ملكاً للنجاشي، وأظهره لعمرو كدليل على صدق حديثه. وبعد ذلك، أخبر عمرو بن العاص النجاشي بالأمر. فلما شم النجاشي الدهن، تأكد من صحة كلام عمرو. فدعا النجاشي بعمارة وبالسواحر، وأمرهن أن ينفخن في أحليله. وبسبب السحر تجنن وبدأ يعيش مع الحيوانات الوحشية. وبقي على هذا الحال في أرض الحبشة حتى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومات في البرية.¹⁶²

في ضوء هذه المعلومات، أشار الكفيري إلى أن القول بأن الشخص السابع هو عمارة بن الوليد قد يكون خطأً من الناحية التاريخية. إلا أنه بيّن أن قول ابن مسعود بأنه رأهم صرعى في القلب يُحتمل أن يُراد به رؤية أكثرهم، لا جميعهم. وقد أيّد ابن حجر هذا التفسير، إذ إن عُقبة بن أبي مُعَيْط لم يُلقَ في قلب بدر، بل قُتل على مسافة مرحلة منها، وكذلك أمية بن خلف لم يُلقَ في القلب.¹⁶³ وبناءً على ذلك، فإن رأي الكفيري يُعدّ الأرجح من الناحية التاريخية.

¹⁵⁵ الكفيري، التلويح، 191.

¹⁵⁶ البخاري، "كتاب الصلاة"، 20 (رقم 520).

¹⁵⁷ الكفيري، التلويح، 191.

¹⁵⁸ أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال (دمشق: دار ابن كثير، 1996)، 653/3.

¹⁵⁹ العيني، عمدة القاري، 174/3.

¹⁶⁰ الكرمانلي، الكواكب الدراري، 97/3.

¹⁶¹ ابن الملّقن، التوضيح، 504/4.

¹⁶² محمد بن إسحاق المظلي ابن اسحاق، كتاب السير والمغازي، تحقيق: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1978)، 167-170؛ محمد بن علي الأنصاري ابن حديدة، المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي، تحقيق: محمد عظيم الدين (بيروت: عالم الكتب، 1985)، 56-52/2.

¹⁶³ ابن حجر، فتح الباري، 352-351/1.

المثال الرابع: اسم المرأة في حديث: "كنا نحيض مع النبي فلا يأمرنا به..."¹⁶⁴.

فيما ورد في سند الحديث: "... قَالَ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ..."، هناك خلاف حول هوية المرأة التي سألت عائشة، ويرى بعض المحدثين ومنهم الزركشي¹⁶⁵ أن السائلة هي معاذة نفسها، واستدلوا على ذلك بما جاء في حديث مسلم: "عن معاذة قالت: سألت عائشة".¹⁶⁶

لكن الكفيري، بعد ذكره لهذه المعلومات، يورد نقدًا لهذه الرواية، مشيرًا إلى أن البعض يقول إن السائلة كانت عمرة، وليست معاذة. وعند النظر في كلام ابن حجر، يتبين أنَّ السائلة في هذا الحديث هي معاذة، كما ورد مباشرةً في صحيح مسلم.¹⁶⁷ وقال زكريا الأنصاري عن السائلة: "أن امرأة؛ هي معاذة، أبهمت نفسها؛ لغرض صحيح."¹⁶⁸ ويبدو أن القول بأن السائلة هي معاذة هو الأرجح.

الخاتمة

وُلد شمس الدين الكُفَيْرِي في بلدة الكُفَيْر بمحافظة جرش في الأردن، ونشأ في دمشق، وهو من علماء المماليك البارزين في علم الحديث والفقه. وقد تلمذ على أيدي العديد من العلماء ودرس عددًا كبيرًا من الطلاب. ومع ذلك، تأثرت الأنشطة التعليمية بفترات من انقطاع بسبب الغزو المغولي. ألّف الكفيري شرحًا على صحيح البخاري بعنوان التلويح إلى معرفة ما في الجامع الصحيح، وعلى الرغم من أن الكفيري اعتمد على شرح الزركشي كأساس لمؤلفه، فإنه أجرى عليه تعديلات مهمة، وأضاف إليه إيضاحات نافعة، كما وجّه بعض الانتقادات إلى البخاري، والزركشي، وغيرهما من العلماء.

وأَسباب تأليفه لكتابه كما يلي: اعتقاده بأنه بلغ مرتبة التأهل في علم الدراية والرواية، ورغبته في إعادة ترتيب النقاط غير المبوّه والروايات غير المرتبة في كتاب الزركشي، وحرص على الاقتصاد في الوقت، وتصحيح الأخطاء الموجودة في النسخ المتداولة، وتسهيل فهم النصوص على الطلاب، وإضافة زيادات نافعة وتقديم إيضاحات مهمة في التراجم.

ومنهجه العام في كتابه كما يلي: توضيح بعض المسائل الواردة في صحيح البخاري، وذكر شيوخه وتراجمهم، وترجمة الصحابي الراوي، وبيان نسبه، وتحديد عدد الأحاديث المروية عنه، وبيان الأحاديث التي اتفق عليها البخاري ومسلم أو التي تفرد بها البخاري، مع تتبع تخريج رواياته الأخرى في كتب المحدثين، وذكر تاريخ وفاته ومكانها إن وُجد، بالإضافة إلى بيان أسماء الصحابة الذين ذكروهم البخاري بالكنية فقط، والإشارة إلى الأحاديث الموجودة في صحيح البخاري والتي وُصفت بالوهم أو العلة، مع توضيح الأحاديث التي لا يُفهم معناها إلا بذكر تكملتها الواردة في موضع آخر من صحيحه أو في كتاب آخر، وبيان هوية الأشخاص المبهمين مع عرض اختلافات العلماء حولهم.

واستفاد الكفيري من مصادر عديدة أثناء تأليفه لهذا الكتاب مثل كتب اللغة، وكتب علم الرجال، وكتب العلل والسؤلات الحديثية، وكتب الأسماء المبهمة، وكتب شروح الحديث، وكتب غريب الحديث، وكتب السيرة، وكتب التاريخ إلخ. ومع ذلك، كان لشرح الزركشي، وشرح الكرمان، وشرح ابن الملقن تأثير كبير عليه.

وتنوعت تعقبات الكفيري وشملت جوانب متعددة، مثل تراجم الأبواب والرواة والفاظ الحديث وشرحه.

¹⁶⁴ البخاري، "كتاب الحيض"، 20 (رقم 321).

¹⁶⁵ الزركشي، التنقيح، 43.

¹⁶⁶ مسلم، "كتاب الحيض"، 15، (رقم 335).

¹⁶⁷ ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، 256/1.

¹⁶⁸ زكريا الأنصاري، منحة الباري، 250/1.

فقد تعقب الكفيري الإمام البخاري في بعض الأحاديث التي يرى أنها لا تتناسب مع الترجمة الواردة في الباب، ويشير إلى أن مضمون الحديث بعيد عن الموضوع الذي حدده البخاري في ترجمة الباب. مثل في باب "كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ" بحديث: "يا رسول الله كيف يأتيك الوحي..."، وفي باب طول القيام في صلاة الليل بحديث: "أن النبي كان إذا قام للتهجد من الليل يَشُوصُ فاه بالسواك"، وفي باب "وكالة المرأة الإمام في النكاح" بحديث: "قد زوجناكم بما معكم من القرآن".

كما قدّم الكفيري بعض الانتقادات لاستنباطات الإمام البخاري في بعض تراجم الأبواب، مثل في باب غسل الرجلين في التعلين ولا يمسح على التعلين، وفي باب قراءة القرآن بعد الحدث، وفي باب إذا ألقى على ظهر المصلّي قدر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته. ووجه الكفيري تعقبات إلى الإمام البخاري والترمذي في تفسير الكلمات الغريبة، مثل لفظ "زر الحجلة".

واعترض الكفيري أحياناً على آراء بعض العلماء في الرواية، مثل اعتراضه على ابن الملقن في اسناد الحديث، واعتراضه على البخاري في ذكر "بريرة". كما تعقب الزركشي في تعيين الراوي وبيان الراوي المبهم.

إنّ كتاب التلويح للكفيري من المصنّفات المهمّة في كتب شروح الحديث، لما يشتمل عليه من زيادات نافعة وإيضاحات قيمة. وهو أيضاً ممّا يُنتفع به في هذا العصر، إذ يقدّم أمثلة مفيدة في نقد الروايات وتقييم المتن. ومن جهة أخرى، فإنّ ما وجهه الكفيري من تعقبات على بعض الأئمّة، كالزركشي وابن الملقن، يفتح باباً لبحوثٍ مستقلة تتناول وجوه تعقباتهم لغيرهم من العلماء.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: AC (%70), MZM (%30); Literature review / Literatür taraması: AC (%70), MZM (%30); Data collection / Veri toplama: AC (%70), MZM (%30); Data analysis / Veri analizi: AC (%70), MZM (%30); Writing the article / Makalenin yazımı: AC (%70), MZM (%30); Revision the article / Makale revizyonu: AC (%70), MZM (%30),

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
Doesn't Support / Desteklemiyor

المصادر والمراجع

- ابن اسحاق، محمد بن إسحاق المظلي. كتاب السير والمغازي. تحقيق: سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1978.
- ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك. شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، 2003.
- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناي. تراجم البخاري. تحقيق: فايز مصطفى اصطيلة - محمود محمود الأحمد. السعودية: عطاءات العلم، 1438.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. إنباء الغمر بأبناء العمر. تحقيق: حسن حبشي. القاهرة: الجمهورية العربية المتحدة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري بشرح البخاري. تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. القاهرة: المكتبة السلفية، 1379.
- ابن حديدة، محمد بن علي الأنصاري. المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي. تحقيق: محمد عظيم الدين. بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1985.
- ابن عريشاه، أبو محمد أحمد بن محمد. عجائب المقدور في أخبار تيمور. كلكتا: طبعة كلكتا، 1817.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: محمود الأرناؤوط. دمشق: دار ابن كثير، 1986.
- ابن قاضي شهبه، تقي الدين أبو بكر بن أحمد الدمشقي. طبقات الشافعية. تحقيق: الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1407.
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي الأنصاري. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. تحقيق: خالد الرباط وجمعة فتحي. دمشق: دار النوادر، الطبعة الأولى، 2008.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422.
- البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم العسقلاني. اللامع الصريح بشرح الجامع الصحيح. تحقيق: نور الدين طالب. سوريا: دار النوادر، الطبعة الأولى، 2012.
- البنم، نضال. أطلس مدن الأردن. الأردن: دار عالم الثقافة، 2010.
- البغدادى، إسماعيل باشا الباباني. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. إسطنبول: وكالة المعارف، 1945.
- البغدادى، إسماعيل باشا الباباني. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. إسطنبول: وكالة المعارف، 1951.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. معرفة علوم الحديث. تحقيق: السيد معظم حسين. حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، 1937.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد بن سعد آل سعود. السعودية: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1988.
- الخطيمي، أحمد. علماء الأردن في العصور الإسلامية. عمان: دار صفاء، الطبعة الأولى، 2007.

- الدباغ، مصطفى مراد. بلادنا فلسطين. كفرقرع: دار الهدى، 1991.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تحقيق: بإشراف شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985.
- الرضي الغزي، رضي الدين أبو البركات محمد بن أحمد العامري. بحجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين. تحقيق: أبو يحيى عبد الله الكندري. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2000.
- الزركشي، بدر الدين. الإجابة لإيراد ما استدرجته عائشة على الصحابة. تحقيق: بنيامين أرول. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2004.
- الزركشي، بدر الدين. التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح. السعودية: عطاءات العلم، 1424.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002.
- زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي. منحة الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق: سليمان بن دريع العازمي. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 2005.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.
- عتر، نور الدين. "الإمام البخاري وفقه التراجم في جامع الصحيح". مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت 4/2 (1985)، 62-89.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. تحقيق: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال. دمشق: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1996.
- القسطلاني، أحمد بن محمد. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. تحقيق: توفيق تكله. السعودية: عطاءات العلم، 1437.
- الكارزوني، عفيف بن سعيد بن مسعود أبو المحامد. مقاصد التنقيح إلى شرح الصحيح. تحقيق: محمد طاهر محمد زياد شعبان. السعودية: عطاءات العلم، 1440.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مكتبة المثنى، د.ت.
- الكردي، محمد علي حسن الصوريكي. نوانغ الأردن في العصر الإسلامي. عمان: دار عمار، الطبعة الأولى، 1990.
- الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1981.
- الكفيري، شمس الدين محمد بن أحمد العجلوني. التلويح إلى معرفة ما في الجامع الصحيح. تحقيق: عبد الجواد حمام. السعودية: عطاءات العلم، 1441.
- الحمد، محمد زهير. "مسألة تلقي الأمة أحاديث الصحيحين بالقبول عند المحدثين". مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية 2/6 (2009)، 45-1.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955.
- المقرئزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي العبيدي. درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة. تحقيق: محمود الجليلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2002.
- النعمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي. الدارس في تاريخ المدارس. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1392.
- وزارة الداخلية الأردنية. "لواء قصبة جرش". <https://moi.gov.jo/AR/Pages/2025>. لواء قصبة جرش

Kaynakça

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa el-Bâbânî. *Hedyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. İstanbul: Vekâletü'l-Maârif, 1951-1955.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa el-Bâbânî. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Vekâletü'l-Maârif, 1945-1947.
- Bazm, Niğâl. *Atlasu Mudûn'l-Ürdün*. 1. Baskı. Ürdün: Dâr Âlemü's-Sekâfe, 2010.
- Birmâvî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdi'd-Dâim b. Mûsâ en-Nâimî el-Askalânî. *el-Lâmiu's-Sabîh bi-Şerhi'l-Câmiu's-Sahîh*. Tahkik: Nûreddin Tâlib. 1. Baskı. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Tahkik: Muhammed Züheyr en-Nâsir. 1. Baskı. Beyrut: Dâr Tauk en-Necât. 1422.
- Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci." *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10:1-2-3-4 (1997), 100-109.
- Cengiz, Ercan, "Timur'un Suriye Seferi'nde Halep ve Şam Âlimleriyle Yaptığı Görüşmeler." *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 70 (2021), 359-374.
- Debbâğ, Mustafa Murâd. *Bilâdünâ Filistîn*. Kafr Karyâ: Dârü'l-Hüdâ, 1991.
- Engin, Sezai, "Bir Şerhin Hikayesi ve Otoritesi: Feth'ten Sonra Hicret Yok Muydu?". *İslâm İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî: Bir Memlük Âlimi Portresi*. ed. Sezai Engin-Mehmet Fatih Yalçın. İstanbul: Sıyer Akademi, 2021, 413-437.
- Erul, Bünyamin. "Hadis Şerhçiliğinde Özgünlük Sorunu Aynî'nin (ö. 855), Rukneddin el-Kırımı'den (ö. 783) Yararlandığı İddiası Üzerine". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017. 395-407.
- Gökçe, Ferhat. "Memlükler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (Eylül 2021), 439-475.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*. Tahkik: Seyyid Muazzam Hüseyin. 1. Baskı. Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1937.
- Hatîmî, Ahmed. *'Ulemâ' Ürdün fi el-Uşûr el-Islamiyye*. 1. Baskı. Amman: Dârü Safâ, 2007.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Tahkik: Muhammed b. Sa'd Âl Suûd. 1. Baskı. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1988.
- İtr, Nûreddin. "el-İmâmü'l-Buhârî ve Fıkhu't-Terâcim fî Câmi'ihî's-Sahîh." *Kuveyt Üniversitesi Şariat ve İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/4 (1985), 62-89.
- İbn Arabşah, Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed. *'Acâ'ibü'l-mağdûr fî Ahbâri Tîmûr*. Kalkata: Tab'at Kalkata, 1817.
- İbn Cemâa, Bedreddin Muhammed b. İbrâhim el-Kinânî. *Terâcimü'l-Buhârî*. Tahkik: Fâiz Mustafa İstîle - Mahmûd Mahmûd el-Ahmed. Suudi Arabistan: Atâatü'l-İlm, 1438.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *İnbâü'l-Ğumr bi-Ebnâi'l-Umr*. Tahkik: Hasan Habşî. Kahire: Birleşik Arap Cumhuriyeti Yüksek İslâmî İşler Konseyi, 1969.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*. Tahkik: Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1379.
- İbn Hudeyde, Muhammed b. Ali el-Ensârî. *el-Misbâhu'l-Mudî fî Kitâbi'n-Nebiyyü'l-Ümmî ve Rusûlühü ilâ Mülûki'l-Arz min Arabiyyin ve Acemî*. Tahkik: Muhammed Azîmüddîn. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak el-Muttalibî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*. Tahkik: Suheyl Zekar. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.

- İbn Kādî Şühbe, Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Tahkik: el-Hâfız Abdu'l-Alîm Hân. 1. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir. *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût - Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbnü'l-İmâd, Abdurrahman b. Ahmed el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. 1. Baskı. Tahkik: Mahmûd el-Arnaût. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Ensârî. *et-Tavdîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Tahkik: Hâlid er-Ribât ve Cum'a Fethî. 1. Baskı. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008.
- Kahhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, t.y.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Tahkik: Tevfik Tekle. Suudi Arabistan: Atââtü'l-İlm, 1437.
- Kâzerûnî, Aff b. Saîd b. Mes'ûd Ebû'l-Mahâmid. *Makâsîdü't-Tenkîh ilâ Şerhi's-Sahîh*. Tahkik: Muhammed Tâhir Muhammed Ziyâd Şa'bân. Suudi Arabistan: Atââtü'l-İlm, 1440.
- Keleş, Selman. "منهج ملاكوري في تعقباته على الحافظ ابن حجر (وتعقباته في تراجم الأبواب أتمودجاً)". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 15 (Haziran 2022), 173-199.
- Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Kufeyrî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Aclûnî. *et-Telvîh ilâ Ma'rifeti mâ fî el-Câmi'i's-Sahîh*. Tahkik: Abdülcevâd Hamam. Suudi Arabistan: Atââtü'l-İlm, 1441.
- Kurdî, Muhammed Ali Hasan es-Suveyirkî. *Nevâbü'ğul-Ürdün fî'l-Asri'l-İslâmî*. 1. Baskı. Amman: Dâr Ammâr, 1990.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ Eşkale min Telhîs-i Kitâbi Müslim*. Tahkik: Muhyiddin Dîb Mîstû, Ahmed Muhammed Seyyid, Yûsuf Ali Bedyûî, Mahmûd İbrahim Bezâl. 1. Baskı. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1996.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Ubeydî. *Dürerü'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yânî'l-Müfide*. Tahkik: Mahmûd el-Celîlî. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Garbü'l-İslâmî, 2002.
- Muhammed, Muhammed Zühayr. "Mes'eletü Telakkî el-Ümmeti Ahâdisi's-Sahîhayn bi'l-Kabûl inde'l-Muhaddisîn". *Mecelle Cami'at el-Şeria lil-'Ulum el-Şer'iyye vel-Kanuniyye* 6/2 (2009), 1-45.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 2. Baskı. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nu'aymî, Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. Tahkik: İbrahim Şemseddîn. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik, 2012.
- Rıdâ el-Gazzî, Rıdâeddin Ebû'l-Berekât Muhammed b. Ahmed el-Âmirî. *Behcetü'n-Nâzırîn ilâ Terâcimi'l-Müteahhirîn mine's-Şâfi'iyyeti'l-Bârî'in*. Tahkik: Ebû Yahyâ Abdullah el-Kenderî. 1. Baskı. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2000.
- Sandıkçı, S. Kemal. "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar." *Diyanet İlmî Dergi* 21/1 (1985), 39-63.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hayât, t.y.
- Tomar, Cengiz. "Şam". Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/314. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ürdün İçişleri Bakanlığı. "Liva-u Kasabeti Ceraş". Erişim: 2 Şubat 2025. https://moi.gov.jo/AR/Pages/لواء_قصبة_جرش
- Yalçinkaya, Zehra. *Berîre Hadisinin Değerlendirilmesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

-
- Yerkazan, Hasan, "Şemsüddîn el-Kufeyrî ve Et-Telvîh Adlı Sahîh-i Buhârî Şerhi". *Diyanet İlmî Dergi*, 55/4 (2019), 1065-1084.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Zeynüddin Ebû Yahyâ. *Minhatu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Tahkik: Süleyman b. Derî' el-Âzamî. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-İcâbe li-İrâdi mâ İstedreket-hu Âişe alâ's-Sahâbe*. Tahkik: Bünyamin Erul. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Zerkeşî, Bedreddin. *et-Tenkîh li-Elfâzi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Suudi Arabistan: Atââtü'l-İlm, 1424.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.

Research Article

Al-Kufayrī's Critiques of Scholars in His Commentary on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*Ahmet CİHANGİR¹  Mohammad Zuhair AL-MOHAMMAD² 

¹ Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
PhD Candidate, Yarmouk University, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9145-7078> | ROR ID: <https://ror.org/004mbaj56> | a.cihangir68@gmail.com
Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Prof. Dr., Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
Professor, Yarmouk University, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6306-0145> | ROR ID: <https://ror.org/004mbaj56> | almohammad@yu.edu.jo

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: This study examines the critiques (taʿaqqubāt) of Shams al-Din al-Kufayrī al-ʿAjlūnī (d. 831/1427) toward other scholars through his commentary on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. It aims to shed light on the personality and scholarly standing of Imam al-Kufayrī, highlight the value and significance of his commentary on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, and uncover his critiques of other scholars within that work. The significance of this research lies in its focus on a relatively overlooked figure in ḥadīth scholarship, whose contribution has received limited attention in contemporary academic circles. It emphasizes his methodology and valuable scholarly critiques, which contribute to our knowledge of the sciences of ḥadīth narration and ḥadīth commentary, particularly in relation to *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Method: This study adopts two primary approaches: An inductive method, a close reading and analysis of al-Kufayrī's commentary on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, while utilizing related studies; and a critical method, through the classification and evaluation of his critiques in accordance with the principles of ḥadīth scholarship.

Findings: Al-Kufayrī's criticisms are wide-ranging and address multiple domains of ḥadīth scholarship: 1. His critiques on Bukhārī's chapter headings (tarājim al-abwāb): In terms of ḥadīth-title consistency, he argues that some ḥadīths do not appropriately correspond to the chapter headings under which they are listed. In terms of Islamic law extrapolation (fiqh al-tarājim), he considers some legal conclusions drawn from the chapter headings to be based on debatable evidence. 2. His critiques in the field of Gharīb al-Ḥadīth (The strange vocabulary in al-ḥadīth): He criticized the interpretations of certain scholars, claiming that their explanations of some terms were inaccurate or contextually inappropriate. 3. His critiques regarding riwāyah: He directed some criticisms at certain scholars in the field of ḥadīth transmission, either regarding the text (matn) of the ḥadīth or its chain of transmission (isnād). 4. His critiques on the wording of hadiths (al-alfāz al-ḥadīth) and narrators (al-ruwāt): He criticized some scholars on issues such as the precision of wording, its verification, the identification of narrators, and the clarification of ambiguous transmitters.

Discussion: Al-Kufayrī's criticisms generally focus on al-Bukhārī's (d. 256/870) chapter headings, the explanations of certain narrators, and linguistic analyses; he supports his interpretations with the views of earlier scholars. This demonstrates that he avoids subjectivity in his critiques and remains committed to the scholarly tradition. While some of his criticisms rest on quite solid grounds, in other cases they remain weak due to strong counterarguments from other scholars. Al-Kufayrī does not merely criticize; he often offers alternative explanations as well.

Conclusion: Al-Kufayrī was one of the prominent scholars of ḥadīth and Islamic jurisprudence (al-fiqh) during the Mamluk era. His scholarly competence is clearly evident in his commentary on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, entitled *al-Talwīḥ ilā Maʿrifat mā fī al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. Although he based his work on al-Zarkashī's (d. 794/1392) commentary, he made significant modifications, introduced valuable clarifications, and critiqued al-Bukhārī, al-Zarkashī, and other scholars on various issues. Al-Kufayrī's

critiques encompass various areas, including chapter headings (tarâjim al-abwâb), narrators (al-ruwât), the wording of ḥadīths (al-alfāz al-ḥadīth) and their commentary.

Recommendation: Just as this study explores al-Kufayrî's critical methodology, similar research can be extended to his intellectual predecessors and sources, such as al-Zarkashî and Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1401). Specifically, their respective commentaries can be studied to assess the critiques they directed toward earlier scholars. Additionally, a comprehensive study may be conducted to outline the general framework of critical approaches in ḥadīth literature during the Mamluk period.

Keywords: Ḥadīth, al-Jāmi' al-Şaḥīḥ, al-'Ajlūnī, al-Kufayrī, al-Talwīḥ.

Hanefi Furu-ı Fıkıh Eserlerinde Siyaset-i Şer'iyye'nin Uygulama Alanları

Selim KARAKAŞ¹  Muhammet Ali ÇAĞLAR² 

¹ Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
Ph.D Student, University of Jordan, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8193-6462> | ROR ID: <https://ror.org/05k89ew48> | selimkarakas94@gmail.com
Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
Ph.D Student, University of Jordan, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4048-5236> | ROR ID: <https://ror.org/05k89ew48> | caglar.muhammedali@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 08.02.2025 Kabul: 13.06.2025 Yayın: 30.06.2025	Siyaset-i şer'iyye, siyasi otoritenin hakkında açık delil bulunmayan bazı konularda hüküm verme yetkisi olması açısından bazı hukuki düzenlemelerde kullanılan bir yöntem olmuştur. Fakat kavramsal olarak çok net bir içeriğe sahip olmaması sebebiyle tarihsel süreçte siyaset kavramı etrafında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Güncel olarak ise bu kavramın sınırlarını genişleterek bazı problemlerin çözümünde meşruiyet zemini oluşturma gayreti görülmektedir. Kavramsal çerçevedeki belirsizliğin giderilmesi siyaset-i şer'iyyenin sınırlarını da belirleme konusunda yardımcı olacağı için bu çalışma Hanefi mezhebi özelinde siyaset-i şer'iyyenin kullanım alanlarını tespit etmeye çalışmıştır. Hanefi mezhebi içinde siyaset-i şer'iyye kavramına dair sunulan tarifler ve bu tariflerden ortaya çıkarılan şartlar ile uygulamaya dair örnekler incelemeye tabi tutulmuştur. Bu inceleme sonucunda Hanefi mezhebinin siyaset-i şer'iyyeyi diğer yöntemlerden ayıracak bazı şartlara tabi tuttuğu görülmüştür. Buna göre sadece siyasi otoriteden çıkan fiiller siyaset alanına dahil edilirken siyasi otoriteden sadır olan her fiil de siyaset-i şer'iyye olarak kabul edilmemiştir. Siyaseti ta'zîr, zecr ve te'dîb kelimeleri ile eş anlamlı olacak bir konumda kullanan Hanefiler, siyasi otoriteden çıkan ama ta'zîr, zecr ve te'dîb anlamı taşımayan fiilleri de siyaset-i şer'iyye sınırlarının dışında kabul etmiştir. Bu sebeple siyasete dair örneklerin büyük çoğunluğu ukûbât alanında ortaya çıkmıştır. Hanefilerin belirlediği şartlar ve konum dikkate alındığında siyaset-i şer'iyyenin sınırlarını genişletmenin -en azından Hanefi mezhebi özelinde- pek de mümkün olmadığı tespit edilmiştir.

The Fields of Application of Siyasah Shar'iyyah in the Ḥanafi Furu' Fiqh Books

Article Info	Abstract
Article History Received: 08.02.2025 Accepted: 13.06.2025 Published: 30.06.2025	Siyasah Shar'iyyah is a method utilized in some legal systems, granting political authority the power to issue rulings on matters lacking explicit evidence. However, the lack of conceptual clarity surrounding its content has led to the emergence of various approaches to the term of siyasah throughout history. Currently, efforts are underway to expand this concept as a legitimate foundation for addressing certain problems. To define the boundaries of siyasah shar'iyyah, clarifying the conceptual ambiguity surrounding it proves helpful. This study aimed to determine the areas of application of siyasah shar'iyyah within the Ḥanafi madhhab of thought. The definitions provided for the concept of siyasah shar'iyyah in the Ḥanafi madhhab were analyzed, along with the conditions derived from these definitions and the practical examples related to them. As a result of this analysis, it became clear that the Ḥanafi madhhab subjected siyasah shar'iyyah to specific conditions that distinguish it from other methods. Accordingly, only actions undertaken by political authority were included within the scope of siyasah shar'iyyah. However, not every action undertaken by political authority was considered part of siyasah shar'iyyah. The Ḥanafis utilized siyasah in the sense of discretionary punishment (ta'zîr), deterrence, and reprimand, while actions lacking these aspects were excluded from the scope of siyasah shar'iyyah. For this reason, the majority of examples related to siyasah appeared in the field of penal measures. When examining the conditions and situations specified by the Ḥanafis, it became evident that expanding the boundaries of siyasah shar'iyyah -at least within the framework of the Ḥanafi madhhab- is theoretically limited.
Keywords: Islamic Law, Ḥanafi Madhhab, Siyasah Shar'iyyah, Political Authority, Discretionary Punishment.	

Atıf/Citation: Karakaş, Selim – Çağlar, Muhammet Ali. "Hanefi Furu-ı Fıkıh Eserlerinde Siyaset-i Şer'iyye'nin Uygulama Alanları". *Akif* 55/1 (2025), 97-123. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.78>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

مجالات تطبيق السياسة الشرعية في كتب الفروع الفقهية الحنفية

الملخص

السياسة الشرعية هي طريقة تُستخدم في بعض التنظيمات القانونية، إذ تعطي السلطة السياسية صلاحية إصدار بعض الأحكام في المسائل التي لا توجد فيها أدلة صريحة، ومع ذلك، فإن عدم وضوح محتواها المفاهيمي أدى إلى ظهور مقاربات مختلفة حول مفهوم السياسة عبر التاريخ، وفي الوقت الراهن، هناك جهود لتوسيع نطاق هذا المفهوم ليكون أرضية شرعية لحل بعض المشاكل، ومن أجل تحديد حدود السياسة الشرعية، فإن إزالة الغموض المفاهيمي المحيط بها يعتبر أمراً مساعداً، لذلك، حيث سعى هذا البحث إلى تحديد مجالات استخدام السياسة الشرعية في المذهب الحنفي، وقد تم تحليل التعريفات المقدمة لمفهوم السياسة الشرعية داخل المذهب الحنفي، والشروط المستخلصة من تلك التعريفات، والأمثلة التطبيقية المتعلقة بها، ونتيجة لهذا التحليل، تبين أن المذهب الحنفي أخضع السياسة الشرعية لشروط معينة تميزها عن الطرق الأخرى، وبناءً على ذلك، فإن الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية فقط تُدرج ضمن نطاق السياسة، إلا أن كل فعل صادر عن السلطة السياسية لم يُعتبر سياسة شرعية، وقد استخدم الحنفية السياسة بمعنى التعزير والزجر والتأديب، بينما تم استبعاد الأفعال التي لا تحمل معنى التعزير أو الزجر أو التأديب من نطاق السياسة الشرعية. ولهذا السبب، فإن غالبية الأمثلة المتعلقة بالسياسة ظهرت في مجال العقوبات، وعند النظر إلى الشروط والمواقف التي حددها الحنفية، تبين أن توسيع حدود السياسة الشرعية - على الأقل في إطار المذهب الحنفي - ليس بالأمر الممكن غالباً.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، المذهب الحنفي، السياسة الشرعية، السلطة السياسية، التعزير.

مقدمة البحث:

يُستعمل مصطلح السياسة الشرعية في بعض الأمثلة من كتب الفروع الفقهية الحنفية، غير أنّ حدوده وما يدلّ عليه من الناحية الأصولية لم تتضح بشكلٍ كامل. كما يُلاحظ وجود بعض الفروق في استعمال هذا المصطلح بين الفقهاء القدماء والفقهاء المتأخرين. ولهذا فإنّ التغيرات التي طرأت على مفهوم السياسة الشرعية عبر التاريخ، والعلاقة بين العقوبات التعزيرية والسياسة الشرعية، لا تزال بحاجة إلى مزيدٍ من البيان والتوضيح.

ولا بد من التوقف فيها ودراسة شروطها ومجالاتها لتطبيقها تطبيقاً سليماً، وقد عمل بها المذهب الحنفي، كما عملت بها المذاهب الفقهية الأخرى، وإن اختلفت في توسيع مجالاتها أو تضييقها. ويتميّز هذا البحث بتركيزه على البحث عن المجالات التي استخدم فيها الحنفية السياسة الشرعية وأمثلتها، تحديداً من خلال كتب الفروع الفقهية الحنفية، حتى يُظهر موقف الحنفية بين التوسيع والتضييق، من خلال الأمثلة الواردة في كتب الفقه الحنفي، في ظل شروط السياسة الشرعية. وعلى الرغم من إمكانية الحديث عن أدبيات مستقلة خاصة بمفهوم السياسة تحت تسمية "السياسات نامة"¹، إلا أن هذه الدراسة تركز على استخدام مصطلح السياسة في كتب الفروع الفقهية الحنفية فقط، مما يجعل هذا النوع من المؤلفات خارجاً عن نطاق البحث.²

كما يهدف هذا البحث إلى بيان تعريف السياسة الشرعية وموقف الحنفية منها، واستخراج شروط السياسة الشرعية من خلال تعريفاتها وأمثلتها، وإظهار مجالات تطبيق السياسة الشرعية عند الحنفية.

¹ انظر بعض الدراسات التي تناولت السياسات نامة:

Ali Ertuğrul, "Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnâmesi'nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 99-116; Rıdvan Bayer, "Hasan Kâfi Akhisarî'nin Hayatı ve Siyasetname Alanı ile İlgili "Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Alem" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu* 4/8 (2011), 131-145; Recep Mahmut Keleş, "Eyyubiler Dönemi Siyasetnamelerinden Nasîhatü'l-Melikî'l-Eşref: Çeviri ve Değerlendirme", *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 234-250.

² انظر لأمثلة الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية: يوسف القرضاوي، *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها* (القاهرة: مكتبة وهبية، 1998)،

وقد اعتمدت هذه الدراسة على المناهج البحثية التالية: المنهج الاستقرائي: باستقراء آراء العلماء التي تتعلق بالسياسة الشرعية للوصول إلى الأفكار العامة في هذه المسألة عند الحنفية. والمنهج المقارن: بمقارنة أقوال العلماء من الحنفية ولإظهار الآراء المختلفة والمتفقة بينهم، مع مقارنة أفكارهم حول السياسة الشرعية.

1. تعريف السياسة الشرعية وموقف الحنفية منها

1.1. تعريف السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً

السياسة من ساس، وساس الأمر سياسة: قام به، وساس الناس سياسة: أي تولى رياستهم وقيادتهم، وسُنْتُ الرِّعْيَة سياسة: أمرُها ونهيُّها، وفي الحديث: "كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياءهم" أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه.³

والسياسة في اصطلاح الفقهاء الحنفية⁴ بمعنى "رعاية شؤون الأمة بالداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية".⁵

الشرعية من شرع، وشرع الوارد يشرع شرعاً وشروعاً: تناول الماء بفيه، والشرعية والشرع: الموضع التي ينحدر إلى الماء منها.⁶ والشرعي نسبة إلى الشرع، وهو ما كان مطابقاً لمقتضيات الشرع، والشرعية: هي حالة ما أصبح شرعياً.⁷

رغم أن السياسة لها معنى مستقلٌ إلا أن فقهاء الشريعة الإسلامية لم يستعملوها وحدها وإنما ألصقوها بالشرعية واستعملوها كالسياسة الشرعية،⁸ وسيتم ذكر بعض التعريفات الواردة في كتب الفقه الحنفي مع شرحها الموجز للوصول إلى فهم الحنفية من السياسة الشرعية.

وقد أفاد زين الدين ابن نجيم (ت. 970هـ/1563م) في كتابه البحر الرائق شرح كنز الدقائق أنه لم ير تعريفاً للسياسة في كتب الفقه الحنفي،⁹ وعرفها بأنها: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي".¹⁰

رغم أن ابن نجيم ادعى أنه أول من عرّف السياسة الشرعية بين الفقهاء الحنفية، إلا أن الطرابلسي (ت. 849هـ/بعد 1445م) عرفها قبل ابن نجيم وقال: "السياسة شرع مغلظ"،¹¹ أي أن الحاكم قد يشدد حكم شيء سياسةً.

3 محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 108/6؛ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 551؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (د.م.): دار الدعوة، د.ت)، 462/1.

4 وإن كان الكاساني قد نقل أن السياسة أُستعملت في تركيب "كتاب السياسة" بمعنى كتاب القضاء أو أدب القاضي اصطلاحاً، فإن هذا الاستعمال لما شاع في المذهب، انظر: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1328هـ)، 9/13.

5 محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء (د.م.): دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1988)، 226.

6 ابن منظور، لسان العرب، 175/8.

7 قلعجي، معجم لغة الفقهاء، 231.

8 عبد العال أحمد عدوة، المداخل إلى السياسة الشرعية (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1993).

9 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق وبالحاشية: منحة الخالق (د.م.): دار الكتاب الإسلامي، د.ت) 76/5.

10 ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

11 أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (د.م.): دار الفكر، د.ت)، 169.

وتعريف ابن نجيم عام ويشمل كل مجالات الفقه، حيث أشار إلى هذا من خلال كلامه "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها" أي أن الحاكم قد يتوجه إلى السياسة الشرعية في مجال ما يرى فيه مصلحة للناس،¹² أما تعريف الطرابلسي فقد يُفهم عامًا باعتبار عموم لفظ الشرع؛ لأنه يفيد الشريعة الإسلامية، وأما إذا أُعتبر أن لفظ الشرع بمعنى العقاب أو الجزاء فإذن يُفهم أنه تعريف خاص يقصر السياسة الشرعية على الجنايات والعقوبات.

وعرّف بدر الدين العيني (ت. 855هـ/1451م) السياسة الشرعية بتعريفه اللغوي مثلما عرّفها ابن منظور (ت. 711هـ/1311م) إذ قال: "السياسة القيام على الشيء بما يصلحه".¹³

ونقل دده أفندي (ت. 975هـ/1567م)¹⁴ تعريف السياسة الشرعية من كتاب العناية للبابري (ت. 786هـ/1384م) بأنها "تغليظ جزاء جنائية لها حكم شرعي حسمًا لمادة الفساد"،¹⁵ لكن هذا التعريف ليس موجودًا في ذلك الكتاب، وكما نقل ابن عابدين (ت. 1252هـ/1836م) التعريف نفسه دون ذكر صاحبه.¹⁶

وذكر ابن عابدين تعريفًا للسياسة بأنها: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"، وعلّق عليه: "وهذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتُستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب"، وأضاف إليه: "والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير"،¹⁷ وكذلك أشار ابن عابدين إلى العلاقة بين السياسة والتعزير قائلاً: "إن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة".¹⁸

وبناءً على ذلك، فإن اعتبار أمرٍ ما ضمن نطاق السياسة الشرعية يقتضي أن يكون محلاً للتعزير، وأن ينطوي في مضمونه على غاية التأديب والزجر. أما إذا لم يتحقق فيه ذلك، فلا يُعدّ من قبيل السياسة الشرعية، بل يُصنّف ضمن التنظيمات التي يُجرىها الإمام أو القاضي في حدود السلطة القانونية بغرض تحقيق المصلحة العامة، كما بيّن ذلك ابن عابدين في تعريف السياسة العامة.¹⁹ وهذا ما يشير إليه القرضاوي بأنّ مفهوم السياسة عند العلماء المتقدمين، حيث يفرّقون بين معناها العام والخاص، فالمعنى العام هو تدبير شؤون الناس الدينية والدنيوية على مقتضى الشرع، ويُعبّر عنه بالخلافة، بوصفها نيايةً عن النبي صلى الله عليه وسلم في حفظ الدين وسياسة الدنيا. أما المعنى الخاص، فيشير إلى ما يراه الإمام أو القاضي من الأحكام والتصرفات التي تُتخذ زجرًا عن فساد واقع أو دفعًا لفساد متوقع، وهو ما يُعرف بالسياسة الشرعية. ويُضرب لذلك مثال بتعزير الزاني غير المحصن بالنفي سنةً، رغم أن الحد المنصوص هو الجلد، مما يدل على أن هذا التعزير ليس حدًا شرعيًا ثابتًا، بل هو من قبيل السياسة التعزيرية المفوضة إلى الإمام أو القاضي.²⁰

¹² جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، *السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية* (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2004)، 48.

¹³ بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 43/16.

¹⁴ هو المولى كمال الدين المعروف بدده خليفة الحنفي أو دده جنقي أفندي الأماسي، واسمه إبراهيم ويشتهر بلقب "قاره داده" ولد بقرية "سونسا" القريبة من مدينة أماسية، وتوفي في سنة 973هـ، انظر: إبراهيم بن يحيى خليفة دده أفندي، *السياسة الشرعية*، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت)، 50.

¹⁵ دده أفندي، *السياسة الشرعية*، 73. محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابري، *العناية شرح الهداية* (بيروت: دار الفكر، 1970)، 59/1.

¹⁶ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1966م)، 15/4.

¹⁷ ابن عابدين، *رد المحتار*، 15/4.

¹⁸ ابن عابدين، *رد المحتار*، 15/4.

¹⁹ ابن عابدين، *رد المحتار*، 15/4.

²⁰ القرضاوي، *السياسة الشرعية*، 30.

ويمكن تصنيف تصرفات الإمام أو القضاة إلى قسمين رئيسيين انطلاقاً من تعريف السياسة الشرعية في المذهب الحنفي وشروطها وتطبيقاتها:

-التصرفات التي تندرج تحت السياسة الشرعية، وسيتم بيان شروطها وتطبيقاتها بالتفصيل لاحقاً.

-التصرفات التي يمكن تسميتها بـ"الأمر العامة"،²¹ وهي تلك التي لا تحمل هدف التعزيز أو التأديب أو الزجر، بل تشمل تنظيمات تهدف إلى تحسين ظروف المجتمع وضمان استقراره ومنع الفوضى، وحيث إن هذه التصرفات لا تحمل معاني التعزيز أو الزجر أو التأديب، فإنها لا تحقق شروط السياسة الشرعية، وتعتبر بذلك فئة مستقلة.²² من أمثلة هذه التصرفات: تعيين القضاة والولاة والمفتشين في المناصب السياسية والقضائية المحلية،²³ وتأسيس دار العدل ومحاكم المظالم وهيئة الحسبة والشرطة،²⁴ وبناء القلاع والجسور والطرق والمساجد،²⁵ وصرف ميزانية بيت المال بما يخدم المصلحة العامة،²⁶ وتوزيع الغنائم،²⁷ وجمع الزكاة وفق القواعد الشرعية وأن يتولى الإمام بنفسه إمامة صلاة الجمعة أو يعيّن من يراه مناسباً لذلك الذي يهدف إلى منع التفرقة والفتنة.²⁸ إذ لا تستهدف هذه التصرفات في جوهرها التعزيز أو الزجر أو التأديب، بل تنتمي إلى إطار تنظيم المجتمع وتحقيق استقراره، كما استقر هذا المعنى في تعريف السياسة العام الذي ذكره ابن عابدين.²⁹

والسياسة نوعان، هما:

الأول: سياسة عادلة: وهي تأخذ حق المظلوم من الظالم، فهي من الشريعة الإسلامية، وعلم هذه السياسة من علم الشريعة، وجعلها من جهل الشريعة.

²¹ وقد يُعد تنظيم الأمور المتعلقة بغير المسلمين وتولية ولي العهد من الأمور العامة للإمام، انظر نموذجاً:

Ahmet Yaman, "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamanın Hukukî Çerçevesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 40 (2015), 9-36; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliahd Tayini ve İstihlaf (Kaynak ve Tarihî Süreç Eleştirisi)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 7 (1997), 231-266.

²² انظر للتعريفات المختلفة للسياسة الشرعية:

Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 55-74; Mehmet Birsin, "'Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 425-460.

²³ انظر للتفاصيل: نجم الدين أبو إسحاق الطرسوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك، تحقيق محمد أسامة أونوش (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات التركية، د.ت)، 52-79.

²⁴ انظر:

Emile Tyan, *Histoire de L'organisation Judiciaire en Pays D'islam* (Paris: Librairie Du Recueil Sirey, 1938); Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 15; Mehmet Şeker, *Memlûklerde Divanü'l Mezalim (1250-1517)* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 125-128.

²⁵ الطرسوسي، تحفة الترك، 100، 101.

²⁶ الطرسوسي، تحفة الترك، 102-105.

²⁷ الطرسوسي، تحفة الترك، 144-149.

²⁸ أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الحنفي الحدادي، الجوهرة النيرة (د.م.: المطبعة الخيرية، 1322هـ)، 152/2؛ نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهروي علي القاري، فتح باب العناية بشرح النقاية، تحقيق محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت)، 209/3.

²⁹ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

والثاني: سياسة ظالمة: والشرعية الإسلامية تُحرّمها.³⁰

ويُفهم من عبارة "تأخذ حق المظلوم من الظالم" الواردة في تعريف السياسة العادلة، فإنه يمكن ذكر أفعال الإمام التي يأخذ بها حق المظلوم من الظالم من خلال تطبيق الزجر والتعزير على الظالم ضمن إطار السياسة الشرعية والعادلة.

2.1. علاقة السياسة الشرعية بعقوبة التعزير

إن عقوبة التعزير تختلف باختلاف الجرائم التي تستوجب التعزير، ومن أنواع عقوبات التعزير: الضرب، والحبس، والاستخفاف بالكلام. وأقصى مقدار الضرب عند الإمام أبي حنيفة تسعة وثلاثون سوطاً؛ لأن التعزير لا يبلغ حدّاً، وحد العيّد أربعون سوطاً. أما عند أبي يوسف، فأقصى خمسة وسبعون سوطاً، وقد روي عنه أنه تسعة وسبعون سوطاً؛ لأنه اعتبر حد الأحرار.³¹ ويجوز للحاكم أن يعاقب بالقتل تعزيراً في بعض الحالات،³² وقد روي عن أبي يوسف أنه يجوز التعزير بأخذ المال، وعند الطرفين والمذاهب الأخرى لا يجوز العقوبة المالية تعزيراً.³³

عرّف ابن الهمام (ت. 861هـ/1457م) التعزير قائلاً: "التعزير تأديب دون الحد"، وأضاف إليه أن المقصود من التعزير هو الزجر.³⁴ وكما تقدم ذكره قال ابن عابدين "والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير"،³⁵ وقال: "إن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة".³⁶ ويظهر لنا أن النقطة المشتركة بين السياسة الشرعية والتعزير هي اشتماهما على الزجر والتأديب. وانطلاقاً من هذه النقطة، يمكننا القول إن مجال السياسة الشرعية والتعزير واحد، وهو كل ما يندرج ضمن إطار الزجر والتأديب.

ومن عطف أحدهما على الآخر من لفظي السياسة والتعزير: المرغيناني (ت. 593هـ/1197م)،³⁷ والزيلعي (ت. 743هـ/1343م)،³⁸ والبابرتي،³⁹ وزين الدين ابن نجيم؛⁴⁰ حيث استخدموا هذين اللفظين بالمعنى نفسه في الأمثلة، مما يدلّ على أنّ مجال السياسة الشرعية هو موطنُ التعزير.

³⁰ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم، الطرق الحكمية (بيروت: مكتبة دار البيان، 1989)، 4/1؛ إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، 137/2؛ الطرابلسي، معين الحكام، 67/5؛ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ)، 4، 18، 19.

³¹ الكاساني، البدائع، 64/7.

³² ابن عابدين، رد المحتار، 62/4.

³³ كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، فتح القدير (لبنان: دار الفكر، ١٩٧٠م)، 345/5.

³⁴ ابن الهمام، فتح القدير، 345/5.

³⁵ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

³⁶ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

³⁷ علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 344/2.

³⁸ عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314هـ)، 179/3.

³⁹ البابري، العناية، 244/5.

⁴⁰ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

وهناك أمثلة قد تناولها بعض كتب الفروع الفقهية الحنفية من باب السياسة بينما تناولها بعض الكتب الأخرى من باب التعزير، فعلى سبيل المثال، مسألة جمع عقوبتي الجلدة والنفي أي التغريب لحق الزاني غير المحصن، نص المرغيناني في كتابه الهداية على كونه سياسة⁴¹ بينما نص الكاساني (ت. 587هـ/1191م) في كتابه بدائع الصنائع على كونه تعزيراً⁴².

وتدلّ هذه التوضيحات على إظهار السياسة الشرعية في مرتبة واحدة مع التعزير، وجعلت هذين المفهومين متقاربين بل مترادفين من حيث النظرية. ومع ذلك، فقد أمكن الوقوف على بعض الأمثلة – وإن كانت قليلة – تشير إلى أنّ مصطلح السياسة الشرعية استعمل أيضاً بمعنى أوسع يشمل مصطلح التعزير حيث يُظهر بعض الأمثلة أن عقوبة السياسة الشرعية قد تختلف عن عقوبة التعزير سواء من حيث الكمية أو الكيفية أو نوع العقوبة.

أولاً: الاختلاف في الكمية: قد تتجاوز عقوبة السياسة الشرعية عن الحد الأقصى للتعزير في الضرب، وهو تسعة وثلاثون سوطاً عند الإمام أبي حنيفة. فعلى سبيل المثال، ضرب عمر رضي الله عنه شاهد الزور أربعين سوطاً، وقد حُمل ذلك على السياسة الشرعية، بدلالة بلوغ الضرب أربعين سوطاً،⁴³ أما على قول أبي يوسف، فقد تُعد هذه العقوبة من التعزير؛ لأن الحد الأعلى للتعزير عنده خمسة وسبعون سوطاً.

ثانياً: الاختلاف في الكيفية: وإن لم يكن هناك اختلاف في كمية العقوبة بين السياسة الشرعية والتعزير، إلا أنه قد يقع الاختلاف في كيفية تطبيقها. فعلى سبيل المثال، من تزوج امرأة لا يحل له نكاحها، كأمه أو أخته أو ابنته، مع علمه بالتحريم، فإنه يُعاقب بعقوبة أشد من التعزير سياسةً، بشرط أن يقع الدخول.⁴⁴ ويلاحظ في هذا المثال تغليب عقوبة التعزير من حيث الكيفية لا من حيث الكمية.

ثالثاً: الاختلاف في نوع العقوبة: وقد تظهر الفروق كذلك في نوع العقوبة نفسها، فعلى سبيل المثال، لم يطبق الحنفية عقوبة قطع اليد تعزيراً بينما يرونها جائزاً عن طريق السياسة الشرعية.⁴⁵ وأيضاً عندما سرق شخص مرةً ثالثةً بعدما عوقب بالحد مرتين، حُبس وضُرب تعزيراً أو يُقتل سياسةً بسبب سعيه بالإفساد في الأرض.⁴⁶

وهذا ما يتوافق بتعريف الطرابلسي بأن السياسة شرع مغلّظ أي حكم الحاكم المشدّد بالسياسة.

3.1. موقف الحنفية من السياسة الشرعية

كما ذكر سابقاً أن هناك من عرّف السياسة الشرعية بتعريف عام يشمل كل مجالات الفقه مثل ابن نجيم،⁴⁷ ومن عرّفها بتعريف خاص قد سوّي السياسة بالتعزير مثل ابن عابدين.⁴⁸

⁴¹ المرغيناني، الهداية، 344/2.

⁴² الكاساني، البدائع، 39/7.

⁴³ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 145/16؛ المرغيناني، الهداية، 131/3.

⁴⁴ ابن الهمام، فتح القدير، 259/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 17/5؛ ابن عابدين، رد المحتار، 24، 25/4.

⁴⁵ السرخسي، المبسوط، 159/9؛ المرغيناني، الهداية، 365/2.

⁴⁶ جماعة من العلماء، الفتاوى المالكية المعروفة بالفتاوى الهندية (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، 1310هـ)، 182/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 105/4.

⁴⁷ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

⁴⁸ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

وقد وذهب ابن نجيم إلى أن السياسة الشرعية عمل الحاكم فقط، وليس للقاضي أن يعمل بها،⁴⁹ وقال ابن عابدين إن ذكر الحاكم في التعريفات والأمثلة ليس للاحتراز عن حكم القاضي في السياسة، بل الحاكم أصل فيها والقاضي نائب عن الحاكم في تنفيذ الأحكام.⁵⁰ وقول ابن عابدين أقرب من الواقع بسبب كون القاضي نائباً عن الحاكم، ولا يمكن إحالة كل الدعاوى إلى شخص واحد بسبب كثرة الوقائع. ولا نلاحظ استخدام لفظ السياسة الشرعية في كتب الفقه الحنفي في مجالات العبادات والمعاملات إلا نادراً، وإنما نراها في مجالات العقوبات والجنايات كثيراً، وهذا الواقع يؤدي إلى سؤال: هل الحنفية قصروا السياسة الشرعية على العقوبات والجنايات أم استخدموها في مجالات غيرها؟ وإذا وسَّعوا في مجالات تطبيقها، هل استخدموها بظروف استثنائية أم فتحوها باباً واسعاً لها في كل مجالات الفقه؟ ويتبين بمجرد إجمالة النظر في كتب الفقه الحنفي أن السياسة الشرعية يشار إليها بعبارات خاصة مثل "محمول على السياسة"،⁵¹ أو "على طريق السياسة"،⁵² أو "بطريق السياسة"،⁵³ والأول أكثر استعمالاً بينها.

ولم تُذكر شروط السياسة الشرعية في كتب الحنفية، ولكن قد تُخرج من تعريفات السياسة عندهم شروط السياسة الشرعية وحدودها، وهذا التحديد مهم جداً لإظهار موقف الحنفية منها وأهم الفروق بين السياسة الشرعية وتصرفات الإمام أو القاضي من حيث الأمور العامة لتنظيم أمور الدولة والمجتمع.

4.1. شروط السياسة الشرعية وحدودها

ومن أهم وظائف هذا البحث أن يُظهر موقف الحنفية من السياسة الشرعية، وإظهار ذلك يجب علينا أن نستخرج شروطها لتقييم الأمثلة.

أ- أن يكون حكم السياسة الشرعية صادراً عن السلطة السياسية

عندما ننظر إلى شروط السياسة الشرعية نجد أهم الشرط لها أنه يصدر الحكم عن السلطة السياسية كالإمام أو الحاكم أو القاضي. ودليل هذا الشرط من المذهب تعريف ابن نجيم: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها"،⁵⁴ وعلق ابن عابدين على هذا التعريف بأن لفظ الحاكم ليس للاحتراز عن القاضي وإنما هو نائب عن الحاكم،⁵⁵ وهذان القولان يدلان على اشتراط صدور حكم السياسة الشرعية عن السلطة السياسية.

وهذا الشرط نقطة فارقة بين السياسة الشرعية والطرق الفرعية الأخرى كالمصلحة المرسلة والاستحسان؛ لأنه لا يُرى = هذا الشرط = في غير السياسة الشرعية أبداً، وهذه القواعد أوسع من السياسة الشرعية من حيث شائعها، ولذا ذكر ابن نجيم وغيره لفظ الإمام أو الحاكم أو غيرها خاصة في تعريفاتهم بقصد تحديد نطاق السياسة الشرعية.⁵⁶

⁴⁹ ابن نجيم، البحر الرائق، 18/5.

⁵⁰ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

⁵¹ المرغيناني، الهداية، 365، 347/2؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق الشيخ محمود أبو دقينة (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م)، 109/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 171/3، 218، 225.

⁵² السرخسي، المبسوط، 24/24؛ محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين العيني، البناية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 179/9.

⁵³ السرخسي، المبسوط، 145/16؛ الكاساني، البدائع، 299/7.

