Akademik Araştırmalar Derneği

Akademik Analiz

Yıl / Year: 2024 Sayı / Issue : 3

İlahiyat Alanında Bilimsel Hakemli Dergi
Scientific Peer-Reviewed Journal in Theology

e-ISSN 3023-5979

Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 3 | Yıl-Year 2024

Dergi Adı	Akademik Analiz
Diğer Adı (Çevirisi)	Akademik Analiz
Uluslararası e-ISSN	3023-5979
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Nisan & Ekim)
Dergi Web Sitesi	https://akademikanaliz.com.tr/
Yayına Başlangıç	31.12.2023
Baş Editör	Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
Yayıncı	Akademik Araştırmalar Derneği
İmtiyaz Sahibi	Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	Akademik Analiz Dergisi, İlahiyat alanında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar.
Okur Kitlesi	Akademik Analiz Dergisi'nin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.
Yayın Dili	Türkçe- İngilizce- Arapça
Hakkında	* Akademik Analiz dergisi, uluslararası standart süreli yayın numarasına sahip, ulusal ve uluslararası alana hitap eden bilimsel bir dergidir. * Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla ve İslâm Sanatlarıyla alakalı konuları kapsamaktadır. * İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. * Hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. * 2023 yılında yayın hayatına başlamıştır. * Dergiye gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. * Tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Ücret Politikası	Akademik Analiz dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Akademik Analiz dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.
Arşiv Politikası	1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayınlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir. 2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır. 3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir. 4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin
Tarandığı İndeksler	İdealonline, WorldCat

Yayın Kurulu | Editorial Board

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Gaziantep Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X	**Doç. Dr. M. Raşit Akpınar** Selçuk University | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies rasitakpinar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-0943-0715
Doç. Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X	**Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç** Marmara University | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0001-5884-807X
Dr. Muhammed Mehdi Aksoy Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies muhammedmehdi.aksoy@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2854-730X	

Danışman Kurulu / Advisory Boar

Prof. Dr. Ramazan Biçer Sakarya Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies rbicer@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0003-1501-2103	**Prof. Dr. Mehmet Akbaş** Gaziantep Univesity | Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts makbas72@]hotmail.com ORCID: 0000-0002-0796-0368
Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın Marmara University | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies boynukalin@yahoo.com ORCID: 0000-0001-8633-1801	**Prof. Dr. Recep Önal** Giresun University | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies onal1975@gmail.com ORCID: 0000-0002-2571-9949
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Alabalık Yalova University | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmetalabalik@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6849-4623	

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Gaziantep University | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@gmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X	
İndeks ve İstatistik Editörü | Index and Statistics Editor Havva Özgün Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık info@yazimdestegi.com	**Etik Editörü | Ethics Editor** Çağatay Tiryaki Gaziantep University | Migration Institute cagataytiryaki8@gmail.com 0009-0004-9249-6986

Dil Editörleri | Language Editor	
Türkçe | Turkish Ömer Faruk İlgi Gaziantep Univesity | Cerablus Higher Education Unit, Department of Turkish Language omer.ilgi@hotmail.com	**İngilizce | English** Muhammed Saraç University of Ankara Bilim | Department of Arab and Islamic Studies muhammed.m.sarac@gmail.com ORCID: 0000-0003-0399-4023
Arapça | Arabic Lecturer Ubeyde Abdulkader Gaziantep Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies obieda821@gmail.com	
Alan Editörleri | Field Editors	
Kapsam | Scope **Arap Dili ve Belâgatı | Arabic Language and Rhetoric** Dr. Mehdi Cengiz İstanbul Medeniyet Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr ORCID: 0000-0001-7593-1801	**Kapsam | Scope** **Tefsir ve Kırâat İlmi | Construction and The Science of Recitation** Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X
Kapsam | Scope **Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi | The History of Kalam and Islamic Sects** Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç Marmara Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-1497-1513	**Kapsam | Scope** **Tasavvuf | Islamic Mysticism** Res. Asst. İslim Gümüştekin Marmara University | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies islimgumustekin@hotmail.com ORCID: 0009-0004-3760-4227
Kapsam | Scope **İslam Hukuku | Islam law** Emre Aktepe 29 Mayıs Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies aktepe_e@hotmail.com ORCID: 0009-0001-4914-5388	**Kapsam | Scope** **Hadis | Hadith** İbrahim Halil Saraç Ankara Hacı Bayram Veli University |Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ibrahim_h_sarac@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8657-6657
Kapsam | Scope **İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts** Res. Asst. Mustafa Terlemez Gaziantep Univesity | Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts terlemezw27@gmail.com	**Kapsam | Scope** **Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies** Mehmet Emin Şimşek Gaziantep University | Institute of Social Sciences eminbekr@hotmail.com
Mizanpaj Editörü | Layout Editor Lecturer Hatice Kübra Canpolat Gaziantep Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ORCID: 0009-0002-4965-0058	**Mizanpaj Editörü | Layout Editor** Graduate Student Ömer Faruk Lafakoz Gaziantep Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies

İletişim

Bize Ulaşın
Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.
Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili
Ad Soyad: Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
ORCID: 0000-0001-8994-630X
E-posta: fehmisogukoglu@hotmail.com
Telefon: 0342 360 12 00 (3224)
Adres: Gaziantep University Faculty of Islamic Sciences
Şehir: Gaziantep
Ülke: Türkiye
Posta Kodu: 27310

İtiraz
Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen akademikanalizdergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet
Şikayetler doğrudan akademikanalizdergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Sorumluluk ve Hak Sahipliği | Responsibility and Entitlement
Akademik Analiz dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayındır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içeriği ve sorumluluğu yazarlarına ait olup dergimizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır.
Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, İlahiyat Akademi dergisi tarafından Creative Commons Atıf-Gayrı-Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlamasına izin verirler.