⁵⁴ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

⁵⁵ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

⁵⁶ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

ومن الواجب أن يركّز على كيفية الحكم الذي وضعته السلطة السياسية، أي أنّ حكم وضع بطريق السياسة الشرعية مقبول عند الحنفية؟ حسب ما يرى الباحث في التعريفات والتطبيقات الموجودة في كتب الفقه الحنفي لا تدخل الأحكام الموجودة قبل سيادة الحاكم إلى نطاق السياسة الشرعية إن كان الحكم موجوداً من قبل، مثل اشتراط إذن الإمام لصحة صلاة الجمعة، وقد ذكر في كتب الفقه الحنفي أن وجود الإمام أو إذنه لصلاة الجمعة شرط من شروط صحة صلاة الجمعة، وادعى بعض الباحثين أنه مثال من أمثلة السياسة الشرعية،⁵⁷ ولكن الحنفية لا يعتبرون أن هذا الأمر سياسة؛ لأن حكم هذا الأمر كان موجوداً منذ الرسالة مع إمامة النبي صلى الله عليه وسلم، ولذا يجب أن يكون الحكم غير موجود قبل إرادة الإمام ويجب ألا يعتمد على الدليل الصريح، حتى لو اعتُبر ذلك من الأفعال التي تدخل ضمن صلاحيات السلطان، فإنه، لكونه ليس من الأعمال التي تتضمن التعزير والزجر والتأديب، سيبقى ضمن التصرفات المتعلقة بالأمر العامة للإمام، وبالتالي لا يُعتبر عند الحنفية من قبيل السياسة الشرعية.

ب- أن يتوافق حكم السياسة الشرعية مع النصوص الشرعية القطعية.

هذا الشرط شرط أساسي في تطبيق السياسة الشرعية لأنه لا يجوز وضع الحاكم الحكم المخالف للنصوص الشرعية القطعية. ولا يستحق أي شخص يسن القانون مخالفاً للشرعية في أي مجال ومكان وزمان. وهذا الشرط شرط مضمن في التعريفات. كما ذكر أعلاه في تصنيف السياسة، فإن التصرفات التي لا تتوافق مع المبادئ الأساسية للشرعية تُعد ضمن فئة السياسة الفاسدة.

ج- أن تكون السياسة الشرعية مبنية على مصلحة عامة

وكذلك نجد في تعريفات السياسة الشرعية هذا الشرط أي أن يكون موضوع السياسة الشرعية من مصالح الرعية مثلما رأينا في تعريف ابن نجيم،⁵⁸ ولكن لا نستطيع أن نعيّن المقصد من عبارة: "المصلحة العامة" أو محتواها بالضبط من هذه التعريفات. أما عندما نفكر هذا الشرط مع الشرط الأول فهو "أن يكون حكم السياسة الشرعية صادراً عن السلطة السياسية"، يظهر لنا أن المقصود من المصلحة العامة فهي مصلحة الشعب ضمن حدود السلطة الإدارية المكلفة بتطبيق السياسة الشرعية.

وثمة فروق بين السياسة الشرعية والمصلحة المرسلّة، والشرط الأول نقطة فارقة بينها وبين غيرها؛ لأن وجود الإمام أو الحاكم ليس شرطاً من شروط المصلحة المرسلّة، بل العلماء يحكمون بها بآرائهم. وقد تُذكر الشواهد لتأييد هذه المقولة. أولاً، رغم أن المذاهب الأخرى استخدمت مفهوم السياسة الشرعية في تعريفاتهم شاملة للمصلحة المرسلّة أو بنيت السياسة الشرعية على قاعدة الاستصلاح لا يرى هذا النمط عند الحنفية، وهم بدأوا تقييد السياسة الشرعية بالتعزير بعد كتاب الهداية كما تقدم ما فسّر المرغيناني التعزير بالسياسة.⁵⁹ وعلى سبيل المثال يرى المرغيناني، الإمام له حق تغريب الزاني بقدر ما يرى، فيه منفعة للمجتمع. وهذا الأمر سياسة وتعزير بنفس الوقت. وفي هذا القيد قد يكون المصلحة للناس.⁶⁰ حسب ما ذكرنا يريد المرغيناني تقييد السياسة الشرعية بقصد تجنّب الإفراط. لأنه ظهرت بعض الأمثلة المضطربة من حيث المطابقة بين الحكم المستنبط بالسياسة الشرعية وبين القواعد الكلية العامة كالقتل سياسة، ومصادرة أموال بعض الناس من الرعايا. واعترض بعض العلماء بتنفيذ هذه الأحكام كشيخ زاده قورقوت وطاش كوبري زاده أحمد أفندي وقنالي زاده علي والإمام البركوي.⁶¹ ولهذا السبب، فإن اشتراط الحنفية أن تحتوي السياسة الشرعية على الأمور التي تحقق مصلحة الناس ليس بهدف إنشاء علاقة قرينة بين السياسة

⁵⁷ أحمد بن محمد النعري، أثر السياسة الشرعية في أحكام العبادات: دراسة تأصيلية تطبيقية (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، د.ت)، 139-144.

⁵⁸ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

⁵⁹ المرغيناني، الهداية، 344/2.

⁶⁰ المرغيناني، الهداية، 344/2.

⁶¹ انظر:

الشرعية والمصلحة المرسلّة، بل هو لمنع الأشخاص المؤهلين لتنفيذ السياسة الشرعية من التهور وفرض أحكام قد تضر الناس، حتى لو تضمنت التعزير والتأديب.

تشمل هذه الشروط الثلاثة جميع تصرفات السلطة السياسية، سواء كانت التصرفات تهدف إلى التعزير والزجر أو تندرج ضمن الأمور العامة، فإنه يجب أن تحقق هذه الشروط الثلاثة، وإلا فإن التصرفات تُعتبر باطلة وتُصنف ضمن نطاق السياسة الفاسدة.

د- أن تكون السياسة الشرعية فيما تتعلق بالتعزير والتأديب والزجر

كما بيّنه ابن عابدين في قوله بأنّ السياسة والتعزير مترادفان،⁶² وكما عطف بعض الفقهاء الحنفية أحدَ اللفظين من السياسة والتعزير على الآخر وفسّروا أحدهما بالآخر،⁶³ يتبيّن أن المسائل التي لا تتعلّق بالتعزير لا تدخل في نطاق السياسة الشرعية. ومن هذا يتّضح أن الحنفية قد ضيّقوا مجال السياسة الشرعية بحصره في مجال التعزير، وذلك يظهر غالباً في أبواب العقوبات، إلا أنّهم طبّقوها في بابي العبادات والمعاملات إذا تضمّن الأمر الزجر والتأديب، لأنّ ذلك هو مضمون التعزير.

وهذه المعاني كلها مستخرجة من تعريفات السياسة الشرعية للفقهاء الحنفية، ومن الممكن تكثير الشروط بالنظر إلى المسألة خارجاً عن التعريفات.

وسيتّم فيما بعد، استخراج تطبيقات السياسة الشرعية عند الحنفية في مختلف مجالات الفقه للوصول إلى إظهار الموقف الصحيح للحنفية من السياسة الشرعية.

2. تطبيقات السياسة الشرعية في مختلف مجالات الفقه

كما تقدم ذكره سابقاً أن الحنفية يطبقون السياسة الشرعية في باب العقوبات غالباً بينما يطبقون في بابي العبادات والمعاملات نادراً بسبب أهمّ يرون السياسة تعزيراً أو تأديباً أو زجراً.⁶⁴

لقد توصلنا إلى 18 مثلاً للسياسة الشرعية في كتب الفروع الفقهية الحنفية، ومنها مثال في العبادات ومثال في المعاملات و16 مثلاً في العقوبات، وسنذكر كل واحد منها فيما بعد.

جدول ١. عدد أمثلة السياسة الشرعية في كتب الفروع الفقهية الحنفية حسب أبواب الفقه

الكتاب	العبادات	المعاملات	العقوبات	الإجمالي
الأصل	0	0	0	0
شرح مختصر الطحاوي	0	0	0	0
التجريد	0	0	0	0
مختصر القدوري	0	0	0	0
المبسوط	0	0	5	5

⁶² ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

⁶³ المرغيناني، الهداية، 344/2؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 179/3؛ البابري، العناية، 244/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5.

⁶⁴ ابن عابدين، رد المحتار، 15/4.

0	0	0	0	تحفة الفقهاء
1	1	0	0	بدائع الصنائع
6	6	1	1	الهداية
2	1	1	0	الحيط البرهاني
7	6	1	0	الاختيار
9	8	1	0	تبيين الحقائق
3	3	0	0	الغرة المنيفة
0	0	0	0	العناية شرح الهداية ⁶⁵
1	1	0	0	الجوهرة النيرة
1	1	0	0	البنية شرح الهداية
1	1	0	0	فتح القدير
9	7	1	1	البحر الرائق
7	6	0	1	النهر الفائق
8	6	1	1	فتح باب العناية
10	8	1	1	مجمع الأئمة
13	11	1	1	رد المختار
1	1	0	0	اللباب

وللوصول إلى تطبيقات السياسة الشرعية في المذهب الحنفي استخرجنا أولاً الألفاظ التي استخدمها الفقهاء الحنفية مع بيان تلك التطبيقات، وسنورد هذه الألفاظ بترتيب كثرة استعمالها مع عدد الاستعمال في كل كتاب⁶⁶ في الجدول الآتي:

⁶⁵ الأمثلة الواردة في متن الهداية لم نحاسيها في شروحيها إلا إذا كان هناك مثالاً لم يرد في المتن.

⁶⁶ إذا استعمل الكتاب أحد الألفاظ أكثر من مرة لمثال واحد في نفس السياق اعتبرناه استعمالاً واحداً، أما إذا استعمل ألفاظاً مختلفة لمثال واحد حاسبنا كل لفظ منها.

جدول ٢. الألفاظ التي استخدمها الفقهاء الحنفية للإشارة إلى تطبيقات السياسة الشرعية

الألفاظ	المبسوط	بدائع الصنائع	الهداية	المحيط البرهاني	الاختيار	تبيين الحقائق	العناية	البنية	فتح القدير	البحر الرائق	النهر الفائق	فتح باب العناية	مجمع الأئمة	رد المحتار	الإجمالي
سياسة	0	0	2	0	4	1	0	1	6	5	4	3	6	12	44
محمول على السياسة	0	0	4	0	2	4	3	2	0	2	2	1	3	0	23
بطريق السياسة	5	1	0	1	0	1	1	1	0	1	0	1	0	1	13
للسياسة	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	1	1	1	5
على طريق السياسة	2	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	4
من السياسة	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	1	4
السياسة الشرعية	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2	3
يحمل على السياسة	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
نحمله على السياسة	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	2
بحملة على السياسة	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
حملوا على السياسة	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
والمراد منه السياسة	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
على سبيل السياسة	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
محمول على معنى السياسة	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
الإجمالي	9	2	7	1	6	8	4	6	7	10	7	8	11	18	104

1.2. تطبيقات السياسة الشرعية في العبادات والمعاملات

لم يستخدم الفقهاء الحنفية في كتب الفروع الفقهية مصطلح السياسة في باب العبادات إلا مرة واحدة وهي مسألة أخذ الزكاة ممن ادعى أداءها في مدينة أخرى، ولم نجد استخدام لفظ "السياسة" في باب المعاملات إلا أننا نذكر مثالاً واحداً ينطوي على شروط السياسة الشرعية المذكورة فيما سبق.

1.1.2. أخذ الزكاة ممن ادعى أدائها في مدينة أخرى

الأصل عند الحنفية في إخبار التاجر العاشر جنس أغراضه التي تتضرر بفتحها، أن يقبل العاشر هذا الإخبار؛ لأنه لا يستحق إضرار مال الغير بسبب عمله. وقد ذكر السرخسي (ت. 483هـ/1090م) في كتابه المبسوط أن الرجل الذي جاء من مدينة أخرى، عندما يُخبر العاشر جنس أمواله التي حملها معه، وإذا لم يُصدّق العاشر قول التاجر بينما تتضرر الأموال بالفتح، ففي هذه الحالة يأخذ العاشر صدقة الرجل بناءً على بيانه ويمينه؛ لأنه ليس للعاشر ولاية الإضرار بهذه الأموال. وقد نقل السرخسي رواية -لكي يكون شاهداً على هذا القول- عن عمر رضي الله عنه، بأنه "قال لعماله: لا تفتشوا على الناس متاعهم".⁶⁷

ومع ذلك ذكر المرغيناني في كتابه الهداية مثال أخذ الزكاة ممن ادعى دفع زكاته في المصر الذي جاء منه مرة ثانية، عدم قبول قول التاجر سياسة، وصورة المسألة: عندما ادعى التاجر أنه أدّى الزكاة إلى الفقراء في المدينة لا يُقبل كلامه ولو حلف، وذكر المرغيناني ففتين عند الحنفية بعضهم قال: الزكاة هي الأول الذي دفعه المكلف بنفسه والدفع الثاني الذي يأخذه السلطان منه سياسة، وقال بعضهم الثاني زكاة والأول ينقلب نفلاً وهو الصحيح عند صاحب الهداية.⁶⁸

وقال المرغيناني للإمام حق أخذ الزكاة مرة ثانية ممن قال أنا أدت الزكاة في مدينة أخرى، إذا حلف هذا الشخص أنه دفع الزكاة إلى الفقراء لا يقبل يمينه، وبعض العلماء من الحنفية يقبل يمين هذا الرجل، ولكن للإمام أن يأخذ الزكاة مرة ثانية سياسة، وقبلوا أن الدفع الأول كانت زكاة والدفع الثاني سياسة؛ لأن التاجر يرتكب تفويت حق الإمام،⁶⁹ ولكن الفريق الثاني من الحنفية لا يصدق على الرجل أبداً ويعطوا حق أخذ الزكاة للإمام وعدّوا أن الدفع الأول يكون نفلاً والدفع الثاني يكون زكاة قياساً على من صلى الظهر في بيته يوم الجمعة ثم ذهب إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة، وفي هذه الحالة تكون الصلاة في البيت نافلة والصلاة في المسجد تكون صلاة الجمعة بدلاً من صلاة الظهر، وحسب الفريق الثاني الإمام يوصل الحق إلى المستحق، وهذا القول أصح عند معظم الحنفية،⁷⁰ والإمام له حق أن يأخذ مرة ثانية أو يعفوه وتصير ذمة الرجل بريء من التهمة ديانة.⁷¹

هذا هو المثال الوحيد الذي استخدم فيه الفقهاء الحنفية مصطلح السياسة الشرعية في باب العبادات، وهذا المثال يتضمّن معنى الزجر، كما قال البابري: "والثاني سياسة مالية زجراً لغيره عن الإقدام عما ليس إليه"،⁷² وكما قال ابن الهمام: "والمفهوم من السياسة هنا كون الأخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الإمام".⁷³ وهذا هو معنى التعزير كذلك، إذ إن أخذ الزكاة ممن ادعى أدائها في مدينة أخرى يُعدّ سياسةً وتعزيراً؛ لأن سبب الأخذ هو الزجر.

⁶⁷ السرخسي، المبسوط، 200/2، 201.

⁶⁸ المرغيناني، الهداية، 104/1.

⁶⁹ المرغيناني، الهداية، 104/1؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 283/1؛ العيني، البناية، 225/2؛ سراج الدين عمر بن إبراهيم ابن نجيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 445/1؛ علي القاري، فتح باب العناية، 512/1؛ عبد الله بن محمد بن سليمان داماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1328هـ)، 210/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 312/2.

⁷⁰ أبو محمد غانم بن محمد البغدادي، مجمع الضمانات (دم.م.: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 7/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 312/2.

⁷¹ محمد بن فرامرز بن علي منلا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام (دم.م.: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، 183/1؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 445/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 312/2.

⁷² البابري، العناية، 225/2.

⁷³ ابن الهمام، فتح القدير، 225/2.

2.1.2. التسعير

التسعير بمعنى تقدير سعر بضاعة،⁷⁴ والأصل في ذلك عدم الجواز؛⁷⁵ لأن الثمن حق العاقد وله أن يقدره لا غير.⁷⁶

أدلة عدم جواز التسعير من الكتاب والسنة:

أما من الكتاب فقولہ سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: 29]، وهذه الآية تدل على أنه لا يجوز أخذ مال الغير إلا برضاه،⁷⁷ أي أن العقد لا بد أن يكون مبنياً على رضا العاقدین، ولذلك لا يجوز تقدير الثمن من قبل شخص ثالث.

أما من السنة النبوية ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "عن أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله! سَعَرَ لنا، فقال إن الله هو المستَعِر القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال"،⁷⁸ ومن الواضح أن النبي صلى الله عليه وسلم امتنع عن تقدير الثمن في عهده، ولذلك يدل الحديث على أن التسعير لا يجوز.

كما ذكر فيما تقدم أن التسعير لا يجوز في الأصل إلا إذا زاد أرباب الطعام أسعار البضائع زيادة فاحشة مثل أن يبيع بضاعة بمائة بينما اشتراها بخمسين،⁷⁹ لكن التسعير ليس الحل الأول، وإنما هو الحل الأخير، وإذا رُفِعَ تاجر محتكر إلى القاضي، فهو يمنع ذلك التاجر من الغبن الفاحش ويأمره بأن يبيع بثمن معقول ويزجره، وإذا لم ينزل التاجر السعر بعد ذلك وُفِعَ الأمر إلى القاضي مرة ثانية فهو يهدده، وأما إذا رُفِعَ الأمر إلى القاضي مرة ثالثة بسبب إصرار التاجر في البيع بالغبن الفاحش فالقاضي يحبسہ ويعزره بما يراه مناسباً، وإذا لم يترك التاجر الاحتكار وللقاضي أن يقدر السعر سياسة بمشاوره أهل الخبرة لمنع الضرر العام عن المسلمين.⁸⁰

وإذا باع رجل بضاعته بغبن فاحش بعدما سَعَرَ الحاكم أو القاضي، فليس للقاضي أن يمنعه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، لأن أبا حنيفة لا يرى الحجر على الحر العاقل البالغ، والصاحبان يريان الحجر على الشخص المعين أو القوم المعين، ولا حجر على المجهولين.⁸¹ وهل يبيع القاضي أو الحاكم مال التاجر المحتكر دون رضاه، هناك روايتان من أئمة الحنفية، وقيل لا يجوز بيع القاضي مال المحتكر عند أبي حنيفة؛ لأنه لا يرى الحجر على الحر العاقل البالغ، ويجوز عند الصاحبين لأنه يجوز الحجر عليه، وقيل اتفقوا على أن له أن يبيعه؛ لأن أبا حنيفة يرى الحجر على المحتكر بناء على رفع الضرر العام عن المسلمين.⁸²

⁷⁴ الموصلي، الاختيار، 161/4.

⁷⁵ أبو بكر الرازي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق عصمت الله عنايت الله محمد، سائد بكداش، محمد عبيد الله خان، زينب محمد حسن فلاتة (د. م.: دار البشائر الإسلامية ودار السراج، 2010م)، 140/3.

⁷⁶ البابرتي، العناية، 59/1؛ عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني، الباب في شرح الكتاب، تحقيق أحمد جاد (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 168/4.

⁷⁷ الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 140/3.

⁷⁸ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، "الببوع عن رسول الله"، 73 (رقم 1314).

⁷⁹ برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 146/7؛ العيني، البناية، 218/12.

⁸⁰ المرغيناني، الهداية، 378/4؛ البخاري، المحيط البرهاني، 146/7؛ الموصلي، الاختيار، 161/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 28/6؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 230/8؛ علي القاري، فتح باب العناية، 26/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 548/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 400/6.

⁸¹ المرغيناني، الهداية، 378/4؛ البخاري، المحيط البرهاني، 146/7؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 28/6.

⁸² الكاساني، البدائع، 129/5؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 28/6؛ البابرتي، العناية، 59/1.

ومن الملاحظ أن هذا المثال يحمل الشروط المذكورة للسياسة الشرعية فيما تقدم، كما نرى شرطاً زائداً في مسألة التسعير، وهو شرط مشاورة القاضي مع أهل الخبرة حتى يُسَّعَر. فبناءً على هذا المثال، قد تُشترط المشاورة مع أهل الخبرة لتطبيق السياسة الشرعية في كل المجالات في عصرنا الحاضر؛ لأن تطبيق السياسة الشرعية يقتضي العلم في ذلك المجال، إلا أنها لا يمكن تطبيقها دون مراعاة هذا الجانب الفني والتخصصي.

وقد جمعنا أمثلة العبادات والمعاملات تحت مطلب واحد بسبب قلتها؛ وتوصلنا إلى مثالين فقط يلائمان شروط السياسة الشرعية عند الحنفية، رغم أنه تُذكر في بعض الدراسات أمثلة أخرى للسياسة في العبادات والمعاملات إلا أنها لا تحمل شروط السياسة، فمثلاً اشتراط إذن ولي الأمر لإقامة صلاة الجمعة في المسجد يُعد سياسة،⁸³ وإنما هو من التصرفات التي يمكن تسميتها بـ"الأمر العامة"، وهي تلك التي لا تحمل هدف التعزيز أو التأديب أو الزجر.

2.2. تطبيقات السياسة الشرعية في العقوبات

لقد توصلنا إلى 16 مثلاً للسياسة الشرعية في مجال العقوبات في كتب الفروع الفقهية الحنفية، وسنشرح أشهر ثلاثة أمثلة منها، وسنكتفي بذكر الأمثلة الباقية بشكل موجز.

1.2.2. عقوبة التخنيق والتغريق

الْحَقِيقُ: حَنْقَهُ يَحْنُقُهُ حَنْقًا وَحَنْقًا، وَالْحِنَاقُ الْحَبْلُ الَّذِي يُحْنَقُ بِهِ. وَالْحِنَاقُ: نَعْتُ مَنْ يَكُونُ ذَلِكَ شَأْنَهُ وَفَعْلُهُ بِالنَّاسِ.⁸⁴

العَرَقُ: الرُّسُوبُ فِي الْمَاءِ، وَالتَّغْرِيقُ: الْقَتْلُ، وَالْعَرَقُ فِي الْأَصْلِ: دَخُولُ الْمَاءِ فِي سَمِّ الْأَنْفِ حَتَّى تَمْتَلِي مَنَافِذَهُ فِيهِلِكَ.⁸⁵
وعقوبة التخنيق والتغريق قصاص عند أبي يوسف ومحمد،⁸⁶ وعند أبي حنيفة دية على عاقلة القاتل، لكنه إذا تكرر فعله أي الحَقِيقُ يسمى حَنْقًا وَيُقْتَلُ بِأَمْرِ الْإِمَامِ لِرَفْعِ الْفِتْنَةِ عَنِ الْمُسْلِمِينَ،⁸⁷ وكذلك يُقْتَلُ فِي التَّغْرِيقِ سِيَّاسَةً إِذَا تَكَرَّرَ، وَالتَّكَرُّارُ يَحْصُلُ بِمَرَّتَيْنِ.⁸⁸
وإن القاتل لا يُقْتَلُ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ بِسَبَبِ ثُبُوتِ الشُّبْهَةِ فِي قَصْدِهِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَقْتُلْ بِأَلَةٍ مَعْدَةً لِلْقَتْلِ وَلِذَلِكَ لَا يَعْدُ قَتْلُهُ قَتْلَ عَمْدٍ عِنْدَهُ، وَأَمَّا إِذَا تَكَرَّرَ فَعْلُهُ وَقَتْلُ شَخْصٍ آخَرَ بِنَفْسِ الشَّكْلِ فَيُقْتَلُ فِي هَذِهِ الْمَرَّةِ.⁸⁹

⁸³ النعيري، أثر السياسة الشرعية في أحكام العبادات: دراسة تأصيلية تطبيقية، 139-144.

⁸⁴ ابن منظور، لسان العرب، 92/1.

⁸⁵ ابن منظور، لسان العرب، 283/10، 284.

⁸⁶ الموصلي، الاختيار، 29/5؛ محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 328.

⁸⁷ المرغيناني، الهداية، 377/2، 447/4؛ الموصلي، الاختيار، 29/5؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 240/3؛ عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي، سراج الدين، أبو حفص الحنفي الغزنوي، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة (مؤسسة الكتب الثقافية، 1986)، 165؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 75/5؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 196/3؛ علي القاري، فتح باب العناية، 253/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 622/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 544/6، 211/2.

⁸⁸ ابن عابدين، رد المحتار، 544/6.

⁸⁹ ابن الهمام، فتح القدير، 432/5.

2.2.2. جمع عقوبي الجلد والنفي في الزنا

تتغير عقوبة الزنا في الأصل بوجود صفة الإحصان في الزاني أو الزانية، وعقوبة الزاني المحصن والزانية المحصنة رجم بالحجارة حتى يموت⁹⁰ لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة"،⁹¹ وعقوبة الزاني غير المحصن والزانية غير المحصنة مائة جلدة للحر وخمسون للعبد⁹² لقوله سبحانه تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، وقال تعالى في حق العبيد: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفُحْشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25]، وتدلل هذه الآية على أن عقوبة العبد نصف عقوبة الحر.

ولا يجوز جمع عقوبة الجلد وعقوبة الرجم في حق المحصن، وكذلك لا يجوز جمع عقوبة الجلد وعقوبة النفي أي التغريب⁹³ في حق غير المحصن أي البكر⁹⁴ إلا إذا رأى الإمام مصلحة للمسلمين في ذلك يطبقهما سياسة،⁹⁵ ومن الواضح أن العقوبة واحدة وزاد عليه الإمام لجلب مصلحة المسلمين ويُعزز غير المحصن بالتغريب سياسة علاوة على عقوبة الجلد.⁹⁶

وهذا المثال، وإن نصّ كثير من كتب الفروع الفقهية الحنفية على كونه من باب السياسة، إلا أن الكاساني قد سمّاه تعزيراً في كتابه بدائع الصنائع.⁹⁷ وهذا يدل على أن مصطلحي "السياسة" و"التعزير" قد يُستعملان في بعض المواضع بشكل متداخل أو مترادف بحسب السياق.

3.2.2. عقوبة النباش

النَّبَشُ في اللغة: إبراز المستور، وكشف الشيء عن الشيء، ومنه: النباش.⁹⁸

والنباش: وهو الذي يسرق أكفان الموتى بعد الدفن.⁹⁹

⁹⁰ الموصلي، الاختيار، 84/4.

⁹¹ أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الديات"، 5، (رقم 6484).

⁹² الموصلي، الاختيار، 85/4.

⁹³ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 134/3.

⁹⁴ الزيلعي، تبين الحقائق، 174/3؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 134/3.

⁹⁵ المرغيناني، الهداية، 343، 344/2؛ الموصلي، الاختيار، 86، 87/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 174/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 11/5؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 135/3؛ علي القاري، فتح باب العناية، 211/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 590/1، 591؛ ابن عابدين، رد المحتار، 259/1، 8/4؛ الميداني، الباب، 188/3.

⁹⁶ على الرغم من أن جريمة الزنا تندرج ضمن نطاق الحدود، إلا أنه يمكن النظر في بعض الجرائم المرتبطة بالحدود، مثل جريمة التوسط في الزنا، في إطار التعزير. انظر:

Mehmet Koç, "Fuhuş ve Fuhşa Aracılık Suçlarının Osmanlı Hukukundaki Cezaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 47 (2019), 115–142.

⁹⁷ الكاساني، البدائع، 39/7.

⁹⁸ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 606.

⁹⁹ ابن الهمام، فتح القدير، 374/5.

ولا تقطع يد النباش عند الإمام أبي حنيفة ومحمد؛ لأن الشبهة تمكنت في الملك؛ لأنه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث، وتقطع يده عند أبي يوسف؛ لأنه مال متقوم محرز بحرز مثله فتقطع فيه.¹⁰⁰

وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم "من نبش قطعناه"¹⁰¹ غير مرفوع أو إذا ثبت ذلك عن النبي أو الصحابة فهو محمول على السياسة الشرعية لأن الإمام له رأي في ذلك،¹⁰² خلافا لعقوبات التعزير؛ لأن الحنفية لم يطبقوا عقوبة قطع اليد تعزيراً.¹⁰³

الأمثلة الأخرى للسياسة الشرعية في مجال العقوبات:

المثال الرابع: ضرب عمر رضي الله عنه شاهد الزور أربعين سوطاً، وذلك حمل على السياسة الشرعية.¹⁰⁴

المثال الخامس: من عمل عمل قوم لوط فعليه عقوبة التعزير، أما إذا اعتاد على هذا الفعل قتله الإمام سياسة.¹⁰⁵

المثال السادس: قطع يد السارق في المرة الثالثة ورجله في المرة الرابعة محمول على السياسة الشرعية.¹⁰⁶ وهذا قتل معنوي أي أن قطع يديه ورجليه قتلٌ معنويٌّ وإذا أراد الإمام له قتل السارق في المرة الثالثة بسبب السعي بالفساد في الأرض.¹⁰⁷

المثال السابع: قتل النبي عليه السلام يهوديا شق رأس امرأة بسبب أنه معروف بهذه الصفة، فلإمام أن يقتله بطريق السياسة الشرعية.¹⁰⁸

المثال الثامن: قتل الباغي بعد ثبوت يد الإمام عليه للسياسة.¹⁰⁹

المثال التاسع: من تزوج امرأة لا يحل له نكاحها مثل أمه أو أخته أو ابنته مع أنه يعلم ذلك فهو يعاقب بعقوبة أشد من التعزير سياسة بشرط أن تم الدخول.¹¹⁰

¹⁰⁰ المرغيناني، الهداية، 365/2.

¹⁰¹ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، السنن الصغير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1989م)، 313/3 (رقم 2622).

¹⁰² السرخسي، المبسوط، 159/9؛ المرغيناني، الهداية، 365/2؛ الموصلي، الاختيار، 109/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 218/3؛ الغزوي، الغرة المنيفة، 165؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 60/5؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 179/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 221/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 94/4.

¹⁰³ تمت مناقشة عقوبات التعزير وعلاقتها بالسياسة الشرعية تحت عنوان "علاقة السياسة الشرعية بعقوبة التعزير".

¹⁰⁴ السرخسي، المبسوط، 145/16؛ المرغيناني، الهداية، 131/3؛ البخاري، المحیط البرهاني، 457/8؛ الموصلي، الاختيار، 145/2؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 125/7، 126؛ علي القاري، فتح باب العناية، 148/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 221/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 82/4.

¹⁰⁵ السرخسي، المبسوط، 79/9؛ المرغيناني، الهداية، 347/2؛ الموصلي، الاختيار، 91/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 181/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 18/5؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 596/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 27/4.

¹⁰⁶ المرغيناني، الهداية، 369/2، 370؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 225/3؛ الغزوي، الغرة المنيفة، 166؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 67/5؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 187/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 623/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 104/4.

¹⁰⁷ جماعة من العلماء، الفتاوى المالكية، 182/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 105/4.

¹⁰⁸ السرخسي، المبسوط، 126-124/26؛ الموصلي، الاختيار، 25/5؛ العيني، البناية، 86/13؛ علي القاري، فتح باب العناية، 329/3.

¹⁰⁹ الزيلعي، تبين الحقائق، 250/1؛ علي القاري، فتح باب العناية، 464/1؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 190/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 210/2.

¹¹⁰ ابن الهمام، فتح القدير، 259/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 17/5؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 259/5؛ ابن عابدين، رد المحتار، 24، 25/4.

المثال العاشر: إذا قتل قاطع الطريق أحدا ولم يأخذ مالا قتله الإمام حدا أي سياسة لا قصاصا.¹¹¹ هذه العقوبة من الحدود المقررة أصلاً، ويُحتمل أن يكون سبب إضافة لفظ "السياسة" هو الاحتراز عن عقوبة القصاص، كما تم استثناءها في خاتمة الجملة.

المثال الحادي عشر: تقطع يد جاحد العارية سياسة إذا تكرّر فعله.¹¹²

المثال الثاني عشر: يعاقب القاضي المتهم بسرقة بعقوبة يراه مناسباً ولو أن المتهم ينكر ذلك، إذا غلب على ظن القاضي أنه سارق بناء على اشتهاره بفعل السرقة.¹¹³

المثال الثالث عشر: روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قتل مرتدة يقال لها أم فرقة، كان لها ثلاثون ابناً، وكانت تحرضهم على قتال المسلمين، ففي قتلها كسر شوكتهم، وذلك حمل على السياسة.¹¹⁴

المثال الرابع عشر: ما روي عن علي رضي الله عنه في قطع اليدين بيد واحدة حمل على السياسة الشرعية.¹¹⁵

المثال الخامس عشر: من اعتاد على سب النبي عليه السّلام من أهل الذمة فلا إمام أن يقتله سياسة.¹¹⁶

المثال السادس عشر: في البدعة التي لا توجب الكفر، إذا لم يمكن المنع عنها إلا القتل فلا إمام أن يقتل صاحب البدعة سياسة.¹¹⁷

نتيجة البحث

وفي خاتمة تعريف السياسة الشرعية وإظهار موقف الحنفية منها، واستخراج أمثلتها في مختلف مجالات الفقه، يمكننا أن نعرض نتائج البحث كما يلي:

توصل البحث إلى أن مصطلح السياسة ينقسم إلى قسمين في كتب الفروع الفقهية الحنفية، والأول السياسة العامة التي تحتوي على تصرفات الإمام العامة لتحقيق مصلحة الرعية فيما سكنت عنه النصوص وترك لاجتهاد الإمام على حسب ما يراه مصلحة، والثاني السياسة الخاصة وهي السياسة الشرعية التي استخدمها الحنفية في كتب الفروع الفقهية في التصرفات المنوطة بالتعزير والتأديب والزجر.

وقد تبين من خلال التتبع أن الفقهاء الحنفية قد عطفوا أحد لفظي "السياسة" و"التعزير" على الآخر، وفسروا أحدهما بالآخر، وأحياناً يُورد بعضهم مثلاً ما على أنه من التعزير، بينما يتناوله آخرون في إطار السياسة الشرعية. وكل ذلك يدل على وجود علاقة قوية بين المفهومين، بل على نوع من الترادف بينهما؛ إذ إن كليهما يتضمن معنى الزجر والتأديب.

وهناك أمثلة قليلة تشير إلى أنّ عقوبة السياسة الشرعية قد تختلف عن عقوبة التعزير سواء من حيث الكمية أو الكيفية أو نوع العقوبة.

وثمة شروط السياسة الشرعية المستخرجة من التعريفات الواردة لها في كتب الفقه الحنفي، فهي: أن يكون حكم السياسة الشرعية صادراً عن السلطة السياسية مثل الإمام أو الحاكم أو القاضي كما قال به ابن عابدين؛ لأنه نائب عن الإمام في هذه الأمور، وأن يتوافق

¹¹¹ الحدادي، الجوهرة النيرة، 172/2؛ ابن نجيم، النهر الفائق، 194/3؛ داماد أفندي، مجمع الأنهر، 629/1.

¹¹² الزيلعي، تبين الحقائق، 217/3؛ علي القاري، فتح باب العناية، 245، 244/3.

¹¹³ الزيلعي، تبين الحقائق، 240/3؛ ابن عابدين، رد المحتار، 72-75، 88.

¹¹⁴ السرخسي، المبسوط، 110/10.

¹¹⁵ الكاساني، البدائع، 299/7.

¹¹⁶ ابن عابدين، رد المحتار، 215، 214/4.

¹¹⁷ ابن عابدين، رد المحتار، 243/4.

حكم السياسة الشرعية مع النصوص الشرعية القطعية، وأن تكون السياسة الشرعية مبنية على مصلحة عامة، وأن تكون السياسة الشرعية فيما تتعلق بالتعزير والتأديب والزجر.

وبناء على هذه الشروط من الممكن إضافة شرط آخر فهو أن يشاور الحاكم مع أهل الخبرة للحكم بالسياسة الشرعية، مثل ما تقدم في مثال التسعير؛ لأن جواز وضع الحكم بيد شخص واحد قد يسبب تجاوز الحاكم عن حدود النصوص الشرعية القطعية أو عن حقوق العباد كما اشترط ذلك الفقهاء الحنفية في تطبيق التسعير.

كما ظهر من خلال الجدولين أن تطبيقات السياسة الشرعية واستعمال ألفاظها ازدادت مع مرور الزمن بسبب تكرار الأمثلة في الكتب المتأخرة وإضافة أمثلة جديدة فيها.

وقد عرض البحث إلى 18 مثالاً في مختلف مجالات الفقه تحت ظل الشروط التي تم ذكرها فيما تقدم، وتوصل إلى مثال واحد في العبادات، ومثال في المعاملات فحسب، و16 مثالاً في العقوبات، والنقطة المشتركة في كل مثال هي أن السياسة الشرعية تهدف الزجر والتأديب كما هو الحال في التعزير، ولم يتوصل إلى أمثلة ما سوى الأمثلة المذكورة في العبادات والمعاملات بينما بعض الباحثين يكثر عددها إلا أن الأمثلة التي ذكروها لا تطابق مع الشروط المثبتة في هذا البحث.

وفي نهاية هذا البحث قد تبين أن مجال تطبيق السياسة الشرعية والتعزير واحد، لاتحاد الهدف منهما في تحقيق الغاية، حتى إنه لا يُتصور إجراء السياسة في موضع لا يمكن فيه إيقاع التعزير. ومع ذلك، فإن السياسة الشرعية قد تختلف عن التعزير من حيث تنفيذ العقوبة، فتظهر السياسة أحياناً في صورة تغليظ التعزير وتشديده.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: SK (%50), MAÇ (%50); Literature review / Literatür taraması: SK (%50), MAÇ (%50); Data collection / Veri toplama: SK (%50), AR (%50); Data analysis / Veri analizi: SK (%50), MAÇ (%50); Writing the article / Makalenin yazımı: SK (%50), MAÇ (%50); Revision the article / Makale revizyonu: SK (%50), MAÇ (%50).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
16 Peace, Justice and Strong Institutions / Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar

المصادر والمراجع

- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. فتح القدير. ١٠ مجلد. لبنان: دار الفكر، ١٩٧٠م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. رد المختار على الدر المختار. ٦ مجلد. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. ٢ مجلد. مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦.
- ابن قيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. الطرق الحكمية. بيروت: مكتبة دار البيان، ١٩٨٩.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين. لسان العرب. 10 مجلد. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق وبالْحاشية. منحة الخالق. ٨ مجلد. دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ابن نجيم، سراج الدين عمر بن إبراهيم. النهر الفائق شرح كنز الدقائق. تحقيق أحمد عزو عناية. ٣ مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.
- البارقي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي. العناية شرح الهداية. ١٠ مجلد. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه. صحيح البخاري. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- البخاري، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق عبد الكريم سامي الجندي. ٩ مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- البغدادی، أبو محمد غانم بن محمد. مجمع الضمانات. دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- البیهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُشْرُجُردی الخراساني، أبو بكر. السنن الصغير. تحقيق عبد المعطي أمين قلجعي. ٤ مجلد. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، ١٩٨٩م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك. سنن الترمذي. تحقيق أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة. ٥ مجلد. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م.
- الجصاص، أبو بكر الرازي. شرح مختصر الطحاوي. تحقيق عصمت الله عنایت الله محمد، سائد بكداش، محمد عبید الله خان، زينب محمد حسن فلاتة. ٨ مجلد. د. م.: دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ٢٠١٠م.
- الحداي، أبو بكر بن علي بن محمد الحداي العبادي الحنفي. الجوهرة النيرة. ٢ مجلد. المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.
- الحصكفي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- الرفاعي، جميلة عبد القادر شعبان. السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية. عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2004.
- الزليعي، عثمان بن علي. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي. ٦ مجلد. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. المبسوط. ٣١ مجلد. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الطرابلسي، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام. دار الفكر، د.ت.
- الطرسوسي، نجم الدين أبو إسحاق. تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك. تحقيق محمد أسامة أونوش. إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات التركية، 2018.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. ٢٥ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين. *البنية شرح الهداية*. ١٣ مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.
- الغزنوي، عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي، سراج الدين، أبو حفص الحنفي. *الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة*. مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.
- القرضاوي، يوسف. *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها*. القاهرة: مكتبة وهبية، 1998.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. ٧ مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٢٨هـ.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين. *الهداية في شرح بداية المبتدي*. تحقيق طلال يوسف. ٤ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الموصللي، عبد الله بن محمود بن مودود. *الاختيار لتعليل المختار*. تحقيق الشيخ محمود أبو دقيقة. ٥ مجلد. القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م.
- الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي. *اللباب في شرح الكتاب*. تحقيق أحمد جاد. ٤ مجلد. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- النعيري، أحمد بن محمد. *أثر السياسة الشرعية في أحكام العبادات: دراسة تأصيلية تطبيقية*. الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، د.ت.
- جماعة من العلماء. *الفتاوى العالمكيريّة المعروفة بالفتاوى الهندية*. المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، 2 الطبعة، 1310.
- خلاف، عبد الوهاب. *السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية*. القاهرة: المطبعة السلفية، 1350.
- داماد أفندي، عبد الله بن محمد بن سليمان. *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر*. ٢ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٨هـ.
- دده أفندي، إبراهيم بن يحيى خليفة. *السياسة الشرعية*. تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.
- عدوة، عبد العال أحمد. *المدخل إلى السياسة الشرعية*. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩٣.
- علي القاري، نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان المهروي. *فتح باب العناية بشرح الأنقاية*. تحقيق محمد نزار تميم، هشام نزار تميم. ٣ مجلد. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت.
- قلعجي، محمد رواس. *معجم لغة الفقهاء*. د. م.: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. دار الدعوة، د.ت.
- منلا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي. *درر الحكام شرح غرر الأحكام*. ٢ مجلد. دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- Bayer, Rıdvan. "Hasan Kâfi Akhisarî'nin Hayatı ve Siyasetname Alanı ile İlgili "Usûl'ü'l-Hikem fî Nizâmî'l-Alem" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hikmet Yurdu* 4/8 (2011), 131-145.
- Birsin, Mehmet. ""Siyâset"ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'îyyenin Serüveni". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 425-460.
- Ertuğrul, Ali. "Nizam'ü'l-Mülk'ün Siyasetnâmesi'nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 99-116.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliahd Tayini ve İstihlaf (Kaynak ve Tarihî Süreç Eleştirisi)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 7 (1997), 231-266.
- Keleş, Recep Mahmut. "Eyyubiler Dönemi Siyasetnamelerinden Nasihatü'l-Meliki'l-Eşref: Çeviri ve Değerlendirme". *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 234-250.
- Koç, Mehmet. "Fuhuş ve Fuhşa Aracılık Suçlarının Osmanlı Hukukundaki Cezaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 47 (2019), 115-142.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 1-19.

- Şeker, Mehmet. *Memlûklerde Divanü'l Mezalim (1250-1517)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Tyan, Emile. *Histoire de L'organisation Judiciaire en Pays D'islam*. Paris: Librairie Du Recueil Sirey, 1938.
- Yaman, Ahmet. "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamanın Hukukî Çerçevesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 40 (2015), 9-36.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Nûrüddîn Ebû'l-Hassan Ali b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Fethü Bâbi'l-Înâye bi Şerhî'n-Nukâye*. thk. Muhammed Nizâr Tâmmî, Heysem Nizâr Tâmmî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Arkam b. Ebû'l-Arkam, ts.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed. *Mecma'ü'd-Damânât*. b.y.: Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, ts.
- Bayer, Rıdvan. "Hasan Kâfi Akhisarî'nin Hayatı ve Siyasetname Alanı ile İlgili "Usûlü'l-Hikem Fî Nizâmî'l-Alem" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hikmet Yurdu* 4/8 (2011), 131-145.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenu's-Suğra*. 4 cilt. thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Birsin, Mehmet. "Siyâset"ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 425-460.
- Buhârî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 cilt. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 2001/1422.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 cilt. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirac, 2010.
- Dâmâd Efendi, Abdullâh b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'ü'l-Enhur fî Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1328.
- Dede Efendi, İbrâhîm b. Yahyâ Halîfe. *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*. thk. Fû'ad Abdü'l-Mün'im Ahmed. İskenderiye: Mektebetü Şebâb el-Câmi'a, ts.
- Ertuğrul, Ali. "Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnâmesi'nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 99-116.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gaznevî, Ömer b. İshak. *el-Gurretü'l-Münîfe fî Tahkiki Ba'zı Mesâilî'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Beyrut: Müessesetü'l-Kutub, 1986.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliahd Tayini ve İstihlaf (Kaynak ve Tarihî Süreç Eleştirisi)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 7 (1997), 231-266.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ev Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyye fî's-Şu'ûni'd-Düstûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Mâliyye*. Kahire: el-Matba'atü's-Selâfiyye, 1350.
- Haddâdî, Ebû Bekr b. Alî. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. 2 cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Haskefî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdurrahman. *ed-Dürü'l-Muhtâr Şerhü Tenvîri'l-Absâr ve Câmi'u'l-Bihâr*. thk. Abdü'l-Münim Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Heyet. *el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye el-ma'rûfe bi'l-Fetâvâ'l-Hindiyye*. Kahire: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî. *Tebziratü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Akziyye ve Menâhici'l-Ahkâm*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

- İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-Hükmiyye*. Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1989.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993/1414.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzid-Dekâik*. 8 cilt. ts.: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Sirâcuddîn Ömer. *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzid-Dekâik*. 3 cilt. thk. Ahmed İzzû İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Kal'âcî, Muhammed Ruvâs. *Mu'cemü Lûgati'l-Fukahâ*. b.y.: Dârü'n-Nafâis li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1988.
- Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsetü's-Şer'îyye fî Dav'i Nusûsi's-Şer'î'a ve Makâsıdihâ*. Kahire: Mektebetu Vehbiyyâ, 1998.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr. *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1328.
- Keleş, Recep Mahmut. "Eyyubiler Dönemi Siyasetnamelerinden Nasihatü'l-Meliki'l-Eşref: Çeviri ve Değerlendirme". *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 234-250.
- Koç, Mehmet. "Fuhuş ve Fuhşa Aracılık Suçlarının Osmanlı Hukukundaki Cezaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 47 (2019), 115-142.
- Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 1-19.
- Rifâ'î, Cemîle Abdulkâdir Şa'bân. *es-Siyâsetü's-Şer'îyye 'inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*. Amman: Dârü'l-Furkân, 2004.
- Şeker, Mehmet. *Memlüklerde Divanü'l Mezalim (1250-1517)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Mustafa, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. b.y.: Dârü'd-Da'vâ, ts.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Mergînânî, Burhânuddîn. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Ğureri'l-Ahkâm*. 2 cilt. b.y.: Dârü'l-İhyâi'l-Kütubi'l-'Arabî, ts.
- Na'îrî, Ahmed b. Muhammed. *Eserü's-Siyâse's-Şer'îye fî Ahkâmi'l-İbâdât: Dirâse Tâ'sîliyye Tatbikiyye*. Ürdün: El-Câmi'atü'l-Ürdûniye, Külliyyetü'd-Dirâsât el-'Ulûyâ, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şeyh Mahmûd Ebû Dıkkâ. 5 cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdü'l-Ğanî el-Ğuneymî ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. thk. Ahmed Câd. 4 cilt. Beyrut: El-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Şemsül-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Tarsûsî, Necmuddîn Ebû İshak. *Tuhfetu't-Türk fîmâ Yecibu en Yu'mele fî'l-Mülk*. thk. Muhammed Esâme Avnuş. İstanbul: Reisetü Müesseseti'l-Mahtûti'l-Türkiyye, 2018.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. 5 cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Trablusî, Alâuddîn Ebû'l-Hasen. *Muînu'l-Hukkâm fîmâ Yetededdedu Beyne'l-Hisme ve'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Tyan, Emile. *Histoire de L'organisation Judiciaire en Pays D'islam*. Paris: Librairie Du Recueil Sirey, 1938.
- Udve, Abdü'l-'Âl Ahmed. *el-Medhal ilâ's-Siyâse's-Şer'îyye*. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1993.

Yaman, Ahmet. "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamanın Hukukî Çerçevesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 40 (2015), 9-36.

Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Zeylaî, Osman b. Alî. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzid-Dekâik*. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1314.

Research Article

The Fields of Application of Siyasah Shar'iiyyah in the Ḥanafī Furu' Fiqh Books

Selim KARAKAŞ¹  Muhammet Ali ÇAĞLAR² 

¹ Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
Ph.D Student, University of Jordan, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8193-6462> | ROR ID: <https://ror.org/05k89ew48> | selimkarakas94@gmail.com
Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
Ph.D Student, University of Jordan, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4048-5236> | ROR ID: <https://ror.org/05k89ew48> | caglar.muhammedali@gmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: Siyasah Shar'iiyyah refers to the authority of political leadership in Islamic legal thought to issue rulings in matters where no explicit scriptural text (naşş) or definitive evidence exists, provided that such rulings serve the public interest (maşlaḥa). However, the absence of a clear and precise definition of this term in classical sources has led to the emergence of different approaches throughout history. This is because the ambiguity of the term brings with it the problem of the limits within which siyasah shar'iiyyah can be applied. This study aims to contribute to clarifying these ambiguities by identifying the specific areas in which the concept of siyasah shar'iiyyah has been employed within the Ḥanafī madhhab.

Method: This study employs an inductive method to identify the general principles of siyasah shar'iiyyah within Ḥanafī juristic literature. It also utilises a comparative approach to examine intra-madhhab divergences and points of consensus regarding the concept's theoretical and practical dimensions.

Findings: The findings indicate that the Ḥanafī jurists commonly associate the concept with penal and disciplinary measures, using terms such as ta'zīr (discretionary punishment), zajr (deterrence), and ta'dīb (reprimand). Accordingly, siyasah shar'iiyyah is generally understood to include penal measures taken by political authorities against individuals who disturb public order. Administrative decisions or executive actions that do not fall within the scope of such criminal concepts are not considered part of siyasah shar'iiyyah in Ḥanafī furu' fiqh books. According to the Ḥanafī tradition, not only the acts of the political authority, but also the meaning and purpose of these acts are important. Thus, acts included under the field of siyasah are predominantly discussed under the category of 'uqūbāt (punishments).

Discussion: The results show that the Ḥanafī conception of siyasah shar'iiyyah is distinct from other legal methodologies in that it imposes strict criteria and limitations. The Ḥanafī furu' fiqh books do not accept an approach that seeks to expand the boundaries of siyasah shar'iiyyah. The Ḥanafī jurists' limitation of the concept of siyasah shar'iiyyah to punitive meanings such as ta'zīr, zajr, and ta'dīb constitutes a limitation against the tendency to justify every decision of the political authority with religious legitimacy. This can be considered as a stance aimed at preventing the concept from becoming open to arbitrary use.

Conclusion: This study, which is based on the primary furu' fiqh books of the Ḥanafī madhhab, has revealed that siyasah shar'iiyyah is dealt with within certain limits in terms of both its theoretical definition and its practical reflections. Ḥanafī jurists confine its scope to acts bearing penal characteristics and exclude other forms of political action from its legal purview. In other words, acts that fall outside these punitive characteristics are not deemed legitimate under siyasah shar'iiyyah. Thus, although the public interest (maşlaḥa) is pursued, the Ḥanafī approach does not allow the legalisation of all kinds of regulations under the name of siyasah shar'iiyyah. In this respect, the Ḥanafī madhhab's

understanding of siyasah shar'iyah has a disciplinary and boundary-defining character that prevents the abuse of the concept.

Recommendation: When the findings of this study are taken into consideration, the Ḥanafī madhhab's heritage can be centred on different states such as the Mamluks and the Ottomans, and the practices of siyasah shar'iyah in these states can be the subject of separate studies. Therefore, the missing pieces of the Ḥanafī madhhab's conception of siyasah shar'iyah will be completed.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī Madhhab, Siyasah Shar'iyah, Political Authority, Discretionary Punishment.

et-Teysîr fi'l-Kırâ'âtî's-Seb' ile Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî Özelinde Feth ve İmâle Konusuna Dair Bir Değerlendirme*

Durmuş Ali UÇAR¹  Kahraman BULGURCU² 

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Master Student, Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8057-3059> | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | aygibiii@hotmail.com

Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Quran Reading and Recitation Science, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1914-0703> | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 23.03.2025 Kabul: 20.06.2025 Yayın: 30.06.2025	Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Kâsım b. Firruh eş-Şâtübî (ö. 590/1194) kıraat ilmine kaynaklık teşkil eden <i>et-Teysîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'</i> ve <i>Hırzû'l-emânî</i> ve <i>vechû't-tehânî</i> isimli eserleriyle meşhur olmuş Endülüslü kıraat âlimleridir. Her iki kıraat âlimi, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) sistematize ettiği kırâat-i seb'âyı esas almıştır. Şâtübî, <i>Teysîr</i> 'deki kıraat ihtilaflarını ezberlemeyi kolaylaştıran yeni bir sistem oluşturmuştur. Bu çalışmada feth ve imâle konuları, Şâtübî'nin <i>Teysîr</i> 'e yaptığı ziyadeler perspektifinde ele alınmış olup sadece usûl bölümünü kapsamıştır. Feth ve imâle terimleri kıraat ilminin fonetik inceliklerini ve lafzi çeşitliliğini derinleştiren ve güçlendiren en önemli fonetik farklılıklardandır. Bu yüzden tespit edilen ziyadelerin literatüre, kıraat eğitim ve öğretimine yeni katkılar sunması amaçlanmıştır. Çalışmada karşılaştırma yöntemi tercih edilmiş; ilgili eserlerdeki feth ve imâleye dair rivayetler mukayeseye tabi tutulmuştur. Ziyadelerin kıraat eğitim geleneklerine ve nakil farklılıklarının Kur'an kelimelerinin okuyuşuna kattığı zenginlik klasik kaynaklardan ve modern şerhlerden hareketle çözümlenmiştir. Sonuç olarak Dâni bu konuya sekiz fasıl, Şâtübî ise kırk sekiz beyit ayırmıştır. Şâtübî, <i>Teysîr</i> 'deki kıraat ihtilaflarını manzum hale getirmiş, feth ve imâle pratiklerine birtakım ziyadelerde bulunmuştur. Her iki eserde imam ve râvilerin bu minvaldeki görüşleri istisnalarıyla birlikte aktarılmış ve ilgili örnekleri verilmiştir. Dâni, bazen imâle vecihlerini tarik farkıyla tercihi aktarmıştır. Şâtübî ise bu tercihlere ya işaret etmiştir ya da kıyaslamayarak sadece nakille yetinmiştir.
Anahtar Kelimeler: Kıraat, Teysîr, Hırzû'l-emânî, Feth, İmâle.	

An Evaluation on the Subject of Fath and Imâla in the Works of al-Taysîr fi al-Qirâ'at al-Sab' and the Works of Hırz al-amânî and Wajh al-Tahânî

Article Info	Abstract
Article History Received: 23.03.2025 Accepted: 20.06.2025 Published: 30.06.2025	Abû 'Amr al-Dânî (d. 444/1053) and Qâsim b. Firruh al-Shâtibî (d. 590/1194) were Andalusian scholars of qiraat who became famous for their works <i>al-Taysîr fi al-kırâ'âtî al-sab'</i> and <i>Hırz al-amânî wa wajh al-tahânî</i> . Both qiraat scholars based their work on Ibn Mujâhid's (d. 324/936) systematization of qirâ'at al-sab'ah. Shâtibî created a new system in al-Taysîr that facilitates the memorization of the differences of qirâ'at. In this study, the issues of fath and imâla are discussed from the perspective of Shâtibî's additions to al-Taysîr and only the usul section is covered. The terms fath and imâla are among the most important phonetic differences that deepen and strengthen the phonetic subtleties and verbal diversity of the science of Qiraat. For this reason, it aims to provide new contributions to the literature, Qiraat education and training. The comparative method was preferred in the study; the narrations about fath and imâla in the relevant works were subjected to comparison. The richness that the ziyâdât (supplementary readings) add to the traditions of qirâ'at education and the richness that the differences in transmission add to the reading of the words of the Qur'an are analyzed based on classical sources and modern commentaries. As a result, al-Dânî devoted eight chapters and al-Shâtibî forty-eight couplets to this subject. Al-Shâtibî versified the qirâ'at disagreements in al-Taysîr and made some additions to the practices of fath and imâla. In both works, the opinions of the imâms and the commentators on this matter are cited, along with exceptions and relevant examples are given. Sometimes, al-Dânî has preferred specific imâla variants based on different <i>ṭarîqas</i> . Shâtibî, on the other hand, either pointed to these preferences or did not compare them and merely quoted them.
Keywords: Qira'at, al-Taysîr, Hırz al-Amânî, Fath, Imâla.	

Atıf/Citation: Uçar, Durmuş Ali – Bulgurcu, Kahraman. "et-Teysîr fi'l-Kırâ'âtî's-Seb' ile Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî Özelinde Feth ve İmâle Konusuna Dair Bir Değerlendirme". *Akif* 55/1 (2025), 124-140. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.79>

***Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu makale Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Öğretim Üyesi Kahraman Bulgurcu danışmanlığında yapılmakta olan Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr Adlı Eserinin Üzerine İmam Şâtübî'nin Hırzû'l Emânî Adlı Eserinde Yapmış Olduğu Ziyadeler" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is derived from his master's thesis entitled "İmam al-Shâtibî's Ziyas on Abû 'Amr al-Dânî's al-Taysîr on İmam al-Shâtibî's Hırz al-Amânî", conducted under the supervision of Dr. Kahraman Bulgurcu at Selçuk University, Institute of Social Sciences.



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Dânî ve Şâtîbî Endülüs'te doğmuş, orada yaşamış ve kendilerini kıraat alanında yetiştirmiş iki âlimdir. *et-Teyşîr fî'l-kırâ'âti's-seb'* isimli eser, Dâni'nin yedi kıraat hakkında yazdığı meşhur ve muhtasar bir kitaptır.¹ Şâtîbî ise bu eseri 1173 beyitte manzum hâle getirerek geliştirmiş ve ona *Hırzû'l-emânî ve vechû't-tehânî* ismini vermiştir. Nazım şeklindeki bu eser kıraat ilim meclislerinde okutulur ve ezberletilir duruma gelmiş ve uzun süre kaynak eser olarak kullanılmıştır.²

Teyşîr ve Hırzû'l-emânî, yazıldığı dönemden itibaren ilim ehlinin dikkatini çekmiş ve üzerlerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bazı araştırmalar bu eserlerden biri özelinde yapılırken bazı çalışmalar da iki kitap arasında karşılaştırma şeklinde olmuştur. Bu çalışmada iki eser arasında feth ve imâle meselelerinin karşılaştırılması ve *Hırzû'l-emânî*'de bu konuda yapılmış ziyadelerin tespiti konu edilecektir. Bu tespitler kıraat ilminin teorik (nazari) ve pratik (tatbik) yönlerini etkileyebileceği gibi okuyuş çeşitliliğine bir çözümleme imkânı sağlayabilecek; konunun derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlaması noktasında da önemli bir perspektif sunabilecektir.

Çalışmada kıraat imamlarının, feth ve imâle uygulamalarını yapacakları durumlar konusundaki görüş birliği ve ayrılıkları ele alınmıştır. Özellikle de Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Ebû Amr b. Alâ'nın (ö. 154/771) öne çıkan vecihlerine dikkat çekilmiştir. Kelimede sadece taklîl ve imâle vechi uygulaması olan imamlar zikredilmiş, diğer imamların feth ile okuduğu yerler zaman zaman zikredilmiştir. Konu örneklerle desteklenmiştir. Örneklendirmelerde herhangi bir sınırlayıcı ifade kullanılmadığı müddetçe uygulamanın Kur'an'ın tamamına şamil bir kural olduğu anlatılmak istenmiştir. Feth ve imâle konusu madde madde işlenmiş, konunun daha iyi anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.

Dânî ve Şâtîbî bu konuya genişçe yer vermiştir. Dâni, bu babı sekiz fasılda, Şâtîbî ise kırk sekiz beyitte ele almıştır. Her iki kıraat âlimi de imam ve râvilerin bu minvaldeki görüşlerini varsa istisnalarıyla birlikte aktarmış ve ilgili örnekleri vermiştir. Konuyla ilgili kaide ve kurallar imam veya râvilerin tercihleriyle ilişkilendirilmiştir.

Kur'an kıraatinin konularından feth ve imâle meselelerine dair yapılan akademik çalışmaların, kıraat farklılıkları çerçevesinde incelendiği görülmüştür.³ Teorik temelleriyle feth ve imâle arasındaki Arap dili fonetik varyasyonların dil bilimsel açıdan Kur'an metninin üzerindeki lafzi düzeyindeki etkileri kitabi referanslar ile irdelenmiştir.⁴ Tüm bunların tilavet estetiğini ve kıraat farklılıklarını nasıl şekillendirdiği ve zenginleştirdiği disiplinler arası bir bakış açısıyla sunulmuştur. Ancak yapılan akademik araştırmalarda ilgili iki eser arasındaki ziyade çeşitliliğine değinilmediği, bu konuda çok yönlü bir analiz yapılmadığı görülmüştür. İlgili iki eser incelenerek klasik ve modern kaynaklardan da yararlanılarak nüanslara vurgu yapılmaya çalışılmış ve bu noktadaki boşluğun doldurması amaçlanmıştır.

¹ Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr ed-Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/459-461.

² Abdurrahman Çetin, "Şâtîbî Kâsım b. Fîrruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/376-377.

³ Bekir Çetintaş, *Kırâat-ı seb'a Usûl ve Kâideleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 1.

⁴ Hasan Çiftçi, *Kıraat İlminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Mûdih limezâhibi'l-kurrâ fî'l-feth ve'l-imâle Adlı Eserinin Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1; İbrahim Tetik, "Kur'an Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* -/53 (Haziran 2020), 41-65; Yakup Uzun, "Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Feth ve'l-imâle Adlı Eseri Bağlamında)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2022), 1.

1. İki Lafız Arasında Feth ve İmâle Konusu

Feth ve imâle Kur'an Arapçasının fonetik yapısında önemli bir yere sahip olup kelime yapıları üzerindeki seslerin telaffuzu açısından incelenmesi gereken iki temel olgudur. Bu noktada bu kavramlar, seslerin nasıl şekillendiğini belirleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Fonetik özellik içeren Kur'an lafızlarının doğru okunması ve anlaşılması için fonetik farklılıkların ve estetik değerlerinin sistematik bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı için çalışmanın bu kısmında sıklıkla kullanılacak feth, imâle ve taklîl (beyne beyne) gibi terimler hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.1. Feth ve İmâle'nin Tanımı

Feth, Kur'an okuyucusunun harfi telaffuz ederken ağzının normal açıklıkta olması anlamını içermektedir.⁵ Feth, şedîd ve mütevassıt şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁶ İmâle ise imâle-i kübrâ ve imâle-i suğrâ olarak ikiye ayrılmaktadır. İmâle-i kübrâ, fetha harekeyi kesre harekeye ya da elif harfini yâ harfine meylettirerek seslendirmektir.⁷ İmâle-i suğrâ ise fetha harekeyi fetha ile kesre arasında fethaya daha yakın olacak şekilde seslendirmektir. Buna taklîl ve beyne de denmektedir. Feth ile imâle-i kübrâ arası bir sestir.⁸

1.2. İmâleyi Gerekli Kılan Sebepler

İmâle yapımını gerekli kılacak sebepler aşağıda maddeler halinde zikredilmiştir.

- Yâ harfinin varlığı
- Kesra harekenin varlığı (elif harfinin kesra harfine yakınlığı sebebiyle)
- Yâ'dan munkalib olmak (İlgili harflerin dönüşüme uğraması)
- Yâ'dan munkalib olmuş gibi gözükme (benzeşmek)
- İmâle ile okunduğuna dair rivayet bulunması
- Bazı durumlarda öncesi ve sonrası kesralı olan elif harfinin bulunması
- Üçten fazla harften oluşan kelimelerin sonunda elif bulunması⁹

1.3. İmâle Yapımında İstisnai Durumlar

Kelimenin sonu yâ ile bittiği ve Mushaf'ın yazı diziminde de bu şekilde yer aldığı halde aslı yâ olmadığı için imâlenin yapılmadığı istisnai yerler de olmuştur. Kur'an'da bu şekilde yazılmış

⁵ İbrahim b. Said ed-Dûserî, *Muhtasarul-'ibârât li-mu'cemi muştalahâtî'l-kırâât* (Riyâd: Dâru'l-Hazâra, 1429/2008), 85; Mehmet Ali Sarı, "İmâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/177.

⁶ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâ'âtî'l-'Aşr* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 1/293.

⁷ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1405/1985), 57-58; Sarı, "İmâle", 22/177.

⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1394/1974), 314-315; Ali Muhammed ed-Dabbâ, *el-İddâ'e fî beyâni uşûli'l-kırâ'e bi'n-nisbe li'l-kurrâ'i'l-'aşere* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1420/1999), 28.

⁹ Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fî'l-kırâ'âtî's-seb'* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1981), 220; Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n neşr fî'l-kırâ'âtî'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/564; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer fî'l-kırâ'âtî'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehara (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 102.

“حَيَّ”, “لَدَى لَدَا”, “عَلَى”, “إِلَى” ve “رَكَّى” kelimelerinin feth ile okunacağına dair kıraat imamı icmâ etmişlerdir.¹⁰ Aynı şekilde aslı vâv olduğu halde isim ve fiillerde elif şeklinde yazılan kelimelerde de imâle yapılmamıştır. “الصَّعَا” (el-Bakara 2/158), “سَنَا بَرْقَه” (Nûr 24/43), “عَصَا” (eş-Şuarâ 26/32), “حَلَا” (el-Bakara 2/76) ve “بَدَا” (el-En’âm 6/28) örneklerinde olduğu gibi.¹¹

1.4. İmâle Uygulamalarının İsim ve Fiillerde Görülmesi

İmâle uygulamaları istisnaları olmakla birlikte isim ya da fiil kalıplarında görülmüştür. Bu kaide ve kurallar “الْمَوْتَى” (el-Bakara 2/73), “الْأَذَى” (el-A’râf 7/169), “الْأَعْلَى” (el-A’lâ 87/1) ve “الْهَدَى” (el-Bakara 2/120) kelimelerinde olduğu gibi isimlerde vuku bulurken; “أَبَى” (el-Bakara 2/34), “أَتَى” (en-Nahl 16/1) “سَعَى” (el-Bakara 2/205) kelimelerindeki gibi fiil kalıplarında da meydana gelmiştir. Dâni’nin *Teysîr* adlı eserinde konuyla alakalı daha çok örnek verilmiştir. Bu vecihlerin uygulandığı isim kalıbındaki kelimelerin “هُدَاهُمْ” (el-Bakara 2/272) örneğindeki gibi elif-i te’nisli, “رَكَّى” (Nûr 24/21) örneğindeki gibi elif-i maksûreli, “طَابَ (طِيب)” (en-Nisâ 4/3) ve “خَافَ (خَوْف)” (el-Bakara 2/182) örneklerindeki gibi de elif-i munkalibe şeklinde geldiği görülmüştür. Kelimelere izafe edilen eklerin varlığı, durumu değiştirmemiştir.¹²

1.4.1. Sonu Yâ ile Biten Kelimelerin Tahlili

Sonu yâ ile biten isim ve fiillerdeki son harfin özünün yâ mı elif mi ya da vâv mı olduğu birtakım eklerle isimlerde tesniyeye, fiillerde mütekellim sîgasına çevrilerek bilinebileceği ifade edilmiştir. İsimler “هُدَايَانِ الْهَدَى”, “عَمَيَانِ الْعَمَى”, “هُوَيَانِ الْهُوَى”, “سَنَوَانِ سَنَا”, “عَصَوَانِ عَصَا” ve “شَفَوَانِ شَفَا” kelimeleri gibi tesniyeye çevrilmiştir. Fiillerde “حَلَوْتُ حَلَا”, “بَدَوْتُ بَدَا”, “دَنَوْتُ دَنَا”, “عَلَوْتُ عَلَا”, “سَعَى” kelimeleri gibi mütekellime çevrilmiştir.¹³

1.5. Yâ veya Vâv’dan Dönüşmüş Harfler

Kelime sonunun aslı yâ olduğu halde elif-i maksure ile yazılmış kelimeleri Hamza ve Kisâî, imâle ile okumuştur. “الْهُوَى” (Sâd 38/26), “الْعَمَى” (Fussilet 41/17), “أَبَى” (el-Bakara 2/34), “أَتَى” (en-Nahl 16/1) ve “إِشْتَرَى” (et-Tevbe 9/111) örneklerinde olduğu gibi.¹⁴

“خَافَ” (el-Bakara 2/182) örneğinde olduğu gibi aslı vâv olan harflerin elif ile yazıldığı kelimeleri Hamza imâle ile diğer imamlar ise feth ile okumuştur.¹⁵

¹⁰ Dâni, *et-Teysîr*, 267-268; Şâtıbî, *Hırzûl-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu’l-vaşîd*, 1/464-465; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzûl-me’ânî*, 209-210; Kâdî, *el-Vâfi*, 142-143.

¹¹ Dâni, *et-Teysîr*, 267.

¹² Dâni, *et-Teysîr*, 266-267; Şâtıbî, *Hırzûl-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu’l-vaşîd*, 1/462-463; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzûl-me’ânî*, 205-207; Kâdî, *el-Vâfi*, 140-141.

¹³ Dâni, *et-Teysîr*, 268-269; Şâtıbî, *Hırzûl-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu’l-vaşîd*, 1/462; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzûl-me’ânî*, 207; Kâdî, *el-Vâfi*, 141.

¹⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 267; Şâtıbî, *Hırzûl-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu’l-vaşîd*, 1/462; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzûl-me’ânî*, 207; Kâdî, *el-Vâfi*, 139-140; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, thk. Muhammed Temîm ez-Zu’bî, *Ṭayyibetü’n-neşr fi’l-kırâ’âtîl-‘aşr* (Cidde: Dâru’l Hüdâ, 1414/1994), 50.

¹⁵ Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan İbnü’l-Kâsîh, *Sirâcü’l-kâri’i’l-mübtedî ve tezîkârü’l-mukrî’i’l-müntehî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Mısır: Mustafa’l-Bâbî’l-Halebî, 1373/1954), 113.

1.6. Aslı Elif Olduğu Halde Yâ Şeklinde Yazılan Elif

Kelime sonunda aslı elif olduğu halde yâ şeklinde imlâ edilen “مَتَّى” (el-Bakara 2/214) “بَلَى” (Âli-İmrân 3/86) ve “عَسَى” (en-Nisâ 4/19) gibi kelimeleri Hamza ve Kisâî imâle ile Verş (ö. 197/812) ise feth ve taklîl ile okumuştur.¹⁶

1.7. “فَعَلَى فَعَلَى” ve “فَعَلَى فَعَلَى” Vezinlerinde Râ'nın Bulunmadığı Kelimeler

Kelimenin ilk harfinin harekesi ne olursa olsun “مُوسَى” (el-Bakara 2/51), “عِيسَى” (el-Mâide 5/114), “فُرَادَى” (el-En'âm 6/94) ve “الْأَيَامَى” (Nûr 24/32) örneklerinde olduğu gibi “فَعَلَى فَعَلَى” ve “فَعَلَى فَعَلَى” vezinlerine uyan ve öncesinde râ harfi bulunmayan sonu yâ'lı tüm kelimeleri Hamza ve Kisâî imâle ile Verş ise feth ve beyne ile tilâvet etmiştir.¹⁷

1.8. Sülâsî Mezîd Fiiller

Dânî, *Teyşîr*'in feth, imâle ve beyne babında bu maddeden bahsetmemiştir. Şâtıbî ise *Hırzû'l-emânî* adlı eserinde sülâsî mezîd fiillerden bahsederek *Teyşîr* kitabının üzerine bir ziyadede bulunmuştur. Şâtıbî, “ضَحِيهَا” lafzına benzeyen “زَكَاها” kelimesinde, “أَهْدَى” gibi olan “أَنْجَى” (el-Bakara 2/50), “إِنْتَلَى” (el-Bakara 2/124) ve “اعْتَدَى” (el-Bakara 2/194) kelimelerinde olduğu gibi sülâsî mezîd fiillerin elif'lerinde Verş'in feth ve beyne ile Hamza ve Kisâî'nin de imâle ile okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁸

1.9. Vâv, Fâ ve Sümme Edatlarıyla Atfedilmiş Kelimeler

Hamza ve Kisâî, vâv harfine matuf olarak gelen “أَحْيَا” kelimesinde “وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا” (en-Necm 53/44) örneğinde olduğu gibi imâle yapmıştır. Ancak Kisâî'nin imâle vechinde yalnız kaldığı yerler de olmuştur. Kisâî, “أَحْيَا” kelimesinin başında fâ harfi, sümme (ثُمَّ) edatı olsun ya da olmasın vâva matuf olmayan “فَأَحْيَا بِهِ” (el-Bakara 2/164), “ثُمَّ أَحْيَاهُمْ” (el-Bakara 2/243), “أَحْيَاكُمْ” (el-Hac 22/66) ve “أَحْيَاهَا” (Fussilet 41/39) kelimelerinde Kur'an'ın tamamında imâle yapmıştır.¹⁹

Kisâî bunların dışında ayrıca “أَلْمَحْيَا مَحْيَاهُمْ” (el-Câsiye 45/21) ve aslı “حَطَّائِي حَطَّائِي” olan “الرَّءْيَا” (el-Ankebût 29/12), “حَطَّيْنَا” (Tâhâ 20/73) kelimelerinde, “فَعَلَى” vezninde görünen “مَرْضَاتٍ” (el-İsrâ 17/60) ve “رُءْيَايَ” (Yûsuf 12/43, 100) kelimelerinde, “الزَّصَا” kelimesinden türeyen “مَرْضَاتٍ” (el-Bakara 2/207, en-Nisâ 4/114), “مَرْضَيَانٍ مَرْضَاتِي” (el-Mümtehine 60/1) kelimelerinde, “فَعَلَا” vezninde aslı “ثَقِيَّة” olan ve elif ile yazılan “حَقَّقْ ثِقَاتِهِ” (Âl-i İmrân 3/102) kelimesinde, “وَقَدْ هَدَانِ” (el-En'âm 6/80), “وَأَوْصَانِي” (Meryem 19/31), “عَصَانِي” (İbrâhim 14/36), “وَمَا أُنْسَانِي” (el-Kehf

¹⁶ Dâni, *et-Teyşîr*, 267; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/463-464; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 208-209; Kâdî, *el-Vâfî*, 142-143.

¹⁷ Dâni, *et-Teyşîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/463; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 208; Kâdî, *el-Vâfî*, 141-142; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 51.

¹⁸ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 24; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/365; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 210-211; Kâdî, *el-Vâfî*, 142-143; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 51.

¹⁹ Dâni, *et-Teyşîr*, 270; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 25; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/465; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 211; Kâdî, *el-Vâfî*, 144; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 51.

18/63), Hûd sûresindeki “اتَّيْنِي” istisna “فَمَا آتَيْتَنِي اللَّهَ” (en-Neml 27/36), “وَأَتَانِي الْكِتَابَ” (Meryem 19/30), “سَجَا سَجَى” (ed-Duhâ 93/2) “دَحِيهَا” (en-Nâziât 79/30), “تَلِيهَا” (eş-Şems 91/2) ve “طَحِيهَا” (eş-Şems 91/6) kelimelerinde imâle yapmıştır.²⁰

2. Hırzû'l-Emânî'nin Teysîr'e Ziyadeleri

Ziyadelere geçmeden önce ziyadelerin sadece fonetik farklar olmadığı, aynı zamanda kıraat aktarımlarında önemli bir koruma ve zenginleştirme işlevi gördüğünü ifade etmek gerekmektedir. Ziyadeler kıraat farklılıklarının ayrılmaz bir parçasıdır. Aynı zamanda kıraatlerin sözlü aktarımında köklü bir işlev görmektedir. Bu başlık altında *Hırzû'l-Emânî*'de *Teysîr*'e yapılan ziyadeler genel bir bakışla ele alınacaktır.

2.1. Râ Harfi Sonrasında Yâ Şeklinde Yazılan Elif'in Bulunması

Ebû Amr, Hamza ve Kisâî “النَّصَارَى” (el-Bakara 2/113), “إِفْتَرَى” (Âli-İmrân 3/94), “تَرَى” (el-Mâide 5/80, 83), “دِكْرَى” (el-En'âm 6/90), “شُورَى” (eş-Şûrâ 42/38), “الْأَسْرَى” (el-Enfâl 8/70), “بُشْرَى” (el-Bakara 2/97) ve “يُفْتَرَى” (Yûnus 10/37) kelimelerinde olduğu gibi râ harfinin akabinde ve kelime sonunda yâ şeklinde yazılan elif bulunması halinde sadece imâle ile okumuştur.²¹ Verş'in bu tür kelimelerdeki rivayeti ise taklîl yönünde olmuştur.²² Eğer kelime sonunda sadece yâ bulunursa “الضُّحَى” (Duhâ 93/1) gibi bu durumda Ebû Amr, bu tür kelimeleri “نَشَقَّى” lafzına benzettiğinden Verş'e muvafakat ederek taklîl ile okumuştur. İbnü'l-Cezerî bu vücûhâtın Ebû Amr için hulf ile olduğunu rivayet etmiştir.²³

كَهُمْ وَدَوَاتِ الْيَا لَهُ الْخُلْفُ جُمَلًا²⁴

وَدُو الرَّا وَرَشَ بَيْنَ بَيْنَ وَفِي أَرَا

1

Dânî'nin usul bölümünde yer vermediği “أَذْرِيكُمْ” (el-Enfâl 8/43, eş-Şuarâ 26/61) kelimesini Şâtıbî bu bölümde ele almış ve âyet sonu olmasa da Verş'in bu kelimeyi feth ve taklîl ile okuduğunu rivayet etmiştir. Feth rivayeti Mısır rivayetinden gelmiştir.²⁵ Verş, “(أَذْرَى) وَلَا أَذْرِيكُمْ” (Yûnus 10/16) gibi Kur'an'ın her yerindeki “أَذْرِيكَ” ve “أَذْرِيكُمْ” kelimelerinde taklîl; Ebû Amr, İbn Zekvân (hulflü), Şu'be, Hamza ve Kisâî ise imâle ile okumuştur.²⁶ İbnü'l-Cezerî *Neşr*'de Yûnus Sûresi'nin hâricinde gelen “أَذْرَى” kelimesiyle “يَا بُشْرَى” (Yûsuf 12/19) kelimesinde Şu'be'nin imâlesinin ihtilaflı olduğunu söylemiştir.²⁷

²⁰ Dâni, *et-Teysîr*, 270; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 25; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/466-468; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 212-214; Kâdî, *el-Vâfi*, 144-145.

²¹ Dâni, *et-Teysîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 25; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/473-475; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 219; Kâdî, *el-Vâfi*, 147.

²² Dâni, *et-Teysîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/477-479; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 221-222; Kâdî, *el-Vâfi*, 148.

²³ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52.

²⁴ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26 (314. Beyit).

²⁵ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/477; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 222; Kâdî, *el-Vâfi*, 149.

²⁶ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 59; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 2/262; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 503-504; Kâdî, *el-Vâfi*, 284-285.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52.

2.2. Bazı Sûrelerdeki Âyet Sonlarının Nasıl Okunacağı

Dânî ve Şâtıbî, eserlerinde bazı sûrelerin isimlerini zikrederek bu sûrelerin âyet sonlarında fâsılalarda nasıl okunacağına dair bilgiler vermiştir. Buna göre Tâhâ, Necm, Meâric, Nâziât, Abese, Kıyâmet, A'lâ, Şems, Leyl, Duhâ, Alak sûrelerinin âyet sonlarının fasılalarında ve âyet başlarında kuralın uyduğu kelimeleri Hamza ve Kisâî imâle, Verş ise taklîl vechini rivayet etmiştir.²⁸

2.3. Yâ'dan Sonra Âyetin Hâ Zamiri ile Bittiği Kelimeler

2.3.1. Râ Harfinin Bulunduğu Kelimeler

Bu fasılda mezkûr sûrelerin âyet sonu veya başı fark etmeksizin “بَنِيهَا” (eş-Şems 91/5, en-Nâziât 79/27) örneğinde olduğu gibi açık bir yâ'dan sonra âyet sonunun hâ (ها) zamiri ile bittiği ve “ذِكْرِيهَا” (en-Nâziât 79/43) örneğinde olduğu gibi kelimeye râ harfinin bulunup bulunmadığı durumlar ele alınmıştır. Bu kelimelerdeki elif'in zevât-ı yâ veya zevât-ı vâv'dan dönüşmüş olması durumu değiştirmemiştir.²⁹ Dâni, *Teysîr*'de “ذِكْرِيهَا” örneğindeki gibi kelime sonunda sırasıyla önce râ sonra yâ ve hâ zamiri gelirse bu tür kelimeleri Ebû Amr'ın imâle ile okuduğunu nakletmiştir.³⁰ “ذِكْرِيهَا” kelimesi “النَّصَارَى” lafzına benzetilmektedir.³¹ Buna göre Verş taklîl ile Ebû Amr, Hamza ve Kisâî ise imâle ile okumuştur.³²

2.3.2. Râ Harfinin Bulunmadığı Kelimeler

“صُحِّيَهَا” (eş-Şems 91/1), “بَنِيهَا” (eş-Şems 91/5, en-Nâziât 79/27) ve “طَعَى” (Tâhâ 20/24, 43) örneklerinde olduğu gibi kelimenin sonunda yâ ve hâ zamiri râ harfi olmadan bulunduğu durumda ve “فَعَلَى فَعَلَى فَعَلَى” veznindeki kelimelerle yukarıda zikredilmiş sûrelerin âyet sonlarındaki lafızlarda Verş hulf ile Ebû Amr hulsüz taklîl, Hamza ve Kisâî ise imâle yapmıştır. Ebû Amr “ذَحِيهَا” (en-Nâziât 79/30) ve “تَلِيهَا” (eş-Şems 91/2) kelimelerinde ise sadece taklîl ile okumuştur.³³ Ebû Amr, Hafs (ö. 180/796), Hamza ve Kisâî “مَجْرِيهَا” (Hûd 11/41) kelimesinde imâle, Verş sadece taklîl rivayet etmiştir.³⁴

وَعَنْ غَيْرِهِ قِسْمَهَا وَيَا أَسْفَى الْعَلَا³⁵

وَيَا وَيَلَيْ أَلَى وَيَا حَسْرَتِي طَوُوا

1

²⁸ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 25-26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/370-372; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 215-216; Kâdî, *el-Vâfi*, 146-148; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 51.

²⁹ Dâni, *et-Teysîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/479-480; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 225-227; Kâdî, *el-Vâfi*, 148-149; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52.

³⁰ Dâni, *et-Teysîr*, 269.

³¹ Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân fî vüçûhi'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2023), 370.

³² Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdetü'l-irfân*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021), 1/114.

³³ Dâni, *et-Teysîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/480-481; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 227-229; Kâdî, *el-Vâfi*, 149-150; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52.

³⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 25; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/473-474; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 219-220; Kâdî, *el-Vâfi*, 146-147.

³⁵ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26 (317. Beyit).

Verş, “يَا وَيْلَكَ” (Hûd 11/72), “يَا حَسْرَتِي” (ez-Zümer 39/56) ve “يَا أَسْفَى” (Yûsuf 12/84) kelimelerinde ayrıca istifham harflerinin makamına geçmiş “أَيُّ شَيْئُكُمْ” (el-Bakara 2/223) ve “أَيُّ” (Âl-i İmrân 3/37) gibi “كَيْفَ” manasına gelen “أَيُّ” kelimesinde feth ve taklîl ile, Ebû Amr’ın birinci râvisi Dûrî sadece taklîl ile, Hamza ve Kisâî imâle ile okumuştur. Dâî ise bu kelimelerde Ebû Amr için Irak ehli tarikinden feth vechini de aktarmış, rikka (Şam) ehlinin de feth ile okuduğunu söyleyerek kendi tercihinin de bu yönde olduğunu açıklamıştır. Şâtıbî ise *Hırzû'l-emânî*'de bu noktada bir ziyadeye gitmiş ve *Teysîr*'den farklı olarak taklîl vechini rivayet etmiştir.³⁶ İbnü'l-Cezerî *Neşr*'de Dûrî'nin rivayetinin hulflü olduğunu söylemiştir.³⁷

2.4. Aynel Fiili İletli Sülasi Mazi Fiillerin Durumu

Hamza'nın Kisâî'den ayrıldığı ve kendisinin dağınık bir şekilde ve özel olarak imâle ile okuduğu yerler de olmuştur. Bu kural Kur'an'ın tamamını kapsamıştır. Hamza aynel fiili illetli olan “وَجَاءَ” (et-Tevbe 9/90), “شَاءَ” (el-Bakara 2/20), “زَادَ” (el-Bakara 2/10), “رَانَ” (el-Mutaffifin 83/14), “خَافَ” (el-Bakara 2/182), “طَابَ” (en-Nisâ 4/3), “حَابَ” (eş-Şems 91/10), “وَحَاقَ” (el-Mü'min 40/83), “وَضَاقَ” (Hûd 11/77) ve “زَاغَ” (en-Necm 53/17) gibi sülâsi mazi fiilleri sadece imâle ile okumuştur. Bu fiillere zamirin bitişip bitişmemesi fark etmemiştir.

Hamza'nın Kisâî'den ayrıldığı ve kendisinin dağınık bir şekilde ve özel olarak imâle ile okuduğu yerler de olmuştur. Bu kural Kur'an'ın tamamını kapsamıştır. Hamza ayne'l fiili illetli olan “وَجَاءَ” (et-Tevbe 9/90), “شَاءَ” (el-Bakara 2/20), “زَادَ” (el-Bakara 2/10), “رَانَ” (el-Mutaffifin 83/14), “خَافَ” (el-Bakara 2/182), “طَابَ” (en-Nisâ 4/3), “حَابَ” (eş-Şems 91/10), “وَحَاقَ” (el-Mü'min 40/83), “وَضَاقَ” (Hûd 11/77) ve “زَاغَ” (en-Necm 53/17) gibi sülâsi mazi fiilleri sadece imâle ile okumuştur. Bu fiillere zamirin bitişip bitişmemesi fark etmemiştir.

وَكَيْفَ الثَّلَاثِي عَيْرَ زَاغَتْ بِمَاضِي 1
أَمَلُ حَابٍ خَافُوا طَابَ ضَاقَتْ فَتُجْمَلًا³⁸

Dâî'nin *Teysîr*'de bahsetmediği “زَاغَتْ” (Sâd 38/63) kelimesi Şâtıbî ve İbnü'l-Cezerî tarafından istisna tutulmuştur.³⁹ Sülâsî mâzî fiillerde Şu'be ve Kisâî sadece “بَلْ رَانَ” kelimesinde Hamza'ya tâbi olmuştur. İbn Zekvân ise “وَجَاءَ” (et-Tevbe 9/90) ve “شَاءَ” (el-Bakara 2/20) fiilleriyle Bakara'nın evvelindeki “فَزَادَهُمْ” (el-Bakara 2/10) kelimesinde Hamza'ya muvafakat etmiştir. *Teysîr*'de sadece “فَزَادَهُمْ” (el-Bakara 2/10) kelimesinde imâlenin yanında feth okuyuşunun da olduğu, naklin bu şekilde de geldiği ifade edilmiştir. Dâî *Teysîr*'de hulf rivayetinden bahsetmeyerek infirad etmiştir. Şâtıbî ise *Hırzû'l-emânî*'de İbn Zekvân'ın hulf vechinden bahsetmiş ve ziyade bulunmuştur.⁴⁰ İlgili beyit şöyledir.

فَزَادَهُمُ الْأَوَّلَىٰ وَفِي الْعَيْرِ خُلْفُهُ 1
وَقُلْ صُحْبَةُ بَلْ رَانَ وَأَصْحَبٌ مُعَدَّلًا⁴¹

³⁶ Dâî, *et-Teysîr*, 269; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/481-484; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 229-230; Kâdî, *el-Vâfi*, 149-150.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52.

³⁸ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26 (38. Beyit).

³⁹ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 53.

⁴⁰ Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/490-491.

⁴¹ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26 (320. Beyit).

İbnü'l-Cezerî *Neşr*'de “خَابَ” (eş-Şems 91/10), “زَادَ” (el-Bakara 2/10), kelimelerinde İbn Âmir'in, (ö. 118/736); “شَاءَ” (el-Bakara 2/20) “وَجَاءَ” (et-Tevbe 9/90) kelimelerinde ise Hişâm'ın hulf ile imâle okuduğunu aktarmıştır.⁴²

2.5. Elif'ten Sonra Kelime Sonunda Mecrûr Râ Harfinin Bulunması

Ebû Amr ve Kisâî'nin râvisi Dûrî “وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ” (el-Bakara 2/7), örneğinde olduğu gibi elif harfinin akabinde aynı kelime ve kelimenin sonunda, lâmu'l-fiil konumunda olacak şekilde mecrûr râ harfi vuku bulur ve vasl hali söz konusu olursa elif harfini imâle ile okumuştur.⁴³ İbnü'l-Cezerî, İbn Zekvân'ın da hulf ile okuduğunu ifade ederek bu imamlara ilave etmiştir.⁴⁴ Şâtıbî eserinde “الَّذَارِ” (er-Ra'd 13/24), “جَمَارِ” (el-Bakara 2/259), “كُفَّارِ” (el-Bakara 2/276) örneklerini verirken Dâni, “ءَانَارِهِمْ” (el-Mâide 5/46), “الْتَارِ” (el-Bakara 2/201), “الْقَهَّارِ” (İbrâhîm 14/48), “الْعَارِ” (et-Tevbe 9/40), “بِقَنْطَارِ”, “بِدِينَارِ” (Âli-İmrân 3/75) örneklerine yer vermiştir. Verş tüm bu yerleri, Hamza ise “الْبَوَارِ” kelimesine benzeyen “الْقَهَّارِ” (el-Mü'min 40/16) kelimesinde ve sadece bir yerde “كَارِ الْبَوَارِ” (İbrâhîm 14/28) kelimesinde taklîl ile kıraat etmiştir.⁴⁵ Bu tür kelimelerin vakf veya idgâmı halinde kesrenin sükûna dönüşmesi imâle ve taklîle mâni bir durum olmamıştır. Bazı kıraat âlimleri böyle bir durumda Sûsî'nin hulflü olarak imâle yaptığını rivayet etmiştir.⁴⁶

Dûrî, “كَافِرِينَ” (el-Bakara 2/286, en-Neml 27/43) örneğindeki gibi kâf harfinin fethalı, râ harfinden sonra da yâ harfinin bulunması halinde kâf harfinin fethasında hulfsüz imâle yapmıştır. Verş taklîl ile diğer imamlar da feth ile okumuştur. İbnü'l-Cezerî *Ṭayyibetü'n-Neşr*'de İbn Zekvân için de hulf vechi rivayet etmiştir.⁴⁷ Dâni, el-Fâris'in Ebû Tâhir kıraati üzerine kendisine böyle okunduğundan bahsetmiştir.⁴⁸

Dâni “جُرْفٍ هَارٍ” (et-Tevbe 9/109) kelimesinde bir ihtilaftan bahsetmiş ancak detay vermemiştir. Şâtıbî'ye göre Verş taklîl ile Kâlûn, Ebû Amr, Şu'be, Kisâî ve İbn Zekvân ise imâle ile okumuşlardır. İbn Zekvân'ın rivayeti hulf ile gelmiştir. *Ṭayyibetü'n-neşr*'de Kâlûn'un da hulf ile okuduğu zikredilmiştir.⁴⁹ Dâni *Teysîr*'de İbn Zekvân'ın hulf ile okuyuşundan bahsetmemiştir. Bundan dolayı İbn Zekvân için feth vechi bir ziyade olarak görülmüştür.⁵⁰ İlgili beyit şu şekilde geçmektedir.

وَهَارٍ رَوَىٰ مُرُو بِخُلْفٍ صَدِّحًا⁵¹

وَمَعَ كَافِرِينَ الْكَافِرِينَ بِنَائِهِ

1

⁴² İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 53.

⁴³ Dâni, *et-Teysîr*, 273-274; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/491; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 232; Kâdî, *el-Vâfi*, 151.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52.

⁴⁵ Dâni, *et-Teysîr*, 273; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/493-495; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 233; Kâdî, *el-Vâfi*, 151-152.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 53-54; Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Ṭayyibetü'n-neşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/629.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 53; Nüveyrî, *Şerhu Ṭayyibetü'n-neşr*, 1/611.

⁴⁸ Dâni, *et-Teysîr*, 274; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 233; Kâdî, *el-Vâfi*, 152.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 52; Nüveyrî, *Şerhu Ṭayyibetü'n-neşr*, 1/606.

⁵⁰ Dâni, *et-Teysîr*, 273; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/493; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 233-234; Kâdî, *el-Vâfi*, 151-152.

⁵¹ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 26 (323. Beyit).

2.6. İki Râ Harfinin Arasında Bir Elif Olması

Kelime âhirinde ve aynı kelimedeki râ harfinin arasında bir elif olacak şekilde râ harfinin peş peşe tekrarı durumunda kıraat imamları birtakım vecihlerde bulunmuşlardır. Ebû Amr ve Kisâî, “فَرَارٍ” (İbrâhîm 14/26), “الْأَشْرَارِ” (Sâd 38/62) ve “الْأَنْبَارِ” (Âli-İmrân 3/193) gibi kelimelerde imâle yapmıştır. Verş ve Hamza taklîl ile okumuştur.⁵²

2.7. İmâle ile Okunan Diğer Kelimeler

Hamza, “أَنَا أَتَيْكَ بِهِ” (en-Neml 27/39, 40) kelimesinde hemzenin fethasında, “ضِعَافًا” (en-Nisâ 4/9) kelimesindeki ayn harfinin fethasında imâle yaparak tilavet etmiştir. Hallâd bu iki kelimedeki hulf ile okumuştur.⁵³

Hişâm, elif harfinden sonra kesra gelen “وَمَشَارِبُ” (Yâsîn 36/73), “عَيْنِي عَائِيَّةٌ” (el-Ğâşiye 88/5) ve “عَابِدُونَ” (el-Kâfirûn 109/3, 4, 5) gibi lafızlar ve “وَهَلْ أَتَاكَ” (Tâhâ 20/9, Sâd 38/21) kelimesinde imâle vechi rivayetinde bulunmuştur.⁵⁴ İbnü'l-Cezerî *Neşr*'de “وَمَشَارِبُ” (Yâsîn 36/73) kelimesinde İbn Âmir'in, diğer kelimelerde Hişâm'ın hulf ile imâlesinin olduğunu söylemiştir.

وَحُلْفُهُمْ فِي النَّاسِ فِي الْجَرِّ حُصَاةً⁵⁵

وَفِي الْكَافِرُونَ عَابِدُونَ وَعَابِدٌ

1

Ebû Amr, “النَّاسِ” kelimesindeki nûn harfini, sîn harfinin kesre olması halinde imâle ile okumuştur. Bu vasl haline mahsus bir durumdur. Bu kelime için Yezîdî (ö. 202/817) kanalından feth rivayeti de gelmiştir. Bu aynı zamanda İbn Mücâhid'in de tercihi olmuştur. *Fethu'l-vaşîd*'de aynı şekilde Ebû Amr için iki vecihten bahsedilmiştir. İmâle vechinin Dûrî rivayeti, feth vechinin de Sûsî rivayetiyle geldiği ifade edilmiştir. Şâtıbî'nin beytinde “حُصَاةً” ifadesi kullanılarak buradaki hâ harfiyle Ebû Amr'a, “وَحُلْفُهُمْ” ifadesiyle de “النَّاسِ” kelimesinde hulfe işaret edilmiştir. Dolayısıyla Ebû Amr bu tür kelimeleri imâleli ve imâlesiz olarak iki türlü de okumuştur. Tahrîrât erbabı da aynı Sehâvî gibi imâleyi Dûrî'ye, fethi Ebû Amr'ın ikinci râvisi Sûsî'ye atfetmiştir.⁵⁶

Dânî *Teysîr*'de Ebû'l-Feth kıraati üzerine İbn Zekvân'ın “عِمْرَانَ” (Âli-İmrân 3/35), “الْمِحْرَابِ” (Âli-İmrân 3/39, Meryem 19/11), “الْحَوَارِيِّينَ” (el-Mâide 5/111), “لِلشَّارِبِينَ” (en-Nahl 16/66), “وَالْإِكْرَامِ” (er-Rahmân 55/27, 78), “الْحِمَارِ” (el-Cuma 62/5), “إِلَى حِمَارِكَ” (el-Bakara 2/259) ve “مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ” (Nûr 24/33) lafızlarında imâle ile okuduğunu nakletmiştir.

حِمَارٍ وَفِي الْإِكْرَامِ عِمْرَانَ مُثَلًّا

حِمَارِكَ وَالْمِحْرَابِ إِكْرَاهِيَهُنَّ وَالْ

1

⁵² Dâni, *et-Teysîr*, 273; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/490-494; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 234; Kâdî, *el-Vâfi*, 153.

⁵³ Dâni, *et-Teysîr*, 273; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/496-497; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 236; Kâdî, *el-Vâfi*, 154.

⁵⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 275; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/498; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 236-237; Kâdî, *el-Vâfi*, 153-155.

⁵⁵ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27 (331. Beyit).

⁵⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 274-275; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/498-499; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 237; Kâdî, *el-Vâfi*, 153-154.

يُخْرِجُ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَعْلَمَ لَتَعْمَلَا⁵⁷

وَكُلٌّ يَخْلُفُ لِابْنِ دُكْوَانَ غَيْرَ مَا

2

Dânî, İbn Zekvân için sadece imâle vechini nakletmekle görüşünde infirâd etmiş ve Şâtıbî de *Hırzû'l-emânî*'de İbn Zekvân'ın bu kelimelerde hulf ile imâle yaptığını ifade ederek ziyadeye gitmiştir. "إِلَى جَمَارِكَ" (el-Bakara 2/259) kelimesinde Verş taklîl ile Ebû Amr ve Dûrî (Kisâî'nin râvisi) ise hulfsüz imâle ile okumuştur.⁵⁸

وَمَنْصُوبُهُ غُرَى وَتَرَا تَزَيَّلَا

مُسَمًى وَمَوْئِ رَفَعَهُ مَعَ جَرٍ

1

وَدُو الرَّا فِيهِ الْخُلْفُ فِي الْوَصْلِ يُجْتَلَا⁵⁹

وَقَبْلَ سُكُونٍ قَفَ بِمَا فِي أَصُولِهِمْ

2

"تَرَى" (el-Mü'minûn 23/44) kelimesinde Verş taklîl, Hamza ve Kisâî imâle ile okumuştur. Hamza ve Kisâî hem vasl hem de vakf halinde bu kelimeyi tensinsiz okumuştur. Bu kelimenin "تَرَى" gibi tenvinli olması halinde İbn Kesîr ve Ebû Amr vakf ve vasl hali fark etmeksizin imâle, Ebû Amr vakf halinde hem hulf hem feth hem de imâle ile tilâvet etmiştir. Bu konu *Teysîr*'de aynı başlık altında işlenmemiştir. Şâtıbî bu konuya burada yer vererek bir ziyadeye gitmiştir.⁶⁰ Dâni bu kelime hakkındaki bilgilere ferş bölümünde yer vermiş ancak imâle ya da feth ile alakalı bir nakilde bulunmamıştır.⁶¹

لَنِي مَعَ ذِكْرِي الدَّارِ فَأَفْهَمَ مُحْصَلَا

كَمْوَسَى الْهَدَى عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَالْفَرَى أَلْ

1

وَتَفْخِيمُهُمْ فِي النَّصْبِ أَجْمَعُ أَشْمَلَا⁶²

وَقَدْ فَحَّمُوا التَّنْوِينَ وَقَفًّا وَرَفَّقُوا

2

Zevât-ı yâ'dan sonra "عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ" (el-Bakara 2/87), "مُوسَى الْهَدَى" (el-Mü'min 40/53), "مُوسَى" (el-Kasas 28/43), "طَعَا الْمَاءَ" (el-Hâkka 69/11), "وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ" (er-Rahmân 55/54), "النَّصَارَى" (et-Tevbe 9/30), "الْفَرَى الَّتِي" (Sebe' 34/18) ve "ذِكْرِي الدَّارِ" (Sâd 38/46) örneklerindeki gibi sâkin bir harf gelirse geçiş durumunda imâle yapılmamıştır. Ancak Sûsî, "نَرَى الله" (el-Bakara 2/55) gibi kelimeleri vasl halinde râ'dan dolayı hulf ile imâle yapmıştır.⁶³ *Teysîr*'de hulf vechi rivayet edilmemiştir. Sûsî'nin hulf vechi *Hırzû'l-emânî*'de ziyade kılınmıştır. Sâkinden önceki imâle yapılacak kelimelerin vakf hâlinde, her kıraat imamının vakf konusunda esas aldığı kaide ve kurallar uygulanmıştır. Dâni "الْفَرَى الَّتِي" (Sebe' 34/18), "النَّصَارَى الْمَسِيحُ" (et-Tevbe 9/30), "نَرَى الله" (el-Bakara 2/55) ve "يَرَى الَّذِينَ" (el-Bakara 2/165) kelimelerinin vakf halinde imâlenin yaygın olduğunu ifade etmiştir. Yezîdî'den rivayetle Ebû Şuayb vasl halinde sâkin olarak râ'nın imâlesiyle okumuştur. Dâni kendi tercihinin bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Eğer sâkinden

⁵⁷ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27 (332-333. Beyitler).

⁵⁸ Dâni, *et-Teysîr*, 275; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/500; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 238; Kâdî, *el-Vâfî*, 153-155.

⁵⁹ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27 (338-339. Beyitler).

⁶⁰ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/503-504; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 241; Kâdî, *el-Vâfî*, 157.

⁶¹ Dâni, *et-Teysîr*, 430.

⁶² Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 28 (336-337. Beyitler).

⁶³ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 54; Nüveyrî, *Şerhu Ṭayyibeti'n-neşr*, 1/631.

⁶⁴ Dâni, *et-Teysîr*, 276; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/501-502; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 239; Kâdî, *el-Vâfî*, 155-156.

önce “رَأَى الْقَمَرَ” (el-En’âm 6/77) örneğindeki gibi “رَأَى” kelimesi gelirse bu durumda bu kelimenin ilk iki harfinde Sûsî imâle yapmıştır. Her ne kadar zayıf addedilip pratikte uygulaması olmasa bile sâkinden önce gelmediği durumda sadece râ harfinde Sûsî’den imâle vechi rivayet edilmiştir.

Sonu yâ ile biten kelimelerin “مُسَمَّى عِنْدَهُ” (el-En’âm 6/2) ve “مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا” (ed-Duhân 44/41) örneklerindeki gibi tenvin alması halinde sadece vakf halinde imâle ya da feth yapılacağına dair görüşler bildirilmiştir.⁶⁵

Sonuç

Bu çalışma, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'* ve *Hırzû'l-emânî* ve *Vechü't-tehânî* eserleri üzerinden feth ve imâle konularındaki ziyadeleri merkeze almıştır. Şâtıbî, Dâni tarafından telif edilen eserdeki kıraat ihtilaflarını, ezberlemeyi kolaylaştıran sistematik bir formatta yeniden oluşturmuş; feth ve imâle pratiklerine ziyadede bulunmuştur. İlgili eserler ve konumuzla ilgili başlık usûl bölümü özelinde karşılaştırılmış ve odak noktamız olan ziyadeler kitabı referanslar ile irdelenerek tespit edilmiştir. Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), İbn Âmir b. Yezîd'in (ö. 118/736) râvileri, Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ali b. Hamza el-Kisâî'ye (ö. 189/805) ait vecihler öne çıkmıştır. Ziyadelerin çoğunluğunun İbn Zekvân rivayetiyle geldiği müşahade edilmiştir.

Her iki eserde imam ve râvilerin feth ve imâle ile ilgili görüşleri madde madde işlenerek istisnalarıyla birlikte aktarılmış ve ilgili örnekleri verilmiştir. Böylece konunun daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Dâni, bazen imâle vecihlerini tarik farkıyla tercihli aktarmıştır. Şâtıbî ise bu tercihlere ya işaret etmiştir ya da kıyaslamayarak sadece nakille yetinmiştir. Araştırma, rivayet farklarından kaynaklanan ziyadelerin kıraat imamlarının rivayetlerdeki bireysel tercihleriyle şekillendiğini ve bu tercihlerin kıraat imamlarının hassasiyet ve titizliğini yansıttığını dolaylı olarak ortaya koymuştur.

Araştırma sonucunda, ziyadelerin sadece fonetik farklar olmadığı, aynı zamanda kıraat aktarımlarında önemli bir koruma ve zenginleştirme işlevi gördüğü anlaşılmıştır. Ziyadeler bir yandan lafzi çeşitliliği muhafaza ederken bir yandan da Kur'an metninin söz ile aktarımında sağlamlaştırıcı bir güvenlik ağı olmuştur. Ayrıca yapılan analizler, ziyadelerin kıraat farklılıklarının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve bu ziyadelerin sadece teknik detaylar değil, aynı zamanda kıraat geleneğinin sözlü aktarımında köklü bir işlev gördüğünü göstermiştir.

Kıraat geleneğindeki bu ziyadelerin teorik ve pratik yansımaları olmuştur. Ancak imâle hem farklı yorumlara hem de usûlî tercihlere konu olduğu için pratikte ziyadelere yer verilip verilmediği ya da verilebileceği hususu bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmıştır.

Sonuç olarak, ilgili iki eser incelenmiş, bunun için klasik ve modern kaynaklardan yararlanılmıştır. Ziyadelere vurgu yapılmaya çalışılmış ve bu noktadaki boşluk doldurulmuştur. Feth ve imâle gibi vecihler, kıraat âlimlerinin tercihlerini yansıtan bir gösterge olmuş, ziyadeler de bu göstergelerin zenginleşmesine katkı sunmuştur. Bu yönüyle çalışma, ilgili kavramlar özelinde tespit edilen ziyadeler üzerinden literatüre yeni katkılar sunmuştur. Ziyade araştırmalarının kıraat ilmine katkı sağlayacak daha geniş bir perspektifle ele alınmasının kıraat ilmine yeni ufuklar açacağı ve kıraat sistemlerinin şekillenmesindeki rolünün anlaşılmasına imkân tanıyacağı öngörülmüştür.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: DAU (%60), KB (%40); Literature review / Literatür taraması: DAU (%70), KB (%30); Data

⁶⁵ Dâni, *et-Teysîr*, 276; Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 27; Sehâvî, *Fethu'l-vaşîd*, 1/503-504; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 241; Kâdî, *el-Vâfi*, 156-157.

collection / Veri toplama: DAU (%60), KB (%40); **Data analysis** / Veri analizi: DAU (%70), KB (%30); **Writing the article** / Makalenin yazımı: DAU (%70), KB (%30); **Revision the article** / Makale revizyonu: DAU (%40), KB (%60).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
Doesn't Support / Desteklemiyor

Kaynakça

- Çetin, Abdurrahman. "Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtibî Kâsım b. Fîrruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetintaş, Bekir. *Kırâat-ı seb'a Usûl ve Kâideleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Çiftçi, Hasan. *Kıraat İlminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Mûdih limezâhibi'l-kurrâ fi'l-feth ve'l-imâle adlı eserinin tahlili*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İddâ'e fî beyâni uşûli'l-kırâ'e bi'n-nisbe li'l-kurrâ'i'l-aşere*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1420/1999.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed Azzûz. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1417/2016.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfû fużalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1427/2006.
- Dûserî, İbrahim b. Said. *Muhtaşaru'l-ibârât li-mu'cemi muştalahâti'l-kırâât*. Riyâd: Dâru'l-Hazâra, 1429/2008.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1981.
- Efendi, Muhammed Emin. *Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdeti'l-irfân*. thk. Halil İbrahim Üren. 2 Cilt. İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2021.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1405/1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ṭayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Cidde: Dâru'l Hüda, 1414/1994.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan. *Sirâcü'l-kârî'i'l-mübtedî ve tezkarü'l-mukri'i'l-müntehî*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Mısır: Mustafe'l-Bâbi'l-Halebî, 3. Basım, 1373/1954.
- Kâdî, Abdülfettah Abdülğani. *el-Vâfi fî Şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 4. Basım, 1412/1992.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî: Şerhu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1417/1997.
- Nüveyrî, Muhammed b. Ali. *Şerhu Ṭayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 3. Basım, 2023.
- Sarı, Mehmet Ali. "İmâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sehâvî, Alemüddîn Ali b. Muhammed. *Fethü'l-vaşîd fî şerhi'l-Kaşîd*. thk. Ahmed Adnân ez-Zu'bî. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1423/2002.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1394/1974.
- Şâtibî, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Dâru'l Hüda, 4. Basım, 1426/2005.
- Tetik, İbrahim. "Kur'an Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* -/53 (Haziran 2020), 41-65.

Uzun, Yakup. “Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-imâle Adlı Eseri Bağlamında)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 455-482.

Research Article

An Evaluation on the Subject of Fath and Imāla in the Works of al-Taysir fi al-Qirā'at al-Sab' and the Works of Ĥirz al-amānī and Wajh al-Tahānī

Durmuş Ali UÇAR¹  Kahraman BULGURCU² 

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Master Student, Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8057-3059> | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | aygibiii@hotmail.com

Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Quran Reading and Recitation Science, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1914-0703> | ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75> | kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: The science of Qira'ah is one of the branches of Islamic science that ensures the preservation of the Qur'an's meaning as well as its wording from generation to generation. Abū 'Amr al-Dānī (d. 444/1053) and Qāsim b. Firruh al-Shāṭibī (d. 590/1194) were Andalusian Qira'ah scholars who specialized in this field. Dānī's book on the seven qira'ahs is entitled al-Taysir fi al-qirā'āti al-sab'. Shāṭibī developed this work in verse in 1173 couplets and called it Ĥirz al-amānī wa wāj al-tahānī. These two books, which have served as key references in determining the wujūh of qiraat and understanding the technical issues related to this subject, have been used as reference works in education for a long time.

Method: The concepts of fath and imāla are among the important issues of the science of Qiraat and have emerged as a difference in sound and dialect over the variants of Qiraat. This study aims to identify the issues about fath and imāla which are not mentioned by al-Dānī but which are emphasized in the text of Ĥirz al-amānī by using the method of comparison. The headings used in both works and the subdivision under these headings have been closely followed, with original contributions. In addition, classical and modern commentaries, sources, theses and articles have been utilized to identify the relevant exceptions.

Findings: Shāṭibī's effort to reconstruct the Qiraat disputes in al-Taysir in a systematic format that facilitates memorization is reflected in the practices of fath and imāla. Both al-Dānī and al-Shāṭibī elaborated on this issue under the heading of uṣūl. Thus, al-Dānī dealt with this chapter in eight sections and al-Shāṭibī in forty-eight couplets. Both scholars of Qiraat cited the opinions of the imams and the narrators in this regard, with exceptions if any, and gave relevant examples. Sometimes al-Dānī preferred the variants of imāla based on differing ṭarīqas. Shāṭibī, on the other hand, either pointed to these preferences or did not compare them but merely quoted them. The prominent variants belong to Abū 'Amr b. 'Ala (d. 154/771), Ibn 'Amr b. Yazīd (d. 118/736), Hamza b. Habīb (d. 156/773), and 'Alī b. Hamza al-Qisā'ī (d. 189/805).