Akademik Analiz journal is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All responsibility for the content of the articles published herein rests with the authors and does not represent the official opinion of the Journal management.
The copyrights of the works published in the journal of Akademik Analiz belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of Theological Academy under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Akademik Analiz Dergisi | Akademic Analysis Journal
| Sayı -Issue 3 | Yıl-Year 2024

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial
Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
VII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İmanın Topluma Etkisi Üzerine Bir Analiz
Analysing The Impact of Faith on Society
Mohamad Jlelati
1-21

Yatırım Vekâletinde Ücretin Belirlenme Şekilleri
Determination of the Fee in Investment Agency
İbrahim Halil İlgi
22-38

The Phenomenon of Plagiarism in Pre-Islamic Poetry and Its Impact on Efforts to Interpret the Qur'an
İslam Öncesi Şiirde İntihal Olgusu ve Kur'an Yorumlarına Etkisi
Ubeyde Abdulkader
39-64

المنهجية العلمية التي اتبعها الطحطاوي في حاشيته على الدر المختار
Tahtavi'nin ed-Dürrü'l-Muhtar Haşiyesi'nde İzlediği İlmî Metodoloji
The Methodology Adopted by al-Tahtawi in His Marginalia on al-Durr al-Mukhtar
Abbas Hüseyin
65-86

الْخَصَائِصُ الشِّعْرِيَّةُ فِي لُغَةِ النُّصُوصِ الصُّوفِيَّة بِمِصْرَ خِلَالَ القَرْنِ السَّابِعِ الهِجْرِيّ
Hicri Yedinci Yüzyılda Mısır'daki Tasavvuf Metinlerinin Edebî Özellikleri
Poetic Characteristics in The Language of Sufi Texts In Egypt at The Seventh H. Century
Samir Omar Kamel Hassan Sayed
87-109

Editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Akademik Analiz dergi ekibi olarak Aralık 2023 tarihi itibarıyla başladığımız yayın hayatını üçüncü sayımızı çıkararak devam etmenin sevincini yaşamaktayız. Dergimiz, bu sayısında da çeşitli akademik konularla okuyucusuyla buluşacaktır.

Üçüncü sayımızda iki adet Türkçe, iki adet Arapça ve bir adet İngilizce olmak üzere beş makale bulunmaktadır. Bu sayımızdaki makaleler, fıkıh, din eğitimi, Arap dili ve belagatı alanlarıyla alakalıdır.

İlk makale Din Eğitimi Alanında "İmanın Topluma Etkisi Üzerine Bir Analiz" ismini taşımaktadır. Bu makale 2020 yılında sunulmuş Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma" isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir. İkinci makalede, İslâm Hukukunda güncel bir konu olan İslâm bankacılığıyla alakalı yatırım vekâletinde ücret tayininin fıkhî boyutunu incelemektedir. Üçüncü makalede önemli bir tartışma ele alınarak İslâm öncesine ait şiirlerin mevsûkiyeti problemini ele almaktadır. Dördüncü araştırmada ise günümüz fetvalarına etkisi olan Hanefî mezhebi ulemasından Tahtavi'nin *Dürrü'l-Muhtâr* isimli kitaba yazdığı haşiyede izlediği metodoloji tespit edilmeye çalışılmıştır. Beşinci ve son çalışmada ise Arap dili ve tasavvuf ilim dallarının ortak bir konusu olarak sûfî söylemlerin edebî değeri hicrî VII. yüzyılda Mısır'daki çalışmalar etrafında araştırılmıştır.

Bu sayıda görev yapan editör ekibimize, makalelerini yayımlamak için bizleri tercih eden yazarlarımıza ve titiz çalışmalarıyla akademiye katkıda bulunan hakemlerimize içten teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

From the Editor

In the name of Allah, Ar-Raḥmān and Ar-Raḥīm,

As the Akademik Analiz journal team, we are pleased to continue our publishing life, which we started as of December 2023, by publishing our third issue. Our journal will meet its readers with various academic subjects in this issue.

In our third issue, there are five articles, two in Turkish, two in Arabic and one in English. The articles in this issue are related to the fields of fiqh, religious education, Arabic language and rhetoric.

The first article is titled 'An Analysis on the Effect of Faith on Society' in the Field of Religious Education. This article was presented in 2020, Harran University, Institute of Social Sciences, 'The Problem of Faith Education for New Generations: Comparative Research in the Context of Turkey-Syria Societies' submitted to Harran University, Institute of Social Sciences in 2020. The second article analyses the jurisprudential dimension of fee determination in investment proxy related to Islamic banking, which is a current issue in Islamic Law. In the third article, an important debate is discussed and the problem of the mawsooq of pre-Islamic poems is discussed. In the fourth study, the methodology followed by Tahtawi, one of the scholars of the Hanafi madhhab, in his gloss to the book titled Dürr al-Muhtâr, which has an impact on today›s fatwas, is tried to be determined. In the fifth and final study, the literary value of Sufi discourses as a common subject of Arabic language and Sufism is investigated around the studies in Egypt in the VIIth century.

I would like to extend my sincere thanks and regards to our editorial team who worked on this issue, our authors who preferred us to publish their articles, and our referees who contributed to the academy with their meticulous work.

Assoc. Prof. Dr. Fehmi Soğukoğlu

İmanın Topluma Etkisi Üzerine Bir Analiz

Mohamad Jlelati | 0000-0003-1061-4746| mohamadjlelati79@gmail.com
Doktora Öğrencisi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, Türkiye

Öz

Din eğitimi, bireylerin sahip oldukları kabiliyetleri bilimsel araçları ve ahlaki değerleri kullanarak, onların hem kendi gelişimlerini hem de ümmetin yükselmesini sağlayacak İslami kişiliği kapsamlı bir şekilde inşa etme sürecidir. İnanç ile eğitim arasındaki ilişkiyi, bireyin hayatında şekillendiren bu süreç, İslam'ın kendine has özelliklerinden biridir. İslam, eğitimi bireyin toplumla uyumunu sağlayan ve toplumun genel dengesi ile gelişimine katkıda bulunan bir araç olarak görür.

Eğitim, toplumun düzenini ve geleneklerini kapsayan, toplumsal sistemlerin temel yapı taşıdır. Ahlaki eğitimin değerleri, bireylerin doğru ve yanlış kavramlarını, ahlaki ilkeleri ve sosyal sorumlulukları anlamalarına yardımcı olan unsurlardır. Bu değerler, bireyin toplumsal yaşamında etik davranış sergilemesini sağlar ve bireyin karakter gelişiminde kritik bir rol oynar. İslam, bu değerler üzerinden, bireylerin ve toplumun ahlaki standartlarını yükseltmeyi hedefler. Hz. Peygamber'in (sav) misyonu da güzel ahlakı tam anlamıyla hayata geçirme amacı etrafında şekillenmiştir; kendisi bu gayeyle gönderildiğini ifade etmiştir.