Discussion: The ways in which the wujūh of fath and imāla shaped and enriched both the aesthetics of recitation and the variant readings of Qira'at warrant examination. The fact that al-Shāṭibī's work is in verse form and contains a number of ciphers has caused researchers to stay away from such studies. For this reason, academic studies have not touched upon the diversity between the two works and have not conducted a multidimensional analysis on this issue. The different interpretations and procedural preferences in the definition and application of imāla are also a point that needs to be discussed in this field.

Conclusion: As a result, phonetic and dialect-centered wujūh such as fath and imāla have been indicators that reflects the preferences of Qiraat scholars as well as pronunciation differences. The ziyādātthat we were able to identify on the subject contributed to the enrichment of these indicators. In this respect, this study aims to make new contributions to the literature through the ziyādātidentified

in the study of the related concepts as a result of the comparative analysis of the works of Taysîr and Ħîrz al-amânî.

Recommendation: There are some aspects that are not included in the study, such as the weak wujûh that are explicitly or implicitly stated, and the approaches to these wujûh in the practice of the Istanbul and Egyptian ħarîqas. It is recommended that future research be conducted in these areas.

Keywords: Qiraat, al-Taysîr, Ħîrz al-Amânî, Fath, Imâla.

Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Romantik Öğeler : Belkıs Kasidesi Örneği

Selçuk PEKPARLATIR¹  Hazim ELALİ² 

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2953-1211> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21> | pekparlatir@gmail.com

Corresponding Author/Sorumlu Yazar

² Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
PhD Candidate, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4868-9797> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21> | hazimelali1975@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 24.07.2024 Kabul: 29.12.2024 Yayın: 30.06.2025	Cahiliye döneminden itibaren Arap edebiyatı kavramı söz konusu olduğunda öncelikle akla klasik Arap şiirindeki kaside yapısı ve medih, fahr, hiciv, gazel, hamase gibi konular gelmektedir. Tarihsel süreçte koşulların değişmesiyle birlikte, nevezat gelişmeleri şiire konu eden yeni tarzların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Birçok edebiyat otoritesi tarafından Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesiyle başladığı belirtilen Modern Arap Edebiyatı da yeni akımların ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemin Arap dünyasındaki gelişim sürecinde etkin rol alanlardan birisi de Suriyeli şair Nizâr Kabbânî'dir. Nizâr Kabbânî, muasır diğer şairler gibi Batı edebiyatında ortaya çıkan sembolizm, realizm, sürrealizm, egzistansiyalizm ve 18. yüzyılın başlarında İngiltere'de ortaya çıkan romantizm gibi akımların etkisinde kalmıştır. Aşk ve kadın şairi olarak tanımlanan Nizâr Kabbânî'nin, Beyrut'taki Irak Büyükelçiliği'nin bombalanması sonucu öldürülen eşi Belkıs için kaleme almış olduğu kasidesi aslında onun için yazmış olduğu bir mersiye'dir. Bununla birlikte, içerisinde barındırdığı romantik öğeler dikkate alındığında gazel unsurları içeren bir şiir olarak da incelenmeye layıktır. Nitekim şair, çok sevdiği eşini karşısına alıp konuşurcasına yazdığı şiirinde aşka ve ayrılık acısına dair en güzel sözleri kullanmıştır. Çalışmada kasidesinin samimi aşk, güçlü duygular, sembolik anlatım, tabiata başvurma, geniş hayal gücü gibi kendine özgü birtakım romantik unsurlar barındırdığı tespit edilerek örnekleriyle izah edilmiş ve şairin eşi için yazdığı mersiye şiirini, kullandığı romantik öğeler sayesinde adeta bir gazel şiirine dönüştürdüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Romantic Elements in Nizâr Kabbânî's Poems: The Example of Balqıs Qasida

Article Info	Abstract
Article History Received: 24.07.2024 Accepted: 29.12.2024 Published: 30.06.2025	From the era of Jahiliyyah onward, when discussing the concept of Arabic literature, classical Arabic poetry first comes to mind, characterized by forms such as the qasida and themes including madih, fahr, satire, ghazal and hamase. As historical conditions evolved, it became inevitable that for new poetic styles would emerge to address contemporary developments. Modern Arabic Literature, which many literary scholars trace to Napoleon's invasion of Egypt, is also a period in which new movements emerged. Among the influential figures in the development of this period in the Arab world was the Syrian poet Nizar Qabbani. Like his contemporaries, Qabbani was influenced by Western literary movements such as symbolism, realism, surrealism, existentialism, and the Romanticism, which originated in 18 th -century England. Known as a poet of love and women, Qabbani wrote an ode for his wife Balqıs, who was killed in the bombing of the Iraqi Embassy in Beirut. This poem serves as an elegy in her memory. However, considering the romantic elements it contains, it also warrants examination as a poem incorporating elements of the ghazal. The poet employed highly expressive language to convey love and the anguish of separation in his poem, crafted as if he were directly addressing to his beloved wife. In the study, it was determined that the qasida contains some unique romantic elements such as sincere love, strong emotions, symbolic expression, invocation of nature, wide imagination, which are illustrated through textual examples. The study concludes that Qabbânî transforms the elegy into a ghazal thorough his use of romantic elements.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Romance, Nizar Qabbani, Balqıs.	

Atıf/Citation: Pekparlatır, Selçuk – Elali, Hazim. "Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Romantik Öğeler : Belkıs Kasidesi Örneği". *Akif* 55/1 (2025), 141-155. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.80>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

العناصر الرومانسية في شعر نزار قباني: قصيدة بلقيس نموذجاً

الملخص

الحب أسمى المشاعر الإنسانية وأقربها إلى القلب، والشعر عندما يكون صادقاً مليئاً بالعواطف الإنسانية الحارة الصادقة، فإنه يدخل القلب دون استئذان. لقد ترسخت على مر السنين قواعد وثوابت الشعر العربي العمودي القديم، وتنوعت أغراضه، ومع مرور الزمن وتغير الظروف والتطورات التاريخية، كان لابد من ظهور مذهب جديد يُحاكي التطورات على أرض الواقع، فظهر المذهب الرومانسي في الشعر العربي نتيجة عوامل عدة، وكان من أهمها الاحتكاك بالغرب، وقد أعطى هذا المذهب للشاعر المجال للإبداع الحر. انطلق بحثنا من دراسة الشعر الرومانسي، فالرومانسية قد تطورت في العصر الحديث بخصائصها ومميزاتها، وأصبحت على شكل مذهب نظري له قواعد وسماته التي أعطت للشعر والشاعر القدرة على إبداع أجمل ألوان الشعر. وقد تناول البحث في جانبه التطبيقي قصيدة {بلقيس} للشاعر السوري نزار قباني، شاعر الحب والمرأة، تلك القصيدة التي كتبها نزار لزوجته بلقيس، والتي كان يحبها حباً جماً، وعاش معها أجمل قصص الحب، ولكنها فارقت بعد مقتلها في حادثة تفجير السفارة العراقية ببيروت، فأبدع نزار أجمل الكلمات في الحب وألم الفراق، وجعل محبوبته حاضرة ومحورة له في تفاصيل القصيدة، فأجاد في تلك القصيدة في تحويل المرثاة إلى قصيدة غزلية تُزيّن الملامح الرومانسية وتزيدها رونقاً وجمالاً. وحلّص البحث إلى أنّ الرومانسية بسماتها وخصائصها الفريدة، من حب صادق، وعاطفة جيّاشة، وابتكار في الرمز، ولجوء إلى الطبيعة، والخيال الواسع، والتجديد في شكل ومضمون القصيدة، كلّ ذلك أعطى للشعر أسمى آيات الروعة والجمال، وجعله يدخل القلب دون استئذان.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الشعر، الرومانسية، نزار قباني، بلقيس.

المقدمة

الناس قد نقلوا ما رأوه واختبروه وشعروا به إلى الآخرين من خلال الأنواع الأدبية مثل الرواية،¹ والقصّة، وقبل كل ذلك الشعر. وفي هذا السياق، كتب الشعراء العرب قصائد لأسباب عديدة مثل المحبة، والثناء، والانتقاد، ونقل المعلومات، والبكاء على الميت، والتعبير عن حُبهم وشوقهم إلى أصدقائهم.² فأشعار الحب والغزل موجودة منذ الفترات الأولى للأدب العربي، ولكن لأشعار الحب الرومانسي طعماً آخر، وذلك بما تحتويه تلك المميزات من خصائص تزيّن الشعر وتزيده جمالاً. والشعراء الرومانسيون في العصر الحديث قد طالبوا بالتجديد في شكل ومضمون القصيدة، ولم يلتزموا بالقواعد الصارمة للشعر التقليدي، فلماذا طالب الشعراء الرومانسيون بذلك، وكيف تبلورت الرومانسية كمذهب له خصائصه ومميزاته، وماهي السمات والخصائص الرومانسية التي أبدعها نزار قباني في شعره لحبيبته وزوجته بلقيس التي فارقت جسداً ولكنها لم تفارقه روحاً، وكيف أثّرت تلك الخصائص على شكل القصيدة ومحتواها؟

تكمن أهمية بحثنا في تسليط الضوء على فنّ شعري يُعتبر من أهم الفنون الشعرية وأقربها إلى القلب والمشاعر الإنسانية، ولقصيدتنا التي هي موضوع دراستنا التطبيقية ميزة فريدة، استطاع بها الشاعر نزار قباني أن يستحضر محبوبته التي قُتلت في تفاصيل قصيدته، فكانت حاضرة محورة للشاعر، فتمكّن الشاعر بذلك أن يحوّل المرثاة إلى قصيدة غزلية غاية في الجمال والروعة، فكان من الذين أجادوا في المرثاة الغزلية بشكلها الرومانسي.

وخلال بحثنا في الدراسات السابقة، لم نجد عنواناً مطابقاً لبحثنا، ولكننا نورد بعض الأمثلة عن أبحاث مشابهة:

ففي داخل تركيا توجد مقالة تتحدث عن نزار قباني وتحليل الخطاب في مراثية بلقيس، تم خلاله دراسة القصيدة على المستوى الوصفي، والمعنى، والمنطق:

¹ Ahmet Yıldız, "Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Akif* 53/2 (2023), 350.

² Abdullah Esat Bağcı, "İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi", *Akif* 54/1 (2024), 96.

Salih Tur – *Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik*, 2006.³

Süleyman Tülücü – *Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar*, 2011.⁴

Yusuf Karataş – *Nizâr Kabbânî'nin Mersiyetu Belkıs Adlı Eserinin Söylem Çözümlemesi*, 2015.⁵

Fatma Zehra Mısır – *Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesinin Karşılaştırılması*, 2021.⁶

وكذلك نجد في خارج تركيا، في سوريا، مقالة تتحدث عن الظواهر اللغوية والأدبية في قصيدة بلقيس، وصولاً إلى سمات الأسلوب في القصيدة: "دياب راشد، السمات الأسلوبية في قصيدة بلقيس لنزار قباني، مقالة، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، دمشق، 2015".⁷

وكذلك نجد في الجزائر مقالة تتحدث عن الدلالات والصور الشعرية في قصيدة بلقيس، مع دراسة لبعض أنواع الصور الفنية فيها: "زهير بنيني، مظاهر التشكيل الفني في قصيدة بلقيس، مقالة، مجلة الآداب والعلوم، الجزائر، 2011".⁸

أراد الباحث من خلال بحثه الوصول إلى أهداف عدّة، ومنها:

التعرّف على ماهية الرومانسية كمذهب نظري، وكذلك عوامل نشأة هذا المذهب في الأدب العربي الحديث.

دراسة الشاعر نزار قباني من خلال التوصل إلى الظروف التي دعت إلى كتابة قصيدة بلقيس، وكيف أثّرت حادثة مقتل زوجته على شعره.

دراسة أبرز خصائص الرومانسية في قصيدة بلقيس زوجة نزار والتي فارقت جسداً لكنها لم تفارقه روحاً، فاستحضرتها في تفاصيل قصيدته لتشكّل لنا نوعاً فريداً من الأغراض الشعرية، فتتحوّل المراثاة إلى قصيدة غزلية بإبداعات رومانسية.

تمّت الدراسة وفق المنهج التاريخي الوصفي، وذلك من خلال التعرف على الرومانسية وخصائصها، وكذلك دراسة وتحليل السمات الرومانسية في القصيدة وأثرها على النصّ الشعري.

ثم جاء بعد ذلك القسم الأول الذي يحتوي على التعريف بنزار قباني والرومانسية ونشأتها في الأدب العربي الحديث.

وكذلك القسم الثاني الذي يفصّل الحديث عن الخصائص الرومانسية في قصيدة بلقيس، ومدى تأثيرها على الشعر وتجعل الشاعر يبدع أجمل ألوان الشعر. وينتهي البحث بالنتائج المستخلصة.

³ Salih Tur, "Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* VI/20 (2006), 116-132.

⁴ Süleyman Tülücü, "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 25-38.

⁵ Yusuf Karataş, "Nizar Kabbânî'nin 'Mersiyetu Belkıs' Adlı Eserinin Söylem Çözümlemesi", *Nüsha* 15/41 (2015), 1-32.

⁶ Fatma Zehra Mısır, "Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesinin Karşılaştırılması", *Akif* 51/2 (2021), 184-211.

⁷ دياب راشد، "السمات الأسلوبية في قصيدة بلقيس لنزار قباني"، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها 20 (2015)، 51-70.

⁸ زهير بنيني، "مظاهر التشكيل الفني في قصيدة بلقيس للشاعر نزار قباني"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية 7 (2011)، 11-30.

1. نزار قباني وعوامل ظهور الرومانسية في الأدب العربية الحديث

1.1. حياته وشخصيته الأدبية

الحب والعشق والرومانسية، هي مصطلحات تُذكرنا بالشاعر الكبير نزار قباني، فهو من أشهر شعراء العصر الحديث في مجال حب المرأة والغزل بها،⁹ وكلمات قصائده تتردد على شفاها عاشقين.

وقد رافقت مسيرة حياته عوامل أثرت في شخصيته وشعره، تنوعت تلك العوامل بين سياسية وبيئية وكذلك عائلية بعد قصة حبه لبلقيس التي تزوجها بعد معاناة وحزنه الشديد على فراقها.

ولد نزار في مدينة دمشق عاصمة سورية، وقد أشار نزار في كتاباته بأن يوم مولده كان يوماً من أيام الربيع الجميلة الدالة على الرومانسية والحب "يوم ولدت في 21 آذار - 1923 في بيت من بيوت دمشق القديمة كانت الأرض هي الأخرى في حالة ولادة، وكان الربيع يستعد لفتح حقائبه الخضراء."¹⁰

وأكمل تعليمه في المدارس السورية حتى تخرج في قسم الحقوق، ثم بدأ العمل في السلك الدبلوماسي والتنقل بين البلدان، بعد ذلك استقال وأسس داراً للنشر في مدينة بيروت اللبنانية "عمل فور تخرجه في السلك الدبلوماسي والتحق بأول بعثة سياسية للقاهرة. بقي سفيراً لسورية في لندن حتى العام 1955، استقال من عمله بوزارة الخارجية عام 1966 وأسس داراً للنشر في بيروت."¹¹

استمر نزار في إبداع أجمل أشعار الحب والرومانسية حتى وفاته، حيث دُفن في دمشق التي كانت مسقط رأسه وحببته الأبدية "رحل نزار، إلا أن شعره بقي شاهداً، وذلك بتاريخ 30 نيسان 1997، ودفن بدمشق التي أحبها وأحبته."¹²

تأثرت شخصية نزار قباني بالأحداث التي كانت تدور حوله، فكان رافضاً للظلم مدافعاً عن الوطن، مطالباً بتحرير المرأة، ولم يكن الوطن عنده بقعة جغرافية صغيرة، بل كان يؤمن بأن وطنه هو القضية العربية بأكملها. "إنني عن المرأة وعن القضية العربية بحبر واحد، وأفاتل من أجل تحرير المرأة من رسوبات العصر الجاهلي، كما أقاتل من أجل تحرير الأرض من حوافر الخيول الإسرائيلية."¹³

وقد كان ليتنقل نزار بين مدن ودول العالم واختلاطه بشعوب وحضارات مختلفة الأثر الكبير في إبداعه الشعري، وخياله الواسع، وقدرته على تشكيل أجمل ألوان الصور الشعرية التي ترتبط بالمرأة خاصة "إن شعر الحب الذي كتبته يغطي مساحة ثلاثين عاماً رست فيها مراكي على ألوف الموانئ، واصطدمت بآلاف النساء."¹⁴

2.1. آثاره

ترك لنا نزار قباني آثاراً شعرية ونثرية عديدة، تنوعت معظمها ما بين غزل المرأة، وأشعار حب الوطن والدعوة إلى الحرية، وإن انشغاله بالمرأة لم يكن سبباً في أن ينسى قضية وطنه والدعوة إلى رفض الظلم، وكذلك تحرير الأمة من أشكال التخلف والجهل والاستعباد

⁹ Tur, "Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik", 118; Ebrar Ayyıldız, "Nizâr Kabbânî'nin Hubz, Haşîş ve Kamer Adlı Şiirindeki Semboller", *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 132.

¹⁰ نزار قباني، قصتي مع الشعر (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1970)، 25.

¹¹ نبيل أبو علي، نزار قباني شاعر المرأة والسياسة (القاهرة: دار مدبولي، 1998)، 15.

¹² هاني الخير، قصائد صنعت مجدي وقصائد تعرضت لقص الرقيب (الجزائر: دار فليتنس، 2008)، 29.

¹³ نزار قباني، الأعمال النثرية الكاملة (بيروت: منشورات نزار قباني، 1999)، 425/7.

¹⁴ قباني، الأعمال النثرية الكاملة، 349/7.

كافة، والمرأة والوطن عند نزار شريكاني في تفاصيل حياته اليومية. "ترك نزار قباني لعشاق الشعر العربي ونثره حوالي الأربعين كتاباً، نُشرت جميعها وهو على قيد الحياة."¹⁵

ونذكر من هذه الكتب والدواوين على سبيل المثال لا الحصر "قالت لي السمراء 1944 – طفولة نهد 1948 – أنت لي 1950 – حبيتي 1961 – الرسم بالكلمات 1966 – الأعمال السياسية الكاملة 1967 – بلقيس 1982."¹⁶

2. التعريف بالرومانسية وخصائصها

إن الأدب كغيره من الفنون يتأثر بالظروف والتطورات المحيطة بالمجتمع، سواء كانت ظروفًا سياسية أو ثقافية أو تحريرية أو غيرها، وبما أن الأدب مرآة عصره؛ فمن البديهي أن يشمل هذا التطور الأدب بجميع فنونه من شعر ونثر وغيرها من الفنون المختلفة، وقد نشأت الرومانسية في أوائل القرن الثامن عشر في بريطانيا كمذهب في العصر الحديث ففي منتصف نفس القرن ظهرت في ألمانيا وفي نهاية القرن نفسه في فرنسا وفي بداية القرن التاسع عشر انتشرت في جميع أنحاء أوروبا¹⁷ متأثرة بالتطورات الجارية. ثم انتقلت نتيجة عوامل عدة إلى الأدب العربي. وكانت له خصائصه ومميزاته وأتباعه الذين ساروا على نهجه، وخصائصها التي تميزت بها قد أعطت الشعر مساحة أكبر للإبداع والتحرر من القيود. وقد جاء في تعريف الرومانسية "الحركة الفنية والفكرية التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي نادى بإعلاء العاطفة والخيال، وهي مشتقة من كلمة رومانس، وتعني كل لغة حديثة انفصلت عن اللغة اللاتينية الأم."¹⁸ "تيار أدبي ظهر في إنكلترا وألمانيا في القرن الثامن عشر، أهم مميزاته: طلب الحرية، والإغراق في الغنائية، وتقديم الخيال على العقل، والإفراط في الاهتمام بالذات، إحياء الطبيعة والرغبة في الهروب من الواقع."¹⁹

وهذه المميزات والخصائص انعكست على الشعر وأعطت للشاعر الحرية وعدم الالتزام بقوانين ورتابة الشعر العمودي بوزنه وقافيته إلى حد ما، فالإغراق في الغنائية والخيال الواسع وتطلعات الشاعر، قد غيّز في موسيقا الشعر، وكذلك شكل ومضمون القصيدة لدى الشاعر الرومانسي في العصر الحديث.

1.2. عوامل نشأة الرومانسية في الأدب العربي الحديث

ظهرت الرومانسية في الأدب والشعر الحديث نتيجة عوامل عدة، نذكر أهمها:

أ- الاحتكاك بالغرب

الهجرة إلى بلاد الغرب قد ساهمت في الاتصال بالثقافات الغربية والتأثر بها والأخذ منها، وكان من ذلك أن بدأ بعض الأدباء والشعراء بتقليد الغرب في بعض أنواع الأدب، وخاصة من ناحية الشعر الحر "الذين هاجروا إلى أمريكا شمالها وجنوبها تحت الضغط في بلادهم. كرهوا الأدب التقليدي، وتأثروا بالأدب الإنكليزي بما تأثر، وقلدوه في بعض أنواعه، وهو الشعر المرسل والشعر الحر."²⁰

¹⁵ صلاح الدين الهواري، المرأة في شعر نزار قباني (بيروت: دار النجار، 2001)، 37.

¹⁶ الهواري، المرأة في شعر نزار قباني، 38.

¹⁷ Ramazan Akçay, *Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde İmge* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 16.

¹⁸ حسان عبد الحكيم، مذاهب الأدب في أوروبا (مصر: دار المعارف، 1976)، 77.

¹⁹ يعقوب وآخرون، قاموس المصطلحات اللغوية الأدبية (لبنان: دار العلم للملايين، 1987)، 197.

²⁰ عمر الدسوقي، في الأدب الحديث (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1950)، 232.

ب- تأثير مدرسة الديوان

الديوان هو اسم كتاب للعقاد والملازمي، فقد دعت جماعة الديوان إلى أن تكون عاطفة الحب في أعلى مراتب العواطف كافة، واهتموا بالغزل وأعطوه مكانة مميزة عندهم "أهم عاطفة عند جماعة الديوان هي عاطفة الحب، فهي أعلى العواطف بالنفس، ومنها تنشأ عواطف كثيرة. من أجل ذلك جعلوا للغزل منزلة كبيرة في الشعر".²¹

وكذلك كان لجماعة الديوان رأيهم في بناء القصيدة، فيذكر العقاد قاصداً صديقه الشاعر عبد الرحمن شكري في هذا الصدد "له في ميدان القريض مثل الرائد الذي سبق زمانه في عدة صفات مأثورات، فهو أسبق المتقدمين إلى توحيد بنية القصيدة، وإلى التصرف في القافية على أنواع التصرف المقبول".²² وهذا يعني بشكل واضح من قبل أنصار الرومانسية إلى التخلي عن الشكل التقليدي للقصيدة العمودية وقواعدها الصارمة.

ج- جماعة أبولو

كان لتلك الجماعة نظرة محددة للشعر، وكان تأثرهم بالغرب واضحاً، وكانوا من أنصار أسلوب نظام الموشحات الأندلسية وكذلك الأوبرات الشعرية. "جماعة أبولو دعت أن يكون الشعر خالصاً للشعر، ورفضت التكسب بالشعر، أو أن يكون للشعر أو الفن عموماً أي هدف غير فني، ودعت إلى كتابة الشعر القصصي، والقصيدة الهرمية، والاستفادة من نظام الموشحات الأندلسية، والأوبرات الشعرية".²³

وهكذا نرى بأن التيار الرومانسي بفنونه وشعره يدعو إلى التحرر من قيود العقل، وينطلق إلى خيال واسع في الشعر تنتج عنه أجمل أنواع الابتكارات في الرموز تلبية لأغراض الشاعر الذي يلجأ للغموض أحياناً لأسباب مختلفة، فيكون الرمز الشعري أفضل عون له، وكذلك إلى الذاتية والغنائية والتعمق في النفس البشرية، وإعلاء عاطفة الحب الصادق، واستخدام الطبيعة، ويدعو إلى طلب الحرية والتحرر، فيتحرر الشاعر بذلك أيضاً من قيود ورتابة القصيدة العمودية في شكلها القديم.

3. العناصر الرومانسية في قصيدة بلقيس

كتب نزار لحبيته وزوجته بلقيس أجمل الأشعار في حياتها وبعد مماتها. فقد تعلق بها وأحبها حباً جمّاً بالرغم من رفض عائلة بلقيس طلب زواجه، لكنه لم يفقد الأمل وأصرّ على حبه لها حتى تزوجها وعاشا معاً أجمل قصة عشق، لكن تلك القصة انتهت بشكل مُفجع أثر على نزار لبقية حياته، فقد قُتِلَت الحبيبة والزوجة وفقد نزار برفاقها كل شيء.²⁴

"تقدّم نزار لخطبة بلقيس عام 1963 لكن أسرتها رفضت لما كانت تسمع عن نزار من أنه شاعر النساء والغزل والحب. ظل يرافقها بإصرار شديد مدة سبع سنين، وعاود الكرة عام 1969 وكانت الموافقة، تزوجا ليعيشا في بيروت. "عاش نزار مع بلقيس بعد ذلك أجمل أيام الحب والسعادة العائلية، لكن ذلك لم يَدُم طويلاً. "حتى جاء اليوم المشؤوم الذي فقد نزار فيه كل شيء، فقد قُتِلَت بلقيس عام 1981 في حادث انفجار السفارة العراقية في بيروت حيث كانت تعمل".²⁵

تلك الحادثة أثّرت عظيم الأثر في نفسية نزار وكتابات الشعرية، فقد كتب لحبيته وزوجته قصيدة باسمها، استحضر فيها الزوجة محاوراً له، وأبدع في تلك القصيدة أجمل ألوان الرمز والحب الصادق والخيال، وشارك الطبيعة في انفعالاته كعادة الشعراء الرومانسيين، فحوّل

²¹ سعاد جعفر، التجديد في الشعر والنقد عند جماعة الديوان (القاهرة: جامعة عين شمس، رسالة ماجستير، 1973)، 195.

²² جعفر، التجديد في الشعر والنقد عند جماعة الديوان، 223.

²³ مراد عباس، مدارس الشعر العربي الحديث بين النظرية الغربية والتطبيق العربي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003)، 86.

²⁴ Tülücü, "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar", 27.

²⁵ حسان الخطيب، نزار قباني أمير الحرية وفارس العشق (بيروت: منشورات ضفاف، 2014)، 33.

قصيدته من مرثاة إلى غزل رومانسي وثورة على الظلم بإبداعات رمزية في أجمل صورها. وستناول في الجانب التطبيقي أهم عناصر الرومانسية في قصيدة بلقيس.

1.3. عاطفة الحب الجياشة الصادقة

العاطفة الجياشة الصادقة كانت من أهم مظاهر الشعر الرومانسي، وكانت عاطفة نزار في أشعاره التي عبر فيها عن حبه واشتياقه لزوجته تحملاً في طياتها مشاعر دفينة تتوهج وتتجدد كل حين، فهو لم يستطع أن يكتف شوقه إليها، فهو ينادي بحبيبته في بداية قصيدته، ويحاورها كأنها معه، ويسألها منتظراً جوابها:

"بلقيسُ"

مُشْتَأَقُونَ مُشْتَأَقُونَ مُشْتَأَقُونَ

وَالْبَيْتُ الصَّغِيرُ

يُسَائِلُ عَنْ أَمِيرَتِهِ الْمُعْطَرَّةِ الدُّيُولِ²⁶

نزار في أشدّ الاشتياق لحبيبته بلقيس، حتى أنّ البيت مشتاق إليها ويفتقد تلك الجميلة التي ترتدي ثوباً طويلاً معطراً، فهي عروس جميلة في نظر نزار. نلاحظ تكرار كلمة (مشتاقون) وفي تكرارها نستطيع أن نلمس مدى حرارة الشوق والعاطفة التي تتأجج في صدر الشاعر، ولم يكن ذلك الاشتياق مقتصرًا على نزار، فالبيت الذي كانت تسكن فيه بلقيس مع نزار هو أيضاً شارك الشاعر اشتياقه وعاطفته (البيت يسأل) فالأمكنة الجامدة أصبحت تشارك الشاعر مشاعرها وعواطفها، وهذا من عادة الشعراء الرومانسيين الذين يشاركون الطبيعة في عواطفهم ويلجؤون إليها.

ويتابع الشاعر بث عاطفته وحبّه بأجمل عبارات الشوق والحنين، فهي لم تكن الزوجة فحسب، بل كانت عنده الحياة بأكملها:

"يَا زَوْجَتِي"

وَحَبِيبَتِي...وَقَصِيدَتِي...وَضِيَاءَ عَيْنِي

فَدَكُنْتُ عُصْفُورِي الْجَمِيلَةَ

فَكَيْفَ هَرَبْتُ يَا بَلْقِيسُ مَعِي؟²⁷

لقد كانت بلقيس الزوجة والحبيبة والكلمات الشعرية، وكانت العصفور الجميل الذي يحب الحياة، وهي نور عين نزار، فكيف بعد كل ذلك تفارقه! نلاحظ استخدام الشاعر للنداء (يا زوجتي - يا بلقيس) فصحيح أن النداء أداة لغوية، ولكنه تحوّل في قصيدة بلقيس إلى أداة شعورية أيضاً، تساعد نزار في تفريغ مشاعره وعواطفه، وتعجبه وتساؤلاته، والفراغ الذي بدأ يشعر به، فأطلق نداءاته لعلّها تخفف من نار الشوق.

ولقد استطاع نزار بأسلوبه الرائع أن يحوّل تلك العاطفة وذلك الحب إلى عاطفة إنسانية ورمز للحب والجمال لدى الأجيال القادمة، ولم تعد مقتصرة على الشاعر نفسه:

²⁶ نزار قباني، الأعمال الشعرية الكاملة (بيروت: منشورات نزار قباني، 1998)، 28/4.

²⁷ قباني، الأعمال الشعرية الكاملة، 34/4.

"سَتَظَلُّ أَجْيَالٌ مِّنَ الْأَطْفَالِ

تَسْأَلُ عَنْ ظَفَائِرِكَ الْجَمِيلَةِ

وَتَظَلُّ أَجْيَالٌ مِّنَ الْعُشَّاقِ

تَقْرَأُ عَنْكَ أَيُّهَا الْمُعَلِّمَةُ الْأَصِيلَةُ"²⁸

من الواضح أن بلقيس رمز للحب والجمال بالنسبة للشاعر، وسيدكرها الكبير والصغير وستكون بلقيس مُلهمة للعاشقين على مرّ الزمان. لقد أعظم نزار قباني بعاطفته وحبه الصادق من شأن وقيمة محبوبته، وأغدق عليها أجمل وأرقى أنواع العواطف الإنسانية التي يَتميّز بها الشعر الرومانسي.

2.3. الخيال الواسع واستحضار المحبوبة

استخدم نزار خياله الواسع ووظّفه في استحضار زوجته وكأنها تحاوره، فهي لا تفارقه أبداً، وكان هذا من طبيعة الشعراء الرومانسيين في نسج قصص من الخيال والحوار مع المحبوبة لعل ذلك يُخفّف من نار الشوق وألم الفراق:

"هَلْ تَقْرَعِينَ الْبَابَ بَعْدَ دَقَائِقٍ؟

هَلْ تَخْلَعِينَ الْمِعْطَفَ الشَّتَوِيَّ؟

هَلْ تَأْتِينَ بِاسْمَةٍ؟

نَاضِرَةً

وَمُشْرِقَةً كَأَزْهَارِ الْخُفُولِ؟

هَذَا مَوْعِدُ الشَّايِ الْعِرَاقِيِّ الْمُعْطَرِّ

فَمَنْ سَيُوزَعُ الْأَقْدَاحُ أَيُّهَا الزَّرَافَةُ؟"²⁹

يسأل نزار محبوبته سؤال العاشق الحيران، هل ستأتين بعد قليل إلى البيت، وهل ستخلعين معطفك كعادتك في أيام الشتاء، وهل ستكونين جميلة كالأزهار كما أعرفك، لقد جاء وقت شرب الشاي العراقي اللذيذ، فمن سيوزع الكؤوس يا جميلتي. إن انتظار قدوم المحبوبة (هل تفرعين الباب) وتخيّل تفاصيل الحياة اليومية (هل تخلعين المعطف) ودخول المحبوبة للبيت بوجهها الجميل المشرق، وانتظارها من أجل توزيع الشاي الذي اعتاد على شربه معها (هذا موعد الشاي) (فمن سيوزع الأقداح) ومحاوره المحبوبة وكأنها معه ينتظر جوابها، كل ذلك يجعلنا ندرك مدى الخيال الواسع الذي يتمتع به الشاعر الرومانسي، فحُبُّه الصادق يجعله يبتكر أجمل ألوان الخيال بعاطفة صادقة لعل ذلك يخفف عنه لبيب الشوق.

3.3. الرمز والغموض

عبّر نزار في قصيدته عن عميق غضبه من الذين قتلوا زوجته، واستخدم في ذلك الإيحاء والرمز بشكل إبداعى، فهو لا يوضّح المقصود بشكل مباشر، بل يترك للمستمع والقارئ فهم ما بين السطور:

²⁸ قباني، الأعمال الشعرية الكاملة، 86/4.

²⁹ قباني، الأعمال الشعرية الكاملة، 35-30/4.

"بَيَّزْتُ... تَقْتُلُ كُلَّ يَوْمٍ وَاحِدًا مِنَّا

وَتَبَحُّ كُلَّ يَوْمٍ عَنْ صَحِيَّةِ

وَالْمَوْتُ... فِي فَنَجَانِ قَهْوَتِنَا

وَفِي مِفْتَاحِ شَقَّتِنَا

وَفِي أَزْهَارِ شُرْفَتِنَا

وَفِي وَرَقِ الْجَرَائِدِ

وَالْحُرُوفِ الْأَبْجَدِيَّةِ"³⁰

إن القتل في الأمة العربية مستمر لا يتوقف، فهم يقتلون كل شيء، يقتبون الأمل والسكينة العائلية، يقتلون الجمال المشرق، يكتمون الأفواه ويقتيدون الحرية. وقد أجاد نزار في استخدام الرمز للوصول إلى مُرادِه، فعبرَ عن قتل الفجر الضاحك والأمل بـ(فنجان قهوتنا) وقتل السكينة العائلية بـ(مفتاح شقتنا) وقتل الجمال المشرق بـ(أزهار شرفتنا) وتقييد الحريات بـ(ورق الجرائد - الحروف الأبجدية). فنزار قد تمرد على الواقع المتخلف، والذي يكاد يقتل كل شيء، مستخدماً في ذلك الغموض والرمز والإيحاء للوصول إلى غايته، وبذلك استطاع توظيف الرمز بشكل مبدع، فالواقع الموجود قد لا يسمح للشاعر بالتعبير عن غضبه بشكل مباشر، فكان الرمز أفضل معين وأسلم طريقة.

4.3. الاستئناس بالطبيعة

الشاعر الرومانسي مُرهِف الإحساس والمشاعر، يمزج بين أمله الداخلي وعالمه الخارجي بأجمل صورة مستخدماً في ذلك الطبيعة بأدواتها وسحرها، برؤية إنسانية تلامس ذاتنا ونُقَرَّبنا من معاناته، وكذلك كان نزار في قصيدة بلقيس:

"يَا بَلْقِيسُ

كُلُّ غَمَامَةٍ تَبْكِي عَلَيْكَ

كَيْفَ تَرَكْتَنَا فِي الرِّيحِ

نَرْجِفُ مِثْلَ أَوْزَاقِ الشَّجَرِ؟

لَوْ تَدْرِينَ مَا وَجَعُ الْمَكَانِ

فِي كُلِّ رُكْنٍ أَنْتِ حَائِمَةٌ كَعَصْفُورٍ"³¹

إن الغيوم قد حزنت عليك يا بلقيس فدَرفت دموعها، وإننا بعد فراقك وحيدون تدفعنا الريح حيثما إِبْجَهت، فترتجف أجسادنا، وكل الأمكنة تذكّرنا بك، ونتخيلك حائمة تُرفرفين في كل زاوية. لقد شاركت الطبيعة الشاعر في أحزانه وشوقه، فكانت مؤنساً له ومُتَنَفِّساً للتعبير عن انفعالاته الداخلية. فالغيوم تبكي (كل غمامة تبكي) والريح تائهة كحال الشاعر (تركتنا في الريح) وأوراق الشجر ترتجف (نرجف) مثل أوراق الشجر) الأمكنة وأوجاعها (وجع المكان - ركن - زاوية) جمال الطبيعة بأدواتها (أنتِ حائمة كعصفور) فكانت الطبيعة بحال من

³⁰ قباني، الأعمال الشعرية الكاملة، 22/4.

³¹ قباني، الأعمال الشعرية الكاملة، 44-37/4.

الأحوال مُعادِلاً موضوعياً لحال نزار، تبكي لبكائه، وتتألم لألمه، وتعبّر عن ذاته الداخلية بأبهى صورة، فبذلك تكون الطبيعة لدى الشاعر الرومانسي ملجأ له و صديقاً يُواسيه ويُؤنسه.

5.3. التجديد في شكل ومضمون القصيدة

لم يلتزم نزار في قصيدة بلقيس بنظام ورتابة القصيدة العمودية بشكلها القديم، سواء من حيث الوزن أو القافية أو غيرها من الشروط كانت تقيّد الشعر، فالشاعر الرومانسي يريد أن يُطلق العنان لأهاته التي تنبع من قلب جريح مشتاق، فيكرر وينوع القوافي بما يتناسب مع حالاته الشعورية. فالشاعر الرومانسي يرى القصيدة بأكملها عبارة عن صورة موسيقية متكاملة، وليست أبيات شعر ضمن قوانين وأنظمة قد تبعث على الملل، وكذلك كان الوزن والقافية مرتبطان بالحالة الشعورية لنزار وساعده على التعبير عن عواطفه وأفكاره.

انطلق نزار في الموسيقى الداخلية لقصيدته نحو وحدة تعبيرية تأخذ في الاعتبار تناسق الألفاظ ورقة الصباغة، تتناغم مع الموسيقى الخارجية النابعة من جمال المعنى ورقة النغم، لتشكل بذلك صورة فنية هي بحد ذاتها الوحدة العضوية في القصيدة الرومانسية:

"هَـا نَحْنُ..... يَا بَلْقِيسُ
نَدْخُلُ مَرَّةً أُخْرَى لِعَصْرِ الْجَاهِلِيَّةِ
هَـا نَحْنُ نَدْخُلُ فِي التَّوْحَشِ
وَالْتَّخَلُّفِ...وَالْبَشَاعَةِ...وَالْوَضَاعَةِ
نَدْخُلُ مَرَّةً أُخْرَى...عُصُورَ الْبَرَبْرِيةِ
حَيْثُ الْكِتَابَةُ رَحْلَةٌ
بَيْنَ الشَّطِيطَةِ...وَالشَّطِيطَةِ"³²

يخاطب الشاعر محبوبته بلقيس ويشكو لها ما وصلت إليه حال المجتمع من التخلف والظلم والانحطاط وغياب القانون وتقييد الحريات. يكرر نزار بعض المفردات والتراكيب حسب انفعالاته، فهو يريد أن يؤكد ويُخرج كل ما يضيّق به صدره (ها نحن ندخل) وكذلك ينوع في القوافي والوزن وجعلهما سلاحاً له من أجل تفرّغ تلك المشاعر والأهات. ولم يلتزم قافية موحدة بين (بلقيس – الجاهلية – التوحش – الوضاعة) فكانت بذلك قصيدة بلقيس بأكملها وحدة عضوية، تتشكل تلك الوحدة من التلاحم بين الموسيقى الداخلية وكذلك الموسيقى الخارجية، وعدم التزام نزار بقوانين ورتابة القصيدة العمودية القديمة في وزنها وقافيتها أيضاً، قد أعطى للشاعر القدرة على ضبط الأسلوب والإيقاع بحسب انفعالاته وخياله وما في قلبه وصدره من آهات وأشواق.

من خلال دراستنا لأبرز الخصائص الرومانسية التي تتمتع بها قصيدة بلقيس من عاطفة الحب الصادق حيث كان حبه لبلقيس حباً جعله يتصوّر أن الحياة انتهت بفراق المحبوبة، وكذلك الخيال الواسع الذي جعل بلقيس حاضرة محاوراً للشاعر في تفاصيل قصيدته، ومشاركة الطبيعة واستئناس نزار بها، والإبداع في استخدام الرمز الذي وظّفه من أجل البوح بكل ما يفكر فيه ولا يستطيع البوح الإفصاح عنه بشكل مباشر. فنزار غاضب من الذين قتلوا بلقيس، وهو رافض لحال المجتمع وما وصل إليه حال الأمة، وهذه المشاعر والأهات لا بد لها من أن يتحرر الشاعر من قيود ورتابة القصيدة العمودية وقوانينها، فتحرر بذلك نزار من شكل ومضمون القصيدة التقليدية، وأطلق

³² قباني، الأعمال الشعرية الكاملة، 23/4.

العنان للمفردات والتراكيب والتكرار وتنويع القوافي، لتكون نتيجة ذلك قصيدة بلقيس التي ستبقى خالدة في أذهان العاشقين بكونها قصيدة تحوّلت من مرثية إلى غزلية رومانسية وستكون بلقيس كما أرادها نزار رمزاً للحب والعشق على مرّ الأجيال.

الخاتمة

الرومانسية كمذهب نظري ظهرت في أوروبا في العصر الحديث، ثم بعد ذلك انتقلت إلى الأدب العربي نتيجة عوامل عدة من أهمها الاحتكاك بالغرب. كان نزار قباني أحد الشعراء الذين أبدعوا في تلوين القصيدة بأجمل خصائص الشعر الرومانسي، وكانت قصيدة بلقيس مثلاً يُحتذى في ذلك، فكانت وستظل كما أرادها نزار رمزاً للحب والعشق على مرّ الأجيال.

استطاع نزار بأسلوبه الفريد أن يحوّل قصيدته من مرثاة إلى قصيدة حب وغزل رومانسي، فأعطى للقصيدة رونقاً وحيوية وجعل القارئ يغوص في خياله مع عالم نزار وبلقيس والعشق الأبدى. استخدم الشاعر الخيال الواسع أحسن استخدام، فقد استحضّر بلقيس وجعلها محاورة له مستذكراً بذلك الأيام الجميلة لعلّ ذلك يخفّف من نار الشوق والحزن. وظّف نزار الرمز في قصيدته بأسلوب مبتكر جميل، فهو غاضب ناغم من الذين قتلوا محبته وكذلك رافض لحال المجتمع والتخلف والظلم السائد، لأطلق وأكثر من استخدام الرمز تاركاً للقارئ والمستمع فهم ما بين السطور. الطبيعة عند الشاعر الرومانسي صديقة وأنيسة وملجأ، فشاركت الطبيعة بأدواتها الشاعر في انفعالاته وآهاته، فكانت بذلك مُعادِلاً موضوعياً لحال الشاعر.

تحرر نزار من قيود وشكل ومضمون القصيدة العمودية القديمة، فلم يلتزم بقوانين الوزن والقافية، فجعل التلاحم ما بين الإيقاع الداخلي والإيقاع الخارجي عبارة عن صورة فنية تُشكّل بحد ذاتها الوحدة العضوية للقصيدة، وقد تشكّل الإيقاع الخارجي في قصيدة بلقيس من تكرار المفردات والتراكيب والأساليب والقوافي حسب انفعالات نزار، كما تشكل الإيقاع الداخلي من رقة الألفاظ و دلالات الحب والشوق وألم الفراق والحزن، فكانت نتيجة ذلك كله قصيدة بلقيس التي ستبقى خالدة في شفاة العاشقين وستبقى بلقيس كما أرادها نزار رمزاً للحب والعشق والجمال على مرّ الأزمان.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: SP (%50), HE (%50); Literature review / Literatür taraması: SP (%50), HE (%50); Data collection / Veri toplama: SP (%50), HE (%50); Data analysis / Veri analizi: SP (%50), HE (%50); Writing the article / Makalenin yazımı: SP (%30), HE (%70); Revision the article / Makale revizyonu: SP (%70), HE (%30).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG): Doesn't Support / Desteklemiyor

المصادر والمراجع

- أبو علي، نبيل. نزار قباني شاعر المرأة والسياسة. القاهرة: دار مدبولي، 1998.
- الخطيب، حسان. نزار قباني أمير الحرية وفارس العشق. بيروت: منشورات ضفاف، 2014.
- الخيزر، هاني. قصائد صنعت مجدي وقصائد تعرضت لقص الرقيب. الجزائر: دار فليتس، 2008.
- الدسوقي، عمر. في الأدب الحديث. القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 6، 1950.
- الهوري، صلاح الدين. المرأة في شعر نزار قباني. بيروت: دار النجار، 2001.
- بنيني، زهيرة. "مظاهر التشكيل الفني في قصيدة بلقيس للشاعر نزار قباني". مجلة الآداب والعلوم الإنسانية 7 (2011)، 11-30.
- جعفر، سعاد. التجديد في الشعر والنقد عند جماعة الديوان. القاهرة: جامعة عين شمس، رسالة ماجستير، 1973.
- راشد، دياب. "السمات الأسلوبية في قصيدة بلقيس لنزار قباني". مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها 20 (2015)، 51-70.
- عباس، مراد. مدارس الشعر العربي الحديث بين النظرية الغربية والتطبيق العربي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003.
- عبد الحكيم، حسان. مذاهب الأدب في أوروبا. مصر: دار المعارف، الطبعة 2، 1976.
- قباني، نزار. الأعمال الشعرية الكاملة. بيروت: منشورات نزار قباني، الطبعة 2، 1998.
- قباني، نزار. الأعمال النثرية الكاملة. بيروت: منشورات نزار قباني، 1999.
- قباني، نزار. قصتي مع الشعر. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1970.
- يعقوب وآخرون. قاموس المصطلحات اللغوية الأدبية. لبنان: دار العلم للملايين، الطبعة 1، 1987.

Kaynakça

- Abbâs, Murâd. *Medârisu's-Şi'ri'l-'Arabîyyi'l-Hadîs beyne'n-Nazariyyeti'l-Ğarbiyyeti ve't-Tatbîki'l-'Arabîyyi*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2003.
- Abdülhakîm, Hassân. *Mezâhibü'l-Edeb fî Ūrubbâ*. Mısır: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, 1976.
- Akçay, Ramazan. *Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde İmge*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ayyıldız, Ebrar. "Nizâr Kabbânî'nin Hubz, Haşîş ve Kamer Adlı Şiirindeki Semboller". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 129-142.
- Bağcı, Abdullah Esat. "İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi". *Akif* 54/1 (2024), 75-93.
- Büneynî, Züheyre. "Mezâhiru't-Teşkilî'l-Fennî fî Kâsîdeti Belkîs li Nizâr Kabbânî". *Mecelletü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmî'l-İnsâniyye* 7 (2011), 11-30.
- Ca'fer, Su'âd. *et-Tecdîd fî's-Şi'r ve'n-Nakd 'inde Cemâ'ati'd-Dîvân*. Kahire: Câmi'atü 'Aynî's-Şems, Yüksek Lisans Tezi, 1973.
- ed-Desûkî, Ömer. *fî'l-Edebi'l-Hadîs*. Kahire: Dârü'l-Fikr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 6. Basım, 1950.
- Ebû Ali, Nebîl. *Nizâr Kabbânî Şâiru'l-Mer'e ve's-Siyâse*. Kahire: Dâr Medbûlî, 1998.
- el-Hatîb, Hassân. *Nizâr Kabbânî Emîru'l-Hurriyye ve Fârisu'l-'İşk*. Beyrut: Menşûrâtü Dufâf, 2014.
- el-Hayr, Hânî. *Kasâid Sana'at Mecdî ve Kasâid Te'arradat li Maksî'r-Rakîb*. Cezâyir: Darü'l-Füleytis, 2008.
- el-Hevvârî, Salâhuddîn. *el-Mer'e fî Şi'ri Nizâr Kabbânî*. Beyrut: Dârü'n-Neccâr, 2001.
- Kabbânî, Nizâr. *Kadiyyetî me'a's-Şi'r*. Londra: Riyâdu'r-Rayyes li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1970.
- Kabbânî, Nizâr. *el-A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*. Beyrut: Menşûrâtü Nizâr Kabbânî, 2. Basım, 1998.
- Kabbânî, Nizâr. *el-A'mâlu'n-Nesriyye el-Kâmile*. Beyrut: Menşûrâtü Nizâr Kabbânî, 1999.
- Karataş, Yusuf. "Nizar Kabbânî'nin 'Mersiyetu Belkîs' Adlı Eserinin Söylem Çözümlemesi". *Nüşa* 15/41 (2015), 1-32.
- Mısır, Fatma Zehra. "Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesinin Karşılaştırılması". *Akif* 51/2 (2021), 184-211.
- Râşid, Diyâb. "es-Simâtu'l-Üslûbiyye fî Kasîdeti Belkîs li Nizâr Kabbânî". *Mecelletü Dirâsât fî'l-Luğati ve Âdâbihâ* 20 (2015), 51-70.
- Tur, Salih. "Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik". *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* VI/20 (2006), 116-132.
- Tülücü, Süleyman. "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 25-38.
- Ya'kûb ve Âharûn. *Kâmûsü'l-Mustalahâtî'l-Lüğaviyyeti'l-Edebiyye*. Lübnan: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.
- Yıldız, Ahmet. "Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Akif* 53/2 (2023), 332-353.

Research Article

Romantic Elements in Nizâr Kabbânî's Poems: The Example of Balqis Qasida

Selçuk PEKPARLATIR*¹  Hazim ELALİ² 

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2953-1211> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21> | spekparlatir@gmail.com
(Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

² Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
PhD Candidate, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4868-9797> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21> | hazimelali1975@gmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: This study examines *The Ode of Balqis*, one of the most emotionally profound poems by the renowned modern Arab poet Nizar Qabbani, through the lens of Romantic literature. Romanticism, which emerged in Europe in the late 18th century, centers on themes such as individualism, deep emotional expression, the idealization of love, a return to nature, and melancholy. Over time, this movement extended beyond Europe and began to influence Arabic literature, particularly during the 20th century. Cultural interaction with the West, translation activities, and intellectual exchange played a significant role in its diffusion. Nizar Qabbani is one of the most prominent poets who incorporated Romanticism into modern Arabic poetry, blending it with unique stylistic innovations and deep personal emotion. *The Ode of Balqis* was composed in the aftermath of a personal tragedy Qabbani's wife, Balqis al-Rawda, was killed in a bomb attack in 1981. The poem is not only an elegy mourning her loss but also a powerful expression of eternal love, grief, rebellion, and poetic symbolism. Qabbani transforms his personal pain into a timeless piece of literature that resonates with broader themes of loss, love, and social critique.

Method: This research adopts a qualitative, text-centered approach. The poem is analyzed in terms of its structure, themes, and symbolism. Romantic elements such as idealized love, emotional intensity, rebellion against social norms, and the symbolic use of nature constitute the analytical framework. The study also considered Qabbani's personal background to better understand how his lived experiences shaped the romantic features of his poetry. Emphasis was placed on how the poet employed both classical and modern poetic devices, particularly in his innovative use of language, imagery, and rhythm.

Findings: The analysis revealed that *The Ode of Balqis* reflects the core features of Romantic literature. The poet's grief is personalized and transformed into an exaltation of love. Balqis is depicted not only as a beloved partner but also as a symbol of transcendent and enduring love. The poem is rich in symbolic language, drawing on powerful images such as fire, ashes, roses, and blood to express emotional devastation. Qabbani also incorporates natural elements as emotional counterparts to his internal suffering—nature becomes both a companion and a mirror to the poet's pain. The structure of the poem, free from rigid classical constraints, instead relies on internal rhythm and emotional tone to create a powerful lyrical flow. Through repeated words, passionate outbursts, and symbolic expressions, Qabbani constructs a poetic space where personal grief becomes universal.

Discussion: The findings suggest that *The Ode of Balqis* exemplifies the Romantic spirit in a modern Arabic poetic context. The poem captures the core Romantic tension between the self and the external world. Qabbani's personal suffering is interwoven with a broader societal critique. His rejection of traditional poetic structures also reflects a Romantic urge for freedom and authenticity in artistic expression. Moreover, the poem stands as a multidimensional narrative where love, loss, protest, and existential reflection converge. While deeply rooted in Qabbani's personal biography, the poem transcends the individual and invites readers to reflect on the fragility of life, the endurance of love, and the social conditions surrounding violence and loss.

Conclusion: *The Ode of Balqis* is not merely an elegy; it is a Romantic masterpiece in modern Arabic poetry. By transforming grief into lyrical beauty, Qabbani has created a timeless expression of love and pain. The idealization of Balqis, the symbolic use of nature and death, and the poem's emotional depth establish it as a unique synthesis of Romantic aesthetics and Arabic poetic tradition. The poem not only immortalizes Balqis as a symbol of love and beauty but also cements Qabbani's legacy as a poet who could turn personal anguish into universal art.

Recommendation: Future studies might explore Qabbani's wider oeuvre through the lens of Romanticism, offering comparative insights with Western Romantic poets. Furthermore, the poem can serve as a valuable teaching text in literature and comparative studies courses, especially when discussing emotion, symbolism, and resistance in poetry. Finally, interdisciplinary research that combines literary analysis with cultural and political contexts may provide a richer understanding of how Qabbani's personal loss intersects with broader historical narratives in the Arab world.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Romance, Nizar Qabbani, Balqis.

Marûf Er-Rusâfî Divanı'nda Metaşiiir: Analitik Bir İnceleme

Mohamadou Aboubacar MAIGA 

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye
Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric Tokat, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7586-2754> | ROR ID: <https://ror.org/01rpe9k96> | f.maiga85@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 14.04.2025

Kabul: 21.06.2025

Yayın: 30.06.2025

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve
Belagati,
Edebiyat Felsefesi,
Metaşiiir,
Marûf er-Rusâfî,
Şiir Eleştirisi.

Bu araştırma, Marûf er-Rusâfî'nin divanındaki metaşiiir olgusunu incelemekte olup, şairin öz farkındalığının ve şiirsel sürece dair kavrayışının bir yansıması olarak ele almaktadır. Bu, şiiri bizzat tefekkür ve eleştiri konusu edinen metinlerin analizi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Temel öncül, Rusâfî'nin şiirleri sadece kişisel ifadeler olarak yaratmakla kalmayıp, onları şiirin doğası, sınırlamaları ve toplumsal-estetik rolleri üzerine derinlemesine düşünme alanlarına dönüştürmesidir. Çalışma, Rusâfî'den seçilen meta-şiirsel metinleri, bunların kültürel ve entelektüel bağlamlarını da göz önünde bulundurarak özel olarak incelemektedir. Amacı, bu yaklaşımın üslupsal ve semantik unsurlarını vurgulamak ve altında yatan felsefi ve eleştirel boyutlarını açıklığa kavuşturmadır. Bu konu, er-Rusâfî'nin eserlerindeki daha az keşfedilmiş bir yönünü ortaya çıkarması ve şiirin eleştirel ve entelektüel işlevine dair keskin farkındalığını vurgulaması açısından önemlidir. Ayrıca, modern Arap şiirinin evrimini anlamak için metaşiiiri kritik bir yol olarak aydınlatmaktadır. Metin analizi ve üslup eleştirisini birleştiren analitik bir metodoloji kullanan çalışma, er-Rusâfî'nin şiiri hem entelektüel hem de estetik bir araç olarak gördüğünü bulmuştur. Metaşiiir aracılığıyla şair, metin ve izleyici arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak, eserini modern Arap şiir bilincinin gelişiminde önemli bir nokta haline getirmiştir. Elde edilen sonuçlar, er-Rusâfî'nin şiiri entelektüel ve estetik bir araç olarak gördüğünü ve metaşiiir aracılığıyla şair, metin ve alıcı arasındaki ilişkiyi yeniden tanımladığını göstermektedir. Bu durum, onun deneyimini modern Arap şiir bilincinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası haline getirmektedir. Ayrıca, er-Rusâfî birçok yerde öznel deneyimini metin içinde açıkça ortaya koyarak şiiri, şiirsel yaratım, dilin sınırları ve sanatsal ifadenin potansiyeli üzerine düşünceleri için açık bir alan haline getirmektedir.