Bu araştırma, toplumdaki inanç durumunu anlamak ve ümmetin ruhunu canlandıracak araçları belirlemeyi amaçlamaktadır. Bir diğer hedef, toplum içindeki bireyler arasındaki çatışmaları olgunlaşma sürecine dönüştürmek ve yıkıcı unsurları inşa süreçleri haline getirerek, İslam toplumunu güçlü ve dayanıklı bir yapı haline getirmektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İnanç, Bilinç, Toplum, Anket.

Atıf Bilgisi	Jlelati, Mohamad. "İmanın Topluma Etkisi Üzerine Bir Analiz". Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 1-21.

Geliş Tarihi	15/08/2024
Kabul Tarihi	15/10/2024
Yayım Tarihi	31/10/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2020 yılında Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma" isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Analysing The Impact of Faith on Society

Mohamad Jlelati | 0000-0003-1061-4746| mohamadjlelati79@gmail.com
PhD Student, Harran University Institute of Social Sciences, Şanlıurfa, Türkiye

Abstract

Religious education is a process to comprehensively create an Islamic character that supports self-realization and leads the development of the with skills, scientific knowledge, and virtues. The structure between belief and education in one's life is one of the characteristics of Islam which explains the content and the relation between the faith and the belief. Education means customs and regulations that are to enliven the life of the society, to provide an individual to be accustomed to the community's life and to support one to make progress while keeping one's balance. It is also said that education is a social system that appears in every society according to its own patterns. In contrast, Islam constructs its own social system based on its principles of moral education. The prophethood of the holy Muhammad (PBUH) focuses on this aim to realize. Because he stated that "I have been sent to perfect good character." The aim of the research is to make an effort to construct the idea of faith in society using descriptive statistical data and to compose the tools and equipment which enable the inspiration of the Islamic spirit within the Ummah. Another aim is to pave a way to make the ummah a which cannot be divided into parts or weakened while solving conflicts among individuals and improving all of the aspects of the life causing decay.

The aim of the research is to establish a practical basis for trying to measure the interaction of faith within society and its engagement with different levels of belief. Therefore, it determined the effort to work according to two general paths: The first track: to determine the fundamentals of religion that are considered focal points within the complete religious system of Islam, where measurement is carried out, this was studied according to three axes: 1- The axis of knowledge (which is knowledge of various religious rulings and issues), The Islamic religion is an "integrated whole" that enables man to ascend the ladder of virtues from the level of Islam, and in it, a person realizes the meaning of the "basic rituals" and rises to the level of faith through constant acts of obedience and performing voluntary acts, with more "quality of faith performance," one rises to the level of "Ihsan," which the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, defined as ""To worship Allah as if you see Him"," which is the highest level of faith. 2- The axis of "practical application" of what is known of various religious issues and rulings. It is the solid application derived from true inner faith and not the superficial formal practice. It is a faith built on solid ground and is the first pillar on which the individual's faith is built in its integrated form between sound belief, sound behavior, and sound work as a second pillar. The third pillar is linked to it, which requires the individual to make good use of the potentials, resources, and energies that the Almighty Creator has provided for him in himself and his surroundings. 3- This axis explores the extent of awareness and understanding of the implications of the provisions that are applied and adhered to, which means, does it implement it while being aware of the consequences and goals? he is aware that what he has been charged with is primarily compliance with the orders of his Creator, and he cannot deviate from it, as he is the Creator and this is the path he was assigned to follow to survive in this worldly life. This is what is called in the research "mandatory awareness," while in parallel he realizes or tries to advance himself scientifically to realize the objectives at their various levels that lie behind this mandate. It is certainly in accordance with the Creator's will for interests that start from the human being himself and his family, reaching his society and in order to ascend to its human and cosmic surroundings in general, it seeks to achieve balance and worldly continuity, victory in the afterlife, and to reach the Paradise of the Creator, which He has promised to His pious servants. Through these previous axes, we looked at Islam and what a Muslim should be, which should be more comprehensive. Starting from the collective values and ethics in society, the basis and foundation of which is the Islamic faith, with the practical application and empowerment of practical ethics for society and the improvement of the general understanding of the purposes of religious rulings and issues and full commitment to them, It actually leads to a complete societal renaissance and yields worldly success and eternal prosperity, while emphasizing that performance constantly needs reinforcements for individual faith-based effort and an incentive for further continuity at an acceptable level of

performance. The second track: To identify the points of influence through which human interaction appears, which according to the research were in two directions: internal (spiritual and psychological) and external or apparent (behavioral) and its manifestations, which were of three types, emerge from it:

Firstly: “The Ritual Appearance” and the resulting satisfaction and psychological balance. Secondly, “The Social Appearance” and the resulting practical application interaction. Thirdly: “The Cosmic Appearance” and its meaning is the rational conviction of religious issues and teachings. In conclusion, the interaction between the two “internal and external” trends and the three aspects: ritual, social and cosmic: certainty in the soul, integrity in behavior and relationships between members of society. According to the previous theoretical framework, this study sought to develop a practical scale based on the logic that everything that benefits the individual has an impact on society, this is due to the “mutual influence and impact” and based on the interactive factors between the faith and personal aspects. A set of questions was designed to cover the following main topics: 1- Doctrine (As an inner manifestation of faith hidden in the soul). 2- Worship (As a manifestation of the interaction between the servant and his Lord). 3- Behavior (As a manifestation of the interaction between the servant and his counterpart). 4- Treatment (As an outward manifestation of the inner reflection of faith). It was refereed and cooperated with a specialized team in selecting samples and collecting and analyzing the resulting data. The research concluded with a set of recommendations, the most important of which is developing a method for analyzing religious phenomena to reach the fundamental points of failure and this is so that the treatment steps are largely proportional to the size of the problem, this entails developing tools and means of treating religious problems in society and diversify it to suit the nature of the problems and the nature of the category it is directed to, whether the difference is at the level of age or gender, and the necessity of developing educational methodologies to be more supportive of sound nature, which increases internal immunity and deepens awareness among individuals of the roles for which Allah created them and the capabilities provided to them and the purpose of their worldly life, such that this world is a “farm of deeds and sustainable harvest” in the Hereafter, an everlasting and eternal bliss.

Keywords: Religious Education, Faith, Consciousness, Society, Survey.

Citation	Jlelati, Mohamad. “Analysing The Impact of Faith On Society”. Academic Analysis 3 (October 2024), 1-21.

Date of Submission	15/08/2024
Date of Acceptance	15/10/2024
Date of Publication	31/10/2024
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article is based on the Master's thesis titled ‘The Problem of Faith Education for New Generations: A Comparative Research in the Context of Turkey-Syria Societies’ submitted to Harran University, Institute of Social Sciences in 2020.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Alemlerin Rabbine hamd, Hz. Muhammed'e (sav), ailesine, ashabına ve ezvac-ı tahiratına salat ve selam olsun. Allah (c.c) Kur'an-ı Hakim'inde şöyle buyurmuştur: "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zariyat, 51/56). Bu ayet, insanın yaratılış amacını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca, "Asra yemin ederim ki İnsan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır." buyrularak ibadet iman ilişkisine dikkat çekilmektedir. Fakat, inanç yalnızca dini ritüellerin uygulanması yoluyla mı bulunur? İnancın asgarî niteliği açısından, yaşam gerekliliklerini yerine getirecek kadar helali helal, haramı da haram olarak kabul etmek yeterli midir?

Hayat, dünyada zorluklar ve sıkıntılarla doluyken, Müslüman bir insandan kendisini ibadetten uzaklaştırması beklenmemektedir. Aksine, insandan, "dünya için hiç ölmeyecekmiş gibi, ahiret için de yarın ölecekmiş gibi çalışması" istenmektedir. Sadece kendisi için değil, Allah'a kulluk gerekliliklerini yerine getirmesi için de çalışması gerekir. Aynı şekilde, insanlık için yaşamaya çalışmak, kulluk anlamına gelir. Böylece birey, eylemlerinde ve sözlerinde bir örnek olacaktır. Bu bağlamda, bireyin her fiilinde Allah'a kulluk etmiş olacağını belirtmek önemlidir. Çünkü İslam, sadece ibadetlerden oluşan bir sistem değildir. Niyet halis olduğu sürece, bir insanın her eylemi, davranışlarına dikkat ettiği sürece ibadete dönüşebilir.

Kişinin geçimini sağlaması ve ailesinin geçimini temin etmesi, helale ve harama riayet ettiği sürece ibadettir. İlmi yolculuğundaki çabaları ibadettir; çevresinin haklarına riayet etmesi ibadettir. Özetle, kişinin hayatının son anına kadar bu dünyayı Allah yolunda imar etmesi ibadettir. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Birinizin elinde bir fidan olduğu sırada Kıyâmet kopacak olsa, onu dikmeye gücü yeterse diksin." Allah'a yapılan bu kulluk, ibadet etmenin bir yoludur. Âyetlerde bu husus şu şekilde yer almaktadır: "Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi (İsrailoğulları) için bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu ve batı taraflarına (tamamına) mirasçı kıldık. Sabırlarına karşılık Rabbi'nin İsrailoğullarına verdiği güzel söz yerine geldi." (A'raf, 7/137).

İbadet, bu ümmetin bedenine uzun tarihi boyunca ruhunu ve hayatını yeniden bahşetmek anlamına gelmektedir. İmanın beslediği bu ruh, ibadetle güçlenen ümmetin ruhu olacaktır.

1. İman Eğitiminin Temelleri

Toplumda inanç esaslarına bakacak olursak aşağıda verilen üç eksene bakmak gerekir. (Daha doğru bir sonuç almak için bu üç ekseni paralel bir şekilde sıralamak gerekmektedir.)

- Marifet ekseni (ilim)

- Öğrendiğimizi uygulama ekseni
- Uyguladığımızı sezme ekseni

Kişi ancak bu seviyelerin beraber kemale ermesiyle dünyevi bir kalkınma yaşayabilir, yeryüzünde güçlü konuma gelebilir ve ahirette cennete girerek ebedi kurtuluşa erebilir.

1.1. Birinci Eksen – Marifet (İlim) Boyutu

Söze başlamadan önce iki hususun altını çizmek gerekmektedir. Birincisi iman, bireyin itikat, ibadet ve ahlak gibi yerine getirmesi gereken unsurlardır. İkincisi salih amel, hayatın bütün yönlerinde bulunur. İnsanlığa faydası olan ve İslam'ın temel prensiplerine uygun olan her iş salih ameldir. Bu iki husus arasındaki ilişki, Rabbimizin (c.c) Kitab'ında zikredilmiştir. İman, salih amelle birlikte anılmaktadır. Amelin bu ilişki içinde zikredilmesi, sadece ibadet anlamı taşımamakta; kapsamı geniş bir çerçevede, dinimizi ve dünyamızı imar etmeye yönelik olan her amel salih ameldir. Çoğu yerde bu iki kavram birlikte zikredilmektedir: "İman edip salih amel işleyenler." (Bakara, 2/25).

Müslüman bireylerin, iman kavramının ne olduğunu göz ardı etmemeleri için Kur'an-ı Kerim'de 32 surede ve 50 ayette, iman ve salih amelin birlikteliğinin önemi anlatılmaktadır. Bu birlikteliği ifade ettikten sonra, İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine dayanarak inanç esaslarını belirlemeye çalışalım.

Hadis kitaplarını tasnif eden âlimlerin kitaplarına baktığımızda önemine binaen iman konusunu en başa aldıklarını görmekteyiz. Ayrıca onlar bu konuda rivayet edilen hadisleri ilk bablarda derlemişlerdir. Örneğin Buhârî ve Müslim'in ilk bablarını diğerleri gibi iman konusu ile ilgili hadisler oluşturmaktadır. İman konusuyla ilgili bu hadislerin başa alınması sanki Hz. Peygamber'in (sav) eylemleri, halleri, takrirleri ve sahabeye öğretilerini uygulama olarak müminlere öğretmiş ve onlar için teorik bir çerçeve çizmiştir.