An Analytical Study of Metapoetry in the Collected Poems of Ma'rûf al-Ruşâfî

Article Info

Abstract

Article History

Received: 14.04.2025

Accepted: 21.06.2025

Published: 30.06.2025

Keywords:

Arabic Language and
Rhetoric,
Philosophy of
Literature,
Metapoetry,
Ma'rûf al-Ruşâfî,
Poetry Criticism.

This research examines the phenomenon of the meta-poetry in Al-Ruşâfî's *Dīwān*, viewing it as a reflection of the poet's self-awareness and understanding of the poetic process. It analyses texts in which poetry itself becomes the subject of contemplation and critique. The basic premise is that Al-Ruşâfî does not merely create poems as a form of personal expressions; rather, he transforms them into spaces for deep thought on poetry's nature, limitations, and its social and aesthetic roles. The study specifically examines selected meta-poetic texts by Al-Ruşâfî, in the context of their cultural and intellectual background. The aim is to highlight the stylistic and semantic elements of this approach and to clarify its philosophical and critical dimensions. This topic is significant because it unveils a lesser-known facet of Al-Ruşâfî's work, emphasising his acute awareness of poetry's critical and intellectual function. It also sheds light on meta-poetry as a vital means of understanding the evolution of modern Arabic poetry. Using a methodology combining textual analysis and stylistic criticism, the study found that Al-Ruşâfî viewed poetry as both an intellectual and aesthetic tool. Through meta-poetry, he redefines the relationship between the poet, the text, and the audience, establishing his work as a pivotal moment in the development of modern Arabic poetic consciousness. A key finding is that Al-Ruşâfî frequently incorporates his personal experiences into his writing, using the poem as a platform for his reflections on poetic creation, linguistic boundaries, and artistic expression.

Atıf/Citation: Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Marûf er-Rusâfî Divanında Metaşiiir: Analitik bir İnceleme". *Akif* 55/1 (2025), 156-181. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.81>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

الميتاشعرية في ديوان معروف الرصافي، دراسة تحليلية

الملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة الميتاشعرية في ديوان معروف الرصافي، بوصفها تجلياً لوعي الشاعر بذاته وبالعملية الشعرية، من خلال تحليل النصوص التي تتخذ من الشعر موضوعاً للتأمل والنقد. وينطلق البحث من فرضية أن الرصافي لا يكتفي بإبداع القصيدة بوصفها تعبيراً عن تجربة ذاتية، بل يحولها إلى مساحة للتفكير في ماهية الشعر، وحدوده، ووظيفته الاجتماعية، والجمالية. كما يركز البحث على نطاق محدد يتمثل في تحليل مجموعة مختارة من نصوص الرصافي التي تجسد البعد الميتاشعري، مع النظر في السياق الثقافي والفكري الذي تشكلت فيه هذه التجربة. ويهدف إلى إبراز المكونات الأسلوبية والدلالية لهذا التوجه، مع توضيح الأبعاد الفلسفية والنقدية الكامنة فيه. وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يسهم في الكشف عن أحد الأبعاد المغفلة في تجربة الرصافي، ويبرز وعيه العميق بوظيفة الشعر النقدية والفكرية. كما يضيء على الميتاشعرية بوصفها مدخلاً لفهم تحولات الشعر العربي الحديث وتطوره الجمالي. وقد اعتمدت الدراسة منهجاً تحليلياً تأويلياً يجمع بين المقاربة النصية والنقد الأسلوبي. وأظهرت النتائج أن الرصافي يطرح تصوره للشعر كأداة فكرية وجمالية، ويعيد من خلال الميتاشعرية صياغة العلاقة بين الشاعر، النص، والمتلقي، ما يجعل تجربته من المحطات البارزة في تطور الوعي الشعري العربي الحديث. كما يعيد في كثير من المواضيع إلى الكشف عن تجربته الذاتية داخل النص، مما يجعل القصيدة مجالاً مفتوحاً لتأملاته حول الإبداع الشعري، وحدود اللغة، وإمكانات التعبير الفني.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، فلسفة الأدب، الميتاشعرية، معروف الرصافي، نقد الشعر

المقدمة

تُعَدُّ الميتاشعرية ظاهرة أدبية وفكرية تعكس وعي الشاعر بفعل الكتابة الشعرية وتُمثل نقطة التقاء بين الإبداع والنقد الذاتي، حيث يُصبح النص الشعري نفسه موضوعاً للتأمل والتحليل. وتتمثل أهمية الميتاشعرية في قدرتها على كشف آليات الإبداع الشعري وتبسيط الضوء على العلاقة الجدلية بين الشاعر والقصيدة والمتلقي. وفي سياق الشعر العربي الحديث، نجد أن العديد من الشعراء قد انخرطوا في هذا الاتجاه عبر تساؤلاتهم حول ماهية الشعر، ووظيفته، وحدوده. ومن بينهم يبرز معروف الرصافي بوصفه نموذجاً يجمع بين الحس النقدي العميق والطرح الفلسفي في معالجته لقضايا الشعر والشاعر والمجتمع.

يهدف هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تتمحور حول الكشف عن ملامح الميتاشعرية في ديوان معروف الرصافي من خلال تحليل النصوص التي تتناول الشعر باعتباره موضوعاً للتأمل والنقد. كما يسعى إلى إبراز الأبعاد الفلسفية والفكرية التي تتجلى في الممارسة الشعرية للرصافي، إلى جانب دراسة رؤيته لدور الشعر في المجتمع ووظيفته الجمالية والفكرية. تنبع أهمية هذا البحث من عدة اعتبارات، أهمها أنه يُسلط الضوء على جانب مهم من تجربة الرصافي لم يُتناول بالتحليل الكافي، وهو وعيه العميق بالشعر بوصفه خطاباً ناقداً للواقع ومتفكراً في ذاته في الوقت نفسه. كما تكمن أهميته في تقديم قراءة جديدة للنصوص الشعرية من منظور فلسفي وأدبي يكشف عن أبعاد لم تُناقش كثيراً في الدراسات السابقة.

فيما يتعلق بالدراسات السابقة فقد شهدت الميتاشعرية اهتماماً متزايداً في الدراسات الأدبية الحديثة، حيث تناول عدد من الباحثين هذا المفهوم من زوايا متعددة، مما أسهم في توسيع آفاق فهمه وتحليل تجلياته في النصوص الشعرية. ويُعد الكاتب هدى فخر الدين المعنون الميتاشعرية في التراث العربي، الذي ترجمته آبة علي وصدر عن دار أدب للنشر والتوزيع بالرياض سنة 2021، من أبرز المؤلفات في هذا المجال كذلك، لما يتميز به من عمق في الطرح وثراء في المرجعيات، إلى جانب كونه يعيد قراءة النصوص التراثية من منظور حديث يكشف عن اشتغال الشعر العربي على ذاته منذ البدايات. كما تناول الباحث حمدان محمد حمدان العمور موضوع الميتاشعرية في سياق الشعر الجاهلي، من خلال دراسته الموسومة الميتاشعرية في شعر ما قبل الإسلام، والمنشورة في المجلة العربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية (المجلد 20، العدد 1، أغسطس 2023، الصفحات 1-19)، حيث سعى إلى إبراز مظاهر الوعي الشعري وانعكاساتها على بنية القصيدة الجاهلية، مستنداً إلى تحليل نماذج مختارة تكشف عن تأمل الشعراء في صنعتهم الشعرية. وفي السياق المغربي، قدّم الباحث عبد القادر لباشي دراسة تطبيقية بعنوان الميتاشعرية: دراسة في نصوص من الشعر الجزائري المعاصر، قد نُشرت في مجلة معارف (العدد 17، يونيو 2022، الصفحات

639-655)، تناول فيها تجليات الميتاشعرية في نماذج مختارة من القصيدة الجزائرية الحديثة، موضحاً كيف يستخدم الشعراء المعاصرون أدوات تعبيرية تتداخل فيها المرجعية الذاتية مع الوعي الجمالي. ومن الدراسات الحديثة اللافتة أيضاً، ما قدّمه الباحث Emrullah Tanır في مقالته المعنونة *Arap Şiirinde Metaşir* والمنشورة في مجلة *Dergiabant* (المجلد 13، العدد 1، مايو 2025، الصفحات 41-61)، حيث تناول ظاهرة الميتاشعرية في الشعر العربي عبر مقارنة نقدية تستند إلى أدوات التحليل البلاغي واللساني، مستعرضاً أمثلة من الشعر العربي القديم والحديث على حد سواء. وتدل هذه الدراسات مجتمعة على أن الميتاشعرية تشكل بعداً نقدياً داخلياً في النص الشعري، يعكس وعي الشاعر بالقصيدة كصناعة وموقف من العالم، مما يجعلها موضوعاً خصباً للتحليل والتأويل.

يرتكز البحث على مجموعة من التساؤلات التي تمثل إشكاليات جوهرية ينبغي معالجتها، ومن أهمها: كيف تتجلى الميتاشعرية في ديوان معروف الرصافي؟ وما هي الأبعاد الفلسفية والفكرية التي يتناولها الرصافي عند حديثه عن الشعر والشاعر؟ وكيف يوازن الرصافي بين البعد الجمالي للشعر ودوره في نقد المجتمع؟ وإلى أي مدى يعكس شعر الرصافي وعياً نقدياً بتقاليد الكتابة الشعرية وحدودها؟ وقد اعتمد البحث على منهج تحليلي نقدي يُزَاج بين المقاربة النصية والتأويل الفلسفي، حيث سيتم تحليل نصوص مختارة من ديوان الرصافي تحليلاً دقيقاً لاستخلاص ملامح الميتاشعرية فيها. كما سيتم الاستعانة بالمناهج النقدية الحديثة، مثل النقد الأسلوبي والتفكيكي، لاستكشاف البنية الدلالية للنصوص وطرق اشتغال الخطاب الشعري داخلها. حيث تم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث. تناول المبحث الأول مفهوم الميتاشعرية، عناصرها ومرتكزاتها. كما عالج المبحث الثاني الرصافي وفلسفته الشعرية. أما المبحث الثالث فتطرق إلى تجليات الميتاشعرية في ديوان الرصافي.

1. الميتاشعرية: المفهوم، العناصر والمرتكزات

1.1. مفهوم الميتاشعرية

الميتاشعرية هي ظاهرة أدبية تعني أن يكون الشعر نفسه موضوعاً للشعر، حيث يتناول الشاعر في نصه طبيعة الشعر، ووظيفته، وعناصره، وقيّمته الجمالية.¹ وبهذا، يتحول النص الشعري إلى تأمل نقدي داخلي في ماهية الإبداع الشعري، مما يجعله مزدوج الوظيفة: فهو إنتاج أدبي وفي الوقت نفسه تحليل نظري للأدب. وتعدّ الميتاشعرية أحد تجليات الوعي الذاتي في الأدب، حيث يُظهر الشاعر إدراكه للآليات الإبداعية التي يستخدمها، ويناقش دور اللغة، والبنية، والمعنى، وطبيعة الشعر نفسه. هذا المفهوم ظهر في النقد الغربي من خلال التيارات البنوية وما بعد البنوية؛ إذ تم التعامل مع النصوص الشعرية بوصفها أنظمة لغوية ذاتية الإحالة. ومن أبرز المنظرين الغربيين الذين تناولوا هذا المفهوم، الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين (ت. 1975م) والأديب الفرنسي رولان بارت (ت. 1980م)، اللذان درسا العلاقة بين النص والوعي الذاتي للكاتب.²

أما في النقد العربي، فقد تبلورت ملامح الميتاشعرية منذ العصور القديمة، حيث انشغل الشعراء بقضايا الشعر والشاعر والمتلقي. ويمكن تتبع هذا الوعي في القصائد التي تناولت معنى الشعر ووظيفته في المجتمع، كما يظهر في أشعار بعض شعراء العصر العباسي أمثال أبي نواس (ت. 198هـ / 814م) وأبي تمام (ت. 231هـ / 845م) وابن الرومي (ت. 283هـ / 896م) والبحري (ت. 284هـ / 897م) والمتنبي (ت. 354هـ / 965م)، الذين برز عندهم وعي نقدي أثناء صراعهم مع القدماء ومن جاراتهم. ويكفي أن نستشهد ببيت أبي تمام الشهير:

الشَّعرُ قَرْجٌ لَيْسَتْ خَصِيصَتُهُ طُولُ اللَّيَالِي إِلَّا لِمُفْتَرَعِهِ³

¹ هدى فخر الدين، "الميتاشعرية: مشاريع الحداثة العربية"، مجلة نزوى 79/1 (2014)، 267-271.

² جوديث بلتر، *الذات تصف نفسها*، تر. فلاح رحيم (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014)، 211.

³ الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام الطائي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، 1/ 431.

الميتاشعرية في هذا البيت تتجلى في رؤية الشاعر للشعر ككيان مستقل له خصائصه ووظيفته الخاصة، فهو لا يُقاس بطوله أو امتداده الزمني، بل بمن يستطيع أن "يفترعه"، أي يقتحمه ويسيطر عليه بمهارة. وهذه نظرة تأملية في ماهية الشعر وشروطه، ما يجعله نصًا ميتاشعريًا يعبر عن وعي الشاعر بطبيعة العملية الإبداعية.

ومن الشعراء العباسيين الذين تجلت ظاهرة الميتاشعرية ضمن منجزهم الشعري الشاعر البحتري في هذا البيت:

والشعر لمخ تكفي إشارته وليس بالهذر طُولُ حُطْبُهُ⁴

في هذا البيت، نجد انعكاسًا واضحًا لهذه الظاهرة، حيث يعرف الشاعر طبيعة الشعر ويضع له خصائص جوهرية تميزه عن الخطابة والإسهاب في الكلام. حيث يقرر الشاعر أن الشعر يقوم على "اللمح"، أي الإشارة والاختزال والإيجاز، وليس على الإسهاب والتطويل اللفظي كما هو الحال في الحُطْب. ويميز الشاعر بين "الشعر" و"الحُطْب"؛ حيث يرى أن الأخيرة تقوم على الحشو والإطناب، بينما الشعر يعتمد على اللمحة الذكية والإشارة العميقة. هذا الموقف النقدي تجاه الأسلوب الخطابي يعكس وعيًا بمفهوم "الشعرية"، وهو جانب جوهري في الميتاشعرية؛ حيث يحدد الشاعر ما يجعل الشعر شعرًا.

ويعدّ أبو فراس الحمداني (ت. 357هـ/ 968م) أيضًا من أبرز الشعراء الذين تجلت في قصائدهم نزعة ميتاشعرية بارزة، حيث يقول عن تعريف جامع للشعر:

الشعر ديوان العرب أبدًا وعنوان الأدب

لَمْ أَعُدْ فِيهِ مَفْخَرِي وَمَدِيحَ آبَائِي النُّجُبِ⁵

هذان البيتان يعكسان وعيًا ميتاشعريًا؛ حيث يتحدث الشاعر فيهما عن ماهية الشعر ووظيفته، مؤكدًا على دوره في حفظ التراث، والتعبير عن الهوية والفخر. فالبيت الأول من أشهر التعريفات الكلاسيكية للشعر العربي، حيث يُنظر إليه باعتباره ديوان العرب، أي أنه: وسيلة لحفظ تاريخهم وأمجادهم. ووسيلة للتعبير عن القيم الثقافية والأخلاقية. ووعاء للغة العربية وتراثها الأدبي. فالميتاشعرية هنا واضحة في إدراك الشاعر لدور الشعر ليس كمجرد إبداع فردي، بل كمؤسسة ثقافية مستمرة عبر الزمن.

ومن أهمّ شعراء العصر العباسي الذين حملت قصائدهم بعدًا ميتاشعريًا واضحًا المتنبي الذي يقول:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي وأسمعت كلماتي من به صمم⁶

هذا البيت يحمل بعدًا ميتاشعريًا قويًا؛ إذ يُمكن تحليلهما من خلال النظر في الطريقة التي يتحدث بها الشاعر عن شعره بشكل مباشر. ففي الشطر الأول الشاعر يخلق صورة قوية للقدرة الفنية لشعره. من خلال ادعاء أن "الأعمى" يستطيع أن "ينظر" إلى أدبه، حيث يشير إلى قوة الشعر وبلاغته التي تتجاوز حدود الحواس الطبيعية، ما يعني أن الشعر يستطيع أن يتجاوز الحواس المادية ليصل إلى أبعاد أعمق وأثر أوسع. وهذا يعكس التصور الميتاشعري بأن الشعر ليس مجرد وسيلة لنقل المعاني، بل هو قوة قادرة على التأثير في الحواس والعقول بطرق غير تقليدية. وفي الشطر الآخر الشاعر يتحدث عن تأثير كلماته على أولئك الذين يعانون من "الصمم"، أي الأشخاص الذين لا يسمعون. وهو يشير إلى أن كلماته لا تقتصر على أن تكون مسموعة فقط، بل لها القدرة على إحداث تأثير معنوي وعاطفي على من لا يستطيع سماعها.

⁴ شوقي ضيف، كتاب الفن ومذاهبه في الشعر العربي (القاهرة: دار المعارف، 1960)، 196.

⁵ أبو فراس الحمداني، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الدويهي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، 28.

⁶ أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي (بيروت: دار بيروت، 1983)، 332.

وفي العصر الحديث، أصبحت الميتاشعرية سمة بارزة في الشعر العربي نتيجة التحولات الثقافية والفكرية الكبرى. فقد ظهر هذا الوعي بوضوح عند بعض الشعراء مثل أحمد شوقي (ت. 1351هـ / 1932م) الذي يقول عن الشعر:

والشعر ما لم يكن ذكرى وعاطفة أو حكمة فهو تقطيع وأوزان⁷

يستخدم الشاعر مفهوم الذكرى والعاطفة والحكمة كعناصر جوهرية تمنح الشعر قيمته. و يقابلها بمفهوم التقطيع والأوزان اللذين يشيران إلى البعد الشكلي للشعر (العروض والقافية)، مما يوحي برؤية نقدية تجاه الشعر الذي يقتصر على الجانب البيوي دون عمق فكري أو وجداني. يلمح البيت إلى جدلية الشكل والمضمون في الشعر، وهي إشكالية تناوّلها العديد من النقاد والمفكرين.

أما في الشعر المعاصر، فقد ازداد الاهتمام بالميتاشعرية مع الحدّثة الشعرية التي أرسى دعائمها شعراء مثل نزار قباني (ت. 1998م) ومحمود درويش (ت. 2008م) وأدونيس؛ حيث تحولت القصيدة إلى فضاء للتفكير في اللغة والإبداع نفسه. هؤلاء جنحوا إلى إعطاء أبعاد أخرى للكتابة الشعرية، من ذلك ما ذكره نزار قباني بقوله:

الشعر ليس حماماتٍ نظيرها فوق السماء ولا نايًا وريح صبا

لكنه غضبٌ طالت أظافره ما أجن الشعر إن لم يركب الغضبا⁸

هذان البيتان يمثلان نموذجًا قويًا للميتاشعرية؛ حيث يتأمل الشاعر في ماهية الشعر ويقدم تصورًا خاصًا لوظيفته، معتمدًا على ثنائية الشعر الرومانسي الهادئ مقابل الشعر الثوري الغاضب. والشاعر هنا لا يصف الشعر فحسب، بل يعيد تعريفه، في نوع من الميتاشعرية النقدية التي تفحص مفهوم الشعر السائد وتقتح بدليًا أكثر فاعلية. فهو يرفض الصورة التقليدية التي تربط الشعر بالرقّة والجماليات المجردة (كالحمائم الطائرة والناي والريح)، ويقدم تصورًا أكثر قوة للشعر باعتباره أداة للتغيير والغضب.

2.1. عناصر الميتاشعرية

تتضمن الميتاشعرية عددًا من العناصر التي تجعل النص الشعري متأملًا في ذاته، ومن أبرزها:

• التأمل في ماهية الشعر

يعد التأمل في طبيعة الشعر أحد أبرز عناصر الميتاشعرية، حيث يتساءل الشاعر عن معنى الشعر ووظيفته وحدوده. يتجلى ذلك في الأبيات التي تعبر عن ماهية الشعر بوصفه تعبيرًا يؤثر على المتلقي، كما في قول الشاعر أبي الحسن الجرجاني (ت. 392هـ / 1001م):

وما الشِّعْرُ إِلَّا ما اسْتَفَرَّ مُمَدَّحًا وما الشِّعْرُ إِلَّا ما اسْتَفَرَّ مُمَدَّحًا⁹

يقدم الشاعر تعريفًا وظيفيًا للشعر، يربطه بتأثيره على المتلقي، وليس فقط بجماله الفني. ويمكن اعتبار هذا الموقف قريبًا من الرؤية الكلاسيكية التي ترى الشعر أداة للتأثير الاجتماعي والسياسي، خصوصًا في الشعر المدحي حيث يكون الهدف إثارة إعجاب المدوح.

• نقد الشعر داخل الشعر

يقوم بعض الشعراء بتوجيه انتقادات للشعر الرديء أو تحديد معايير الشعر الجيد من داخل النص الشعري ذاته. ويظهر هذا البعد في أبيات تسخر من مدّعي الشعر دون امتلاك موهبة حقيقية، مثل قول معروف الرصافي (1875-1945م):

⁷ أحمد شوقي، الشوقيات (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 456.

⁸ نزار قباني، الأعمال السياسية الكاملة (بيروت: منشورات نزار قباني، 1999)، 6/ 412.

⁹ القاضي الجرجاني، ديوان القاضي الجرجاني، مح. سميح إبراهيم (دمشق: دار البشائر، 2003)، 65.

كم شاعر يدّعي وليس له من شعره غير منطق الحجلة¹⁰

يعكس هذا البيت نظرة نقدية صارمة تجاه الشعراء الذين يكتبون شعراً ضعيفاً، لكنه يعكس أيضاً موقفًا نخبويًا، حيث يُشترط في الشعر أن يكون راقياً ومؤثراً. حيث يعبر عن توجه أدبي يرى أن القيمة الشعرية لا تكمن في مجرد النظم، بل في التأثير العاطفي والفني. هذه الرؤية لا تزال موجودة في النقد الأدبي الحديث، كما يتم التمييز بين الشعر الأصيل والشعر الذي لا يحمل سوى الصياغة اللفظية الفارغة.

• التأمل في اللغة والتقنيات الشعرية

يسلط الشاعر الضوء على دور العناصر الفنية كالأوزان، القوافي، الصور البلاغية، والمجازات في بناء النص الشعري. ويبرز هذا التأمل في الأبيات التي تؤكد على ضرورة المزج بين المعنى العميق والصياغة الجمالية، مثل قول الشاعر خليل مردم بك (ت. 1379هـ / 1959م):

إذا الشعرُ لم ينفثْ به رُبُّه السحرا لعمرِ القوافي الغر ما فقه الشعرا

أرى كلَّ ميزانٍ سوى الطبع في الفتى لما يزيد الشعر في وزنه خسرا

فإن لم يكن صوغُ القوافي سجيةً فليس بمجدٍ أن تخوضَ لها البحرا¹¹

يعبر الشاعر عن رؤيته العميقة للشعر، مؤكداً أن الشعر الحقيقي ينبع من الموهبة والطبع لا من التكلف والصنعة. فهو يرى أن الشعر يجب أن يكون نابغاً من الإلهام الطبيعي، وإلا فإنه يفقد تأثيره وجماله. كما يؤكد أهمية التوازن بين المعنى واللفظ، فالمعاني تضع إن لم يحسن الشاعر التعبير عنها.

• التفاعل مع المتلقي وتأثير الشعر عليه

يعكس الشاعر أحياناً تصوره لكيفية استقبال القارئ لشعره وتأثيره عليه، سواء كان ذلك من خلال الإمتاع أو إثارة مشاعر الحزن والتأمل، كما يظهر في قول الشاعر الغامي بأمين محمد سري في قصيدة له:

هلموا إلى إصغاء شعر مهذب جميل كعقد الدر في جيد زينب

مصوغ على أمداح أفضل مرسل محمد خير العالمين المهذب¹²

يخاطب الشاعر المتلقين داعياً إياهم إلى الاستماع لشعره، الذي يتسم بالتهذيب والجمال، مشبهاً إياه بالعقد الفاخر الذي يزين جيد امرأة حسناء مستخدماً أسلوب الطلب بـ "هلموا"، وهو أسلوب يدعو إلى الحضور والانتباه. ثم يوضح أن هذا الشعر مخصص لمدح النبي محمد ﷺ، الذي يعد أفضل البشر وأكملهم خلقاً.

• الإشارة إلى العملية الإبداعية

¹⁰ معروف الرصافي، ديوان معروف الرصافي (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2017)، 405 / 1.

¹¹ خليل مردم بك، ديوان خليل مردم بك (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1934)، 48.

¹² بأمين محمد جابتي، مدح سيد البشر (غامبيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 37.

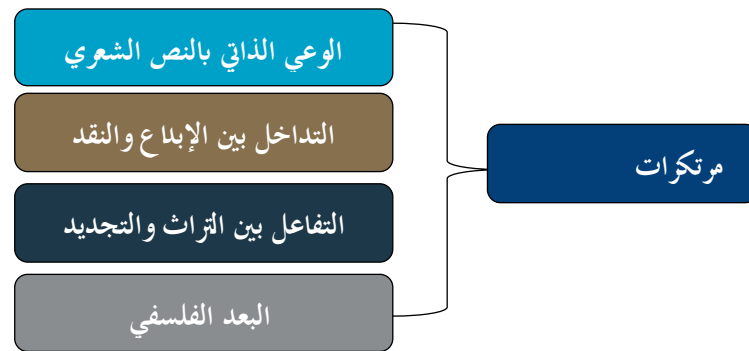
يتناول بعض الشعراء مراحل الإبداع الشعري، بدءًا من لحظة الإلهام وصولًا إلى كتابة النص، مما يعكس وعيًا ذاتيًا بالعملية الشعرية. ويظهر هذا في الأبيات التي تصف تجربة الكتابة بوصفها حالة وجدانية معقدة، كما في قوله الشاعر عثمان ¹³ الذي يفتخر بشاعريته ويبين بخضوع أنه يلعب بالشعر كيف يشاء من دون تكلف ولا تعسف:

ولعبتُ في شعري بمدح محمد والعرب تلعب بالكلام وتفخر
والشعر ملكني الإله زمانه مهما أشأ تفعيله يتيّس¹⁴

تقدّم القصيدة تأملًا عميقًا في طبيعة الشعر ودور الشاعر، حيث تدمج بين التصورات الإبداعية والفنية والرسالية للشعر. الميتاشعرية في النص تتجلى في إدراك الشاعر لدور الشعر كفن يُمارَس بحرية، ولكنه مشروط بالمسؤولية، وكأداة تعبير عن القيم الإنسانية والدينية.

3.1. مركّزات الميتاشعرية

يعتمد الميتاشعرية على مجموعة من المركّزات الفلسفية والأدبية التي تجعله شكلاً من أشكال التأمل النقدي داخل النص الشعري نفسه. ومن أبرز هذه المركّزات:



2. معروف الرصافي وفلسفته الشعرية

1.2. سيرة الرصافي

يُعدُّ معروف الرصافي واحدًا من أبرز شعراء العصر الحديث في العالم العربي، حيث جمع بين النزعة القومية والبعد الإصلاحية في شعره. اتسمت تجربته الشعرية بالواقعية والتأمل العميق في قضايا مجتمعه، مما جعل شعره وثيقة تاريخية تعكس التحولات الاجتماعية والفكرية التي شهدتها العالم العربي في النصف الأول من القرن العشرين. لقد حمل شعره رؤية نقدية ثاقبة تجاه الأوضاع السياسية والاجتماعية، وسعى إلى تجسيد معاناة الإنسان العربي في ظل التحديات التي واجهتها الأمة. يسعى هذا البحث إلى تحليل فلسفة معروف الرصافي الشعرية، ومركّزاتها الأساسية، وتأثيراتها، مع تقديم نماذج تحليلية لأبرز قصائده، بغية استجلاء ملامح فكره وأسلوبه الإبداعي.¹⁵

ولد الرصافي في بغداد عام 1875م ونشأ في بيئة دينية علمية، حيث تلقى تعليمه في الكتاتيب والمدارس الإسلامية، ثم تتلمذ على يد العلامة محمود شكري الألوسي، الذي كان له تأثير بالغ في تكوينه الفكري والأدبي. أتاح له هذه النشأة فرصة الاطلاع على علوم

¹³ هو الشاعر المفلح والأديب الغني البليغ، له قصائد عديدة جمعها محمد الأمين جابي في متابه (روائع كرخنوبا)، توفي عام 1927م. انظر: محمد الأمين جابي، روائع كرخنوبا في فوتاتوي ما بين 1805-2007م (غينيا: مكتبة المؤلف، مخطوطة)، 124.

¹⁴ محمد الأمين جابي، روائع كرخنوبا في فوتاتوي، 178.

¹⁵ سعيد البدر، آراء الرصافي في السياسة والدين والاجتماع (بغداد: مطبعة المعارف، 1941)، 24.

اللغة والأدب، كما ساعدته في تكوين رؤية نقدية تجاه الأوضاع الاجتماعية والسياسية في عصره.¹⁶ لم يقتصر تكوينه على العلوم التقليدية فحسب، بل انفتح على الفكر الحديث من خلال قراءاته في الفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية، مما انعكس على نتاجه الأدبي والشعري.¹⁷ عمل الرصافي في التدريس والصحافة، مما أتاح له الاطلاع على الفكر الحديث والنظريات الإصلاحية التي بدأت تغزو العالم العربي آنذاك. وكان للصحافة دور كبير في توجيه اهتمامه نحو القضايا العامة، إذ نشر مقالات عديدة تناولت مشكلات المجتمع، وطرح رؤى إصلاحية تستند إلى العقلانية والعدالة الاجتماعية. كما لعب دوره التربوي دوراً مهماً في صياغة أفكاره التنويرية، حيث عمل على غرس قيم الحرية والاستقلال الفكري في عقول طلابه.¹⁸

ارتبط الرصافي بالحركات الإصلاحية التي نشطت في بداية القرن العشرين، وساهم في تطوير الفكر العربي من خلال مقالاته وشعره الذي تميز بالوضوح والجرأة. كانت كتاباته تنم عن وعي سياسي واجتماعي عميق، حيث لم يتردد في انتقاد الأوضاع المتردية والاستبداد والفساد الذي كان ينخر جسد الدولة العثمانية. عُرف بموقفه النقدي تجاه الاستبداد والتخلف، ودعوته إلى التعليم والإصلاح الاجتماعي، مؤكداً على دور الفكر في النهوض بالأمم. ولقد شكلت قضاياها الشعرية صرخة مدوية ضد الظلم، ودعوة صريحة لإعمال العقل والبحث عن حلول جذرية لمشكلات المجتمع العربي. كما كانت لغته الشعرية تمتاز بالسلاسة والوضوح، مع التزامها بالقوة التعبيرية التي جعلت شعره قريباً من عامة الناس ونخبهم على حد سواء.¹⁹

2.2. مرتكزات فلسفة معروف الرصافي الشعرية

1.2.2. الواقعية الاجتماعية

إنّ من أبرز سمات شعر الرصافي تركيزه على الواقع، حيث جسد قضايا مجتمعه بأسلوب صريح بعيد عن التكلف اللفظي، مما جعل شعره مرآة تعكس هموم الناس وتطلعاتهم. لقد آمن بأن الشاعر الحقيقي ليس من ينسج الألفاظ بغرض التزيين فحسب، بل هو من يجعل شعره وسيلة لإحداث تغيير حقيقي في المجتمع. ولذلك، لم يكن شعره مجرد تعبير جمالي، بل كان أداة نقدية تحلل الأوضاع الاجتماعية وتنادي بالإصلاح. ويرى الرصافي أن الشعر يجب أن يكون أداة للإصلاح لا مجرد ترفٍ فني، حيث سعى إلى معالجة القضايا الملحة مثل الفقر، والجهل، والاستبداد، وسوء توزيع الثروات. كما ركز على قضايا المرأة والتعليم، مطالباً بتمكين المرأة من حقوقها وإتاحة الفرص أمامها للمشاركة الفاعلة في بناء المجتمع.²⁰ لقد كان يؤمن بأنّ الشعر لا يمكن أن ينفصل عن الواقع؛ بل يجب أن يكون صوتاً للحقيقة ودعوة للتغيير. وفي قصيدته "العلم"، يدعو إلى الاهتمام بالعلم باعتباره وسيلة للتحرر من الجهل والتخلف، مؤكداً أن التقدم لا يكون إلا عبر المعرفة والسعي الجاد لاكتسابها:

لا يبلغ المرء منتهى أربه إلا بعلم يجتد في طلبه

فأو إلى ظلّه تعش رغدا عيشاً أميناً من سوء منقلبه²¹

يتجلى في هذه الأبيات موقف الرصافي من المعرفة بوصفها أساساً للنهضة، فهو يحث على الاجتهاد في طلب العلم؛ حيث يصور العلم كملاذ آمن من الاضطرابات والمصاعب، ويؤكد على أن الراحة الحقيقية لا تأتي إلا بعد الجهد والمثابرة. هذا الخطاب الواقعي الإصلاحي

¹⁶ حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي (لبنان: منشورات المكتبة البوليسية، 1980)، 1015.

¹⁷ إسماعيل نادر، "معروف الرصافي محلل اجتماعي للفقر والحرمان"، مجلة التراث الأدبي 8/2 (1969)، 111-134.

¹⁸ حسين ذاكر، "معروف الرصافي والفكرة الاجتماعية في شعره: دراسة تحليلية"، مجلة كيرالا 13/1 (2019)، 155-161.

¹⁹ علي مصطفى، أدب الرصافي في نقد ودراسة (مصر: مطبعة السعادة، 1947)، 38.

²⁰ إيمان يوسف بقاعي، معروف الرصافي نار أم كلم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 45.

²¹ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1، 141.

لم يكن مقصوداً على التعليم فقط؛ بل شمل مختلف مناحي الحياة؛ إذ كان يدعو إلى العدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان، ومحاربة الفساد والاستبداد السياسي. كان الرصافي يسعى من خلال شعره إلى بناء وعي جماهيري مستنير، وهو ما جعل شعره قريباً من الناس؛ إذ استخدم لغة واضحة ومباشرة تخاطب العقل والوجدان في آنٍ واحد. لقد كانت الواقعية الاجتماعية في شعره انعكاساً لرؤيته التنويرية، حيث سخر قريحته الشعرية لخدمة قضايا أمته، مما جعله واحداً من رواد الشعر الإصلاحي في العالم العربي.²²

2.2.2. النزعة القومية والوطنية في شعر الرصافي

يعد الرصافي من أبرز الشعراء الذين وظّفوا الشعر كأداة لتعزيز الروح الوطنية وبتث الوعي القومي في أوساط الشعب. فقد أدرك منذ وقت مبكر أهمية الكلمة في تشكيل وعي الجماهير، فكان شعره محمّلاً بروح الحماسة والدعوة إلى النهوض، مع التأكيد على الهوية العربية والانتماء القومي. حيث تجلّت هذه النزعة بوضوح في مواقفه السياسية والاجتماعية، حيث كان من دعاة الاستقلال والتحرر، سواء في مواجهة الاحتلال العثماني أو الاستعمار البريطاني الذي فرض سيطرته على العراق بعد سقوط الدولة العثمانية.²³

• مقاومة الاستعمار في شعره

كان الرصافي واعياً بمخاطر الاستعمار وما يجلبه من استغلال وتفارقة، لذلك جاءت قصائده بمثابة نداءات تحريضية تحث الشعب على رفض الاحتلال والتمسك بحقه في الحرية والاستقلال. ففي قصيدته "الحق والقوة" التي انتقد فيها استمرار سيطرة الاستعمار على مقدرات بلاده يقول:

وكم قد سمعنا ساسة الغرب تدعي بأشياء من بطلانها ضحك الحق

فهم منعوا رقّ الأسير وإنما أجازوا لهم أن يشمل الأمم الرّق

ألم تر في القطر العراقي أمة من الأسر مشدودا بأعناقها ربق؟²⁴

تناول الشاعر في هذه الأبيات قضية الاستعمار الغربي ونفاق القوى الكبرى التي ادّعت الدفاع عن الحرية والعدالة، بينما مارست أشد أشكال الاستعباد والقهر على الشعوب المستضعفة، ومن بينها الشعب العراقي. ويكشف الرصافي عن التناقض الواضح بين الخطاب السياسي الغربي وممارساته الاستعمارية، حيث منع الاستعمار الغربي "رقّ الأفراد" في الظاهر لكنه استعبد أمتاً كاملة تحت مسميات مختلفة.

• الهوية العربية والتاريخ المشترك

لم يكن الرصافي مجرد شاعر حماسي يلهب مشاعر الجماهير فحسب؛ بل كان أيضاً مثقفاً واعياً بأهمية التاريخ في بناء الهوية القومية. لذلك، استدعى في شعره العديد من الرموز التاريخية التي تعكس أجداد العرب، في محاولة لربط الحاضر بالماضي، وإحياء روح الفخر بالموارث الثقافية والحضارية. وقد كان هذا التوجه جزءاً من مشروعه الفكري والإصلاحي، حيث سعى إلى تحرير العقول من الجمود، وربطها بتاريخها المجيد كي تستمد منه القوة لمواجهة الاستعمار والتخلف. يقول في قصيدته في سبيل الوطنية:

يا قوم أنتم مغارس كرمه وسواه منها قاطف العنقود

كم تزرعون بأرضكم ولغيركم مما زرعتم حبّ كل حصيد!

²² عبد الرحمن مرزوقي علاوي، "نقد النصّ الشعري في ضوء المنهج الاجتماعي: الرصافي مثالا"، مجلة مداد الآداب 15/1 (2018)، 1-20.

²³ يوسف عكاب - أحمد ناجي، "الشاعر معروف الرصافي والحياة السياسية في العراق 1875-1945"، مجلة آداب البصرة 48/1 (2009)، 135-215.

²⁴ محمد زين الحق، "المقاومة ضدّ الاستعمار في شعر الرصافي"، مجلة البعث الإسلامي 58/6 (2013)، 62-69.

من شاء منكم أن يعزّ بلادہ فلیسع سعی معزّها البارودي²⁵

هذه الأبيات تعبر عن نقد اجتماعي وسياسي لواقع الأمة، حيث يبرز الشاعر حالة التبعية والاستغلال التي تعيشها بلاده، داعيًا أبناءها إلى العمل من أجل نهضتها واستقلالها، مستلهمًا نموذج القائد الوطني محمود سامي البارودي كمثال للشخصية التي يجب الاقتداء بها في السعي لعزة الوطن.

• الدعوة إلى النهضة والإصلاح

إلى جانب مقاومته للاحتلال، لم يغفل الرصافي عن ضرورة الإصلاح الداخلي، حيث أدرك أن ضعف الأمة لا يعود فقط إلى الاستعمار، بل أيضًا إلى ما تعانيه من جهل وتخلف. لذلك، حمل شعره نداءات متكررة لطلب العلم والانفتاح على المعارف الحديثة، معتبرًا أن النهضة الحقيقية تبدأ من التعليم والتطور الفكري، يقول في قصيدته نحن والماضي:

تقدّم أيها العربي شوطا فإن أمامك العيش الرغيدا

وأسس في بنائك كل مجد طريف واطرّك المجد التليدا

وخير الناس ذو حسب قديم أقام لنفسه حسبا جديدا²⁶

تحمل هذه الأبيات رسالة إصلاحية واضحة تدعو العرب إلى عدم التعلق بالماضي والتفاخر به دون تحقيق أي إنجاز جديد. الشاعر ينتقد العقلية التي تعتمد على أجداد الأجداد دون محاولة خلق تاريخ جديد للأمة. كما أنه يسلط الضوء على أهمية السعي والعمل الجاد كوسيلة لتحقيق العزة والكرامة. يمكن القول إن هذه الأبيات تعكس فكر النهضة العربية، الذي كان يسعى إلى تحرير العقول من الجمود وتحفيزها على التجديد والابتكار.

• الالتزام الوطني في شعر الرصافي

يعدّ شعر معروف الرصافي وثيقة تاريخية تعكس التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها العالم العربي، وهو بذلك لم يكن مجرد شاعر يصف المشاعر الوطنية، بل كان أيضًا مفكرًا يسعى إلى تحريك الوعي الجمعي وتوجيهه نحو التغيير. وبفضل مواقفه الجريئة، ظل شعره مصدر إلهام للعديد من الحركات القومية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين²⁷. فيقول في قصيدته في سبيل الوطن:

علام التعادي لاختلاف ديانة وأنّ التعادي في الديانة عدوان

وما ضرّ لو كان التعاون ديننا فتعمر بلدان وتأمّن قطنان

إذا جمعنا وحدة وطنية فماذا علينا أن تعدّد أديان²⁸

تحمل هذه الأبيات رسالة إنسانية عميقة تدعو إلى التسامح الديني ونبذ التعصب، مع التأكيد على قيمة الوحدة الوطنية كعامل مشترك يتجاوز الخلافات العقائدية. ويعتمد الشاعر على الحجاج المنطقي والأساليب البلاغية لإيصال فكرته، مما يجعل الأبيات ذات طابع إصلاحي وفكري واضح. في المجمل، شكلت النزعة القومية والوطنية أحد المرتكزات الأساسية في شعر الرصافي، حيث امتزجت رؤيته الشعرية بالموقف السياسي والاجتماعي، مما جعل شعره أحد أهم النصوص التي تعبر عن روح العصر وتحدياته.

²⁵ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 132.

²⁶ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 65.

²⁷ محمود توكلي، "الالتزام السياسي في شعر الرصافي"، مجلة اللغة العربية وآدابها 3/1 (2006)، 19-45.

²⁸ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 192.

3.2.2. النزعة الفلسفية والتأملية

اتجه الرصافي في بعض أشعاره إلى التأمل في الحياة والموت والقدر، محاولاً تقديم رؤية فلسفية قائمة على العقلانية والتجربة. ففي قصيدته "معترك الحياة"، يقول:

خليليَّ إنّ الأرض غربال قدرة تجمعت الأحياء بين إطاره
تميد به كفّ الزمان تحركاً لمحو ضعيف أو لإثبات فاره
فيبقى به الأقوى قرين ارتقائه كما يسقط الأوهى رهين اندثاره
فلا عيش في الدنيا لمن لم يكن بها قديراً على دفع الأذى والمكاره²⁹

تستند الأبيات إلى رؤية فلسفية تقوم على مفهوم الانتقاء الطبيعي، ولكن بصياغة أدبية تتجاوز التصور البيولوجي نحو تصور أكثر وجودية وتأملية. فالأرض هنا تُشبّه بـ غربال القدرة، حيث تخضع الكائنات لعملية تصفية مستمرة، فيثبت القوي وجوده، بينما يندثر الضعيف. هذه الصورة تتلاقى مع الفكرة الفلسفية التي ترى أن الوجود ذاته ديناميكي ومتغير، وليس ثابتاً، وأن القوة والقدرة هما مفتاحا الاستمرار. وتُشير الأبيات إلى أن يد الزمان لا تتوقف عن الحركة، وهذه الحركة ليست عشوائية، بل لها غايتان: محو الضعيف، وإثبات الفاره. إنّ هذه النظرة تتلاقى مع الفكرة الفلسفية الوجودية عند هراقليطس الذي رأى أن التغير هو الحقيقة الوحيدة الثابتة في الكون، وأن البقاء للأكثر تأقلاً مع هذا التغير.

4.2.2. النقد الاجتماعي والسياسي

اتسم شعر الرصافي بحدة نقده للأوضاع السياسية والاجتماعية، حيث هاجم الفساد والاستبداد والفروقات الطبقية، داعياً إلى العدالة والمساواة. في قصيدته "الحرية في سياسة المستعمرين"، ينتقد الخنوع والسكوت التي يعاني منها الشعب العراقي:

يا قوم لا تتكلموا إنّ الكلام محرم
ناموا ولا تستيقظوا ما فاز إلا النوم
وتأخروا عن كلّ ما يقضي بأن تتقدموا³⁰

هذه الأبيات تحمل نبرة ساخرة تعتمد على المفارقة والتناقض بين المعنى الظاهري والمعنى الحقيقي الذي يريد الشاعر إيصاله. الشاعر يستخدم الأسلوب التهكمي لإبراز حالة السلبية والركود التي أصابت قومه، وكأنه يعكس بمرآة ساخرة الواقع الذي يرفضه بشدة. والأبيات ليست مجرد سخيرة من حالة التردّي، بل هي صرخة احتجاج ضد القمع والتخلف والاستسلام. الشاعر لا يدعو إلى السلبية، بل يفضحها، ويكشف كيف أصبح التخلف منهجاً سائداً، والنجاح مرتبطاً بالخضوع.

يُعدُّ معروف الرصافي نموذجاً للشاعر الذي لم يكتفِ بالغنائية والزخرف اللفظي، بل جعل من شعره سلاحاً للإصلاح والتغيير. امتزجت في فلسفته الشعرية النزعة العقلانية مع الحس الإنساني العميق، مما جعلها ذات تأثير كبير على الأجيال اللاحقة. إن شعر الرصافي لا يزال يمثل مرآة تعكس تطلعات الإنسان العربي في الحرية والتقدم والعدالة.

²⁹ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 67.

³⁰ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 2/ 650.

3. تجليات الميتاشعرية في ديوان الرصافي

تمثل الميتاشعرية بُعداً جوهرياً في تجربة معروف الرصافي الشعرية، حيث يتجاوز دوره كشاعر ينظم الأبيات إلى مفكر يتأمل في طبيعة الشعر ذاته، وأدواته، ودوره في تشكيل الوعي. تتجلى هذه النزعة بوضوح في عدد من قصائده، حيث يعيد مساءلة جوهر الإبداع الشعري، وينظر إلى الكون والزمن والحياة بوصفهم نصوصاً شعرية كبرى. ومن خلال هذا المنحى، يكشف الرصافي عن وعي عميق بوظيفة الشعر، وعلاقته بالوجود، وحدوده كأداة تعبير، مما يجعل أشعاره نموذجاً ثرياً للميتاشعرية في الأدب العربي.

فمن أبرز التجليات الميتاشعرية في شعر الرصافي قصيدته "العالم شعر"، حيث يتبنى الشاعر منظوراً فريداً ينظر من خلاله إلى الكون والزمن والإنسان بوصفهم عناصر من قصيدة كونية كبرى، يقول في هذه القصيدة:

قرأتُ وما غير الطبيعة من سِرٍّ صحائفَ تحوي كل فن من الشعر
أرى غُررَ الأشعار تبدو نضيدةً على صفحات الكون سطرًا على سطر
وما حادثات الدهر إلا قصائد يفوه بها للسامعين فم الدهر
وما المرء إلا بيتٌ شعرٍ عروضة مصائبُ لكنْ ضَرْبُهُ خُفرة القبر
تنظمنا الأيام شعراً وإنّا تردُّ المنايا ما نَظَّمْنَ إلى النثر
فمنّا طويل مُسهب بحر عمره ومنا قصير البحر مختَصِر العمر
وهذا مديح صيغ من أطيب الثنا وذاك هجاء صيغ من منطوق هُجر³¹

يبدأ الشاعر بتقديم رؤية ميتاشعرية تجعل الطبيعة كتاباً شعرياً مفتوحاً، مما يؤكد أن الشعر ليس مجرد صناعة لغوية، بل هو مستمد من تأمل الوجود ذاته. هذه الفكرة تستند إلى تصور صوفي وفلسفي يرى أن الكون نصٌّ يمكن قراءته شعرياً، حيث يحتوي على جميع الأغراض الشعرية. ثم يستمر الشاعر في استلهام الصور الشعرية من الكون، مما يعزز فكرة أن الطبيعة ليست مجرد خلفية جامدة، بل هي كيان حي يعبر عن نفسه شعراً. هذه النظرة تعكس منظور الميتاشعرية الذي يجعل الشعر مرآة للحياة، وليس مجرد تراكيب لغوية منفصلة عن الواقع.

وفي البيت الثالث يتعامل الشاعر مع الزمن على أنه "شاعر" يروي الأحداث مثلما يروي الشاعر قصائده. هنا، نجد تأكيداً على أن الشعر ليس مجرد انعكاس للواقع، بل إن الواقع ذاته يتجلى كشعر، مما يدعم فكرة التداخل بين الأدب والوجود. هذه النظرة تعزز مفهوم الميتاشعرية، حيث يتجاوز الشعر كونه منتجاً لغوياً ليصبح طريقة لرؤية الحياة ذاتها. والبيت الرابع من أعماق الأبيات في الطرح الميتاشعري؛ إذ يجعل من الإنسان نفسه بيتاً شعرياً يتكون من أجزاء عروضية: المصائب تمثل تفاعيله، أما نهايته (الضرب) فهي القبر. هنا، يتم دمج البنية العروضية للشعر مع دورة الحياة البشرية، مما يعكس وعياً شعرياً عميقاً يجعل الحياة مجرد ذاتها نوعاً من القصيدة الكبرى. وفي البيت الخامس يقدم الشاعر استعارة أخرى تستند إلى التصور الميتاشعري؛ حيث يجعل الحياة ذاتها "قصيدة" تنظمها الأيام، بينما الموت يعيدها إلى "النثر"، أي إلى تفككها وانتهاء نظامها. هذا يشير إلى فكرة أن الشعر يمثل النظام والجمال والترتيب، بينما الموت يعيد الإنسان إلى الفوضى والعدم.

ثم يستعير الشاعر مفهوم البحور الشعرية ليعبر عن طول وقصر الأعمار. فبعض الناس كأن حياتهم بحر طويل مليء بالتفاصيل، بينما البعض الآخر حياتهم موجزة ومختصرة، مثل بحر شعري قصير. هذه الصورة تجمع بين علم العروض والرؤية الفلسفية للحياة، مما يعزز البعد

³¹ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 27/1.

الميتاشعري للقصيد. في الختام، يعكس الشاعر الحياة من خلال تصنيفات الشعر: فبعض الأشخاص يشبهون قصائد المديح، مليئين بالثناء والجمال، بينما الآخرون أشبه بقصائد الهجاء، مليئين بالقبح والعيوب.

وفي قصيدته "أنا والشعر"، يتعمق الشاعر في استكشاف تجربته الإبداعية، مقدّمًا رؤية ذاتية تعكس تفاعله مع الشعر بوصفه كيانًا حيًا يؤثر فيه بقدر ما يتأثر به. وفي هذا السياق يقول الشاعر:

أرى الشعر أحيانًا يجيش بخاطري ويَبْدُل ما قد عَزَّ لي من مَصُونِهِ
ويسكن أحيانًا فأشجى وإنما تحرك شجوي ناشئ من سكونه
وقد أتوَّخَى الهزلَ منه مُجَارِيَا لدهر أراه مُوْغَلَا في مُجُونِهِ
ولكنَّ نفسي وهي نفس حزينَةٌ تميل إلى المشجي لها من حزينه
وقد علم الراوون شعري بأنهم إذا أنشدوه أطربوا بلحونه
وإني إذا استنبطته من قريحتي شفيت صَدَى الراوي يبرد معينه
وهل يخطر الشعر الركيك بخاطري إذا كان في طوعي اختشاب متينه؟!
ألا لا اهتدتُ للشعر يومًا هواجسي إذا هي لم تنزع إلى مستبينه
هو الشعر لا أعتاضُ عنه بغيره ولا عن قوافيه ولا عن فنونه
ولو سَلَبْتَنِيهِ الحوادث في الدُّنَا لما عشت أو ما رُمْتُ عيشًا بدونه³²

يبدأ الشاعر القصيدة بتقديم ثنائية ديناميكية بين فوران الإلهام وسكونه، فيعبر عن علاقة جدلية بين لحظات الفيض الشعري ومراحل الجفاف، حيث يكون السكون نفسه باعثًا للحزن. هذا يعكس وعيًا بالعملية الإبداعية حيث لا يكون الشاعر دائمًا سيد إلهامه. ثم يوضح في البيتين الثالث والرابع كيف يتأرجح بين الهزل والجد في شعره. وفي البيتين الخامس والسادس يتحدث الشاعر عن تلقي شعره وتأثيره على المستمعين، وهنا تظهر نظرة الشاعر إلى الشعر كوسيلة للتأثير والتفاعل مع المتلقي، فهو ليس مجرد كلمات، بل تجربة شعورية تمنح المتلقي الطرب والارتواء، مما يعكس تصورًا جماليًا للشعر يتجاوز كونه مجرد تعبير ذاتي. وفي البيتين التاسع والعاشر يبرز الشاعر فيها مهارته الشعرية ورفضه للركاكة. وهنا نجد وعيًا نقديًا صارمًا؛ فهو يرى الشعر علمًا له سهوله وصعوباته، ويتحدث عن معيار الجودة في الشعر، مما يجسد رؤية نخبوية للشاعر باعتباره صاحب ذائقة رفيعة. ثم يصل الشاعر في البيتين الأخيرين إلى ذروة الميتاشعرية، حيث يربط وجوده بالشعر، فهو ليس مجرد ممارسة فنية، بل جوهر حياته. هذا التصور يعكس ارتباطًا عضويًا بين الشاعر وإبداعه.

يظهر نمط آخر من الميتاشعرية في ديوان الرصافي، يتمثل في تسليط الضوء على استقلالية النص الشعري عن مبدعه، حيث يؤكد الشاعر أن القصيدة تمتلك كيانها الخاص بمجرد أن تخرج إلى الوجود، منفصلة عن تجربته الذاتية، ومعبرة عن رؤاها ومعانيها الخاصة. ويجسد الرصافي هذا المفهوم بوضوح في قوله:

بك الشعر لا بي أصبح اليوم زاهرا وقد كنت قبل اليوم مثلك شاعرا
فأنت الذي أَلَقْتُ مقاليد أمرها إليه القوافي شُرَّدًا ونوافرا

³² الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 289.

إذا قلت شعراً فقلته في بداعةٍ فكان به المعنى بديعاً وباهراً

بلغت من الإبداع أرفع ذروةٍ هوى النجم عنها صاغراً متقاصراً

وإنك أرقى الناطقين تكلماً بحقٍ وأنقى الساكنين ضمائراً³³

يبدأ الشاعر بفكرة لافتة، وهي أن الشعر هو الذي أصبح زاهراً ومتألّفاً، وليس الشاعر نفسه، مما يوحي بأن الإبداع لا يعود إلى الفرد بقدر ما هو انعكاس لقوة الشعر بذاته. هذا التقديم يرسّخ مفهوم استقلالية النص الشعري، وهي فكرة محورية في الميتاشعرية، حيث يصبح الشعر كائناً قائماً بذاته، يتجاوز ذات المبدع.

في الأبيات التالية، يكرّس الشاعر هذه النظرة من خلال تصوير القوافي على أنها كائنات طيّعة تُسلم مقاليد أمرها للشعر، مما يبرز فكرة أن الإبداع الشعري ليس مجرد صناعة شخصية، بل هو مجال تتحكم فيه قوانين داخلية خاصة به. هذه الرؤية تتلاقى مع التصورات الحديثة حول الميتاشعرية، التي ترى في الشعر خطاباً يعيد مساءلة نفسه وآلياته. كما يظهر البعد الميتاشعري في حديث الشاعر عن البراعة الفنية؛ حيث لا يقتصر على وصف جمال المعاني فحسب؛ بل يشير إلى العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون في الشعر؛ إذ يجعل الإبداع في الصورة الفنية مساوياً للإبداع في المعنى. هذه الثنائية تعكس وعياً نقدياً بطبيعة الشعر كفن متكامل، وهي إحدى الركائز الأساسية للميتاشعرية. وفي الأبيات اللاحقة، يتجاوز الشاعر البعد الفني ليتحدث عن الوظيفة الأخلاقية للشعر، مشيراً إلى دوره في التعبير عن الحق والوقوف في وجه الظلم. بهذا، يتحول الشعر من مجرد أداة جمالية إلى خطاب يحمل رسالة أخلاقية واجتماعية، مما يعكس وعي الشاعر بمسؤولية الكلمة الشعرية.