Dini yaşamı Müslümanlara kolaylaştırılması Hz. Peygamber'in (sav) gösterdiği yöntemlerden biridir. Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki şu hadisten de anlaşılacağı üzere kendisine bir şey sorulduğunda ona en asgarisini gösterir ve yapmasını emrederdi:

> "Necd halkından dik saçlı bir adam Hz. Peygamber'e geldi, sesinin fısıltısını duyuyorduk ne dediğini tam anlayamıyorduk, ta ki Allah Resulu'ne yaklaştı bir de baktık İslâm'ın ne olduğunu sordu ve Hz. Peygamber (sav) "Bir gün ve gecede toplam beş vakit namaz kılmaktır." dedi. Bunların dışından yapmam gereken bir şey var mı diye sorunca hayır ama sünnet olarak yapacakların hariç ve ramazan orucunu da tutman gerekir cevabını aldı. Bunların dışında yapmam gereken bir şey var mı diye tekrar sorduğunda ise Allah Resulu: Hayır ancak sünnet olarak yapacakların hariç dedi. Daha sonra Hz. Peygamber ona zekâtı anlattı, bunun dışında yapmak gereken bir şey var mı deyince yine Allah Resulu: Sünnet olarak yapacakların müstesna dedi. Adam sırtını döndü ve şöyle diyerek uzaklaştı: Vallahi

> bunları ne fazla ne de eksik yerine getireceğim. Hz. Peygamber (sav) eğer doğru söylüyorsa kurtuluşa erer dedi.[1]

Bedevinin verdiği bu cevabın ardından Hz. Peygamber onu takrir etmiş ve arkasından sahabilere doğru söylüyorsa kurtulur demiştir. Bu mana, talep edilenin en asgarisinin sağlam bir bağlılıkla yerine getirilmesinde karşılaşacağı zorluklarda kula ağır bir yük yüklemektedir.

Müslüman bireyin yerine getirmesi gereken en asgari esaslar üzerinde duracak olursak, İbn Ömer'den nakledilen bir hadiste şöyle denilmektedir: "Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: İslam beş şey üzerinde bina edilmiştir. Bunlar, Allahtan başka ilah olmadığına ve Hz. Peygamber'in O'nun elçisi olduğuna inanmak, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve ramazan orucunu tutmaktır."

Bu konudaki diğer bir hadis ise Ebu Hureyre'den rivayet edilmiştir:

> "Bir bedevi Allah Resulu'nün yanına gelerek şöyle dedi: Ey Allah'ın resulü bana öyle bir amel göster ki yaptığımda cennete girebileyim, Hz. Peygamber (sav) ona şöyle cevap verdi: Allah'a hiçbir şey ortak koşmazsan, farz namazlarını kılarsan, farz olan zekatını verirsen, ramazan orucunu tutarsan cennete girersin dedi. Bedevi, nefsimi elinde bulunduran Allaha yemin olsun ki bunları ne fazla ne de eksik yerine getireceğim dedi. Bedevi dönüp gittiğinde Allah Resulu, cennet ehlinden birini görmek isteyen şu adama baksın dedi.[2]

Hz. Câbir (r.a) şöyle rivayet etmiştir: Numan b. Kavkal Hz. Peygamber'e gelerek, ey Allah'ın resulü bana söyle ben farz namazlarımı kılar, Allah'ın helal kıldığını helal bilip ve haram kıldığını da haram bilip uyarsam cennete girer miyim dedi. Hz. Peygamber evet cennete girersin dedi.[3]

İbn Abbas (r.a) şöyle rivayet etmiştir:

> 'Abu'l-Kays kabilesinden bir heyet Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelerek şöyle dediler, ey Allah'ın resulü bu bölge Rabî'a kabilesinin bölgesidir, Mudar kafirleri bizimle sizin aramıza girdiler, biz sana ancak haram aylarda gelebiliyoruz, bize yapacağımız ve geride bıraktıklarımızı davet edeceğimiz bir şey emret, Hz. Peygamber (sav) şöyle dedi: "Size dört şeyi emrediyorum ve dört şeyi de yasaklıyorum. Bu, Allah'a iman etmenizdir" dedi ve onlara bunun ne demek olduğunu açıkladı, Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehadet etmeniz, namaz kılmanız, zekât vermeniz ve ganimetlerden beşte birini vermenizdir, dedi.[4]

İbn Abbas'ın hadisinde Muaz b. Cebel:

> "Allah Resulü beni bir yere gönderdi ve şöyle dedi: Sen ehli kitap olan bir topluma gidiyorsun onlara Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma inanmalarına, onları davet et, bunu kabul ettiklerinde Allah'ın onlara bir günde beş vakit namazı farz kıldığını onlara bildir, bunu kabul ettiklerinde ise Allah'ın zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılan sadakayı (zekât) onlara farz kıldığını öğret.[5]

---

1 Yahya b. Şerîf en-Nevevî, *el-Menâhic fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Heccâc,* (Amman-Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye*, 2000*)*,* 85.

2 Nevevî, *el-Menâhic fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Heccâc,* 88.

3 Nevevî, *el-Menâhic fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Heccâc,* 88.

4 Nevevî, *el-Menâhic fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Heccâc,* 90.

5 Nevevî, *el-Menâhic fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Heccâc,* 97.

İslamın beş şey üzerine bina edilmiştir hadisi, bedevi hadisi, Numan hadisi, Abu'l-Kays heyeti, Hz. Muaz'ın gönderildiği hadis ve İbn-i Ömer'den nakledilen son hadisle birlikte bütün bu hadisler ibadetlerin Allah katında kabul olmasının ilk şartının, hakkıyla yerine getirilmesi gerektiğinden ve insanlara kâmil bir mümin gibi muamele edilmesinden bahsetmektedir. Bunun peşinden yapılan ibadetler tamamlayıcı, insanın inancını onarıcı ve amellerindeki kusurları ve şeytanın vesveselerini engelleyici mahiyettedir.

Diğer bir hadiste ise; İbn Ömer Resulullah'ın (sav) şöyle dediğini rivayet etmiştir: İnsanlar Allah'tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğunu kabul edene, namaz kılana ve zekât verene kadar insanlarla savaşmam emredildi. Bunu yaptıklarında kendi kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar, İslam'ın hakkı olan şeyler hariç, hesapları da Allah'a kalmıştır.

İslam'ın şartları konusunda İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri* adlı eserinde şunları ifade etmektedir:

> "Bu şartlar içerisinde itikadi anlam taşıyan kelime-i şehadettir, bedeni ibadet namaz, mali ibadet ise zekâttır. İslam'a davet etmede sadece bunların üzerinde durulduğu görülmektedir, diğer iki esas ise bunların üzerine bina edilmektedir. Oruç sadece bedeni bir ibadettir, hac ise hem bedeni hem de mali bir ibadettir. Ayrıca şahadet getirmek temel esastır ve küfür içinde olanlara ağır gelmektedir. Namaz sürekli tekrarlanmasından ve zekât ise fıtrat olarak insanın mal sevgisinden dolayı zor gelir, insan ilk üçünü (şahadet, namaz, zekât) kabul ettiğinde diğerleri daha kolay hale gelir."[6]

İmam Buhârî ve Müslim hadis kitaplarına iman bölümünde Cibril hadisi olarak meşhur olan şu hadisle başlamışlardır:

> "Ebû Hureyre'nin (r.a) rivayet ettiğine göre Resulullah (sav) bir gün insanlarla beraber otururken bir adam yürüyerek yanına geldi ve şöyle dedi: Ey Allah'ın Resulü iman nedir? diye sordu. Hz. Peygamber "İman, Allah'a, kitaplarına, peygamberlerine, kıyamet gününe ve tekrar diriltileceğine inanmandır" dedi. Bu sefer ey Allah'ın Resulü İslam nedir dedi, Hz. Peygamber: "İslam, Allah'a kulluk etmen, O'na hiçbir şeyi ortak koşmaman, namaz kılman, zekât vermen, ramazan orucunu tutmandır" dedi. Ey Allah'ın Resulü ihsan nedir diye sordu, Hz. Peygamber: "İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmendir, her ne kadar sen O'nu görmesen de O seni görüyor dedi… Daha sonra bu size dininizi öğretmek için gelen Cibril'di dedi."

Bu hadis dinin temel esaslarından biri olarak kabul edilir, zira insanın ahirette kurtuluşu için kendisinden istenilen her şeyi bir arada zikretmiş, dini üç temel esas ile ele almış ve Cebrail (a.s) bunları Hz. Peygamber'e (sav) sormuştur. Kâdî 'İyaz'a göre bu hadis, zahir ve bâtın bütün amelleri kapsamaktadır. Hatta dini ilimler bu hadise ve bunun üç temel esasına dayanmakta ve bu esaslardan çıkarılmaktadır.[7]

Bu esaslar hadiste belirtilen kavramlara veya yaklaşıma uygun olarak genel anlamıyla imanın mertebelerini gerçekleştirmekte ve şu şekilde sıralanmaktadır:

---

6 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî,* (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts), 3/361.
7 Nevevî, *el-Menâhiv fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Heccâc,* 82.

İslam: İlk inanç seviyesi ve esasıdır, kelimeyi şehadet, namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel farz ibadetlerini yerine getirmek, sorumluluğun gereği olarak yerine getirdiği ibadetin bilincinde olmak, bu ibadetleri yerine getirirken kendi benliğinin ve toplumunun gerektirdiği hakların farkında olmak demektir.

İman: İnancın ikinci seviyesidir, birinci seviyedeki inancın gerekliliklerine tamamen bağlılıktır, kişide Allah'a meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, kıyamet gününe ve kadere imanı kökleştirmektir. İnsan, hayatını rabbine teslim edecek şekilde inancı sağlamlaştırıp ve kökleştirirse dünyada sözünü yerine getirir ve nimetlerden faydalanır âhirette de bunun karşılığını alır.

İhsan: İnancın güzelliğini yansıtan üçüncü seviyesidir. Bu da ancak ilk iki seviyenin gerçekleşmesiyle mümkündür. Bununla Allah'ın varlığını hissetme seviyesi gerçekleşir. Hayatın her detayında insan murakabe içerisinde yaşar ve "*o seni görüyor*" bilinciyle hareket eder, Allah'ın lütfuna mazhar olmaya çalışır. Kudsî bir hadis rivâyetinde bu sevgi şöyle anlatılmaktadır:

> Kim benim veli kullarımdan birine düşmanlık ederse ona harp ilan ederim, kulum bana bir şey ile yaklaşır ki bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli gelir, Kulum nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder ben kendisini sevinceye kadar, ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum, benden bir şey istediğinde kesinlikle ona veririm, benden yardım dilediğinde onu korurum, yaptığım şeylerde tereddüt etmem ancak ölümden hoşlanmayan müminin canını almak başka, o ölümü sevmiyor ben de onun hoşuna gitmeyecek şeyi yapmayı sevmiyorum.[8]

Kul O'nun azabından endişe ederek ve merhametini, mağfiretini umarak, hayatının tüm detaylarını kontrol edip Rabbi'nin rızasını aramaktadır.

1.2. İkinci Eksen – Amel Boyutu:

Örnek bir uygulama yapabilmemiz için şu üç özelliğin bulunması gerektiği söylenebilir: 1- Sağlam zemin üzerine oturtulmuş amel, 2- İyi koordine, 3- Tamamlama.

Sağlam Zemine Oturtulmuş Amel: Hasan Basri'ye göre iman "İman boş bırakma veya temenni ile olmaz, iman kalbe giren ve amelin tasdik ettiği şeydir." İlk olarak ihtiyaç duyduğumuz şey, "sahih amellerin kaynaklandığı sahih inanç… Hak üzerinde sebat ve devamlı olmak…"[9]

Doğru bir ibadet, doğru bir ahlak, doğru bir yaşantı için ve tüm gelişim aşamalarını geçerek sağlam bir topluma ulaşmak için bizi ona götüren doğru bir inanca sahip olmamız gerekmektedir. İslami toplum ifadesindeki "İslami kavramı" bu toplumun, kaynağını İslam inancından almış ve onun

---

8 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* 11/340-341.

9 Muhammed Munir el-Gasbân, *el-Menhecu'l-Harekî Li's-Sîreti'n-Nebeviyye,* (Ürdün: Mektebetu Menâre, 1990), 1/31.

üzerinde bina edilmiş olduğunu gösterir…[10] İmanda asıl olan içten tasdik, İslam'da asıl olan ise zahiri itaat ve teslimiyettir.