ومن أبرز مظاهر الميتاشعرية في شعر الرصافي تسليطه الضوء على الوعي العميق الذي يمتلكه الشاعر تجاه دوره الإبداعي، وتجربته المركّبة في التعامل مع الشعر، وتأمله المتواصل في طبيعة العلاقة بين المبدع ونصه الشعري. ويبرز هذا البعد الميتاشعري بوضوح في قصيدته المعنونة "ما أوحته إليّ قصيدتك"؛ حيث يستكشف الشاعر حدود الإبداع الشعري وديناميكية التفاعل بين الذات الشاعرة وكلماتها المتجسدة في النص.

أأنت الذي فضّلت عيشاً معيَّناً لنفسك حتى كنت فيه المشاوراً

فصرت به في القوم شاعر مجدهم إذا قلت شعراً جئت بالشعر ساحراً؟!

إذا كان هذا هكذا منك واقعاً فقد كنت في حسن اختيارك ماهراً

وما الشعر بالجليل الذي قد ذكرته ولكنه برق تموّج دائراً

فما الشعر إلّا من بروق دوائر تدور أواليها لتلقى الأواخر

إذن لم أكن في عالم الشعر مُرغمًا لأوّله حتى يلاقيني آخراً

نعم كنت في تلك الأماديع شائماً زماناً يوالي كل من كان جائراً

وكنت بذاك المدح للمدح هاجياً وكنت بذاك الشعر للشعر حاقراً³⁴

³³ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 410.

³⁴ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 412.

يبدأ الشاعر بطرح سؤال تأملي حول اتخاذه قرارًا بأن يكون شاعرًا، متسائلًا إن كان هذا الاختيار نابغًا من إرادته الحرة أم أنه مسار محتوم. هذا التساؤل يعكس وعيًا ميتاشعريًا، حيث ينظر الشاعر إلى نفسه كفاعل في عالم الشعر، وليس مجرد ناقل للمعاني. في البيت الثاني، يتحدث عن دوره كشاعر يرفع مجد القوم، مشيرًا إلى قدرة الشعر على التأثير والإبهار، وهو مفهوم جوهرى في الميتاشعرية، إذ يبرز وعي الشاعر بالقوة السحرية للكلمة الشعرية، وكيفية استخدامها لخلق أثر جمالي وفكري في المتلقي. ثم ينتقل إلى تفكيك بعض التصورات حول ماهية الشعر، حيث ينفي كونه مجرد "حبل" أي وسيلة تقليدية، ويشبّهه بالبرق المتحرك في دوائر، مما يعكس رؤية ديناميكية للشعر باعتباره طاقة متجددة ومستمرة. هذا التشبيه يرسّخ مفهوم الميتاشعرية، إذ يُعرّف الشاعر الشعر بحد ذاته، لا كأداة تعبير فحسب، بل كظاهرة متحركة ذات قوانين داخلية خاصة بها.

ويواصل هذا التصور في البيت الخامس؛ حيث يقدم رؤية للشعر بوصفه عملية دائرية متواصلة، تبدأ من نقطة وتنتهي لتبدأ من جديد، مما يعكس فهمًا عميقًا لآليات الإبداع الشعري، وأن كل بيت يُبنى على سابقه في بنية متكاملة. ثم يطرح الشاعر فكرة أنه لم يكن "مرغمًا" على الدخول في عالم الشعر، ما يشير إلى استبطان ذاتي لدوره في العملية الإبداعية، وهو ملمح ميتاشعري واضح، إذ لا يتحدث عن الشعر من الخارج، بل من الداخل، ويفكك علاقته به. وفي الأبيات الأخيرة، يظهر وعيه النقدي بالشعر نفسه، حيث يستخدم المدح أداةً للهجاء، ويكشف عن البعد الساخر في مدائحه، مما يدل على استخدامه المزدوج للكلمة الشعرية، مرة كمدح مباشر، ومرة أخرى كوسيلة للهجاء الواقع غير العادل. هذا التقابل بين المدح والهجاء يمثل تفكيكًا للوظيفة التقليدية للشعر، مما يرسّخ البعد الميتاشعري في الأبيات. ويعدّ تناول العلاقة بين الشكل والمضمون في النص الشعري أحد أبرز تحليلات الميتاشعرية في ديوان الرصافي، حيث يتطرق الشاعر إلى هذا البعد الفني العميق في قصيدته (في سبيل حرية الفكر). ومن خلال هذه القصيدة، يعكس الرصافي رؤيته حول التفاعل الجدلي بين البناء اللغوي والأسلوبى للقصيدة من جهة، والمعاني والأفكار التي تحملها من جهة أخرى، مشددًا على أهمية تحقيق التوازن بين الجانبين لضمان قوة التأثير الفني والوجداني للشعر.

وجردت شعري من ثياب ريائه فلم أكسسه إلا معانيه العُرا
وأرسلته نظمًا يروق انسجامه فيحسبه المصغي لإنشاده نثرا
فجاء مضيئًا ليُله كنهاره وإن كان بعض القوم يزعمه كفرا
أضمنه معنى الحقيقة عاريًا فيحسبه جُهّاله منطِقًا هُجرا
ويجمله الغاوي على غير وجهه فيؤسعي شتْمًا وينظرني شُرّاء³⁵

في البيت الأول يظهر وعي الشاعر العميق بمسؤوليته الإبداعية، حيث يسعى إلى تقديم شعر صادق ونقي، متحرر من أي زيف أو تزيف لغوي أو معنوي. هذا الطرح يُعد ملمحًا ميتاشعريًا واضحًا، حيث يتناول الشاعر مفهوم "نقاء الشعر"، ويضعه في مواجهة الرياء والتزيف الذي قد يطرأ عليه. إنه هنا لا يكتفي بكتابة الشعر، بل يتأمل في ماهيته، ويحدد معايير الجمالية. وفي البيت الثاني يشير الشاعر إلى البعد الإيقاعي لشعره، حيث يمتاز بالانسجام إلى درجة أنه يبدو نثرًا عند الاستماع إليه. هذا التصور يعكس بُعدًا ميتاشعريًا مهمًا، إذ يناقش العلاقة بين النظم والنثر، ويبرز فكرة أن جمال الشعر لا يكمن في زخرفته اللفظية، بل في تناغمه الداخلي الذي قد يُخفي بنيته الشعرية تحت مظاهر النثر. والبيت الثالث يعكس إدراك الشاعر لدور الشعر التنويري، فهو يرى في شعره ضياءً يشع في الظلام، في إشارة إلى وظيفة الشعر في كشف الحقائق وإثارة التساؤلات. لكنه في الوقت ذاته يواجه مقاومة من بعض المتلقين الذين قد يعتبرونه خروجًا عن المألوف، وربما

³⁵ الرصافي، ديوان معروف الرصافي.

حتى ضرباً من الكفر. هذا الصراع بين الإبداع والتقليد، وبين الحرية والقيود، يُعد موضوعاً محورياً في الميتاشعرية؛ حيث يتناول الشاعر تأثير نصه على المجتمع وتلقيه المختلف بين الفهم والتأويل الخاطئ. ثم يؤكد الشاعر في البيت الرابع على أنه يعبر عن الحقيقة بصورتها المجردة، لكنه يواجه سوء الفهم من قبل بعض المتلقين الذين لا يدركون عمقها. هذا التوتر بين وضوح الرسالة وسوء استقبالتها يمثل بُعداً ميتاشعرياً، إذ يعكس وعي الشاعر بالفجوة بين نية المبدع وتأويل المتلقي، وهي إحدى القضايا الرئيسة في نظرية التلقي.

ويتجلى أحد الأبعاد البارزة للميتاشعرية في ديوان الرصافي من خلال تأكيده على استقلالية الشاعر عن الشعر، في مقابل إظهار حاجة الشعر إلى الشاعر ليمنحه الوجود والمعنى. ويبرز هذا التصور في قصيدته (سياسة لا حماسة)، حيث يعكس رؤية تتجاوز الفكرة التقليدية التي ترى الشاعر تابعاً للشعر أو مرتهناً له، ليؤكد بدلاً من ذلك على دوره الفاعل والمهيمن، باعتباره المصدر الحقيقي للإبداع، في حين يظل الشعر معتمداً عليه كي يتجسد في النصوص.

الشعرُ مفتقرٌ مَيِّ لِمُبْتَكِرٍ ولسْتُ للشَّعرِ، في حالٍ، بمفتقرٍ
دعوتُ غرَّ القوافي وهي شاردةٌ فأقبلتُ وهي تمشي مشيَ معتذرٍ
وسلّمتني عن طوعٍ مقادتها فرحتُ فيهنَّ أجري جريَ مقتدرٍ
إذا أقمت أقامت وهي من خدمي وأينما سرتُ سارتُ تقتفي أثري
وأجودُ الشعر ما يكسوه فائلةٌ بوشى ذا العصر لا الخالي من الغُصِرِ
لا يحسُنُ الشَّعرُ إلا وهو مبتكرٌ وأيُّ حسنٍ لشعرٍ غيرِ مبتكرٍ
وَمَنْ يَكُنْ قال شعراً عن مفاخرةٍ فلسْتُ والله في شعرٍ بمفتخرٍ
وإنما هي أنفاسٌ مُصعَّدةٌ ترمي بها حسراتي طائرُ الشررِ
وهنَّ إن شئت مَيِّ أدمعُ غُرُزٌ أبكي بهنَّ على أيامنا الغُرِ³⁶

يبدأ الشاعر بإعلان موقفه تجاه العلاقة بينه وبين الشعر فيؤكد تفوقه على الشعر، فهو ليس بحاجة إليه، بينما الشعر في حاجة ماسة إلى مبدع قادر على منحه الروح والإبداع. هذه النظرة تُعبر عن وعي ميتاشعري بدور الشاعر كمصدر للإبداع، لا كمجرد ناقل للكلمات. إنها تعكس فكرة أن الشعر ليس كياناً مستقلاً بذاته؛ بل هو نتيجة لمهارة الشاعر وقدرته على الخلق والتجديد. وفي البيتين التاليين، يصوّر الشاعر الشعر وكأنه كائن جامح يحتاج إلى ترويض، لكنه، بفضل مهارته، ينجح في استدعاء القوافي وإخضاعها لإرادته. هذا التشخيص للقوافي يعكس مفهوماً ميتاشعرياً حول العلاقة الجدلية بين الشاعر والكلمة، حيث يصبح الشعر كياناً حياً يستجيب للشاعر حين يكون قادراً على قيادته بمهارة. ثم بعد ذلك يركز الشاعر هنا على أهمية التجديد والابتكار في الشعر، وهو أحد أبرز المواضيع في الدراسات الميتاشعرية. لقد أكد أن جودة الشعر لا تكمن في مجرد نظم؛ بل في مواكبته للعصر وإبداعه. وفي البيتين قبل الأخير، ينفي الشاعر عن نفسه غرض التفاخر بالشعر، معتبراً أن الشعر الحقيقي ليس وسيلةً للافتخار والتباهي؛ بل هو تجربة وجدانية نابعة من معاناة داخلية. وهذا التحديد لوظيفة الشعر يتماشى مع الميتاشعرية؛ إذ يتأمل الشاعر في غاية الشعر وطبيعته، معتبراً إياه انعكاساً للأحاسيس والانفعالات لا مجرد أداة للتفاخر الاجتماعي. ثم يختم الشاعر مؤكداً أن الشعر ليس مجرد بناء لغوي، بل هو دموع صادقة تعبّر عن مشاعره الحقيقية.

³⁶ الرصافي، ديوان معروف الرصافي.

ومن تجليات الميتاشعرية في أشعار الرصافي تصويره للشعر كعملية إبداعية متقنة، تسهم في إعادة تشكيل العواطف الإنسانية وصقلها، مما يمنحها طابعاً أكثر صفاءً وجمالاً. ففي قصيدته "الفنون الجميلة"، يبرز هذا التصور بوضوح، حيث يعبر عن دور الشعر في تهذيب الإحساس الإنساني وإعادة تشكيله بأسلوب فني راقٍ، قائلاً:

الشعر فنٌّ لا تزال ضروبه تتلو الشعور بالسنن الموسيقي
ويجيدُ تقطير العواطف للورى فتخاله لقلوبهم أنبيقا³⁷

تتجلى في هذين البيتين رؤية تأملية حول طبيعة الشعر ودوره، مما يضعهما في إطار الميتاشعرية؛ حيث يتحول الخطاب الشعري إلى حديث عن ماهية الشعر نفسه وعلاقته بالشعور والموسيقى والتأثير العاطفي على المتلقي. يصف الشاعر الشعر بأنه فنٌّ متنوع في ضروبه وأشكاله، لكنه في جوهره امتدادٌ للشعور، معبرٌ عنه بلغة الموسيقى. هذه الرؤية تضع الشعر في موقع وسيط بين الإحساس الداخلي والتعبير الخارجي؛ حيث يصبح الشعر ترجمة صوتية للعاطفة الإنسانية عبر إيقاع موسيقي منسجم. ويستخدم الشاعر في البيت الثاني استعارة متميزة، حيث يشبه الشعر بالأداة الكيميائية "الأنبيق"، التي تُستخدم في تقطير المواد لاستخلاص جوهرها. في هذا التصوير، يصبح الشعر وسيلةً لصقل العواطف وتقديمها للناس في أنقى صورها، مما يعزز وظيفته الجمالية والتأثيرية.

ويُبرز ديوان الرصافي نمطاً مميزاً من الميتاشعرية يتمثل في تصوير الشعر كتجربة وجدانية متكاملة، لا تقتصر على كونه مجرد بناء لغوي أو نظم إيقاعي، بل تمتد جذوره إلى أعماق النفس الإنسانية، حيث ينشأ من تفاعلاتها الداخلية ويعكس مشاعرها وانفعالاتها. ويتجاوز الشعر في هذا التصور حدود الكلمات المكتوبة، ليصبح كياناً حياً يتجلى في مختلف مظاهر الحياة، من الطبيعة المتحركة إلى الأحاسيس الدفينة، مما يجعله تعبيراً صادقاً عن التجربة الإنسانية بكل تجلياتها. يقول الرصافي في قصيدته (خواطر شاعر):

ولست أخصُ الشعر بالكلم التي تُنظَّم أبياتاً كما تنظم الدُّر
وذاك لأنَّ الشعر أوسع من لُغاً يكون على فعل اللسان لها قصر
وما الشعر إلا كل ما رنَّح الفتى كما رنَّحت أعطافَ شاربها الخمر
وحرك فيه ساكنَ الوجد فاغتندى مهيجاً كما يستقرُّ في المرح المهر
فمن نفضات الشعر سجعُ حمامة على أئكةٍ يُشجى المشوق لها هدر
ومن شدَّرات الشعر حوْمُ فراشةٍ على الزهر في روض به ابتسم الزهر
ومن ضحكات الشعر دمعة عاشق بها قد شكا للوصل ما فعل الهجر
ومن لمعات الشعر نظرةٌ غادةٍ بنجلاء تسي القلب في طرفها فتر
ومن جمرات الشعر رئةٌ تاكل مُفجَّعة أودى بواحدتها الدهر
ومن نفحات الشعر ترجيعُ مطربٍ تعاوَرَ مجرى صوته الخفض والنثر
وإنَّ من الشعر ائتلاقَ كواكبٍ بجنح الدجى باتت يضاحكها البدر

³⁷ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 128.

وإن لريحانينا شاعريةً من الشعر فيها ما يقال هي الشعر

وما الشعر إلا الروضُ أما أميننا فريحانة، والخلق منه هو النشر

وإن لم يكن شعري من الشعر لم يكن لَعَمْرُ النَهْي للشعر عند النهي قدر³⁸

يبدأ الشاعر بنقد التصور الضيق الذي يرى الشعر مجرد تراكيب لغوية وأبيات منظومة تشبه حبات الدرّ المصقولة، مؤكداً أن الشعر أوسع من ذلك، إذ لا ينحصر في الكلمات وحدها، بل يتجاوزها ليصبح تجربة وجدانية وحالة شعورية. وهذا الطرح يعكس بعداً ميتاشعرياً واضحاً؛ حيث يعيد تعريف ماهية الشعر. يرى الشاعر أن الشعر ليس مجرد نتاج لغوي، بل هو إحساس يبعث في النفس مشاعر التأثير والطرب، تماماً كما تفعل الخمر بمنتشيها، أو كما يثير المهتر النشيط حركة وفرحاً في النفوس. هذه المقارنة بين الشعر وتجارب حسية ووجدانية تعكس تصوّراً ميتاشعرياً؛ إذ يربط بين الإبداع الشعري والتجربة الشعورية المباشرة.

يقوم الشاعر بتوسيع دلالة الشعر ليشمل أصوات الطبيعة وحركات الكائنات الحية، مثل هديل الحمامة، وحركة الفراشة، وابتسامة الزهر، ودمعة العاشق، ونظرة الفاتنة، وتنهيدة الثاكل، وترجيع المطرب، وتألّق النجوم. هذا التوسع في تعريف الشعر يجعله تجربة حسية وكونية، وليس مجرد إبداع لغوي، مما يعكس وعياً ميتاشعرياً عميقاً بطبيعة الشعر كمفهوم يتجاوز النص إلى الحياة ذاتها. ويختّم الشاعر الأبيات بالتشبيه بين الشعر والروض، حيث يمثّل الروض الجمال الطبيعي، ويكون الشاعر أمينه الذي يحفظه وينثر عبيره. بهذا الطرح، يقدم الشعر باعتباره انعكاساً لحيوية الكون، وليس مجرد شكل أدبي جامد.

يبرز في ديوان الرصافي شكل آخر من الميتاشعرية، يتمثل في تمييزه بين الشعر الأصيل والشعر الزائف؛ حيث يعبر عن هذا المفهوم بوضوح في قصيدته، قائلاً:

كم شاعر يدعي وليس له من شعره غير منطق الحجله

إن أنت أنشدت شعره هزواً رجعت منه كاكل البصله

ورب شعر إذا لفظت به من هجنة فيه تأنف السبله

الشعر معني ألفاظه حسنت فنسقت في بلاغة جملة

وكلما قصرت قوالبه عن حسن معناه أوسعت خلله

حُسنُ المعاني بلفظها شوه كحسن حسناء ثوبها سمله³⁹

يفتح الشاعر قصيدته بنبرة نقدية تجاه من يدّعون الشعر دون امتلاك جوهره الحقيقي. يشبّه هؤلاء بـ"منطق الحجلة"، وهو صوت طائر غير عذب ولا جميل، مما يشير إلى أن شعرهم مجرد ضجيج بلا قيمة جمالية أو فكرية. هنا نجد أول ملمح ميتاشعري، حيث يتأمل الشاعر في طبيعة الشعر نفسه ويضع معياراً لتمييز الحقيقي منه عن الزائف. يواصل الشاعر هجومه على الشعر الرديء، مشبّها تأثيره بتأثير أكل البصل، أي أنه غير مستساغ وذو أثر مزعج. هذه الصورة تعكس موقفاً نقدياً ضمن النص نفسه، مما يرسّخ الطابع الميتاشعري، حيث يُستخدم الشعر لتحليل الشعر ذاته، وهو أحد أهم ملامح الميتاشعرية. يؤكد الشاعر أن هناك أشعاراً يرفضها الذوق السليم بسبب ركاكتها

³⁸ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 1/ 266.

³⁹ الرصافي، ديوان معروف الرصافي.

وسوء صياغتها، حتى أن الأرض نفسها (السبلة) تأبى قبولها. ثم يستمر في بناء معايير نقدية للشعر، مستخدمًا صورًا بلاغية تعكس تداخل الشعر مع مفهوم الجمال الفني.

وفي البيت الرابع يضع الشاعر تعريفًا واضحًا للشعر، فهو مزيج من المعنى العميق واللفظ الجميل، مع ضرورة التناسق البلاغي بينهما. ثم يشير في البيت الخامس إلى العلاقة بين القلب الشعري (الأوزان والألفاظ) والمعنى. فإذا كان القلب قاصرًا عن احتواء المعنى ببلاغة كافية، فإن ذلك يخلّ بجودة الشعر. إن هذه الرؤية تؤكد أن الشعر ليس مجرد ألفاظ موزونة، بل هو تفاعل متكامل بين الشكل والمضمون، وهي فكرة أساسية في الميتاشعرية. كما ختم الشاعر قصيدته بتشبيه دقيق يجسد الفكرة الأساسية التي يطرحها: لا يكفي أن يكون المعنى جميلًا إذا كان التعبير عنه رديفًا، تمامًا كما أن الجمال الطبيعي يُفسد إذا كان اللباس رثًا.

نمط آخر من الميتاشعرية نجده في ديوان الرصافي، نمط يتأسس على رفضه أن يكون الشعر مجرد وسيلة لتباري في اختيار الألفاظ أو التلاعب بالأسلوب؛ بل يراه أداة للتعبير عن المعاني بوضوح وسلاسة يقول الرصافي:

لست بالشاعر الذي يرسل اللفظ جزأفا لكي يصيب جناسه
أنا لا أبتغي من اللفظ إلا ما جرى في سهولية وسلاسه
إنما غاييتي من الشعر معني واضح يأمن اللبيب التباسه⁴⁰

في البيت الأول يقوم الشاعر بتوضيح موقفه من الشعر بشكل عام. هو يرفض أن يكون الشاعر الذي "يرسل اللفظ جزأفا"، أي أنه لا يؤمن بالعشوائية في استخدام الكلمات. كما يرفض أن يكتب الشعر بهدف تحقيق تفعيلات معينة أو ملء الفراغات؛ بل يبحث عن هدف محدد وراء كل لفظ. من منظور الميتاشعرية، يُعتبر هذا البيت انعكاسًا على طبيعة الشعر: فهو ليس مجرد عملية فنية ميكانيكية، بل هو فن يحتاج إلى تفكير وتأمل دقيق في اختيار الألفاظ واستخدامها. وفي البيت الثاني يوضح الشاعر أنه لا يسعى وراء تعقيد الألفاظ أو استخدام كلمات غامضة، بل هو يبحث عن الكلمات التي تتسم بالسهولة والسلاسة. من خلال هذه الفكرة، يتعامل الشاعر مع الشعر على أنه وسيلة لتوضيح المعنى بشكل ميسر للقارئ. هذا المفهوم يتماشى مع الميتاشعرية التي ترى في الشعر وسيلة للتعبير عن فكرة أو إحساس بطريقة واضحة وبسيطة، دون الحاجة إلى تعقيد مبالغ فيه. وأخيرًا يوضح الشاعر هدفه من الشعر بشكل أكثر تحديدًا: أن يكون المعنى "واضحًا" بحيث لا يقع في الالتباس.

ومن عناصر الميتاشعرية في ديوان الرصافي تصويره للشعر ككيان حي يتفاعل مع التجربة الشعورية، تمامًا كما يفعل الدمع حين يعكس مشاعر الإنسان وانفعالاته. فالشعر، في نظره، ليس مجرد كلمات مرصوفة، بل كائن ينبض بالحياة، يشارك الشاعر أحزانه وأفراحه، ويعبر عن مكنوناته بصدق وتأثير، ليصبح بذلك امتدادًا وجدانيًا لتجربته الذاتية. ففي قصيدته (الشعر والدمع) يقول:

لله يوم فقدنا فيه مُضطلعًا بالأمر مُمعن في تدبيره النظرا
يوم قد اخلل فيه الشعر منتظمًا كما قد اخلل فيه الدمع منتثرًا
فبالدموع بكت في يومه شيع وبالقواني بكت في يومه الشعرا
فالشعر قد قرط الأسماع مندفعًا والدمع قد قرّح الأجفان منحدرًا
والدمع والشعر مَن قد بكى بهما كلاهما حكيًا في يومه الدررا

⁴⁰ الرصافي، ديوان معروف الرصافي، 2/ 471.

كلاهما انسجما حتى كأنهما تسابقا في انسجام عندما انهما

فالشعر من هذه الأكباد بلّ صدی والدمع من هذه الأوطان، بلّ ثرى⁴¹

في البيت الأول الشاعر يعبر عن فقدان شخصية مهمة، ويصف يوم هذا الفقدان كأنه يوم من أيام الله. يظهر في هذا البيت تأمل في الأحداث التي يشكل فيها الشعر نفسه، أي أنه ليس مجرد سرد أو وصف لما حدث، بل هو جزء من التجربة العاطفية التي يعيشها الشاعر. الشعر هنا يتفاعل مع "الأمر" أو "الحكمة الإلهية" التي جعلت هذا الفقدان جزءًا من مسار الحياة. وفي البيت الثاني يتحدث الشاعر عن اتحاد الشعر مع الدمع بشكل ميتاشعري، حيث يتشابك الشعر مع الأحاسيس الإنسانية (الدمع). إنّ الشعر في هذه الحالة يُصوّر كأنما ينهمر بشكل منتظم ومتسق، مثلما ينهمر الدمع. هذه الصورة توضح كيف أن الشعر، في لحظة الحزن، يصبح انعكاسًا للألم العميق. وفي البيت الثالث يُستخدم الشعر (القوافي) كأداة لتسجيل الحزن و"البكاء" على الفقد، مما يعكس أن الشعر نفسه يتألم ويشارك في التعبير عن فقدان شخص أو رمز. كما أن الشعراء هنا يظهرون في تفاعل مع الحزن كأنهم يُشاركون في البكاء، مما يعزز الفكرة الميتاشعرية بأن الشعر ليس فقط أداة للتعبير، ولكن أيضًا جزء من التجربة الشعورية نفسها.

وفي البيت الرابع يتحدث الشاعر عن كيفية تأثير الشعر على السامعين، "قَرَطَ الأسماع" بمعنى أن الشعر أصبح جميلًا لدرجة أنه يجبس الأنفاس. أما الدمع فيُصور على أنه شيء ثقيل يؤثر على الأعين، مما يعكس تأثير الفقدان على الحواس. فالميتاشعرية هنا تظهر في كيفية تأثير الشعر على "الأذن" بشكل مباشر، كما لو أن الشعر هو من "يُجبر" السامعين على الاستماع والتفاعل. ثم يعبر الشاعر عن توازي الشعر والدمع في التعبير عن الألم. كلاهما (الشعر والدمع) يشتركان في كونهما وسيلتين للتعبير عن الحزن، ويحكيان معًا عن الفقد.

ثم يُظهر الشاعر في البيت السادس كيف أن الشعر والدمع اندججا بشكل تام. هذا الانسجام بينهما يعكس تفاعلًا عميقًا بين الكلمات والمشاعر الإنسانية، وكأن الشعر والدمع يشتركان في مسار واحد، ينسجمان معًا في لحظة الحزن. الميتاشعرية هنا تظهر من خلال التفاعل بين الشعر والمشاعر كأنهما كيانان منفصلان، ولكن يشتركان في الغاية نفسها.

الخاتمة

بعد تحليل أشعار معروف الرصافي من منظور الميتاشعرية، يتضح أن تجربته الشعرية لم تقتصر على الإبداع الفني في حدود الصورة الجمالية أو الخطاب الوجداني، بل تجاوزت ذلك إلى تأملات عميقة في ماهية الشعر، ووظيفته، وحدود تأثيره. فقد قدم الرصافي في نصوصه رؤية متكاملة تعكس وعيه النقدي بمفهوم الشعر ودوره في المجتمع، واهتمامه بالمزاوجة بين الشكل والمضمون، وتحديد العلاقة الجدلية بين الشاعر والنص.

أظهرت قصائد الرصافي أن الميتاشعرية في تجربته لم تكن مجرد تفاعل مع مفهوم الشعر، بل كانت مشروعًا متكاملًا يرسم طبيعة الإبداع الشعري ومقوماته الجوهرية. فقد وظّف أساليب متعددة، مثل التشخيص والاستعارة والجدلية المباشرة، لتوضيح رؤيته حول الشعر، مما جعله يتبنى خطابًا يعكس وعيًا عميقًا ببنية النص الشعري ووظيفته. أحد أبرز ملامح الميتاشعرية عند الرصافي هو تأكيده على استقلالية الشعر، حيث يرى أن النص الشعري بمجرد ولادته يتحرر من صاحبه، ويبدأ في التفاعل مع المتلقي بطرق قد تتجاوز نيات الشاعر نفسه. هذه الرؤية تقود إلى فكرة أن الشعر ليس مجرد انعكاس ذاتي للمبدع، بل هو كيان مستقل يمتلك طاقة دلالية خاصة. يظهر في شعر الرصافي وعي نقدي حاد يفرّق فيه بين الشعر الحقيقي، القائم على الأصالة والتعبير الصادق عن الوجدان والفكر، وبين الشعر الزائف، الذي يكتفي بالزخرفة اللغوية دون أن يحمل رؤية جوهرية أو تأثيرًا حقيقيًا. هذا التمييز يعكس موقفه الحاد من التكلف في الشعر ومن النزعة الشكلية التي تبتعد عن جوهر المعنى. لم يكن الشعر عند الرصافي مجرد فن للمتعة أو الزخرفة البلاغية، بل كان امتدادًا للتجربة الحياتية بكل تناقضاتها وآلامها

⁴¹ الرصافي، ديوان معروف الرصافي.

وآمالها. فقد قدّم الشعر باعتباره وسيلة للتعبير عن العاطفة العميقة، سواء كانت فرحاً أو حزنًا أو تأملًا وجوديًا، مما يعزز نظرته إلى الشعر بوصفه تجربة إنسانية قبل أن يكون صنعة أدبية. من خلال قصائده، يظهر الرصافي ناقدًا لواقع الشعر العربي، متجاوزًا المفاهيم التقليدية التي تحصر الشعر في إطار القوالب الجاهزة. فقد قدّم تصورات تجديدية، سواء من حيث التعامل مع اللغة الشعرية، أو من حيث دور الشاعر في مجتمعه، مما يجعله في طليعة الشعراء الذين سعوا إلى إعادة النظر في تقاليد الكتابة الشعرية.

استنادًا إلى التحليلات النصية والأسلوبية التي تم إنجازها في هذه الدراسة حول تحليلات الميتاشعرية في ديوان معروف الرصافي، يمكن القول إن هذه المقاربة قد كشفت عن عمق الوعي الشعري لدى الرصافي، وسلطت الضوء على البنية المفهومية والجمالية التي تنتظم خطابه الشعري حين يتأمل وظيفة الشعر، وحدوده، وموقع الشاعر في المجتمع.

لقد بيّنت الدراسة كيف يتجاوز الرصافي الممارسة الشعرية التقليدية، متجهًا إلى خطاب نقدي مضمّن داخل النص، يتجلى من خلال تأملات صريحة أو ضمنية حول طبيعة الشعر وغاياته. ففي الأبيات التي تم تحليلها، لاحظنا هيمنة ضمير المتكلم، وتكرار الأفعال التي تحيل إلى فعل الإبداع ("دعوت"، "أرسلت"، "سلمتني"، "أجري")، مما يعكس البنية الذاتية التأملية للنص. كما أن الانزياحات الأسلوبية، مثل التقديم والتأخير، والتكرار الدلالي، واستخدام الصور المركبة ("الشعر برق"، "دمعة عاشق"، "نظرة غادة"، "ضحكات الشعر"، "أدمع غرّز")، كلها تعمّق من البنية الميتاشعرية وتؤكد استقلالية النص الشعري عن الخطاب الخارجي المباشر.

ومن خلال هذا المنظور، تبين أن الميتاشعرية في شعر الرصافي ليست مجرد تزيين بلاغي أو انشغال شكلي، بل هي تظهر جوهرية لرؤية نقدية تسائل الشعر من داخله، وتعيد تعريف العلاقة بين الشكل والمضمون، وبين الشاعر ومجتمعه. وقد جاءت هذه الميتاشعرية متسقة مع طموح الرصافي لتأسيس خطاب شعري ملتزم فكريًا وفنيًا، يتفاعل مع قضايا الإنسان والحرية والمعرفة، دون أن يفقد شعره جمالياته الأسلوبية وقدرته على التأثير.

وبناءً على ما تقدّم، تبرز أهمية هذه الدراسة في إبراز الفلسفة الشعرية عند الرصافي، باعتبارها تجربة إبداعية واعية تنسج شعريتها من خلال مساءلة ذاتها. كما أن نتائج التحليل تُتيح إمكانيات بحثية متعددة: من جهة إعادة قراءة شعر الرصافي في ضوء المناهج النقدية الحديثة كالبنوية والتحليل السيميائي، ومن جهة أخرى، النظر إلى إنتاجه بوصفه جزءًا من التحول الجمالي في الشعر العربي الحديث، حيث تتقاطع الذاتية بالتاريخ، والتجربة بالوعي النقدي، والشكل بالمضمون. وبذلك، فإن تجربة معروف الرصافي تظل من أبرز التجارب الشعرية التي تحسّد لحظة وعي شعري حادّ، تُعيد من خلالها القصيدة تعريف نفسها كفعل معرفي، وفني، وإنساني في آن.

المصادر والمراجع

- البدری، سعید. آراء الرصافي في السياسة والدين والاجتماع. بغداد: مطبعة المعارف، 1941.
- التبريزي، الخطيب. شرح ديوان أبي تمام الطائي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
- الجرجاني، القاضي. ديوان القاضي الجرجاني. ed. سميح إبراهيم. دمشق: دار البشائر، 2003.
- الحمداني، أبو فراس. ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الدويهي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
- الرصافي، معروف. ديوان معروف الرصافي. المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2017.
- الفاخوري، حنا. تاريخ الأدب العربي. لبنان: منشورات المكتبة البوليسية، 1980.
- المتني، أبو الطيب. ديوان المتني. بيروت: دار بيروت، 1983.
- بقاعي، أيمن يوسف. معروف الرصافي نار أم كلم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- بلتر، جوديث. الذات تصف نفسها. çev. فلاح رحيم. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
- توكلي، محمود. "الالتزام السياسي في شعر الرصافي". مجلة اللغة العربية وآدابها 3/1 (2006)، 19-45.
- جابتي، بامين محمد. مدح سيد البشر. غامبيا: 37.
- جاي، محمد الأمين. روائع كرمخويا في فوتا طوبى ما بين 1805-2007م. مخطوطة. مكتبة المؤلف: 124.
- ذاكر، حسين. "معروف الرصافي والفكرة الاجتماعية في شعره: دراسة تحليلية". مجلة كيرالا 13/1 (2019)، 155-16.
- زين الحق، محمد. "المقاومة ضد الاستعمار في شعر الرصافي". مجلة البعث الإسلامي 58/6 (2013)، 62-69.
- شوقي، أحمد. الشوقيات. المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2017.
- ضيف، شوقي. كتاب الفن ومذاهبه في الشعر العربي. القاهرة: دار المعارف، 1960.
- عكاب، يوسف - ناجي، أحمد. "الشاعر معروف الرصافي والحياة السياسية في العراق 1875-1945". مجلة آداب البصرة 48/1 (2009)، 135-215.
- علاوي، عبد الرحمن مرضي. "نقد النص الشعري في ضوء المنهج الاجتماعي: الرصافي مثالا". مجلة مداد الآداب 15/1 (2018)، 1-20.
- فخر الدين، هدى. "الميتاشعرية: مشاريع الحداثة العربية". مجلة نزوى 79/1 (2014)، 267-271.
- قباي، نزار. الأعمال السياسية الكاملة. بيروت: منشورات نزار قباي، 1999.
- مردم بك، خليل. ديوان خليل مردم بك. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1934.
- مصطفى، علي. أدب الرصافي في نقد ودراسة. مصر: مطبعة السعادة، 1947.
- نادر، إسماعيل. "معروف الرصافي محلل اجتماعي للفقر والحرمان". مجلة التراث الأدبي 8/2 (1969)، 111-134.

Kaynakça

- Ahmet Ateş, "Mârûf Rusâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/69-71.
- Alâvî, Abdurrahman Mardî. "Nakdu'n-nas fi dav-i'l-menheci'l-ictimâî: er-Rusâfî misâlen" *Mecelletü Midâdü'l-Âdâb* 1/15 (2018), 1-21.
- Balter, Judith. *Ez-zât tasifu nefsehâ*, çev. Falah Rahîm. Beyrut: et-Tenvir li't-tibaa ve'n-nşr ve't-tevzii, 2014.
- Bedrî, Saîd. *Ârâ-u er-Rusâfî' fi's Siyâseti ve'd-din ve'l-ictimâî*. Bağdat: Matbaatu'-maârif, 1941.
- Bikâî, Eymen Yusuf. *Ma'rûf er-Rusâfî: Nârun em kelimun?* Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Cürcânî, Kâdî. *Dîvânu Kâdî el-Cürcânî*: thk. Semîh İbrâhîm. Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 2003.
- Daş, Fuat. *Maruf er-Rusâfî ve Şiirleri*. Ankara, Fcr yayınları, 2025
- Dayf, Şevkî. *Kibâbu'l-fenni ve mezâhibihi fi's-şiiri'l-Arabi*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1960.
- Diabate, Bâmin Muhammed. *Medhu seyyidi'l-beşer*. Gambiya: Mektebetu's-şâir, Yazma eseri.
- Diaby, Muhammed el-Emîn. *Revâi-u Keremhûbâ fi Fûta Tûbâ(1805-2007)*. Gine: Mektebetu'l-müellif, Yazma eseri.
- Fahrüddîn, Hudâ. "el-Metaşiiyye: Mşâriu'l-hadâseti'l-Arabiyye", *Mecelletü Nezvâ* 1/79 (Temmuz 2014), 267-271.
- Fâhûrî, Hannâ. *Tarih'ul-Edebi'l-Arabi*. Lübnan: Menşûrâtu'l-mektebeti'l-polisiyye, 1980.
- Güler, Murat - Akbaş, Rıfat. "Ma'rûf Er-Rusâfî'nin Mersiyeleri". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Ocak 2025), 156-190. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1545632>.
- Hamdânî, Ebû Firâs. *Dîvânu Ebû Firâs el-Hamdânî*, şerh. Halîl Devîhî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1994.
- İldeş, Özgür. "Metaşiiir (Metapoetry) Kavramı Ve Ahmet Cemâl Nâbedid'in 'Şeytan Arabası' Şiirinde Metaşiiir". *Journal of Turkology* 32/2 (Aralık 2022), 671-716. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.1165700>.
- Kabbânî, Nizâr. *El-A'mâlu's-siyâsiyyeti'l-kâmile*. Beyrut: Menşûrâtu Nizâr Kabbânî, 1999.
- Karabela, Nevin "Maruf er-Rusafi ve Şiirlerinde Kadın", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı 14, (2009), 39-57.
- Mardam Bek, Halîl. *Divânu'l Halîl Mardam Bek*. Dimaşk: Matbûâtu'l-mucamai'l-ilmî el-Arabi, 1934.
- Matlub, Ahmed., "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri" (trc. Taceddin Uzun), *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Konya 1987, s. 291-298
- Mustafa, Ali. *Edebu'r-Rusâfî' fi nakdin ve dirâse*. Mısır: Matbaatu's-Sa'âde, 1947.
- Mütenebbî, Ebû Tayyib. *Divânu'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Nâcî, Ahmed - Ukâb, Yusuf. "Eş-şâir Ma'rûf er-Rusâfî ve'l-hayâti's-siyâsiyye fi'l-rak(1875-1945)", *Mecelletü Âdâbi'l-Basra* 1/48 (2009), 135-215.
- Nâdir, İsmâil. "Ma'rûf er-Rusâfî muhallilün ictimâiyyun li'l-fakri ve'l-hirmân", *Mecelletü't-turâsi'l-edebî* 2/8 (Aralık 1969), 111-134.
- Rusâfî, Ma'rûf. *Dîvânu Ma'rûf er-Rusâfî*. Birleşik Krallık: Hindâvî Vakfı, 2017.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât*. Birleşik Krallık: Hindâvî Vakfı, 2017.
- Tanır, Emrullah. "Arap Şiirinde Metaşiiir". *Dergiabant* 13/1 (May 2025), 41-61. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1603371>.
- Tebrîzî, Hatîb. *Şerhu dîvâni Ebi Temmâm et-Tâî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Tûkelî, Mahmûd. "el-iltizâmu es-Siyâsî fi şiiri er-Rusâfî", *Mecelletü'l-lugati'l-Arabiyye ve âdâbihaât* 1/3 (Kış 2006), 19-45.
- Zâkir, Hüseyin. "Ma'rûf er-Rusâfî ve'l-fikretü'l-ictimâiyye fi Şi'rih: Dirâse tahlîliyye", *Mecelletü Kerala* 13 (Ocak 2019), 155-161.

Zeynü'l-Hakk, Muhammed. "el-Mukâvame Didde'l-isti'mâr fi şiiri er-Rusâfî", *Mecelletü'l-Ba'sü'l-İslâmî* 6/58 (Ocak 2013), 62-69.

Research Article

An Analytical Study of Metapoetry in the Collected Poems of Ma'rûf al-Ruşâfî

Mohamadou Aboubacar MAIGA 

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye
Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric Tokat, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7586-2754> | ROR ID: <https://ror.org/01rpe9k96> | f.maiga85@gmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: Metapoetry is a complex literary and intellectual phenomenon that reflects a poet's self-awareness in the poetic creative act, establishing an intersection between subjective creation and conscious critique. The poetic text itself becomes the subject of contemplation and analysis, allowing for a re-evaluation of poetry's structure, function, and intellectual as well as aesthetic boundaries. The significance of metapoetry lies in its ability to reveal the mechanisms of poetic writing and highlight the dialectical relationship among the poet, text, and recipient. In this context, Al-Ruşâfî stands out as a prominent figure in modern Arabic poetry, possessing a critical and philosophical vision clearly reflected in his treatment of the concepts of poetry, the poet, and society.

Method: This research adopts an analytical-critical approach, combining textual analysis with philosophical interpretation. A selection of poetic texts from Al-Ruşâfî's *Diwan* that address poetry as a subject of thought and contemplation were chosen. These texts were examined thorough stylistic and deconstructive critical tools to explore the semantic and symbolic structures that form the metapoetic discourse. The historical and social context in which these texts were produced was also considered to encompass Al-Rusafi's vision regarding the function of poetry in his society.

Findings: The research findings demonstrate that Al-Ruşâfî consciously and repeatedly engages in metapoetic practice, where the poetic text becomes a space for the poetic self's contemplation and the analysis of creative mechanisms. His texts reveal a profound awareness of language's expressive limits and poetry's potential as a cognitive tool. Furthermore, a philosophical inclination toward concepts of truth, beauty, and freedom is evident in his poetry, particularly in passages contemplating the nature of poetry and its relationship to reality and human experience. It was also found that Al-Ruşâfî re-evaluates the relationship between form and content, emphasizing the centrality of meaning and thought without compromising aesthetic artistry.

Discussion: These findings indicate that Al-Ruşâfî did not treat poetry merely as a tool for expression or aesthetic indulgence but as an intellectual and aesthetic practice that touches the essence of human experience. This positions him at an advanced stage in the evolution of modern Arabic poetic consciousness. For him, the poem is not only a means to describe or critique reality but also a framework for philosophical inquiry into the very limits of poetry. It can be argued that the presence of metapoetry in Al-Rusafi's work is not a mere technical embellishment but an extension of his acute awareness of the poet's role as both a thinker and an artist.

Conclusion: This study concludes that metapoetry is one of the most prominent artistic and intellectual features that distinguish Al-Ruşâfî's experience, representing a central axis for understanding his aesthetic and critical vision of poetry. The analyzed texts revealed Al-Ruşâfî's deep self-awareness of the creative act, where the poem transcends the boundaries of artistic imagination into a contemplative space through which he re-examines the essence of poetry, its functions, and the limits of poetic language itself. Moreover, this metapoetic dimension was not a transient feature or a formal tool but a manifestation of a comprehensive philosophical vision that views poetry as a means for intellectual and emotional interaction with human existence.

Recommendation: Based on the findings of this study, a set of academic recommendations can be proposed to open new avenues in the study of metapoetry in modern Arabic poetry. First, future research should broaden the scope of metapoetic study by surveying the experiences of other poets from different eras and schools, aiming to identify common characteristics and stylistic and intellectual differences in the deployment of this dimension. Second, metapoetic concepts should be integrated into contemporary poetry analysis curricula, considering them a crucial critical entry point for understanding the internal structure of the poetic text and its relationship to the poet's self-awareness and the creative process. Third, the study recommends conducting comparative studies between Al-Rusâfî's experience and poets from other literatures who practiced metapoetry in different ways, such as modernist poets in the West, to deepen the understanding of the universal dimensions of this phenomenon and its cultural manifestations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Philosophy of Literature, Metapoetry, Ma'rûf al-Rusâfî, Poetry Criticism.

Usûl-i Fıkıh Yönteminin Hadisleri Anlamada Yeterliliği Üzerine Bir Değerlendirme: Mehmet Görmez'in Görüşleri Çerçevesinde

Muhammed SIDDİK 

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
Assist. Prof., Karabük University, Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith Karabük, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-677-3303> | ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54> | muhammedsiddi@karabuk.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 27.02.2025

Kabul: 24.06.2025

Yayın: 30.06.2025

Anahtar Kelimeler:

Hadis,
Sünnet,
Fıkıh Usulü,
Anlama,
Mehmet Görmez.

Bu çalışma, Prof. Dr. Mehmet Görmez'in "*Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*" adlı eserinde ileri sürdüğü tezi değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, söz konusu iddianın dayandığı temeller incelenmiş, analiz edilmiş ve bilimsel bir değerlendirme sunulmuştur. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle Görmez'in tezinin ana unsurları ve sonuçları ele alınmış, ardından bu tez bilimsel yöntemlerle analiz edilmiştir. Araştırmanın temel sorusu şudur: Görmez'in tezi ne ölçüde geçerlidir, hangi temellere dayanmaktadır ve bu tezden nasıl faydalanılabilir? Makale iki bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde Görmez'in ileri sürdüğü iddianın teorik temelleri analiz edilmiş, ikinci bölümde ise bu iddia eleştirel bir perspektiften değerlendirilmiştir. Ayrıca Görmez'in hadisleri anlama konusunda sunduğu metodoloji detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* adlı eserinde geliştirdiği yöntem de analiz kapsamına dahil edilmiştir. Bu araştırmanın önemi iki temel noktaya dayanmaktadır: Görmez'in yaklaşımının, hadis ilmi açısından yeni bir metodolojik bakış açısı sunması. Ayrıca bu makalenin, Arap dünyası ile modern hadis araştırmaları arasında akademik bir köprü kurma potansiyeli taşıması. Bu durum, akademik düzeyde sağlıklı ve etkili bir bilimsel iletişimin kurulması açısından büyük bir önem arz etmektedir. Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri, Görmez'in usûl'l-fıkıh hadisleri anlamada yetersiz kaldığı yönündeki iddiasının, usûl'l-fıkıhın esasen ameli hükümlerin çıkarılmasına yönelik bir disiplin olması anlayışına dayandığını ortaya koymaktadır. Oysa hadis literatürü yalnızca ameli hükümlerle sınırlı değildir; çok daha geniş bir içerik yelpazesi sunmaktadır. Bu nedenle, usûl'l-fıkıhın ötesine geçen, daha kapsayıcı ve disiplinlerarası bir yöntem geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

An Evaluation on the Sufficiency of the Method of Usûl al-Fiqh in Understanding Hadiths: Within the Framework of Mehmet Görmez's Views

Article Info

Abstract

Article History

Received: 27.02.2025

Accepted: 24.06.2025

Published: 30.06.2025

Keywords:

Hadith,
Sunnah
Usûl al-Fiqh,
Understanding,
Mehmet Görmez,

This paper evaluates the thesis of Professor Mehmet Görmez in his work *The Methodological Problem in Understanding Hadith and Sunnah*. The study aims to examine Görmez's claim, investigate its foundational principles, and assess its validity. To achieve this, the paper analyses the key arguments of Görmez's thesis, its core components, and its implications, followed by a scholarly critique. The central research question revolves around the value, origins, and potential applicability of Görmez's argument. The paper is divided into two main sections: the first offers an examination of Görmez's claim, while the second offers a critical assesment. Görmez's thesis also introduces a proposed methodology for understanding Hadith, which he further developed in his book *Towards an Integrative Methodology in Understanding Hadith and Sunnah*. Therefore, this study also examines his theoretical framework. The significance of this research lies in two key aspects: first, the importance of Görmez's claim as such, and second, the study's role in introducing a significant academic model from Hadith studies to the Arabic-speaking scholarly community. This contribution is crucial for fostering a solid academic foundation for intellectual exchange. One of the key findings of this research is that Görmez's argument about the insufficiency of Usûl al-Fiqh in understanding Hadith is based on the premise that Usûl al-Fiqh primarily serves as a tool for deriving legal rulings. However, Hadith literature encompasses both legal and non-legal content, necessitating a more comprehensive methodology.

Atıf/Citation: Siddik, Muhammed. "Usûl-i Fıkıh Yönteminin Hadisleri Anlamada Yeterliliği Üzerine Bir Değerlendirme: Mehmet Görmez'in Görüşleri Çerçevesinde". *Akif* 55/1 (2025), 182-207.
<https://doi.org/10.51121/akif.2025.82>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

تقييم حول مدى كفاية منهج أصول الفقه في فهم الأحاديث النبوية: في إطار آراء محمد غورماز في فهم الأحاديث النبوية

الملخص

تقوم هذه الورقة على تقييم أطروحة البروفسور محمد غورماز في رسالته الدكتوراه المعنونة بالإشكالية المنهجية في فهم الحديث والسنة، حيث تهدف هذه الورقة إلى فحص هذا الادعاء، وفهم الأصول التي بنيت عليه، ومن أجل ذلك كان لا بد من تحليل أطروحة غورماز، وفهم أركانها، ونتائجها، ثم تقديم تحليل علمي له، لذلك فالإشكالية الأساسية للبحث هو ما قيمة هذه الأطروحة، وما أصولها، وهل يمكن الاستفادة منها. لذلك اعتمدت هذه الورقة على تقديم ملخص لأطروحته، ومن ثم أعقبته بتحليل عنها. وقد اشتملت أطروحة غورماز على تقديم ملامح لمنهجية لفهم الحديث، حيث طور هذه المنهجية في كتابه نحو منهج تكاملي في فهم الحديث والسنة، لذلك تم أيضا تحليل نظريته في هذا البحث. وتأتي أهمية البحث من نقطتين: الأولى أهمية ادعاء غورماز، أما الثانية فهي تنبع من كون الورقة تعرض للعالم العربي نموذجاً مهماً من النماذج العلمية الأكاديمية في الدراسات الحديثة، وهذا الأمر مهم من أجل توفير أرضية علمية للتواصل الأكاديمي السليم. وقد خلّص البحث إلى نتائج أهمها أن ادعاء غورماز في عدم كفاية أصول الفقه لفهم الحديث يقوم على كون أصول الفقه آلية لاستنباط الأحكام العملية، في حين أن الأحاديث تتناول الأحكام العملية الفقهية وغيرها، وهذا يستدعي وجود منهجية أشمل من أصول الفقه، المنهجية التي يريد غورماز تطبيقها تقوم على مراعاة علاقة الأحاديث ببقية الأدلة، وفي نفس الوقت مراعاة المقاصد.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، الفهم، أصول الفقه، محمد غورماز.

المدخل

مثلت السنة النبوية مصدراً ومرجعاً للفكر الإسلامي منذ العصور الإسلامية الأولى، فهي المصدر التفسيري والإيضاحي للقرآن، وقد دار نقاشان حول السنة، الأول يتعلق بقضية الثبوت، والثاني يتعلق بأصول فهمها. تولى علم مصطلح الحديث النقاش الأول بشكل عام، في حين أن كتب أصول الفقه قد تناولت المسألة الثانية. شكلت مسألة فهم النصوص الدينية وبشكل خاص نصوص الحديث على مر التاريخ محطات مهمة لنشوء المذاهب، وما مذهب أهل العراق والحجاز أو مدرسة أهل الرأي والحديث إلا تجلٍ من تجليات الخلاف في طريقة فهم الحديث.¹ وفي العصور الحديثة نلاحظ حضور هذا النقاش على عدة مستويات خصوصاً مع ظهور الحركات السلفية وجماعة القرآنيين.

ثمة محاولات تجديد متعددة في مناطق متعددة من العالم الإسلامي متعلقة بفهم السنة. والورقة التي نقدمها اليوم تحاول رصد التجديد على مستوى المنهجية والتطبيق في تركيا في إطار مقارنة الدكتور محمد غورماز. والسبب في اختيار تركيا أن السياق التركي سياق معرفي مهم، لأنه سياق يستمد من تراث ما وراء النهر الحنفي الماتريدي والصوفي. من طرف آخر فإن السياق التركي يتميز بمتابعته لما يكتب في العالم العربي والغربي. كذلك فإن السياق الاجتماعي التركي سياق غني، فلقد عاش هذا السياق الأسئلة الحديثة مبكراً قبل العالم العربي، وقدم أجوبة مهمة، وفي نفس الوقت فإن التجربة السياسية في تركيا أغنى بكثير.

يعد الدكتور غورماز من الباحثين المعروفين في مجال الحديث، وقد قدم في ذلك عدة آثار وكتب، ويمكن أن نشير إلى أنه صاحب مشروع في أصول فهم الحديث، ويعد كتابه *الإشكالية المنهجية في فهم الحديث*، والمرشد إلى فهم الحديث والسنة من الكتب المهمة التي تتناول مسألة فهم الحديث، كذلك فإن له كتاباً مهماً في منهجية فهم الحديث عند الإمام الغزالي، وقد ترجمت كتبه إلى لغات عدة. من طرف آخر

¹ من النظر في اتهامات أهل الحديث لأهل الرأي نرى حضوراً واضحاً لمنهجية أهل الرأي في التعامل مع الحديث من زاوية التأويل والتعليل. فمثلاً يقول حماد بن سلمة يقول: "كان أبو حنيفة شيطاناً استقبل آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم يردّها برأيه." انظر: ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، تحقيق. عبد الفتاح أبو سنة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 239/8.

فإن شغله لمنصب نائب رئيس الشؤون الدينية ومن ثم منصب رئيس الشؤون الدينية في تركيا ساعده على الاشتغال بكثير من المسائل المتعلقة بالإشكاليات المعاصرة في العلوم الإسلامية وخاصة الحديث. وهو الآن يشغل منصب مدير معهد التفكير الإسلامي في أنقرة.²

وللبحث أهداف أخرى وهو تعريف العالم العربي بالجهود الحثيثة والعميقة الموجودة في تركيا، وهذا أمر مهم من أجل إقامة علاقة علمية سليمة، وحتى لا تبقى الجهود التركية حبيسة العالم التركي.

في كتابه الذي يحمل عنوان *إشكالية المنهجية في فهم الحديث* مسألة مهمة، طرح غورماز سؤالاً مركزياً، وهو: هل يعد أصول الفقه منهجية كافية لفهم الحديث؟ والأسباب الدافعة لهذا السؤال والبحث فيه أسباب مختلفة منها ما هو عائد إلى الحديث ذاته، ومنها ما هو عائد إلى أصول الفقه، وهذا ما ساق غورماز إلى فحص أصول الفقه كما هي وكم منهجية للفهم، وفحص الحديث كنص ديني نبوي صادر من الرسول في سياق لغوي واجتماعي وثقافي معين، وفي هذه الورقة سنتناول مقارنة غورماز لأصول الفقه بالفحص مدققين لطريقة استدلاله، والسؤال الأساسي الذي ينطلق البحث منه هو، ما الجديد في المقاربة التي يقدمها غورماز في فهم الحديث والسنة؟ وما الأصول التي ينطلق منها في تحديد فهم الحديث والسنة؟ وما ملامح منهجية الفهم التي يقترحها؟.

منهجية الدراسة والدراسات السابقة.

هدف هذه الورقة تقديم دراسة نقدية لأطروحة غورماز، وهذا يقتضي منا أولاً تحليل دعواه وتقييمها، لذلك لا بد من وضع القارئ في سياق أطروحة غورماز عبر تلخيصها، ثم تحليلها، ومن أجل ذلك ارتأيت أن أدمج بين التلخيص والتحليل والتقييم، وكان منهجي قائماً على فحص الأسس التي انطلق منها غورماز بتقييمها. وفي بعض الأحيان كان لا بد من تلخيص طويل لأفكاره ولكن طبيعة الدراسة اقتضت هذا الأمر، وفي قسم التحليل اعتمدت على الدراسات المتصلة بالموضوع، وقد قدمت في المدخل بالجهود المبذولة في فهم الحديث في تركيا، والغاية من ذلك إبراز قيمة هذا المجال في الدراسات التركية المعاصرة في الحديث.

وقد سبق هذا البحث دراسة هي للأستاذ الدكتور Yavuz Köktaş يافوز كوكتاش،³ التي جاءت تهدف لنقض أطروحة غورماز، حيث ادعى في مقدمة دراسته أن هدف غورماز هو تطبيق منهج علم الدلالة المعاصر على الأحاديث ولكن برأي الباحث فإن هدف غورماز ليس هذا، بل هدفه هو بيان أن أصول الفقه وحده ليس كافياً، بل لا بد من تطويره بالاستفادة من مقاصد الشريعة، وعلم الدلالة المعاصر. إضافة إلى أن فهم أطروحة غورماز يجب أن يتم بالنظر إلى كتابه الثاني الذي أصدره وهو: *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* والذي سترجم إلى العربي تحت عنوان نحو منهج تكاملي لفهم الحديث والسنة.

هناك دراسة أخرى تتصل بموضوع هذه الورقة وهي للباحث أحمد أمين سيحان Ahmet Emin Seyhan⁴ بعنوان تقييم لأفكار غورماز المتعلقة بفهم الحديث والسنة، حيث قام الباحث بتقديم نظرة شاملة لجهود غورماز في فهم السنة بشكل عام، حيث تناول في ورقته نظرة غورماز إلى مفهومي الحديث والسنة، ووظيفتهما في الدين، ثم تناول موقفه من النقاشات المعاصرة في السنة، واقتراحاته المتعلقة بفهم السنة، وقد استفدنا من بحثه في عدة أماكن، غير أن ورقتي هذه تتناول بالذات المسألة الأساسية لفكر غورماز وهي: هل أصول الفقه منهج كاف لفهم الحديث؟ والملاحظ أن الباحث أحمد سيحان لم يتناول هذه المسألة بشكل خاص ومفصل.

² İslam Düşünce Enstitüsü (İDE), "Başkan" (Erişim 15 Nisan 2025) <https://ide.org.tr/TR/detail/baskan>

³ Yavuz Köktaş, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu" Adlı Kitabın Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (01 Aralık 2003), 69-102.

⁴ Ahmet Emin Seyhan, "Mehmet Görmez'in Hadis Ve Sünneti Doğru Anlama Çabalarına Katkısı Ve Teklif Ettiği İlkeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (Aralık 2023), 591-620.

وهناك دراسة أيضاً لنفس الباحث⁵ ولكن في إطار كتاب غورماز نحو فهم تكاملي للحديث والسنة، وهذه الدراسة هي تلخيص لأفكاره في الكتاب أكثر من كونها دراسة لتقييم أفكاره. ثمة مراجعة لهذا الكتاب أيضاً كتبها الباحث مقدر أسان⁶، وهي لا تعدو تلخيصاً لأهم أفكاره.

1. جهود فهم الحديث في تركيا المعاصرة.

ما يميز الأكاديمية التركية في مجال الحديث أنها لا تكتفي بالدراسات القائمة على السند، أو مرويات شخص من الرواة، بل تتعداها لدراسة الحديث من نواحي الفقه والأصول والكلام والتصوف، أي دراسة الحديث في ضوء علاقته بالعلوم الإسلامية الأخرى، مع الاهتمام الواضح بالدراسات المتعلقة بتاريخ الحديث، من طرف آخر فإن الدراسات المهمة بفقه الحديث أو فهمه لها حضور واضح، حيث تشير إحدى الإحصاءات إلى أن الدراسات الحديثة المتعلقة بفهم الحديث في مرحلة الدكتوراه تشكل ما نسبته 7 بالمئة من مجمل الدراسات، وهذه نسبة ليست بالقليلة، ويضاف إليه ما يقرب من خمسين مقالاً محكماً متعلقاً بقضية فهم الحديث. ويمكن عزو هذا الاهتمام بمسألة فهم الحديث إلى عدة أمور:

أولاً: أن التراث الفكري الإسلامي في تركيا، تراث متعدد المشارب والمصادر والمراجع، ويمتد وجوده المعرفي من المذهب الحنفي والماتريدي إضافة إلى المذهب الصوفي، وهذا أدى إلى تكوّن ذهنية تحليلية عقلية وفي الوقت نفسه عرفانية.

ثانياً: إن اطلاع تركيا على العالم الغربي، ومعايشتها لأسئلة الحداثة أدى إلى تطور معرفي ومنهجي، إضافة إلى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن لون واحد في الأكاديمية التركية، وكل هذا سيكون دافعاً لاختيار المقاربات المنهجية في تركيا في فهم الحديث.

مسألة فهم الحديث من المسائل التي اشتغل عليها علماء المسلمين منذ القرون الأولى، فالحديث يتطلب أمرين: الحديث عن ثبوته، ومن ثم الحديث عن فهمه، والنقاشات التي دارت كثيراً بين أهل الحديث وأهل الرأي كانت في قسم منها تدور في فلك كيفية الحديث. وانتقل الاهتمام بفهم الحديث إلى الأكاديمية التركية، ومن أجل فهم كيف تطورت الدراسات المتعلقة بفهم الحديث في تركيا لا بد من النظر إلى سيورة الدراسات الحديثة بشكل عام في تركيا.

مع بداية عصر الجمهورية شهدت تركيا ركوداً في العلوم الإسلامية وخاصة مع انقلاب الحرف الذي استبدلت فيه الأحرف العربية بالأحرف اللاتينية، وأغلقت المدارس التي كانت تدرس العلوم الإسلامية، وعندما افتتحت كلية الإلهيات في أنقرة 1949 كان هناك نقص في الأساتذة مما اضطر القائمين عليها إلى استدعاء بعض المدرسين من الخارج، لكن هذا الأمر لن يستمر طويلاً، فلقد شهدت الدراسات الإسلامية في تركيا تطوراً كبيراً، وخاصة في علم الحديث، إذ قُدمت أبحاث كثيرة على مستوى الماجستير والدكتوراه وخاصة مع نهايات القرن الماضي وبدايات القرن الواحد والعشرين، وهذا أدى إلى نهضة جديدة في العلوم الإسلامية وخاصة الحديث.

تناول بنيامين أرول في كتابه تقسيم الدراسات الحديثة في تركيا إلى ثلاثة حقوب باعتبار التطورات الحاصلة في مجال الدراسات الحديثة: المرحلة الأولى وتمتد بافتتاح كلية الإلهيات في 1924 إلى 1949 أي السنة التي افتتحت فيها كلية الإلهيات في جامعة أنقرة، هذه المرحلة تميزت بقلّة المؤلفات الحديثة وكونها موجهة لتعليم الناس بشكل عام.

⁵ Ahmet Emin Seyhan, "Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet Ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının Değerlendirilmesi (Sünnet Ve Hadisi Anlama Kılavuzu' Adlı Eseri Özelinde)". *Tafsir* 3/1 (Mayıs 2023), 87-101.

⁶ Mukadder Esen, "Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu Kitabının Tanıtım ve Değerlendirmesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 523-530.

المرحلة الثانية وتمتد من 1949 إلى 1982، وتميزت هذه الفترة بافتتاح المعاهد العالية الإسلامية، وفي عام 1982 صدر قرار بتحويل هذه المعاهد إلى كليات للعلوم الإسلامية. الأعمال الحديثية في هذه المرحلة كانت في غالبيتها ترجمة لأهم المصادر الحديثية، وقسم منها دراسات أكاديمية ومعمقة في الحديث وأصوله.

المرحلة الثالثة: وهي تمتد من 1982 إلى 2003 وتمتاز بافتتاح عدد كبير من كليات الإلهيات، وافتتاح أقسام دراسات عليا للحديث وإنتاج معرّفي كبير.⁷

الدراسات المتعلقة بفهم الحديث هي من مفرزات المرحلة الثالثة، حيث كتبت أهم الأعمال المتعلقة بفهم الحديث في نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين. ما يجب الإشارة إليه في هذا الصدد هو أن فهم الحديث في هذا السياق لا يعني شرح الحديث، بل المراد منه البحث عن معنى الحديث، وعلاقة هذا المعنى بالأدلة الأخرى وموقعه من الصورة الكلية في الدين.

الاهتمام بفهم الحديث في الدراسات التركية الأكاديمية اتخذ عدة مناحي، حيث يمكن الحديث عن عدة أنواع من الدراسات المتعلقة بهذا الصدد على الشكل التالي:

أولاً: الدراسات المتعلقة بفهم شخصية معينة للسنة، مثل كتاب فهم الحديث عند أبي يوسف لمحمد أوزشنال Mehmet Özşenel

ثانياً: الدراسات المتعلقة بالفهم الموجودة في مرحلة معينة للسنة، ويمكن الحديث هنا عن كتاب بنيامين أرول Bünyamin Erul فهم الصحابة للسنة، وكتاب فهم التابعين للسنة لعارف أولو Arif Ulu.

ثالثاً: الدراسات المتعلقة بأثر مسألة معينة على فهم السنة كالمناهج الإشاري في فهم السنة، أو أثر السياق في فهم السنة، ككتاب الحديث والسياق لنور الله أجييت أوغلو Nurullah Agitoğlu.

رابعاً: الدراسات المتعلقة بالإشكاليات المتعلقة بفهم السنة، مثل كتاب إشكالية فهم الأحاديث لصالح كسجين Salih Kesgin

خامساً: الدراسات المتعلقة بالمناهج المقترحة لفهم السنة، ويمكن أن نضرب على ذلك مثلاً بكتب غورماز.

وفي هذا الإطار فإن دراسات غورماز تكتسب أهمية واضحة، فهي من جهة تعالج إشكالية فهم الحديث، ومن جهة أخرى تقدم ملامح لمنهجية مقترحة في فهم الحديث. حيث بدأ مشروعه بأطروحته الدكتوراه المعنونة بإشكالية المنهجية في فهم الحديث، وآخر ما قدمه في هذا المشروع هو كتابه نحو منهج تكاملي لفهم السنة والحديث.

⁷ بنيامين أرول، المؤلفات في الحديث وعلومه في العهد الجمهوري في تركيا (السعودية: مجمع الملك فهد، د.ت)، 2. ولينظر أيضاً:

Armutlu, Zeynep. "HADITH 12 (Temmuz 2024)". رسائل الدكتوراه في الحديث وعلومه في تركيا بين عامي ١٩٩٧-٢٠٢٤: دراسة تحليلية. 104.

2. إشكالية فهم الحديث تاريخياً داخل علوم الحديث.

إشكالية فهم الحديث ليست إشكاليةً جديدةً، بل هي إشكالية قديمة،⁸ وقد أشار غورماز إلى أن امتناع بعض الصحابة عن رواية الحديث عائد إلى تخوفهم من روايتهم الحديث على وجه خاطئ يسيء إلى فهمه.⁹ حيث تناول غورماز إشكالية فهم الحديث عبر التاريخ منطلقاً من العصور الحديثة وانعكاسات هذه الإشكالية على الواقع الاجتماعي.¹⁰ ويرأي الباحث فإن الانطلاق من إشكالية فهم الحديث وما أفرزته هذه الإشكالية يحمل في طياته تساؤلات على قدرة المنهجية المتبعة على فهم الحديث، ذلك أن القرون الحديثة شهدت نقاشات طويلة بين عدة فرق: القرآنيين الذي رفضوا الحديث بالجملة، وبين بعض أهل الحديث الجدد الذين تعاملوا بظاهرة شديدة مع الحديث. ولكي يؤكد غورماز على عمق إشكالية الفهم يشير إلى أن وصول كتب الحديث إلى داخل البيوت وإلى هواتف كل واحد منا بفضل التطبيقات الحديثة، قد سبب أزمات في المعرفة أو بتعبير غورماز فتح الباب أمام فوضى معرفية وتأويلية.¹¹ هذا ويظهر أنّ إشكالية الفهم هي امتداد لنقاشات قديمة وإشكاليات منهجية، وهذه الإشكاليات بتصور غورماز هي:

أولاً: عدم وجود منهجية للكشف عن وظيفة السنة من ناحية كونها بياناً عملياً للقرآن، وأسلوباً لفهم الدين وعيشه، ولكي يدلل على ذلك تناول غورماز كيف قاربت العلوم الإسلامية السنة، حيث تناول كل علم السنة مفهوماً من منظور واحد: فالفقه تناولها من زاوية كونها تشير إلى الحكم الذي لا يفيد الوجوب، في حين أن أصول الفقه تناولها من زاوية كونها دليلاً على الأحكام العملية، لكن لم يتم تناول السنة من منظور كونها مؤسسة للحضارة الإسلامية.¹² وفي هذا الصدد يجب الإشارة إلى العمل المهم لمحمد خير قرباش أوغلو *İslâm Düşüncesinde Sünnet* مكانة السنة في الفكر الإسلامي الذي انتقد تعامل العلوم الإسلامية مع السنة من زوايا ضيقة، حيث تعامل كل علم مع مفهوم السنة من زاوية اختصاصه، وهذا أدى بالضرورة إلى قصر تعامل مع السنة كمفهوم شامل كما يؤكد قرباش أوغلو، واقترح أن يكون تعاملنا مع السنة من زاوية أوسع ننظر من خلالها إلى السنة على أنه طريقة النبي عليه الصلاة والسلام في فهم الدين والعيش به في مستويات الحياة كلها.¹³

ثانياً: عدم إدراكنا لما تقوم به السنة في المجتمع الإسلامي، إذ إنه يشير في بحثه عن الاستشراق الكلاسيكي إلى أن دوافع الاستشراق للبحث في الحديث نابع من إدراك المستشرقين لكون السنة موحدة للمسلمين من شرقه إلى غربه، وهذا ما دفعهم إلى محاولة صرف المسلمين عن السنة.¹⁴

ثالثاً: إشكالية صرف معظم الجهود إلى الرواية دون الدراية، فبالرغم من انقسام علوم الحديث إلى علوم رواية وعلوم دراية، إلا أن الجهود انصبحت على المسائل المتعلقة بالرواية دون الدراية.

⁸ ونلمح هذه الإشكالية في حديث: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"، صحيح البخاري، "الصلاة"، 5، (رقم 904). في هذه المسألة يتناول بنيامين أرول مسالك الصحابة في فهم السنة ويقسمها إلى ثلاث: المسلك المقاصدي والفقه والظاهري. ونرى أن هذا التقسيم هو ما استمر عبر التاريخ مع حصول تقارب أو تباعد بين هذه المقاربات، انظر:

Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2014), 166.

⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto, 2014), 29. وقد ترجم الكتاب إلى العربية، لكنه لم يصدر حتى الآن، وقد تم الاعتماد على النسخة التركية من الكتاب في هذا البحث.

¹⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 184.

¹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto, 2020), 10.

¹² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 8.

¹³ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 35, 45, 83.

¹⁴ Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyat* III/I (2000.), 21.

وفي هذا الإطار تساءل غورماز عن إمكانية أن تقدم علوم الحديث منهجية لفهم الحديث؟ فمن المعلوم أن علوم الحديث تنقسم إلى قسمين: علوم الحديث رواية وعلوم الحديث دراية، فالأولى؛ هي أنواع من المسائل الحديثية التي تعنى بكيفية رواية الحديث وأحكامها، أما الثانية؛ فهي المسائل التي تهتم بفهم الحديث. وقد حلل غورماز ما يتصل بعلوم الحديث دراية أن علوم الحديث دراية ليتوصل إلى نتيجة مفادها أن علوم الحديث دراية قد انزاحت لتصبح داخلة في علوم الحديث رواية، ويستدل على ذلك بأن علوم الحديث دراية لم تكتسب هوية مستقلة عن علوم الحديث¹⁵ والتعريفات التي قدمها علماء الحديث لعلم الحديث، تشير إلى ذلك، وفي هذا الإطار يناقش حمزة البكري علاقة التفقه في متون الحديث بعلم الحديث فيبين أن التفقه إن أريد به فهم معانيها والاستنباط منها، فليس داخلاً في علم الحديث لأنه ليس من وظيفة المحدث، أما إن أريد بالتفقه في متون الحديث معرفة اختلاف ألفاظها والشاذ منها، فهو داخل في علوم الحديث.¹⁶ وهذا برأي الباحث مرتبط بوظيفة هذا العلم القائمة على معرفة الصحيح والثابت من الأحاديث، فحتى فقه الحديث وغريب الحديث إنما أدخل في بنيان علوم الحديث من هذه الزاوية.¹⁷

رابعاً: إشكالية الخلاف بين أهل الحديث وأهل الفقه وعدم تقديم أهل الحديث منهجية للفهم، وهذا اضطرهم لقبول أصول الفقه منهجية لفهم الحديث.¹⁸ حيث يفسر تعظيم أهل الحديث للإمام الشافعي ولما قدمه لهم في كتابه المشهور الرسالة، منهجية لفهم النص النبوي ناقلاً المركزية من الرأي إلى الحديث عبر حصر المعرفة بالحديث.¹⁹

شرح الحديث كفرع من فروع العلوم الإسلامية المتعلقة بالحديث قد حاز أهمية كبرى باعتباره فرعاً يتناول الحديث فقهاً وإيضاحاً، وإذا نظرنا إلى عدد الشروح التي كتبت على مر التاريخ ندرك الاهتمام الذي بذله العلماء في شرح الحديث. لكن السؤال الذي يطرحه غورماز هنا، ما المنهجية التي تم اتباعها في شرح الحديث؟ هل يمكن الحديث عن منهجية متميزة عن منهجية أصول الفقه أم لا؟ يبين غورماز أن شروح الحديث تشترك في عدة خصائص، وهي:

الأولى: التحليل اللغوي والبلاغي.

الثانية: التحليل الفقهي.

الثالثة: إيضاح الجوانب الإشكالية في الحديث. وتعبير آخر فإن هذه الشروح اعتمدت أصول الفقه مع الاهتمام بالجانب اللغوي للحديث، وعليه فلا يمكن القول بأن هناك منهجية مستقلة في شرح الحديث وفهمه في هذه الكتب.²⁰

وفي هذا الإطار يناقش الباحث Zişan Türcan (ذي الشأن تورجان) في أطروحته الدكتوراه منهجية شرح الحديث في الفكر الإسلامي، مسألة أن الاتجاه الفقهي هو الذي سيطر على الشروح، حيث كان يحرص الشارحون على إبراز أكبر قدر ممكن من الاستنباط الفقهي، وفي إطار مسألة الفهم يبين تورجان بأن العمليات التي يقوم بها الشرح تبقى داخل النص، وهي تهتم بلغة النص ومفرداته وشواهد، ويحيل ذلك إلى التأثير بأصول الفقه.²¹ ويمكن الإشارة إلى شرح العيني كمثال على ذلك حيث كان يحرص على وضع ما يستنبط من الحديث

¹⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 130; Ömer Özpinar, *Hiz. Peygamber ve Hadislerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 156.

¹⁶ حمزة البكري، ماهية علوم الحديث والاتجاهات النقدية المعاصرة (عمان: دار الفتح، 2022)، 100.

¹⁷ انظر: البكري، ماهية علوم الحديث، 88.

¹⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 30.

¹⁹ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث (بيروت: مركز نماء، 2021)، 87.

²⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 112.

²¹ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: TDV, 2011), 302.

في آخر شرحه. كذلك يبين تورجان أن أدوات الشرح كانت في الأغلب الاعتماد على الروايات واختلافها، والتحليلات اللغوية والنحوية، مع عدم اهتمام واضح بأسباب الورد، وكل هذا يحول النص الحديثي إلى قاعدة قانونية.

مما تقدم يمكن القول بأن غورماز يرى أن علوم الحديث لم تقدم منهجاً لفهم الحديث، وحتى شرح الحديث إنما كان عبارة عن آليات داخل النص من أجل الاستنباط الفقهي. ولكن يجب هنا أن نبين ما يقصده غورماز بالفهم.

يقصد بالفهم عملية ثنائية الأقطاب، فالتكلم يتناول دالة من الدّوال من عالمه الخارجي أو الداخلي معبراً عنها بالألفاظ ثم يرسلها إلى المستقبل الذي يستقبل هذا التعبير ليفهمه وفق دّواله الموجودة في ذهنه،²² وعند التطابق يحصل الفهم الصحيح. وعليه فالفهم يشترك فيه خمسة عناصر وهي:

- المتكلم
- المتكلم به أو المرسل
- السياق
- المتلقي
- المفهوم.

ولكي تكون العملية صحيحة وصحيحة لا بد من التكامل بين هذه العناصر الخمسة. وهنا يبين غورماز أن أي خلل بين هذه العناصر سيؤدي إلى خلل في الفهم، وأن أي إهمال لعنصر من العناصر سيؤدي إلى سوء فهم، ذلك أن ثمة تكامل بين هذه العناصر، فوجود أي عنصر مرتبط بوجود بقية العناصر، وفي هذا الإطار انتقد غورماز طرائق الفهم القديمة والحديثة مبيناً أن طريقة الفهم القديمة كانت تعتمد على المتكلم، في حين أن طريقة الفهم المعاصرة – الهرمينوطيقا – تعتمد على السامع.²³ في حين أن الشرح يقصد به القيام بإيضاحات تتعلق بجملة أو كلام غير مفهوم، فهو يهدف لفك وكشف ما أغلق في الكلام.²⁴ بتعبير آخر فإنّ الفهم يهتم بالكشف عن معنى الكلام، ومن أجل ذلك يقوم بفحص العناصر الخارجية والداخلية المحيطة به، وهذا ما يطلق عليه بالسياق اللغوي وغير اللغوي.

انطلق غورماز من تقييم منهجية الفهم عبر تاريخ الفكر الإسلامي عبر تناوله للمفاهيم المتعلقة بالفهم في تراثنا الإسلامي. وحسب رأيه فإنّ الفهم في التراث الفكري الإسلامي تشكل وفق الإيمان بقدسية الألفاظ التي تشكل النصوص الدينية. وفي هذا السياق لا يمكن عزل منهجية الفهم عن التطورات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي حصلت، ويمكن قراءة الخلافات في ضوء النزاع الدائرة حول منهجية الفهم. لذلك نرى تياراً من أهل الحديث لا يفضلون التعامل مع الأحاديث من منطلق التساؤل، واشتهرت عبارة "أمرؤها كما هي" التي تعني قبول الأحاديث على ظاهرها دون تأويل في الأحاديث ذات الطابع الإشكالي من مثل أحاديث الصفات، لكن بتصورنا أن هذه العبارة تحيل إلى المنهجية التي كانت حاکمة وخاصة بعد فترة المحنة، حيث يلاحظ زيادة في ذم الرأي والتأويل²⁵ فالإيمان بهذا ساق – وفق غورماز – إلى:

- إيلاء الاهتمام بالألفاظ،
- وأن إعمال الكلام أولى من إهماله،

²² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 55.

²³ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 247.

²⁴ Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2025).

²⁵ انظر: وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره (بيروت: دار المدار، 2007)، 177.

- ضرورة إزالة الأستار التي تغطي المعنى الموجود في اللفظ وليس خارجه.

ولذلك فإن منهجية الفهم في التراث الإسلامي تنطلق من إشكالية الكشف، والكشف يعني إزالة ما يحيط باللفظ من أغطية تغطي المعنى الذي يوجد في اللفظ، ويستدل غورماز لذلك بأن المصطلحات التي يتعامل بها أصول الفقه مع النصوص الدينية تشير إلى هذا، فمصطلحات مثل "المشكل"، و"المتشابه" وغيرها تتعامل مع أغطية معينة، كما أن تسمية عدد من الكتب بالكشف مثل: كشف الأسرار للبزدوي تشير إلى هذا الأمر. لكن بالرغم من عمليات الكشف والانكشاف، إلا أن كشف الغطاء لا يعني الوصول إلى المعنى، وهنا نقطة النقد الذي يوجهها غورماز، فغاية الكشف إزاحة الستائر عن الكلام، وليس الكشف عن المعنى. وثمة نقطة نقص آخر في منهجية الفهم في الفكر الإسلامي، وهي التركيز على المتكلم، وهذا يؤدي إلى إهمال العناصر المتبقية التي سبقت الإشارة إليها من السياق وغيره، كذلك فإن التطورات الفكرية والاجتماعية والسياسية قد أثرت بشكل سلبي على عملية البحث عن المعنى والتي يشير إليها عادة بالتأويل بحيث أصبحت أقرب ما تكون إلى التأويل اللفظي.²⁶

فالملاحظ أن غورماز ينظر إلى أن عملية الفهم التي تم الاعتماد عليها في التراث الإسلامي عملية أحادية الجانب تنطلق من التركيز على المقول باعتباره الأساس، مغفلة في نفس الوقت بقية العناصر التي تشكل عملية الفهم، وهذا ما أدى إلى تكثيف العمليات حول المقول وشرح غريبه، والتدقيق في ألفاظه، واختلافها، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل ثمة منهجيات أخرى في شرح الحديث؟ والناظر يجد أن هناك شروحات أخرى انطلقت من منهجيات مختلفة، وهي تعود في غالبها إلى مؤلفين متشبعين بثقافة صوفية، لكن ما وضعوه من طريقة لفهم الحديث لم تتحول مع الوقت إلى منهجية مستقلة في فهم الحديث، رغم أن ما قدموه مهم في فهم الحديث، ويمكن أن يضرب مثلاً على ذلك بشرح الحكيم الترمذي نواذر الأصول، وبشرح الكلاباذي بحر الأخبار، وبما كتبه القاضي عبد الجبار من تعليقات شارحة في كتابه الأمالي.²⁷

3. هل يكفي أصول الفقه لفهم الحديث؟

يعد أصول الفقه من أهم العلوم في تاريخ الفكر الإسلامي، فهو المنهجية العامة التي يتعامل من خلالها العلماء مع النصوص الدينية من أجل وضعها موضع التطبيق، ولذلك فإن أصول الفقه معلم بارز في الحضارة الإسلامية، فهو الذي سهل لهذه الحضارة إنتاج فقه واسع يغطي الكثير من المسائل.²⁸ ولكن السؤال الذي طرحه غورماز في كتابه ذو شقين: هل أصول الفقه منهجية للفهم أم الاستنباط، والثاني هل أصول الفقه كافٍ لفهم الحديث؟.

²⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 67.

²⁷ يمكن مراجعة الأبحاث التالية للتوسع في هذه النقطة:

Ferhat Gökçe, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

Muhammed Sıddık, "القاضي عبد الجبار المعتزلي وكتابه الأمالي: قراءة تقييمية لتعليقاته الشارحة على الأحاديث"، *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 187-205. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1611479>.

²⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 176.

1.3. أصول منهجية فهم أم استنباط؟

يدعي غورماز بأن أصول الفقه يصلح للاستنباط لا للفهم، وهنا يجب أن نتذكر الفروق القائمة بين الفهم والاستنباط، فالاستنباط عملية قائمة تهدف إلى استخراج الحكم الفقهي من الدليل، وهو بذلك له بعده العملي، أي يختص بالنصوص التي لها طابعها العملي وهي النصوص التي يختص بها أصول الفقه كما هو معروف من تعريفه، وبالتالي فإن الفقهاء هم الذين كانوا يستخدمون هذا المصطلح بكثرة.²⁹

الاستنباط يهتم بالمداول، أما الفهم فيعني مستويات متعددة من العمليات للوصول إلى المعنى ومن ثم الحقيقة. ومن أجل معرفة هل أصول الفقه منهجية للاستنباط أم الفهم قام غورماز بتحليل أصول الفقه وآليات الاستنباط المتبعة فيه.³⁰ حيث انطلق غورماز من تحليل الأصول المعرفية لأصول الفقه مبيناً أسسه التي يستمد منها وجوده كمنهجية، فبين أنه يستند على أربعة علوم وهي الكلام، والمنطق، والفقه، وعلوم اللغة،³¹ وبين أن علم الكلام ساعد علم أصول الفقه على الانطلاق بعد أن حدد له الأرضية المعرفية التي سيقف عليها. وقد ناقش وائل حلاق العلاقة بين التطور الحاصل في علم الكلام والفقه مبيناً أن علم الكلام وفر الأرضية الملائمة للتفكير الفقهي وخاصة بعد أن حدد علم الكلام القرآن والسنة كمرجعين أساسيين، وبناء على ذلك فإن علم أصول الفقه عندما كان يتشكل كان يعكس التطورات الأخرى في علم الكلام.³²

من ناحية أخرى فإن علاقة علوم اللغة بالأصول علاقة وثيقة، فعلم اللغة من نحو وبلاغة أساس في معرفة النصوص والاستنباط منها، والسبب واضح في ذلك، فاللغة هي الوعاء التي تحمل لنا النص ومعناه.³³ وقد أشار الشافعي إلى أهمية اللغة العربية أثناء التعامل مع النصوص من خلال بيانه أن الله تعالى وجه الخطاب إلى العرب وفق ما يتعاملون به في إشارة منه إلى ضرورة فهم النصوص وفق أساليب العرب.³⁴ وهذا يشير إلى دور هذه العلوم في تأسيس منهجية أصول الفقه التي عنيت بكيفية الاستنباط.

ومن أجل فهم هدف وغاية أصول الفقه يحلل غورماز تعريف أصول الفقه، حيث إنه من المعروف أن أصول الفقه يعرف على الشكل التالي: "القواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العلمية من الأدلة التفصيلية".³⁵

وهذا التعريف يحيل إلى عدة نقاط وفق غورماز:

الأولى: أن أصول الفقه غير معني بالأحكام غير العملية كالأحكام الأخلاقية أو العقديّة لأن حقله المعرفي هو الأحكام العملية. ويؤيد هذا ما نقله غورماز عن البزدوي أن الفقه كإطار يهتم بالأحكام العملية، ويعلق عبد العزيز البخاري على ذلك ببيان أن القصص والحكم لا تدخلان في إطار أصول الفقه.³⁶ وهذا يعني من زاوية أخرى أن أصول الفقه ليس كما يظن منهجية شاملة كما يدعي غورماز.

من طرف آخر فإن أصول الفقه يتعامل مع النصوص من زاوية واحدة وهي زاوية إمكانية كونها دليلاً على حكم فقهي، وكيفية استخراج هذا الحكم الفقهي - المفترض - منها. والذي حصل أن قسماً من العلماء عمدوا إلى كل الأحكام العملية وغير العملية ليستنبطوا منها وفق نظرة أصول الفقه، أي أنه تم النظر إلى كل النصوص من زاوية أنه يجب أن تشتمل على أحكام عملية، والحال أن بعض الأحاديث ربما سيقّت مساق الترغيب والترهيب، ويمكن ضرب مثال على ذلك بحديث لقد هممت أن أمر بحطب... "حيث نوقش في إطار الحديث

²⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 45.

³⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 183.

³¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 177.

³² حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، 183.

³³ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 130.

³⁴ الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر (مصر: مكتبة مصطفى الحلبي، 1938).

³⁵ عبد الوهاب الخلاف، علم أصول الفقه (مصر: مكتبة الدعوة، د.ت)، 18.

³⁶ البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 26/1.

مسألة تحريق البيوت عقوبة، ومع أن الإجماع انعقد على عدم جواز ذلك إلا أن نقاش هذه المسألة في إطار حديث ورد مورد الزجر والترهيب، يحيل إلى النظرة الفقهية التي كانت مسيطرة على الشراح.³⁷

الثانية: هذا النظر أدى إلى أن يحدّد أصول الفقه مفهوم السنة بكونها مصدراً للأحكام العملية، وعليه فالسنة وفق أصول الفقه هي المصدر الثاني للأحكام الفقهية العملية، أي أن السنة اكتسبت ضمن أصول الفقه معنى ضيقاً جداً، وهو المعنى الفقهي، فلم تعد السنة مرجعاً لإغناء الفكر الإسلامي حضارياً ومعرفياً.³⁸

وفي إطار تحليله لأصول الفقه، تناول غورماز آلية الاستنباط المتبعة في أصول الفقه، فبين أن مسائل أصول الفقه تعود إلى ثلاثة أقسام، وهي مباحث الأدلة، ومباحث الاستنباط، ومباحث الحكم. ومبحث الاستنباط أو الدلالات هو ما يمثل لب أصول الفقه، وهذا المبحث يحتل مكانة كبرى في كتب أصول الفقه.³⁹ ولذلك عكف غورماز على تحليل آليات الفهم والدلالة في أصول الفقه فبين أن هذه الآلية تقوم على فهم كيفية استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية بالاعتماد على الألفاظ والعلاقات اللغوية القائمة فيما بينها وبالرغم من اهتمام علماء الأصول بالقرائن والعلل إلا أنه ومن الناحية التطبيقية باتت مسائل الألفاظ في القاعدة الأولى وخصوصاً مع الشافعي.⁴⁰ وفي هذا الصدد يبين عدد من الذين اشتغلوا على منهجية الشافعي بأنه كان يميل إلى الظاهرية وأهل الحديث، وهذا يعني الاهتمام بالألفاظ على المعاني والمقاصد.⁴¹

وفي هذا الإطار يناقش الدكتور عاصم جنيد مسألة الدلالات عند الأصوليين، مبيناً أن التحليل الذي قام به الأصوليون أوسع من التحليل اللغوي الذي قام به علماء اللغة، وهذا عائد بحسب جنيد إلى العلاقة بين اللفظ وبين المعنى والحكم المراد الوصول إليه.⁴² بتعبير آخر إن اشتغال الأصوليين واهتمامهم باللغة نابع من تصور مفاضة أن المعنى موجود في اللفظ، وما علينا سوى الكشف عن الأستار التي تحيط به. وهنا يسجل غورماز نقطة مهمة للدلالة على تأثير المباحث اللغوية في أصول الفقه فبين أن هذه المباحث اللغوية الأصولية تشكل حوالى ثلث كتب الأصول.⁴³

يحلل غورماز خلفيات هذه المسألة ببيان أن علماء المسلمين قد حددوا منهجية أصول الفقه المهمة بالألفاظ بناء على نظرهم إلى النص الديني وإيمانهم به، فالنص القرآني محفوظ بألفاظه من غير تبديل، وقد أثر هذا الإيمان على طريقة التعامل مع النص القرآني فظهرت أمامنا قاعدة "إعمال الكلام أولى من إهماله"، بتعبير آخر إن منهجية أصول الفقه في الاستنباط قائمة تأثرت بالنص القرآني مباشرة، ولهذا فإن لكل لفظ في النص أهمية ودلالة، ولا يجوز غالباً إهمالهما وعليه فإن الفهم موجود في اللفظ وليس خارجه في الأغلب، وهذا أدى إلى أن يهمل أصول الفقه بعضاً من العناصر الخمسة التي تمت الإشارة إليها سابقاً.⁴⁴ هكذا أصبح الاستنباط والفهم شيئاً واحداً، وهذا يحيل إلى أن الاستنباط هو الهدف الذي وجد من أجله أصول الفقه.⁴⁵ أما صحة فهم نص ما فإنها مرتبطة بإخضاع النص لمناهج متعددة، وهي المنهج اللغوي والمنهج الغائي، والمنهج التاريخي، والمنهج المنطقي، والسبب في ذلك كما يبين الباحث Osman Güman عثمان جومان

³⁷ انظر: ابن حجر، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 126/2؛ العيني، عمدة القاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 159/51.

³⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 178.

³⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 177.

⁴⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 190.

⁴¹ محمد أنس سرميني، الظني والقطعي بين أهل الرأي وأهل الحديث، 123.

⁴² Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 130.

⁴³ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 177.

⁴⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 207.

⁴⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 185.

أن هذا يحقق التوازن بحيث لا يطغى منهج على منهج، لأن التركيز فقط على واحد سيؤدي إلى فهم غير كامل، فمثلاً التركيز على الألفاظ فقط سيؤدي إلى فهم ظاهري.⁴⁶

لقد نشأت الحاجة إلى أصول الفقه في الحقيقة من الحاجة إلى ضبط عمليات القضاء والفتوى وهما مرتبطان بالأحكام العملية، وهذا ما يظهر من التعريف الذي وضعه العلماء لأصول الفقه. لكن النقطة التي اعتمد عليها غورماز هي بيان أن الأحكام العملية ليست كل الأحكام الشرعية، بل ثمة أحكام أخرى، مثل الترغيب والترهيب، وهناك القصص التي تساق لأهداف تربوية وتعليمية، وهناك المسائل العقدية وغير ذلك، فهل يمكن لأصول الفقه أن يتعامل معها وفق الغايات التي وُضِعَ لها، ووفق الآليات التي يتبعها؟ هذا الإشكال في الحقيقة إشكال قديم، فما هي دائرة أصول الفقه؟ أجاب بعض الأصوليين بالقول بأن دائرة أصول الفقه تتسع فقط للنصوص ذات الطابع العملي.⁴⁷ وهذا الأمر إشكالي لأنه يقتضي أحد أمرين: الأول: الاعتراف بعدم كفاية أصول الفقه لفهم كل النصوص، الأمر الثاني النظر إلى كل النصوص الدينية من باب أنها صالحة لأن يستنبط منها أحكام عملية. والظاهر أن الأمر الثاني هو ما أصبح مسيطراً، حيث أشار الباحث Asım Cüneyd عاصم جنيد إلى أن أصول الفقه قد ساهم في تشكيل أرضية مناهج العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث، ولهذا الأمر تم النظر إلى علم أصول الفقه على أنه شرط للمجتهد.⁴⁸

2.3. إشكالية فهم الحديث من منظور أصول الفقه.

النقطة الثانية التي قامت عليها أطروحة غورماز هي السؤال التالي: هل أصول الفقه بهذه الماهية منهجية صالحة لتطبيقها على الأحاديث لغاية فهمها؟ بين غورماز أن تطبيق أصول الفقه على النصوص النبوية ممكن إذا تحقق شرطان:

الشرط الأول: أن يكون وضع النصوص الحديثية بقصد القانون أي أن تكون قد سبقت مساق القاعدة القانونية.

الشرط الثاني: التحقق من كون كل لفظ قد قيل بذاته من قبل القائل يعني من قبل الله والرسول،⁴⁹ وذلك لأن مبحث الدلالات يعتمد في قسم كبير منه على الألفاظ.

وهنا يناقش غورماز إمكانية تحقق هذين الشرطين في الأحاديث حتى يمكن من تطبيق أصول الفقه، فبين أن ثمة إشكاليات واردة على تطبيق هذين الشرطين، وهذه الإشكالات يمكن تصنيفها على الشكل الآتي:

1.2.3. الإشكال الوارد على الشرط الأول: هل الحديث سبق مساق القاعدة القانونية؟

ويقترح الباحث تسميته بالإشكال التصوري، لأنه يحيل إلى خطأ في التصور المتعلق بأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام. يطرح غورماز السؤال التالي: هل أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام سبقت مساق القاعدة القانونية؟ وهل يمكن افتراض ذلك؟ وماذا ينبني على القول بذلك؟

يبين غورماز أن الأحاديث النبوية صدرت عن النبي عليه الصلاة والسلام في جوٍّ من الطبيعية والتلقائية، ويقصد بذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن يجلس في مجلس رسمي ويوجه خطاباً رسمياً، بل كان يتحدث بأحاديثه ضمن مساقات الحياة الطبيعية، وهذا قد يشير إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن يقصد أن يكون ما تكلم به قواعد قانونية صلبة. ومن النظر في سياقات الأحاديث نرى أن عدداً ليس بالقليل من الأحاديث جاء في سياق طبيعي وتلقائي، غير أن بعض الأحاديث جاء في سياق رسمي مثل خطب الجمعة، أو بيانات

⁴⁶ Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi* (İstanbul: İSAM, 2013), 45.

⁴⁷ انظر مثلاً: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي (بيروت: دار الكتاب العربي)، 26/1.

⁴⁸ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 195.

⁴⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 198.

النبي عليه الصلاة والسلام التي أدلى بها من على المنبر عند حدوث أمر مهم، وكون عدد من الأحاديث جاء في سياق عفوي يدفعنا للتساؤل عدة أسئلة متعلقة بطبيعة فهم مثل هذه الأحاديث، وكيف تم التعامل معها في ظل منهجية أصول الفقه.

وهذا أراه من أهم الأدلة التي تؤيد رأي غورماز في عدم كفاية أصول الفقه لفهم الحديث. فالحديث النبوي نص صدر في سياقات متعددة، وفي مسارج مختلفة، ولا بد من اعتبار كل هذا، مع اعتبار المقصد العام الذي سيق من أجله. إن تحديد مسرح النص وسياقه أداة مهمة في التعامل مع النصوص الدينية بشكل واضح. ويبرز دور السياق في فهم الأحاديث وتأويلها مع نصوص الحديث بشكل خاص؛ حيث أن في بعض أحاديث الرسول ما يصح اعتباره مما يتصل بطبيعته البشرية وبعضها بالتبليغية، وبناء على ذلك فلا يمكن الاحتجاج بحديث قبل فهم مقاماته وسياقاته وظروفه.⁵⁰ وقد لاحظ العلماء ضرورة ربط الحديث بسياقه وذلك من أجل إظهار الوحدة بين أجزاء الشريعة؛ حيث يقول الشافعي: "ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاما يريد به العام، وعاما يريد به الخاص...، ويسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصي، والخبر مختصراً، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض، ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفة السبب الذي يخرج عليه الجواب. ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما، ويسن سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى وبجامعه في معنى، سنة غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافًا، وليس منه شيء مختلف." ⁵¹ ومن أجل فهم أهمية السياق، نضرب مثلاً بحديث "أمرت أن أقاتل الناس"، حيث تظهر الدراسة أن الحديث قبل في سياقات مختلفة، وأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يقله بقصد أن يكون قاعدة عامة، وهذا ما يظهر من نقاشات الأصوليين حول كلمة "الناس" الواردة في الحديث، وأن "أل" التعريف التي فيها ليست للعموم.⁵²

من طرف آخر فإن القول بأن الأحاديث سقت مساق القانون سيفرض علينا أن ننقل الأحاديث النبوية من سياقاتها المتعددة إلى سياق واحد فقط، ذلك أن أصول الفقه سينظر إلى كل الأحاديث على أنها أحكام عملية، وهذا طبيعي لأن مجال عمل أصول الفقه هو المجال المتعلق بالأحكام العملية، غير أنه لا يمكن القول بأن كل الأحاديث أحاديث عملية كما سبق أن أشرنا، ثمة نقطة مهمة أخرى فهناك بعض الأحاديث التي اصطلح عليها بجوامع الكلم وهي الأحاديث التي تحوي معاني كثيرة في كلمات قليلة، والسؤال هنا كيف لأصول الفقه أن يقدم فهماً لها؟!.

2.2.3. الإشكاليات الواردة على الشرط الثاني.

إن الإشكال اللغوي من أهم الإشكالات التي تمتع من تطبيق منهجية أصول الفقه على الأحاديث، ولكي نفهم هذا لا بد من تذكر أن أصول الفقه يتعامل كثيراً مع النصوص الدينية من زاوية ألفاظها، وهذا ما أدى - بحسب غورماز - إلى ظهور قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله كما قدمنا من قبل، ولكن لا يعني هذا أن الأصوليين لم يولوا بقية العناصر غير اللفظية أهمية، إلا أن الجهد الأكبر قد صرف إلى اللفظ.⁵³

⁵⁰ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 283 – 284; Adem Apak, *Kuran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 13; Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbî, 2015), 158.

⁵¹ الشافعي: الرسالة، 213.

⁵² Muhammed Sıddık, "Peygamber'in Tasarruflarını Anlamada Bağlamın Rolü: 'İnsanlar inanıncaya Kadar Onlarla Savaşılmasını Emreden Hadislerin Teorik Ve Uygulamalı Bir Tetkiki". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 47-59.

⁵³ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 198.

الإشكالات اللغوية متعددة وتنبع من عدة أسباب، وثمة أسئلة تظهر أمامنا كإشكالات وعقبات أمام تطبيق أصول الفقه وهي على الشكل التالي:

- هل الألفاظ التي نقرأها اليوم في الأحاديث هي نفسها ألفاظ النبي عليه الصلاة والسلام التي قالها؟ وكيف روى الصحابة والتابعون الأحاديث للطبقة التالية؟ فبعض الصحابة والرواة اهتموا برواية الأحاديث بألفاظها، غير أن قسماً منهم لم يروا بأساً بروايتها بالمعنى، وفي الأصل فإن مسألة الرواية بالمعنى تعود إلى عهد النبي عليه الصلاة والسلام كما هو معروف.
- ما طبيعة اللغة التي استخدمها النبي عليه الصلاة والسلام؟ هل هي لغة قانونية أم هي لغة تجري في سياقها الاجتماعي باعتبار أن المخاطبين أمامه وهم يتفاعلون مع لغته؟ ولا ننسى هنا أن اللغة التي استخدمها النبي هي لغة مَحْكِيَّة وليست مكتوبة. وفي هذا الصدد تناول غورماز بعض الإشكالات المتعلقة باللغة العربية واللغة الدينية.

1.2.2.3. الإشكال الأول: طبيعة اللغة العربية وطبيعة الكلام.

اللغة العربية واسعة المعاني، متعددة الأساليب، وبسبب تعدد الاحتمالات التي تحملها، فإنها قد لا تعد لغة قانونية بالمعنى التقني، وذلك لبعدها عن القطعية،⁵⁴ وإذا تذكرنا كيف أن الاستدلالات في أصول الفقه تنبني على مباحث اللغة والألفاظ ندرك بأن منهجية أصول الفقه قد لا تصلح لفهم النصوص النبوية لوحدها.⁵⁵ ثمة إشكال آخر ينبع من علاقة اللغة بالكلام، فالكلام ليس اللغة ذاتها، بل هو جزء منها، فاللغة هي الكل الشامل لقواعدها، أما الكلام أو الخطاب فهو جزء منها، وقد أرجع غورماز الفرق بين اللغة والكلام إلى خمسة مستويات:

- الوحدة الأساسية للغة هي المدلول أما الكلام فوحده الأساسية هي الجملة.
 - من ناحية الزمن، فاللغة لا زمن لها بخلاف الكلام.
 - المهم في الكلام هو المتكلم وما تكلم به.
 - اللغة مجردة بخلاف الكلام الذي يكون مرتبطاً بشيء واضح.
 - اللغة لا مخاطب لها، لأنها تضع فقط الشروط لتحقيق التواصل، بعكس الكلام الذي يقتضي مخاطباً.
- وينبغي على ذلك أن قواعد اللغة العربية أو لنقل بأن علم النحو وقواعده غير كافية لفهم النصوص، لأن هذه القواعد تتعامل مع اللغة وليس مع الكلام، غير أن أصول الفقه يعتمد هذه القواعد وما قرره مدرستا البصرة والكوفة في استنباط الأحكام.⁵⁶
- ثمة نقطة أخرى وهي الفرق بين الكلام المكتوب والكلام المحكي، فالكلام المحكي يقتضي مخاطباً مباشراً بخلاف الكلام المكتوب، وأيضاً فإن المخاطب في الكلام المحكي هو عامل إيجابي وليس سلبي لأن له دوراً في توجيه الكلام وسياقه، أما الكلام المكتوب فإن قواعد اللغة ومعاييرها هي ما يلعب دور الموجه. ومن هذه النقطة ينطلق غورماز ليبين بأن كلام النبي عليه الصلاة والسلام في غالبية كلام محكي وليس مكتوباً. لكن أصول الفقه تعامل مع كلام النبي عليه الصلاة والسلام من منطلق كونه نصاً مكتوباً وليس محكياً.⁵⁷

⁵⁴ المقصود بالقطعية عدم احتمال اللفظ لمعنى آخر وهو ما يعبر عنه بالمصطلح الأصولي بالنص.

⁵⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 194.

⁵⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 206.

⁵⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 207.

تناول غورماز الواقع اللغوي الذي كان يعيشه النبي عليه الصلاة والسلام فبين أن رسول الله عليه الصلاة والسلام رسول وبشر، يتكلم وفق أحوال متعددة، فأحياناً يغضب وأحياناً يفرح، وأحياناً يتكلم بوصفه مبلغاً ومبيناً. وعليه فلا يصح إدراج جميع ما تكلم به في دائرة واحدة ومن ثم القيام بالاستنباط منها، فلقد أشار هو إلى أنه قد يغضب، ومع كونه أمر عبد الله بن عمرو بالكتابة عنه إلا أنه في سياق آخر بين أنه قد دعا الله قائلاً: "اللهم إنما أنا بشر، فأأي المسلمين لعنته أو سببته فاجعله له زكاة وأجرًا"⁵⁸ إضافة إلى هذا فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يشترك مع الصحابة في أحاديثهم الدنيوية كالطعام والشراب ويدل على ذلك حديث زيد بن ثابت: "... فكنا إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا".⁵⁹

إن فكرة غورماز بأن منهجية الفهم قد تأسست بناء على الإيمان الحاصل بالألفاظ وقديسيته هي في الحقيقة نقطة مهمة، وهي تشير إلى الخلفيات التي تشكلت فيها آليات أصول الفقه. وقد بين الدكتور İbrahim Kâfi Dönmez إبراهيم كافي دونماز أن العلماء قد أولوا كثيراً "التفسير اللغوي" أهمية، ثم يأتي بعد ذلك التفسير المنطقي، ومن ثم يبرر سبب هذا ببيان أن ما يميز النصوص القرآنية هي كونها محفوظة الألفاظ بحفظ الله، لكنه يعود ويبين أن النصوص القرآنية والحديثية ليست موسوعات قانونية،⁶⁰ وفي بحثه المهم يحلل الباحث التركي عثمان جومان العلاقة بين النحو وأصول الفقه ليبين أن اللغة وعلومها وخاصة النحو وقواعده لعبوا دوراً مهماً في تشكل أصول الفقه، بحيث أصبحت هذه العلوم بمثابة الأساس، لكنه يستدرك قائلاً بأن فهم النصوص الدينية يجب ألا تتوقف على هذه الأمور ويعزو سبب هذا إلى أن الفهم يتجاوز الألفاظ إلى ما ورائها.⁶¹

لكن هذا لا ينفي وجود آليات أخرى غير لفظية تساعد على فهم النص النبوي، فمنها على سبيل المثال فيما يخص الحديث النبوي: أسباب الورد، والعام الوارد على سبب خاص، لكن يبقى السؤال هنا دائراً حول مدى الاستفادة من هذا الأمر ومدى تفعيله وإدخاله في المنهجية كآلية، ثم لا بد من التساؤل عن مدى الاستفادة من هذا ليس على صعيد الاستنباط فقط بل على صعيد الفهم. يجيب الباحث ذي الشأن عن هذا بالقول بأن شروح الحديث لم تكن تلجأ إلى العناصر الخارجية للنص كأسباب الورد إلا نادراً، وهذا بطبيعته عائد إلى الاهتمام المنصب على الرواية.⁶²

ثمّة بعض المحاولات المهمة التي قدمها العلماء في فهم الحديث، ونذكر هنا ما قام به الطحاوي من فهم الأحاديث في ضوء علاقاتها مع بقية الأدلة والقواعد العامة في الدين، حيث كان يستخدم مفهوم النظر لهذه الطريقة، ومقصوده من هذا المصطلح فهم الأحاديث في ضوء مقاصدها وعلتها، وعلاقاتها مع بقية الأدلة، لكن يبقى الأمر محصوراً به، ولم يتطور ما قام به إلى منهجية خاصة للفهم.⁶³

2.2.2.3. الإشكال الثاني: ماهية اللغة الدينية وأساليب النبي عليه الصلاة والسلام اللغوية

اللغة بوصفها أداة للتواصل فإنها تحمل مزايا الفكرة التي تتحدث عنها، وعليه فإن كانت الفكرة تنتمي لحقل القانون فإن اللغة تمتاز بوضوحها، بخلاف ما إذا كانت اللغة تعبر عن فكرة غيبية، أو غير محسوسة، وهنا تبدو مسألة اللغة الدينية واضحة.

⁵⁸ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح تحقيق. مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، "الدعوات"، 33 (رقم: 6000).

⁵⁹ الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق. حمدي السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994)، (رقم 4882).

⁶⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Uslû İncelemeleri* (İstanbul: İSAM, 2022), 134.

⁶¹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Uslû İlişkisi*, 374-376.

⁶² Zişan Türcan, 303

⁶³ محمد صديق، "جهود الحنفية في تأسيس مدونة حديثية فقهية"، الحنفية والماتريدية. تحرير. إيهاب النجمي وأحمد قطان (قسطمونو: جامعة قسطنطين، 2017)، 265/3.

من هذه النقطة انطلق غورماز من أن الدين بوصفه مصدراً لمعرفة غيبية وأخلاقية يستخدم أساليب خاصة في التعبير عن هذه الحقائق، وبتعبير آخر فإن النصوص الدينية وأساليبها اللغوية تختلف تماماً عن الأساليب اللغوية القانونية وغيرها، ففي حين أن اللغة القانونية تفرض نوعاً من أساليب اللغة أي الأسلوب المباشر المستقيم،⁶⁴ فإن اللغة الدينية تخاطب الإنسان عقله وعواطفه باعتباره كلاً، وتخطب الأزمنة باعتبار أن الإنسانية مخاطبها. وعلى ذلك فإن اللغة الدينية أوسع من غيرها، وأساليبها أغنى، وغالباً ما تستخدم هذه اللغة المجازات والتشبيه. وهنا يبين غورماز أن الرسول عليه الصلاة والسلام المبلغ والمبين والمبشر والمُنذر قد استخدم أساليب لغوية متعددة، منها المباشر ومنها غير المباشر، وفيها المجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه والكنية وغير ذلك. ولكل أسلوب من الأساليب اللغوية طريقة لفهمه وإداركه.⁶⁵ والغاية من هذا أن يشرح كثيراً من المفاهيم التي لا يعبر عنها باللغة المحسوسة، كحديثه عن الله وعن صفاته ويوم القيامة، كما استخدمها للحديث عن بعض المواضيع اليومية: كحديثه أن الشيطان يبيت على خياشيم الإنسان.⁶⁶ لكن الإشكالية هي أن أصول الفقه عندما تعامل مع أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام تعامل معها من منطلق أنها ذات أسلوب واحد ومستقيم، وهذا إشكال بحد ذاته، وذلك أن ثمة أحاديث تحدث بها النبي عليه الصلاة والسلام من منطلق كونها أخباراً وليست أحكاماً، فحديث مثل: "إنما نحن أمة أمية..."⁶⁷ قد لا يكون منه المقصود سوى الإخبار عن الحال وليس وضع حكم كما بين غورماز.⁶⁸

وإذا نظرنا إلى الأحاديث فإننا نرى أن عدداً من الإشكالات ينبع من عدم إدراك الفرق بين اللغة القانونية واللغة الدينية. وأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام عن الله وصفاته مثال جيد على الفرق بين هذين النوعين من اللغة، ومن المعلوم أن فهم مثل هذه الأحاديث كان مثار إشكال عبر التاريخ، فثمة فريق مأل منع التأويل فيها وإمرارها كما هي عليه، وفريق مأل إلى تأويلها، لكن ما يهمنا هنا هو السؤال التالي: هل أصول الفقه بمنهجية قادر على فهم مثل هذه الأحاديث؟ وهل سيتعامل معها من ناحية لفظها فقط؟

2.3.2.3. الإشكالية الثالثة: إشكالية الرواية بالمعنى وتصرف الرواة.