Ameli Tamamlama: Ameli tamamlama hususunda şu âyet önemli bir ölçü bildirmektedir:

> "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir." (Bakara, 2/177)

Âyetten yola çıkarak insanın kemâlâtını üç ana unsurda değerlendirebiliriz:

İnancın sıhhati: "Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenler" (Bakara, 2/177)

İyi koordine: "Mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenler" (Bakara, 2/177)

Nefsi terbiye: "Namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir." (Bakara, 2/177)

Böylece, toplumu doğrulukla vasıflandırması, bireyin imanı ve inancıyla ilgiliyken, takva ile vasıflandırması ise yaratılanlarla olan ilişkisine dayanmaktadır. Hz. Muhammed (sav) buna işaret ederek şöyle buyurmuştur: "Bu ayetle amel eden imanını kemale erdirmiş olur."[11]

Allah Teala'nın insana verdiği değer hakkında şunları da ekleyebiliriz:

İnsanların farklı niteliklerde yaratılması: "Ey insanlar sizleri bir erkek ve bir kadından yarattık, tanışasınız diye sizleri kabilelere ve halklara ayırdık, sizin en hayırlınız takvaca en üstün olanınızdır, Allah alimdir ve her şeyden haberdardır." (Hucûrât-13).

İnsanın yeryüzüne halife olarak gönderilmesi ve dünyayı imar etmekle mükellef tutulması: "Rabbin meleklere, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, melekler dediler ki: orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın, oysa biz seni hamd ile tesbih ve takdis ediyoruz. Allah, benim bildiğimi siz bilemezsiniz dedi." (Bakara-30).

---

[10] Muhammed Kutub, *Hel Nehnu Muslimûn,* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 25.

[11] Abdullah b. Ömer el-Beyzavi, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, (Beyrut: 1998), 121.

İnsanın Dünya'da ve âhirette mükafatını alabilmek için çalışma ve gayret göstermesinin gerekliliği: "Ey insan, gerçekten sen, hiç durmaksızın Rabbine doğru bir çaba harcayıp durmaktasın; sonunda O'na varacaksın." (İnşikâk, 84/6).

Bu dünyanın insana musahhar kılınması: "Kendinden (bir nimet olarak) göklerde ve yerde olanların tümüne sizin için boyun eğdirdi. Şüphesiz bunda, düşünebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır." (Câsiye, 45/13). Bir başka âyette ise şöyle buyrulmaktadır: Allah'a ibadet ederek yeryüzünü imar etmeye çağıran ayette, "Onlar ki, yeryüzünde kendilerini yerleştirir, iktidar sahibi kılarsak, dosdoğru namazı kılarlar, zekâtı verirler, ma'rufu emrederler, münkerden sakındırırlar. Bütün işlerin sonu Allah'a aittir." (Hacc, 22/41).

İnsan, Allah'ın emirlerini yerine getirmede başarısız olursa, kendinden istenildiği şekilde ibadetlerini yerine getirip şükrünü eda edemezse, kemâle ermekten uzak kalacaktır. Allah ayette bunu bir düstur olarak şu şekilde bildirmektedir: "Allah bir kavme verdiğini, o kavim kendisini bozup değiştirmedikçe değiştirmez." (Ra'd, 13/11).

İslâm toplumlarının kemâle ermekten uzak kalışı, fert ve toplumdan istenilen amelleri gerektiği gibi yerine getirmemekten kaynaklanmaktadır. Kur'ân'da bu hususa şu şekilde işaret edilmektedir: "Yaptıklarının bir kısmını tatsınlar diye insanların kendi ellerinin kazandığı şeyler yüzünden karada ve denizde fesat ortaya çıktı. Umulur ki onlar hakka dönerler." (Rum, 30/41)[12]

1.3. Üçüncü Eksen – Sezgi Boyutu

Dini emirler, akıl sahibi kişinin birtakım sorumluluklarla imtihan edilmesi için ve insanın da bir parçası olarak yaratıldığı topluma hizmet için ortaya konmuştur. Bunları bilmek, imanın boyutlarını anlamamız ve inananın iman kalitesini ölçme konusunda bize yardımcı olacaktır. Dahası iman eylemini gerçekleştiren toplumdaki herhangi bir birey, bu eylemi bilinçli ve kasıtlı olarak mı yerine getirmektedir ya da sadece dışarıda gördüğü şekliyle taklit olarak mı uygulamaktadır. Bunu belirleyebilmek için ve genel bir şablon çıkarabilmek inançsal eylemlerin amaçları ile odak noktalarını anlayabilmek için dini emirlere bakmamız gerekmektedir. Bundan dolayı konuyu şu iki açıdan değerlendirmek gerekmektedir.

Mükellef Bilinç: "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zariyat, 51/56) ayeti kerimesi gereği her ne kadar idrakimiz meselenin künhüne vakıf olmasa ve gayesini anlamasa

---

12 Muhammed Kutub, *Hel Nehnu Muslimûn,* 51-52.

da Allah azze ve cellenin bizlere emir ve nehyini kulluğun gereği olarak kesin bir şekilde inanıp, teslimiyet göstermemiz gerekmektedir.

Gayesel Bilinç: İslam uleması İslâm'ın temel gayesini; genel, özel ve cüz'î olmak üzere üçe ayırmıştır.

Genel Gayeler: Zorunlu olarak korunmasının emredildiği temel beş gaye gibi bunların gerçekleştirilme iradesi dini emirlerin tümü ya da birçoğuyla emredilmiştir. Bu temel beş gaye din, can, nesil, akıl ve malın korunmasıdır. Zararı ortadan kaldırmak, zorluğu gidermek, insanlar arasında adaleti tesis etmek ve mükellef olan bireyi nefsin isteklerinden kurtarmak bu gayeleri yerine getiren amellerdir.

Özel Gayeler: Özel gayeler, dini konularda bireyin kendisine has meselelerini ifade etmektedir. Örneğin, miras konularındaki dini hükümler, ticari ilişkiler ve aile ile ilgili hükümler bu kapsamdadır.