إشكالية الرواية بالمعنى أو تصرف الرواة، من أهم الإشكالات التي تعترض تطبيق أصول الفقه على فهم الحديث،⁶⁹ - وهذا يحيلنا مرة أخرى إلى إشكالية أصول الفقه الأساسية وهي اهتمامها باللفظ - فمهما كان الراوي ضابطاً إلا أن الرواية قد يعترضها بعض التغيير في حروفها وألفاظها،⁷⁰ ينطلق غورماز في هذه النقطة من سؤال فيقول: "هل استطاع رواة الأحاديث حفظ الألفاظ التي صدرت عن النبي حتى يستطيع أصول الفقه القيام بعمله؟"⁷¹ ذلك أن تغيير لفظ من ألفاظ الحديث - ولو كان يؤدي نفس المعنى - سيؤدي إلى أن يقوم أصول الفقه باستنباط بعض الأحكام من ألفاظ قد لا تكون ألفاظ النبي عليه الصلاة والسلام.⁷²

إن هذه الإشكالية تظهر لنا تاريخياً في وقت مبكر، وهذا ما نفهمه من تردد قسم من الصحابة من رواية الأحاديث بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، يشير غورماز إلى اتجاهين ظهرا في هذه الفترة، الاتجاه الأول يميل إلى رواية الأحاديث بالمعنى، أما الاتجاه الثاني فقد كان يميل أكثر إلى الاحتياط وترك الرواية مهما أمكن.⁷³

⁶⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 210.

⁶⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 255.

⁶⁶ أحمد بن حنبل، *المستند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، 1993)، رقم 8622.

⁶⁷ البخاري، *الجامع الصحيح*، "الصيام"، 13 (رقم. 1814).

⁶⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 315.

⁶⁹ Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları*, (İstanbul: İSAM, 2022), 160.

⁷⁰ Bünyamin Erul, "Rivayet Metinlerinde Râvilerin Tasarrufları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (01 Haziran 2001), 173-212.

⁷¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 227.

⁷² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 243.

⁷³ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 236.

هذه الإشكالية قد استمرت بعد فترة الصحابة وانعكست على مُجمل الروايات، ذلك أن عدم كتابة الحديث مباشرة، ووجود اتجاه قَاوم الكتابة عَزَزَ من إشكالية الرواية بالمعنى، ودفع العلماء إلى قبول الرواية بها وفق شروط معينة.⁷⁴ غير أن الإشكالية تظهر لنا من خلال النظر إلى ما روي بالمعنى على أنه مُساوٍ لما قاله النبي عليه الصلاة والسلام، ومن ثم استنباط الأحكام منها، ويضرب غورماز على ذلك مثلاً واقعياً وهو الحديث المشهور بحديث النية حيث روي بألفاظ عدة بينها اختلاف:

إنما الأعمال بالنيات⁷⁵

العمل بالنية⁷⁶

إنما الأعمال بالنية⁷⁷

الأعمال بالنية⁷⁸.

وبناء على وجود أداة الحصر من عدمها يقوم أصول الفقه باستنباط أحكام عدة. وتتعرّز هذه الإشكالية مع تذكر أن قسماً من الرواة ليسوا عرباً، وهذا ما قد يؤثر على نقلهم للحديث إن كان بالمعنى، وهنا يؤكد غورماز على أن الاعتراض ليس على الرواية بالمعنى، وليس المراد التشكيك في انتقال الأحاديث، إنما هو على تطبيق أصول الفقه لفهم الحديث، فأصول الفقه تَسْتَنبِط ولا تقدم فُهماً.⁷⁹

ويتصل بهذه الإشكالية مسألة رواية الصحابة عن الرسول وروايتهم الأحاديث لمن بعدهم، حيث من المعلوم أن الصحابة لم يرووا كل شيء عن الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة، بل كان هناك قسم مما روه نقلوه عن سمعه أو رآه، وهذا ما يسمى بمُرسل الصحابي، من طرف آخر فقد يحدث ألا يسمع الصحابي القصة أو الحديث كلها، فينقل ما سمعه، ثم يحدث أن يقوم بعض الصحابة بمعارضة ما رواه بناء على إشكالية في روايته مستدلين بأنه لم يسمع القصة كلها، وقسم من اعتراضات السيدة عائشة على بعض ما روي عن بعض الصحابة إنما كان في هذا السياق.⁸⁰

يضاف إلى ذلك إشكالية مهمة وهي رواية الأحاديث مقطوعة عن سياقاتها، فالسياق الطبيعي والاجتماعي للرواية مهم جداً في فهم الحديث ومقصده.⁸¹

من طرف آخر فإن هناك شيئاً يفقد أثناء النقل وهو كما يسميه غورماز "القيمة العاطفية" للكلمة، والمقصود من القيمة العاطفية للكلمة نغمة الكلام والصوت وحركات الجسد، حيث إن نقل هذه الأمور يعد من الأمور الصعبة، وهذه الأمور مهمة لفهم المقصود من الكلمة.⁸² كل هذه الأمور تصعب من اعتماد أصول الفقه ومنهجيته في التعامل مع الأحاديث فُهماً وفق تصور غورماز.

هذه المقولة قد اعتمد عليها غورماز كثيراً لكي يبين عدم إمكانية تطبيق أصول الفقه على الحديث. إن الرواية بالمعنى واقعة لا يمكن إنكارها، ومهما اختلفت في نسبة الرواية بالمعنى إلا أن الرواية بالمعنى واقع لا يمكن إنكاره، لكن هل يمكن عبر إعادة بناء المتن من التأكد من ألفاظ النبي التي قالها؟ إن إعادة بناء المتن عبر جمع رواياته وطرقه تساعد الباحث على الاقتراب أكثر من الألفاظ التي يمكن القول بأن الرسول

⁷⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 241.

⁷⁵ البخاري، الجامع الصحيح، "بدء الوحي"، 1 (رقم. 1).

⁷⁶ البخاري، الجامع الصحيح، "النكاح"، 5 (رقم. 4783).

⁷⁷ البخاري، الجامع الصحيح، "الأيمان"، 22 (رقم. 6311).

⁷⁸ البخاري، الجامع الصحيح، "الإيمان"، 39 (رقم. 54).

⁷⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 242.

⁸⁰ ينظر في هذا كتاب: بدر الدين الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدرجته عائشة على الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني (دمشق: المكتب الإسلامي، 1939).

⁸¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 216.

⁸² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 216.

عليه الصلاة والسلام، لكن لا يمكن الجزم أبداً بأن هذا اللفظ هو ما قاله النبي عليه الصلاة والسلام، لذلك فإن القطع – الذي هو غاية مهمة عند الأصوليين – لا يمكن تأسيسه أبداً على اللفظ، وهذا ما حاول الشاطبي تفاديته عبر بناء القطع على الاستقراء للوصول إلى المقاصد.⁸³

تقييم

في الصفحات الماضية حاول الباحث أن يعرض النقد الذي وضعه غورماز لأصول الفقه كمنهجية لفهم الحديث، وفحوى ما يقدمه غورماز قائم على أن أصول الفقه لا يصلح كمنهجية لفهم الحديث، وهذا عائد إلى إشكاليات موضوعية في أصول الفقه وذاتية في الحديث، الإشكالية الموضوعية في أصول الفقه نابعة من طبيعته التي تتعامل مع الأحكام ذات البعد العملي، وفي الحقيقة فإن هذا الأمر طبيعي فليس مطلوباً من أصول الفقه أن يتحول إلى منهجية شاملة، لكن الإشكالية تكمن في الوظيفة التي حملها أصول الفقه وهي أن يكون منهجية لفهم النصوص الحديثية ذات الأبعاد المختلفة، وهذه هي الإشكالية الذاتية في الحديث، يضاف إلى ذلك أن طبيعة أصول الفقه في التعامل مع النصوص بالتركيز على ألفاظها بدرجة أكبر ولد إشكالية وهي أن الأحاديث لم ترو كلها بلفظها، وهذا صعب من مهمة أن يصلح أصول الفقه لفهم الأحاديث. تعامل غورماز مع المسألة كما بيّن سابقاً لم يكن تعاملاً يدعو إلى تنحية أصول الفقه بل كان يدعو إلى إغناؤه، وهذا ما سنعرضه في الفصل التالي حول ملامح منهجية فهم الحديث عند غورماز.

4. من الاستنباط إلى الفهم: الإطار النظري والعملي لفهم الحديث

بعد هذا التقديم والنقد ننتقل الآن إلى منهجية غورماز التي حاول أن يرسم معالمها في فهم الحديث. إن ماهية الحديث كنص نبوي يعرض حقائق دينية تتجاوز الأحكام الفقهية العملية يفرض أن نتعامل معه من هذا المنظور، وبالرغم من كون غورماز قد بين في كتابه أنه لا يهدف إلى وضع تصور كامل عن منهجية كاملة، بل يهدف إلى معالجة إشكالية وتوضيحها إلا أنه يمكن الحديث عن محاولة له لوضع أسس معرفية ومنهجية لفهم الحديث وفق تصوره، وفي كتابه الثاني *Sünnet ve Hadisi anlamada Kılavuz*، يمكن الحديث عن أصول أكثر وضوحاً لفهم الحديث وتطبيق هذه المنهجية من الناحية العملية. في بداية الحديث عن منهجيته في الفهم لا بد من الإشارة إلى المؤثرات التي نراها أثرت في صياغة الإطار الفكري لمحمد غورماز في فهم الحديث، ويمكن الإشارة إلى:

- فهم عمر بن الخطاب للسنة.

- التراث الحنفي والماتريدي.

- فهم الغزالي.

- الشاطبي.⁸⁴

يستفيد غورماز من التطورات الجديدة الحاصلة في علم الدلالة والتأويل في صياغة تصور نظري ومنهجي عن أصول فهم الحديث، كذلك يستفيد غورماز من آراء بعض المعاصرين كالقرضاوي وابن عاشور.⁸⁵

ما وضعه غورماز من منهجية لفهم السنة نستطيع أن نتلمس فيه ثلاثة مستويات متسقة:

⁸³ الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق. مشهور بن حسن (مكة: دار ابن عفان، 1997)، 18/1.

⁸⁴ Seyhan, "Mehmet Görmez'in Hadis Ve Sünneti Doğru Anlama Çabalarına Katkısı Ve Teklif Ettiği İlkeler Üzerine Bir Değerlendirme". 616.

⁸⁵ Seyhan, 612.

1.4. التصورات النظرية.

ومهمة هذه التصورات أنها تؤسس للنظرة المعرفية التي تستند إليها المنهجية المقترحة، فمن المعلوم أن أصول الفقه كمنهجية للاستنباط قام على تصورات نظرية موجودة في علم الكلام الإسلامي. يمكن الحديث عن تصورات نظرية وضعها غورماز حسبما نفهم:

1.1.4 فهم وظيفة النبي والرسول "المتكلم".

الأمر مرتبط بقضية مهمة، وهي أن الرسول بشر كما هو نبي مكلف بإيصال الوحي وتبليانه للناس، وبناء على هاتين الخاصتين، فإنه من الضروري فهم ما يكون صادراً عن بشريته، وما يكون صادراً عن رسوليته، وهذا يحتاج إلى بناء توازن دقيق بين بشريته ونبوته. ثمة بعض الإشكالات التي تقف عائفاً أمام فهم نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهي:

- عدم الحفاظ على الميزان الدقيق الذي يفرق بين محمد الرسول ومحمد الإنسان، فالنبي تصدر عنه تصرفات باعتباره رسولا، وهناك تصرفات تصدر عنه باعتباره بشراً.

- عدم إدراك مصادر النبي المعرفية، وبالتالي عدم إدراك الفرق بين تصرف قائم على الوحي وتصرف قائم على التجربة الإنسانية.

- عدم إدراك الفرق بين شخصيات الرسول: الإمام والقاضي والمبلغ.⁸⁶

2.1.4 فهم الفروق بين الحديث والسنة. "المتكلم به"

في هذه النقطة قام غورماز بتحليل لغوي ومفاهيمي لكلمة السنة بالاعتماد على اللغة والاستعمال، وبين أن السنة كمفهوم لغوي لها بُعدها الحيائي في أذهان العرب لارتباطها بالطريق والهداية إليه، فالسنة اعتماداً على التحليل اللغوي تعني الطريق المسلك وهذا ما يجب أن يظهر في فهمنا للسنة، وفي نفس الوقت فإن السنة لها معانٍ لغوية تنعكس على المعنى المفاهيمي لها، يمكن اختصار هذه المعاني في النقاط التالية:

- الأصالة

- الاستمرارية

- الإيجابية.

- الوعي

- التأسي.⁸⁷

وبناء على هذه المفاهيم الخمسة، فإن أي فعل حتى يصبح سنة لا بد أن يصدر عن النبي أولاً بقصد واعٍ منه على شكل مستمر بقصد أن يتأسى المسلمون به.

⁸⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 65.

⁸⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 273.

ثم حلل مفهوم الحديث لغوياً ومفاهيمياً لبيان الفرق بين المفهومين، فالحديث وإن اقترب من السنة في بعض النقاط إلا أن الحديث من الناحية الإجرائية هو ناقل من نواقل السنة، بتعبير آخر في هذه النقطة طرح غورماز هذه السؤال: هل يعكس هذا الحديث سنة من السنن أم لا؟ والسنة في هذا الخصوص تلعب دوراً معيارياً، فهي ميزان لفهم الأحاديث الأخرى في ضوءها.

تناول غورماز في هذا الإطار مسألة مهمة وهي أساليب النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا الموضوع له ارتباط في الحقيقة بمسألتين: المسألة الأولى: اللغة الدينية، ذلك أن التعبير عن الحقائق الدينية لا يمكن أن يكون عبر طريق واحد، بل لا بد من أساليب المجاز والتشبيه والكناية والاستعارة، لذلك لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام يستخدم أسلوباً واحداً أثناء التعبير عن الحقائق الدينية التي أبلغ بها عن طريق الوحي، بل كان يستخدم أساليب متعددة.

ويمكن تقسيم أساليب النبي إلى نوعين:

الأول: الأساليب المباشرة، والتي تدل بطريق مباشر على المراد، كقوله صلى الله عليه وسلم: " صلوا كما رأيتموني أصلي".

الثاني: الأساليب غير المباشرة، وهي التي استخدم فيها النبي عليه الصلاة والسلام أساليب تعبيرية وأدبية متعددة، وعلى رأسها التشبيه والمجاز والكنائيات وغير ذلك. وهذا النوع من الأساليب اللغوية لا يمكن أن يستنبط منه حكم فقهي أولاً، وثانياً لا يمكن لأصول الفقه فهم هذه الأحاديث لأن منهج الفهم في أصول الحديث قائم على مراعاة العلاقات بين الألفاظ في الدرجة الأولى، وهذا يقتضي أولاً فهم الأساليب اللغوية في الحديث وفهم دلالتها.⁸⁸

وفيما يتصل باللغة الدينية، وبأسلوب النبي عليه الصلاة والسلام اللغوية، تناول غورماز بعض الأحاديث التي تتميز بأسلوبها اللغوي الخاص، كالقصص، والأمثال، وأحاديث الترغيب والترهيب.⁸⁹

3.1.4. مفهوم الديمومة والعالمية

هذه النقطة مهمة جداً، لأن تفعيل هذه النقطة يعني أن الرسالة الحمديّة ستعبر العصور والأماكن، وفي الحقيقة فإن إدراك بعد الديمومة والعالمية في السنة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمقاصد، وفهم المقاصد مرتبط بما سنّبه بعد قليل بالفهم الكلي. وفي هذا الصدد يركز على فكرة مهمة جداً وهي أنه لم يأت أي رسول ليحل محل عادات قومه سنةً عالمية، وفي هذا بيان واضح أن العادات التي كانت في المجتمع العربي والتي قام بها النبي عليه الصلاة والسلام باعتباره فرداً من أفراد هذا المجتمع ليست بسنة، ومن هنا ينطلق لمعالجة البدعة، فالبدعة ليس فعل ما لم يفعله الرسول بل على العكس من ذلك إدخال ما ليس من الدين في الدين.⁹⁰

4.1.4. مفهوم الكلية/التكامل بين الأدلة.

حيث لا يمكن النظر إلى حديث فقط واستخراج حكم منه، بل لا بد من قراءة الحديث في ضوء الأدلة الأخرى المتعلقة بالموضوع نفسه، وقراءة هذا الحديث في ضوء المقاصد. فالحديث جزء من لوحة أكبر، وفي هذا الصدد فإن غورماز في كتابه نحو فهم تكاملي أورد إشارات مهمة لفهم الحديث في ضوء التكامل بينه وبين القرآن والسيرة والعقل، وفي ضوء التكامل بين السبب والعلّة والمقصد والغاية.⁹¹

⁸⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 139; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 312.

⁸⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 153.

⁹⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 58.

⁹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 73.

5.1.4. مفهوم التأسي في السنة.

هذه النقطة مهمة، لأن التأسي يختلف عن التقليد، فالتقليد يعني القيام بنفس الأفعال دون وعي بها، أما التأسي أو الاقتداء فيقوم على ملاحظة ما أريد تحقيقه ثم السعي في ذلك، ويستفيد غورماز هذا من الغزالي. ومفهوم التأسي عند غورماز مرتبط بفهم المقصد.⁹²

2.4. خطوات تطبيقية

في هذا الصدد هناك كثير من الإجراءات التي وضعها في كتابه نحو منهج تكاملي، لكن ربما نستطيع إجمال هذه الخطوات في الأسس التالية:

1.2.4. فهم الحديث ضمن سياقه

السياق من القرائن غير اللفظية التي تعين بشكل على فهم عدة نقاط، أولاً: المسرح الذي جرى فيه الحديث، وبالتالي يعني ثانياً على فهم ماهية تصرف الرسول عليه الصلاة والسلام، ولذلك فإنه يجب تحديد سياق الأحاديث. تحديد السياق يقتضي البحث في كيفية صدور الحديث من الرسول، ولمن وُجّه، وفي علاقة الحديث ببقية الأدلة، وفي لغة الحديث.⁹³

2.2.4. راعاة فهم مقاصد الحديث.

في إطار دعوته إلى وضع أصول فهم جديدة تطبيقية دعا إلى: إعادة قراءة الحديث وتاريخه، والاستفادة من تعدد المدارس الأصولية وآرائها، وأخيراً الاستفادة من التطورات الحاصلة في علم الدلالة. ومراعاة المقصد - الذي يهدف للتأسي - يقتضي فهم الحديث في ضوء التكامل بين السبب والعلّة.⁹⁴

فمثلاً يتناول غورماز مسألة فهم الأحاديث التي تحتوي على العدد، ويقدم فيها قراءة مقاصدية، ويعتمد في ذلك فهم هذه الأحاديث في ضوء لغتها، وعلاقتها مع بقية الأدلة، وسياقها، فوفق غورماز فإن الأعداد في الأحاديث لا تفيد القطعية، ولا تفيد نفي الزيادة، وخاصة إذا تذكرنا أن الأعداد في العربية تذكر للمبالغة والتكثير كالسبع وتسع وتسعون، لكن من طرف آخر فإن الأعداد تفيد القطعية إذا وردت في سياق العبادات.⁹⁵

الخاتمة والنتائج.

تعدّ أصول الفقه منهجية تم الاستناد عليها نتيجة الحاجة إلى إيجاد علم يبين طريق كيفية استنباط الأحكام للنوازل المعاصرة ولضبط الفتوى والفقه والقضاء، ومهما قيل عن أول المؤلفين فيه إلا أن أصول الفقه كمنهجية كانت موجودة في أذهان المتعاملين مع النصوص الدينية بشكل مباشر، وكحال بقية المناهج فإن أصول الفقه ظل يتطور ويمر بفترات مختلفة، وتطور العلوم الإسلامية ساهم في صياغة علم أصول الفقه وآلياته المنهجية، وهكذا أصبح أصول الفقه منهجية شاملة للعلوم الإسلامية. وهذه الورقة تناولت الادعاء القائل بأن أصول الفقه وحده لا يصلح منهجية لفهم الحديث، بل لا بد من دعمه بالنظر إلى أمور أخرى أهمها سياق الحديث ومقصده وعلاقاته البيئية مع الأدلة الأخرى. ويمكن القول بأن غورماز قام في بحثه بنقد أصول الفقه كمنهجية للفهم من عدة مستويات:

⁹² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 52.

⁹³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 127-136-139.

⁹⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 116.

⁹⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 162.

المستوى الأول: ماهية أصول الفقه. حيث ادعى أن أصول الفقه آلية للاستنباط أكثر من كونها آلية للفهم، وهذا عائد إلى طبيعة حقله المعرفي، فهو يختص بالأحكام العملية.

المستوى الثاني: طبيعة الحديث الواسعة، فهو قد جاء لبيان أسلوب الحياة في ظل القرآن، لذلك فهو يحتوي على الأحكام العملية، والعقدية والحضارية وغيرها، ويلحق بهذا المستوى إشكالية الرواية بالمعنى وما أفرزته، إذ أن أصول الفقه يفترض التعامل مع النص الحديثي على أنه من أقوال النبي عليه الصلاة والسلام.

المستوى الثالث: طبيعة اللغة العربية التي لا يمكن حصر دلالتها في مستوى ظاهري صلب كحال القواعد القانونية. وكذلك فإن طبيعة اللغة التي استخدمها النبي عليه الصلاة والسلام قد اعتمدت أساليب متعددة فيها المجاز والحقيقة، ولا يمكن لأصول الفقه أن يتعامل مع مثل هذه الأساليب بشكل مباشر.

هذه الإشكاليات تحيل - عند غورماز - إلى ضرورة الحديث عن تشكيل منهجية جديدة للفهم تنطلق من الأصول لكن لا تنحصر بها وتعتمد الفهم المقاصدي والتكامل في الرؤية والكلية في التعامل مع الأدلة. وما تقدم به غورماز في الحقيقة يقتضي أن يعاد النظر في كثير من المسائل الفقهية والكلامية، لأن غورماز كما رأينا يربط صحة الاستنباط بصحة الفهم، وما دام الفهم غير كامل - بسبب التركيز على العلاقات اللغوية - فإن الاستنباطات الفقهية قد تتغير.

لكن مع كل هذا لا يمكن القول بأن غورماز يدعو إلى تجاوز أصول الفقه أو تنحيته جانبا، بل دعوته قائمة على ضم خطوات منهجية أخرى تراعي حالة الحديث، لذلك فإن الباحث يرى أن غورماز استفاد من المنهج المقاصدي بشكل واضح، كما استفاد من تطور العلوم الاجتماعية واللغوية لكي يُعني بها ما يدعو إليه من منهجية. لكن ما قدمه غورماز من ملامح خطوط منهجية لفهم الحديث مع أهميته إلا أنه ينقصه الجانب التطبيقي. وعليه فإن هذه النظرية يجب أن تجرب حتى يرى إمكاناتها، وحتى تقييم نتائجها. يضاف إلى ذلك أن من أهم ما تنقد هذه النظرية في الحقيقة هي معرفة سياقات الأحاديث، حيث إنه من المعلوم أن الأحاديث قد رويت مقطوعة عن السياق، وهذا قد يؤثر على ما طرحه غورماز.

المراجع

- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق. عبد الفتاح أبو سنة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة، 1993.
- أرول، بنيامين. المؤلفات في الحديث وعلومه في العهد الجمهوري في تركيا. السعودية: مجمع الملك فهد، د.ت.
- البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق. مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير.
- البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار عن أصول البزدي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- البكري، حمزة. ماهية علوم الحديث والاتجاهات النقدية المعاصرة. عمان: دار الفتح، 2022.
- حلاق، وائل. نشأة الفقه الإسلامي وتطوره. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.
- الزركشي، بدر الدين. الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، تحقيق. سعيد الأفغاني. دمشق: المكتب الإسلامي، 1939.
- سرميني، محمد أنس. القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث. بيروت: مركز نماء، 2021.
- الشافعي، الرسالة، تحقيق. أحمد شاكر. مصر: مصطفى الحلبي، 1938.
- العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- العيني، بدر الدين. عمدة القاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- صديق، محمد. "جهود الحنفية في تأسيس مدونة حديثية فقهية". الحنفية والماتريدية. تحرير. إيهاب النجمي وأحمد قطان. قسطنطينو: جامعة قسطنطينو، 2017.
- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق. حمدي السلفي. القاهرة. مكتبة ابن تيمية، 1994.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Daru'r-Risâle, 1993.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1379.
- Aynî, Bedruddîn. *Umdetü'l-Kârf*. Beyrut: Daru İhyai'l-Turâsi'l-Arabi. Ty.
- Bekri, Hamza. *Mâhiyyetu 'Ulûmi'l-hadis*. Amman: Daru'l-Feth, 2022.
- Buhârî, Abdulaziz. *Keşfu'l-esrâr*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, ty.
- Buhârî, *el-Camiu'l-sahih*. thk. Mustafa el-boğa. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1993.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh Uslû İncelemeleri*. İstanbul: İSAM, 2022.
- Erul, Bünyamin. "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, sy. 1-4 (Haziran 2001): 173-212.
- Erul, Bünyamin. *el-Muellafât fi'l-hadisi ve Ulûmihi fi'l-ahdi'l-cumhûri fi Türkiye*. Medine. Mucemmu'l-Melik Fehd, ty.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Gökçe, Ferhat. *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine". *İslamiyât*. III (2000), sayı I.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, Ankara: Otto Yayınları. 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Hallâk, Vâil. *Neşetu'l-fikhi'l-İslâmi*. Beyrut: Daru'l-Medâr. 2007.
- İbn Ady. *el-Kâmil fi'd-Du'afâi'r-Ricâl*. thk. Abdulfattâh Ebû Sunne. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İDE, İslam Düşünce Enstitüsü. "Başkan" (Erişim 15 Nisan 2025) <https://ide.org.tr/TR/detail/baskan>.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Özpınar, Ömer. *Hiz. Peygamber ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Şafi, *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetu Mustafa Halabî, 1938.
- Sarminî, Muhammed Enes. *el-Katî' ve'z-Zannî*. Beyrut: Merkrzu Nemâ, 2021.
- Şensoy, Sedat. "Şerh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 10 Haziran 2025.
- Sıddık, Muhammed "Peygamber'in Tasarruflarını Anlamada Bağlamın Rolü: 'İnsanlar inanıncaya Kadar Onlarla Savaşılmasını Emreden Hadislerin Teorik Ve Uygulamalı Bir Tetkiki". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 47-59
- Sıddık, Muhammed. "Cuhûdul'l-Hanefiyye Fî Tesîs Mudevvanetin Hadîsiyywtin Fıkhiyye" *Hanefiyye ve Maturidiyye*. ed. İyhâb Necmî ve Ahmed Kattân. Kastamonu, Kastamonu Ünivesitesi, 2017.
- Sıddık, Muhammed. "القاضي عبد الجبار المعتزلي وكتابه الأمالي: قراءة تقييمية لتعليقاته الشارحة على الأحاديث". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 187-205. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1611479>.
- Tâbârânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: TDV, 2011.
- Zerkeşi, Bedruddîn. *el-İcâbe li-îrâdi mâ İstedrekethü 'Â'îşe 'ale's-Sahâbe*. thk. Said el-Afgnî. Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmi, 1939.

Research Article

An Evaluation on the Sufficiency of the Method of Usūl al-Fiqh in Understanding Hadiths: Within the Framework of Mehmet Görmez's

Muhammed SİDDİK 

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

Assist. Prof., Karabük University, Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith Karabük, Türkiye

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-677-3303> | ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54> | muhammedsiddi@karabuk.edu.tr

EXTENDED ABSTRACT

Introduction: The Prophetic Sunnah constitutes a fundamental source and reference for Islamic thought, serving as the interpretative authority for the Qur'an. Two primary discussions have historically revolved around the Sunnah: the first concerns its authenticity and transmission, while the second pertains to the methodology of its interpretation. The issue of understanding religious texts - particularly Hadith- has long been a pivotal point in the emergence of differences among Islamic schools of thought. This matter has maintained its relevance in the modern era, wherein various efforts have emerged to renew and refine the comprehension of the Sunnah. This paper aims to critically evaluate the thesis of Professor Mehmet Görmez as presented in his book *The Methodological Problem in Understanding Hadith*.

Method: Professor Görmez's inquiry begins with a pivotal question: *Is the traditional discipline of Usūl al-Fiqh sufficient as a methodological framework for understanding Hadith?* The impetus behind this question arises from multiple factors—some rooted in the nature of Hadith itself, and others in the epistemological structure and methodological limitations of Usūl al-Fiqh. This foundational concern leads Görmez to undertake a critical examination of Usūl al-Fiqh, both in its essence and in its function as a hermeneutical tool, alongside a thorough analysis of Hadith as a prophetic text situated within a specific linguistic, social, and cultural context. The central research question this study seeks to address is: *What is novel in Görmez's approach to understanding Hadith and the Sunnah?* What are the epistemic and methodological foundations underpinning his project of renewing the comprehension of the Prophetic tradition? What are the defining features of the interpretive methodology he proposes? To answer these questions, this paper engages in a detailed analysis of Görmez's thesis, seeking to understand its fundamental components and assess its theoretical outcomes. The research is structured around two main axes: first, a summary of Görmez's primary arguments; and second, a critical evaluation of the scholarly merits and limitations of his propositions. Notably, Görmez's project also includes an articulated proposal for a methodological framework in Hadith interpretation—an approach further elaborated in his subsequent work, *Towards an Integrated Methodology in Understanding the Qur'an and the Sunnah*.

Findings: The research reveals that Professor Görmez presents a multi-layered critique of the sufficiency of *Usūl al-Fiqh* as a methodological framework for understanding Hadith. His critique operates across three principal dimensions: Concerning the very nature of Usūl al-Fiqh, Görmez contends that it functions more as a tool for legal derivation (istinbāt) than for textual comprehension. This limitation stems from its epistemological orientation, which is primarily concerned with deducing practical legal rulings (ahkām 'amaliyya), rather than encompassing the broader dimensions of religious discourse. He highlights the comprehensive nature of Hadith, which extends beyond jurisprudential rulings to include doctrinal ('aqā'id), ethical, spiritual, and civilizational dimensions. Görmez argues that *Usūl al-Fiqh* tends to treat all texts—Hadith included—as sources of legal injunctions, thus reducing the multidimensional character of Prophetic discourse to purely legalistic utility. Görmez draws attention to the *nature of the Arabic language*, emphasizing its semantic depth and elasticity, which resists confinement within rigid, surface-level interpretations characteristic of legal codes. The linguistic style of the Prophet, which employs various rhetorical devices—including metaphor (*majāz*), analogy, and

nuanced expressions—poses interpretive challenges that *Usūl al-Fiqh*, in its traditional form, is not adequately equipped to address. These epistemological tensions, according to Görmez, necessitate the formulation of a *renewed hermeneutical framework* for engaging with Hadith—one that builds upon the foundations of *Usūl al-Fiqh* but is not restricted by it. He advocates for a methodology that incorporates *maqāṣid-based* reasoning, holistic integration of evidences (*al-jamʿ bayna al-adilla*), and a comprehensive worldview that aligns with the ethical and civilizational aims of the Prophetic message.

Discussion: Professor Görmez's proposal presents scholars with a profound and essential epistemological question: *Why has no interpretive methodology been developed independently of juridical derivation (istinbāt)?* This very question lies at the heart of Görmez's thesis. He asserts that historical intellectual debates within the Islamic community contributed to the elevation of *Usūl al-Fiqh* as the exclusive framework for textual understanding, while alternative methodological attempts failed to gain traction or institutional continuity. Upon examining the structure of *Usūl al-Fiqh*, it becomes evident that linguistic inquiry constitutes a core component of its theoretical foundation. Many scholars have noted that meaning in this framework is often confined to the literal dimensions of language. This linguistic anchoring reinforces a hermeneutic model in which the signification of religious texts is reduced to lexical and grammatical formulations. Nonetheless, it is important to emphasise that Görmez does not advocate for the abandonment of *Usūl al-Fiqh*. Rather, he calls for its development and expansion particularly through the incorporation of *maqāṣid al-sharīʿah* (higher objectives of the law), contextual sensitivity (*siyāq*), and a principle of *totality* and coherence in engaging with religious texts. His approach seeks to refine the epistemic tools for understanding the Sunnah without negating the foundational contributions of the classical legal tradition.

Conclusion: *Usūl al-Fiqh*, while effective for juristic derivation, proves insufficient as a standalone framework for comprehensive textual understanding. This realization necessitates a reevaluation of the methodologies employed in Hadith interpretation, especially in light of Görmez's insights. The urgency of this endeavour is amplified in our contemporary context, where many critiques of the Sunnah stem not from ideological opposition but from misinterpretation and methodological inadequacy.

Recommendation: Accordingly, this paper recommends the practical examination of Görmez's thesis through its application in real exegetical contexts. Future research should assess whether his proposed framework indeed facilitates a more integrated and holistic understanding of the Prophetic Sunnah and whether it can serve as a viable paradigm for methodological renewal in Hadith studies.

Keywords: Ḥadīth, Sunnah, Uṣūl al-Fiqh, Understanding, Mehmet Görmez.

İhtilâlden İktidara Abbâsîler (Ebü'l- Abbâs es-Seffâh Dönemi), yazar İlknur Günay Apak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 232 sayfa, ISBN 9786057619419

Döndü YALMAN 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye
Master Student's., Bolu Abant İzzet Baysal University, Social Sciences Institute, Department of Islamic History and Arts, Bolu, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5572-2370> | ROD ID: <https://ror.org/01x1kqx83> | donduyalman43@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 03.04.2024 Kabul: 13.06.2025 Yayın: 30.06.2025	
Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsîlerler, İhtilâl, Ehl-i beyt, Ebu'l-Abbas.	İncelediğimiz eserde Abbâsîlerin kuruluş aşaması ele alınmaktadır. Apak eserinde Abbasilerin, Ehl-i beyt taraftarları ve mevâlînin desteğini almayı nasıl başardıklarını, Emevîlerin yürüttüğü Arap milliyetçiliği politikalarının ortaya çıkardığı hoşnutsuzlukları kendi menfaatleri doğrultusunda kendi çıkarları doğrultusunda nasıl siyasi propaganda malzemesi yaptıklarını ve sürecin Emevî Devleti'nin yıkılışı ile sonuçlanmasının tarihi alt yapısını incelemiştir. Özellikle Horasan bölgesindeki muhalif grupların desteğini alan Abbâsîlerin, Emevîlere karşı yürütülen ihtilâli geniş bir bölgeye yaymada muvaffak olmalarının nedenlerini sorgulamıştır. Yazar, dönemin stratejik konumda olan şehirleri Kufe, Horasan ve Humeyme'nin stratejik öneme haiz olmasının temellerini ortaya koymaya çalışmıştır. İhtilalin komuta merkezi Horasan ile Kufe ve Humeyme arasında sağlana koordinasyonun mahiyeti açıklanmıştır. Muhammed b. Ali'nin liderliğinde yürütülen ayaklanmanın, hareketin en önemli isimlerinden olan Ebû Müslim el-Horasanî'nin davaya kazandırılmasında saiklerin incelenmesi ile bölgenin sosyolojik yapısına dikkat çekilmiştir. İslam tarihinde Râşid Halifelerden sonra ikinci İslam Devleti olan Abbasilerin kuruluşu 132/750 yılında gerçekleşmiş ve ilk halifesi de Ebü'l-Abbâs es-Seffâh olmuştur. Seffâh, halife olduktan sonra yaklaşık beş yıl hilafette kalmasına rağmen Abbâsî iktidarını sağlamlaştırmak için gereken her türlü tedbiri almayı gerektiren olaylar incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu süreçte çeşitli siyasi manevralarla devre dışı bırakılan ehl-i beyt taraftarları, Emevîler ve devletin bekasını tehdit edecek her türlü unsurlara karşı sert ve acımasız tedbirler alınmıştır. Sonuç olarak devletin başına geçen Ebü'l-Abbâs iç meselelere yoğunlaşmış ve siyasi otoriteyi sağlamak için çalışmıştır. Ayrıca bu dönemin en önemli olaylarından biri de Talas Savaşı'dır. Türk ve Dünya tarihi açısından önemli sonuçlar doğuran Talas Savaşı, İslam'ın bölgedeki diğer milletler arasında tanınmasına ve yayılmasına vesile olmuştur.

İhtilâlden İktidara Abbâsîler (Ebü'l- Abbâs es- Seffâh Dönemi), author İlknur Günay Apak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 232 pages, ISBN 9786057619419

Article Info	Abstract
Article History Received: 03.04.2024 Accepted: 13.06.2025 Published: 30.06.2025	
Keywords: Islamic History, Abbâsîlerds, Revolution, Ahl al-Bayt, Abu'l-Abbas.	The work we have reviewed deals with the establishment phase of the Abbasids. In his work, Apak examines how the Abbasids succeeded in gaining the support of the Ahl al-Bayt supporters and the mawâlî, how they used the discontent caused by the policies of Arab nationalism pursued by the Umayyads as political propaganda material to serve their own interests, and the historical background of the process that resulted in the collapse of the Umayyad State. He questioned the reasons for the Abbasids' success in spreading the revolution against the Umayyads to a large region, especially with the support of the opposition groups in Khorasan. The author attempted to reveal the bases of the strategic importance of the strategically located cities of the period, namely Kufa, Khorasan and Khomeimah. The nature of the coordination between Khorasan, the command center of the revolution, and Kufa and Khomeimah is explained. Attention is drawn to the sociological structure of the region by examining the motives for the uprising led by Muhammad b. Ali and the recruitment of Abû Muslim al-Khorasanî, one of the most important figures of the movement, into the movement. The Abbasids, the second Islamic State in Islamic history after the Rashid Caliphs, were founded in 132/750 and their first caliph was Abû al-'Abbâs al-Saffâh. Although al-Saffâh remained in the caliphate for about five years after he became caliph, we have examined the events that necessitated taking all necessary measures to consolidate the Abbasid power. In addition, harsh and ruthless measures were taken against the Ahl al-Bayt supporters, the Umayyads, and all kinds of elements that threatened the survival of the state. As a result, Abû al-'Abbâs, who became the head of the state, concentrated on domestic issues and worked to ensure political authority. In addition, one of the most important events of this period was the Battle of Talas. The Battle of Talas, which had important consequences for Turkish and world history, was instrumental in the recognition and spread of Islam among other nations in the region.

Atıf/Citation: Yalman, Döndü. "İhtilâlden İktidara Abbâsîler (Ebü'l- Abbâs es- Seffâh Dönemi), yazar İlknur Günay Apak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 232 sayfa, ISBN 9786057619419". *Akif* 55/1 (2025), 208-211. <https://doi.org/10.51121/akif.2025.83>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

İlknur Apak'ın kaleme aldığı İhtilâlden İktidara Abbâsîler (Ebü'l- Abbâs es- Seffâh Dönemi) isimli eser 2019 senesinde Ensar Yayınevi tarafından basılmıştır. Toplam 230 sahife olan eser, giriş, üç ana bölüm, sonuç, bibliyografya ve indeksten meydana gelmektedir. İlgili eser müellifin, Mart 2019'da aynı adla savunduğu yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış halidir.

Müellif, eserin giriş kısmında, Emevîlerin sonu ve Abbâsîlerin ilk dönemini konu alan eserleri tanıtmakta ve bu eserlerin konuya hangi yönleriyle aydınlattıklarını kısaca belirtmektedir. Genel olarak faydalandığı kaynaklar ise; Taberî'nin (ö.310/922) Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk veya Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk, Belâzürî'nin (ö.279/892) Ensâbü'l-Eşrâf, İbnü'l-Esir'in (ö.630/1232) el-Kâmil fi't-Tarih, Ya'kûbî'nin (ö.292/905) Tarih, Mes'ûdî'nin (ö.345/956) Mürûcû'z-Zeheb, İbn Kesîr'in (ö.774/1372) el-Bidâye, Belâzürî'nin Futûhu'l-Buldân, Yakût el-Hamevî'nin (ö.626/870) Mu'cemü'l Buldân, Wellhausen'in Arap Devleti ve Sükûtu, Brockelmann'ın, İslâm Milletleri ve Tarihleri, Vloten'in Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Açıklamalar adlı eserleridir.

Geçmişte kaleme alınan kaynak eserlerle birlikte günümüz çalışmalarına da değinilmiştir. Müellif, Arap dünyasında, Batı'da ve ülkemizde hazırlanan çalışmalardan yararlandığını ifade etmiştir. Bununla beraber klasik kaynakların değerlendirilmesi esnasında kronolojik sıranın gözetilmesi daha iyi olabilirdi. Araştırma konusunun arka planını daha iyi açıklamak için Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere Emevî yönetiminin iktidar oluş sürecini ve idari yönetimini kısaca ele alması esere oldukça önem katmıştır.

Birinci bölüm beş ana başlık halinde incelenmiştir. Müellif, ilgili bölümü Abbâsî ihtilali ve Ebü'l- Abbâs es-Seffâh'ın halife seçilmesine tahsis etmiştir. İlk olarak Abbâsî ihtilal hareketinin arka planına değinmiştir. Burada ihtilâl sonucu meydana gelen devletin isminin nereden geldiği, tarih içerisindeki siyasi seyri, ihtilâli gerçekleştiren kişilerin nesebini ele alarak açıklamıştır. İkinci olarak, ihtilalin dayandığı ekonomik, sosyal ve politik temelleri aktarmıştır. Aynı zamanda ortak söylem, Haşimoğullarının konumunun kullanılması ve önemli bir güç elde edilerek ihtilâlin gerçekleştirilebileceği açıklamaya çalışmıştır. Üçüncü olarak, ihtilâlin davet merkezlerini ele almış, bu merkezleri de kendi içerisinde sıralayıp, organizasyon merkezlerinin seçilme sebeplerini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Dördüncü olarak ihtilalin aşamalarını konu edinip, bu aşamaları da kendi içerisinde gizli davet dönemi, açık davet ve ihtilalin başlaması olarak iki ayrı dönem olarak incelemiştir. Burada daveti baştan sona başlatıp yürüten önemli kişilerin siyasi ve bireysel başarıları tetkik edilmiştir. Bunun yanı sıra oluşturulan söylem ve dini temeller de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Beşinci olarak, Ebü'l-Abbâs'ın halife ilan edilmesi esnasında meydana gelen gelişmelere ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.

Eserin birinci bölümünde ele alınan şemada ihtilâlin Ehl-i beyt ve Abbasîlerler kanadında yer alan şahsiyetlerin isimleri yer almıştır. Bu şema ihtilalde rol alan kişilerin tanınmasına ve birbirleriyle bağlantılarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Eserin hazırlanması esnasında klasik kaynaklar ve çeşitli çağdaş çalışmalardan faydalanılmıştır. Bunların isimlerine eserin bibliyografya kısmında alfabetik sıra ile yer verilmiştir. Eserin sonuna indeks bölümünün eklenmesi bilhassa araştırmacılar açısından büyük kolaylık sağlayacaktır.

İkinci bölümde müellif, Abbâsî devrinin ilk halifesi Seffah'ın gerçekleştirmiş olduğu icraatları ve meydana gelen önemli siyasi ve sosyal gelişmeleri ayrıntılı şekilde tetkik etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede ilk halifenin yeni oluşmakta olan devleti ayakta tutabilmek adına yapmış olduğu girişimler, iç ve dış siyasi gelişmeler başlığı altında ele alınmıştır. Bu bölümü kendi içerisinde beş ana başlık halinde incelemiştir. Birinci başlıkta Emevî Devletinin son halifesi Mervan b. Muhammed'in öldürülmesini klasik kaynaklar çerçevesinde konu edinir. İkinci başlıkta yıkılan Emevî iktidarına karşı gerçekleştirilen intikam faaliyetleri ve bu

faaliyetlerin oluşmasında etkili olan şairlerin şiirleri ve Emevîler döneminde öldürülen Hâşimîlerin dökülen kanlarının talebi gibi sebepleri ayrıntılı olarak ele almıştır. Üçüncü bölümü yönetim muhalifleri ile mücadele başlığı altında dört alt başlığa ayırmıştır. Birinci kısımda yıkılan iktidarın son Irak valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin Abbâsî kuvvetleri ve kendi içerisinde meydana gelen kabile çekişmelerine değinmiştir. İkinci kısımda Ehl-i beyt hâmlerinin tasfiye edilmesi başlığı altında iki konu ele alınmıştır. Birinci olarak Abbâsî ihtilâlinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Ebû Seleme el-Hallâl'ın Alioğullarına meyilli politikasından dolayı saf dışına itilip, ölümüyle sonuçlanması bahse konu olmuştur. İkinci olarak Abbâsî ihtilalinin Horasan'daki önemli nakîblerinden biri olan Süleyman b. Kesir'in dava adına yapmış olduğu hizmetler ve Ebû Müslim el-Horasanî ile aralarındaki siyasi çekişmelerden ötürü meydana gelen rekabetten dolayı öldürülmesi detaylı olarak incelenmiştir. Konunun ilgili başlık altında ele alınması başlık-metin uyumsuzluğuna neden olmuştur. Üçüncü kısımda Abbâsî yönetime karşı Emevî yönetimini diriltme girişimleri incelenmiş ve bununla ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler aktarılmıştır. Abbâsîlerin uyguladığı mevâlî politikaları ile Şam, Cezire ve Filistin gibi bölgelerde yaşayan Arapların kendilerinin ikinci plana düştükleri vehmine kapılıp beyaz elbiseler giyerek gerçekleştirmiş oldukları hadiselerle detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Son olarak dördüncü kısımda bölgesel olarak ortaya çıkan isyanlar konu edilmiştir. Burada yeni yönetime destek verdikleri halde devlet yönetiminden beklediklerini elde edemeyen ve Alioğullarının yönetimin dışında tutulmasından rahatsız olan bazı grupların çeşitli bölgelerde isyan çıkarmaları ve bunun alt yapısını oluşturan siyasi faktörler derinlemesine incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise bilhassa İslâm ve Türk tarihi açısından dönüm noktası olan Talas Savaşı ele alınmış, savaşın siyasi ve sosyolojik sebepleri incelenmiş, İslâm Tarihi ve Türk Tarihi açısından meydana getirdiği sonuçlar üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca çalışma içerisinde Talas Savaşı öncesinde Türkler ve Arapların ilişkileri, tarihî seyri ve bu etkileşim ve iletişim sonucu ortaya çıkan toplumsal değişiklikler ve iki ırk arasındaki irtibatın nasıl ve ne şekilde geliştiği saptanmıştır. Bu bölümün beşinci kısmında müellif, Hz. Peygamber döneminden Seffâh'ın hilafetine kadar İslâm Devleti'nin Bizans'la ilişkilerini ilk olarak kaynaklara dayanarak özetlemiştir. Sonrasında ilgili konuya değinmiştir. Metnin bu şekilde ele alınması konu hakkında okuyucuya, arka plan bilgisi vermesi açısından başarılı bir yaklaşımdır.

Üçüncü bölümde müellif, Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ın hayatı ve şahsiyetini konu edinmiştir. Bu bölümde iki alt başlık altında değerlendirmelerde bulunan yazar, başlangıçta genel hatlarıyla ilk halife olan Seffâh'ın hayatını ele almıştır. Seffâh'ın yaptığı mücadeleler üzerine değerlendirmelerde bulunan müellif doğal olarak konu kapsamında kısaca ihtilali özetlemiştir. İkinci olarak da Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ın şahsiyeti ele alınmıştır. Yararlandığı kaynaklara göre Seffâh'ın şahsiyeti hakkında tespitlerde bulunan müellif, onun; ilmi, sanatsal ve edebi yönüyle ilgili kesitlere yer vermiş, bunun yanında fiziki, ahlaki ve kişisel özellikleri konusunda bilgiler vermiştir. Ayrıca kaynaklarda Seffâh hakkında iddia edilen konular üzerinde de değerlendirmeler yapmıştır. Onun Mehdî olduğuna dair ileri sürülen iddiaları ve konuyla ilgili rivayetleri irdeleyen müellif, eserinde bu konuya da geniş yer vermiştir. Genç yaşta vefat eden Seffâh hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi olduğunu beyan eden müellif, eserini sonuç bölümüyle bitirmiştir. Bununla beraber müellifin, Seffâh'ın hayatına son bölümde yer vermesinin metnin kurgusu açısından doğru olmadığını düşünüyoruz. Çalışmanın başında Seffâh'ın hayatı, yetişmesi ve kişiliği hakkında bilgi verilmesi, olayların baş aktörünün hadiselerin gelişmesindeki etkisini tespit ve çalışmanın asıl konularının daha iyi anlaşılması bakımından önemli olacağı kanaatindeyiz.

Müellif, Abbasîlerin kuruluş süreci ve ihtilalin aşamalarını özetle ele alarak İslam Tarihi açısından meydana gelen olaylara değinmiştir. Hz. Peygamber döneminden Abbasîlerin kuruluş sürecine dair yapılan çalışmada müellif, bölgenin coğrafi ve sosyo-politik yapısını incelemiş, Şîî ve Ehl-i beyt üzerinden yürütülen faaliyetlere dikkat çekmiştir. Bununla birlikte

Emevîlerin uygulamış olduğu Arap milliyetçiliği ve Ehl-i beyt'e yapılan baskılar dile getirilmiş, Abbasîlerin her iki durumu da kendi lehlerine kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Emevîlere karşı yürütülen ihtilâl hareketinde öne çıkan Kûfe ve Horasan bölgesine dikkat çekilmiş, özellikle Ehl-i beyt'e karşı yaptıkları hatalardan dolayı pişmanlıklarını dile getiren Ehl-i beyt taraftarları (Şîa) Kûfe'yi merkez kabul ederken mevâlî hareketinin merkezi sayılan Horasan bölgesi de Arap olmayan milletlerin yönetim merkezi olmuştur. Ancak ihtilâlin neticesinde ortaya çıkan tablonun Ehl-i beyt ve taraftarları aleyhine sonuçlandığını dile getiren muhaliflerin "İhtilâl ilk önce kendi evladını yer." düsturunu hatırlatarak Ehl-i beyt ve büyük beklentilere giren mevâlî gruplarının büyük çoğunluğunun yaşamış olduğu hayal kırıklığına dikkat çekmiştir. Eserin ilgili kısımlarında devletin yönetiminin Şam'dan Bağdat'a alınmasının siyasi ve sosyolojik sebepleri üzerinde durulmuş ve Abbasî devletinin teşkilatlanması sürecine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bu süreçte Türk-İslam tarihi açısından da büyük önem arz eden Talas Savaşı ve sonuçlarına değinilmiş, dünya tarihi açısından meydana getirdiği sonuçlar tahlil edilmiştir. Son olarak devletin bekasını sağlama adına Emevîler ile başta Ehl-i beyt taraftarları ve diğer unsurların sıkı takibi ve bertaraf edilmesi hakkında analizlerin yapıldığı, sonuç bölümündeki değerlendirme ile son bulmuştur.

Eserde metot açısından nakilci ve tarafsız bir yöntem izlenmiş, genel itibariyle tenkit ve tarafgir ifadelerle rastlanılmamıştır. Bizim kanaatimiz konuyla ilgili alanda derli toplu ve metodik anlamda bir çalışma olması bakımından bilim dünyasına katkı sağlayacağı yönündedir. Sahadaki Abbasîler ihtilâline dair yapılan bir çalışma olarak alandaki boşluğu doldurduğu kanaatindeyiz.

Eserin genel değerlendirilmesi yapıldığında, Emevîlere karşı yapılan ihtilâli detaylı bir şekilde ele alması açısından konuyla ilgili çalışmalar arasında yer alabilecek özgün bir eserdir. Abbasîlerin kuruluş sürecini ele alması hasebiyle araştırmacılara yol gösteren ana kaynakların yanında önemli bir başvuru eseri olarak değerlendirilebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Sustainable Development Goals (SDG) / Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SDG):
Doesn't Support / Desteklemiyor

Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi***Ömer ÖZDEMİR** 

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye
Assist. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Şanlıurfa, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8147-494X> | ROR ID: <https://ror.org/057qfs197> | omerozdemir@harran.edu.tr

Düzeltilme Notu / Corrigendum Note :

Dergimizin 2019 yılı 47. sayısında 313-344 sayfa aralığında yayınlanan “Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi” başlıklı araştırma makalesinin ilk sayfasına daha önce sehven eklenmemiş olan aşağıdaki Etik Beyan, sorumlu yazarın talebi üzerine eklenmiştir.

The following Ethical Statement, which was not added by mistake before, was added to the first page of the research article titled ‘Education of the Child in the Family According to Parents Religious’ published in Volume 47, pages 313-344 of our journal in 2019, upon the request of the author.

* **Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu araştırma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Dr. Öğr. Üyesi Emine Keskiner danışmanlığında Ömer Özdemir tarafından yürütülmekte olan “Ailenin, Çocuklarının Din Eğitimine Katkısı (İstanbul Örneği)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This research is based on the doctoral dissertation titled “Family’s Contribution To Children’s Religious Education (Case Of İstanbul)” conducted by Ömer Özdemir under the supervision of Dr. Emine Keskiner at Marmara University, Institute of Social Sciences.

Lügavî İbdâl ve İlk Dönem Arap Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*

İclal ARSLAN¹  Muna Haj SALEH² 

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
Assist. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Çorum, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1470-4004> | ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269> | iclalarlsan@hitit.edu.tr
Corresponding Author / Sorumlu Yazar

² Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
Lecturer PhD, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Çorum, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5211-5112> | ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269> | munahajsaleh@gmail.com

Düzeltilme Notu / Corrigendum Note / ملاحظة تصحيحية

Dergimizin 2019 yılına ait, Cilt 48 Sayı 48’de, 545–566 sayfa aralığında yayımlanan “Lügavî İbdâl ve İlk Dönem Arap Lehçelerinin Üzerindeki Etkisi” başlıklı araştırma makalesinin ilk sayfasına daha önce sehven eklenmemiş olan aşağıdaki Etik Beyan, sorumlu yazarın talebi üzerine eklenmiştir.

The following Ethical Statement, which was not added by mistake before, was added to the first page of the research article titled “Lügavî İbdâl and its Effect on Early Arabic Dialects” published in Volume 48, Issue 48, pages 545-566 of our journal in 2019, upon the request of the responsible author.

أضيف البيان الأخلاقي التالي، الذي لم يُضَفَّ خطأً من قبل، إلى الصفحة الأولى من مقال البحث المعنون “الإبدال اللغوي وأثره على اللهجات العربية القديمة” المنشور في المجلد 48، العدد 48، الصفحات 545–566 من مجلتنا عام 2019: “أجريت هذه الدراسة تحت إشراف الدكتور ليكت. تم إعداد هذه الدراسة بناء على رسالة ماجستير بعنوان “اللهجات العربية في العصر الجاهلي وبعض الملامح الصوتية” أنجزت بتاريخ 26.06.2019 تحت إشراف الأستاذ الدكتور إيسلال أرسلان (رسالة ماجستير، جامعة هيت، تشوروم، تركيا، 2019).

* **Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi İclal ARSLAN danışmanlığında 26.06.2019 tarihinde tamamlanan “Câhiliye Dönemi Arap Lehçeleri ve Bazı Fonetik Özellikleri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye, 2019). / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled “Arabic Dialects in Jahili Times and Its Phonetic Features”, supervised by Assistant Professor İclal ARSLAN (Master’s Thesis, Hitit University, Çorum, Turkey, 2019).