Cüz'î Gayeler: Vacip, mendup, haram, mekruh veya şart gibi tek tek tüm dini hükümlerle ilgili gayelerdir. İslam, tüm insanlık düzeyinde kusursuz bir kanun ve mesajla gelerek, toplumun ve onu oluşturan ailenin seviyesine inmiş, tüm detaylarıyla toplumsal ilişkileri düzenlemiş, bireyin iç-dış dengesini bulmasını sağlamıştır. İslam, insanı içsel bileşenlerden ve yaşadığı çevreden uzak olarak ele almamıştır. Bir hadiste bu hususa şu şekilde işaret edilmektedir: "Rabbi'nin senin üzerinde hakkı vardır, nefsinin senin üzerinde hakkı vardır, ailenin senin üzerinde hakkı vardır, her hak sahibinin hakkını ver."[13]

Hak sahibine hakkını vermek de dâhil tüm değerleri uygulamak bütün yönleriyle dengeli bir eğitimdir. Kişinin ahlaki değerlere bağlılığı ve ibadetlerini yerine getirmesi, onun toplumla olan ilişkilerinden yansımalar taşır. Müslüman birey, nefsinin, toplumun ve ahlakın dinamikleriyle uyumlu bir şekilde yaşamaya çalışmalıdır. Buradan, tüm ibadetlerin, toplumun içindeki ve dışındaki bireylerle iyi ilişkiler oluşturmaya yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda, İslam dünyevî sistemlerden çok daha ileri bir düzeydedir; çünkü onun temelleri hakkın, adaletin, hayrın ve barışın üzerine inşa edilmiştir.[14] Bundan dolayı ibadetler, sosyal açıdan bir arınma vesilesi ve kişisel eğitim olarak da değerlendirilmelidir. Söz gelimi zekât, uyumlu bir toplum inşa etmenin ve toplumun desteklenmesinin bir aracıdır. İnananların, bireylerin ve toplumun inşasında katkıda bulunabilecek değerleri içeren bu ibadetin samimi, gerçek, şekil ve gösterişten uzak bir şekilde yerine getirilmesi gerekmektedir. İslam'ın farz kıldığı ibadetler namaz, oruç, zekât ve hacdan ibaret değildir ve bütün ibadetlerin insani ilkeler ve

---

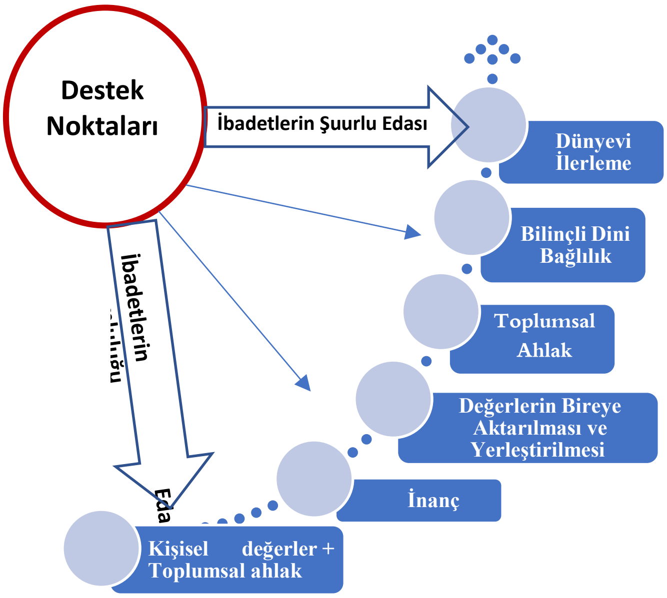
[13] İbn Hacer, *Fethu'l*-Bârî, 10/534.

[14] Muhammed Ali el-Marsafî, *Fi't-Terbiyeti'l-İslâmiyye Buhûsun ve Dirâsâtun,* (Kahire, Mektebetu Vehbe, 1987), 159.

değerlerle ilişkisi bulunmaktadır. İslam'ın ibadetlerle yani maddi ve bedeni yükümlülüklerle ruhu arındırmayı ve yüceltmeyi amaçladığı kaydedilebilir.[15]

İbadetlerin edası ve devamlılığı imani esaslardandır. İbadetler ruhu arındırmaya vesile olmaktadır. Ancak ruhun arındırılması maddiyattan soyutlanma anlamına gelmemektedir. Bilakis İslâm insanın maddi ve ruhi taleplerine cevap veren "kâmil" bir dindir. Allah Azze ve Celle bu hususu şu şekilde bildirmektedir: ''Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sende insanlara ihsan da bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma şüphesiz Allah bozguncuları sevmez."[16] Bu sözü günlük hayatın diline aktararak şöyle denilebilir: Bu hayat, sadece iman ve namaz ibadetine indirgenemez. Hayat bir düzen içerisinde olması gerekmektedir. İnanan kişi sosyal hayatın ilim ve amelle ilişkili olduğunu anlar. İnanan kişinin din ve dünya görüşü camiyi ve fabrikayı yan yana yapmayı teşvik eder. Toplumun sadece yemek ve eğitim ihtiyacının giderilmesinin insanlar için yeterli olmayacağını düşünen kişi toplumun manevi yükselişi için desteklenmesi gerektiğini bilir. Bu hedeflerden hiçbiri diğeri için feda edilemez. Böyle düşünen bir insan gerçekten İslam'a bağlıdır.[17]

Müslümanların kültür farklılıkları, eğitim seviyeleri, inançsal faaliyetleri birbirinden farklı olmasından dolayı zikredilen hususların yerine getirilmesi kolay bir mesele değildir. Fakat bunların tamamına ulaşılamasa da asgari seviyede yerine getirmesi mümkündür. Bundan dolayı İslam'la ilgili aşağıdaki şemadaki gibi bir bakış açısına sahip olmamız önerilebilir.



---

[15] Marsafî, *Fi't-Terbiyeti'l-İslâmiyye Buhûsun ve Dirâsâtun,* 140.

[16] el-Kasas, 27/77

[17] Aliya İzzet Begoviç, *El-İ'lânü'l-İslâmî*, Çev. Muhammed Yusuf Ades, (Kahire: Mektebetü İmâm Buhârî, 1. Basım, 2009), 93.

2. Toplumsal Etki

Tebliğcilerden birinin de ifade ettiği gibi, ibadet, ebedi saadeti sağlayan ve bilgiye dayalı kalbi bir sevgi ile gerçekleştirilen bir kulluk türüdür.

İbadet: İslami eğitimin ibadet alanında şu üç yönünün olduğundan bahsetmemiz mümkündür:

İbadet (şeâir) Yönü: Din uygulamalarla görünen, sevgiyi yansıtan uygulamalar, insanın Rabbi için yerine getirdiği ibadetler.

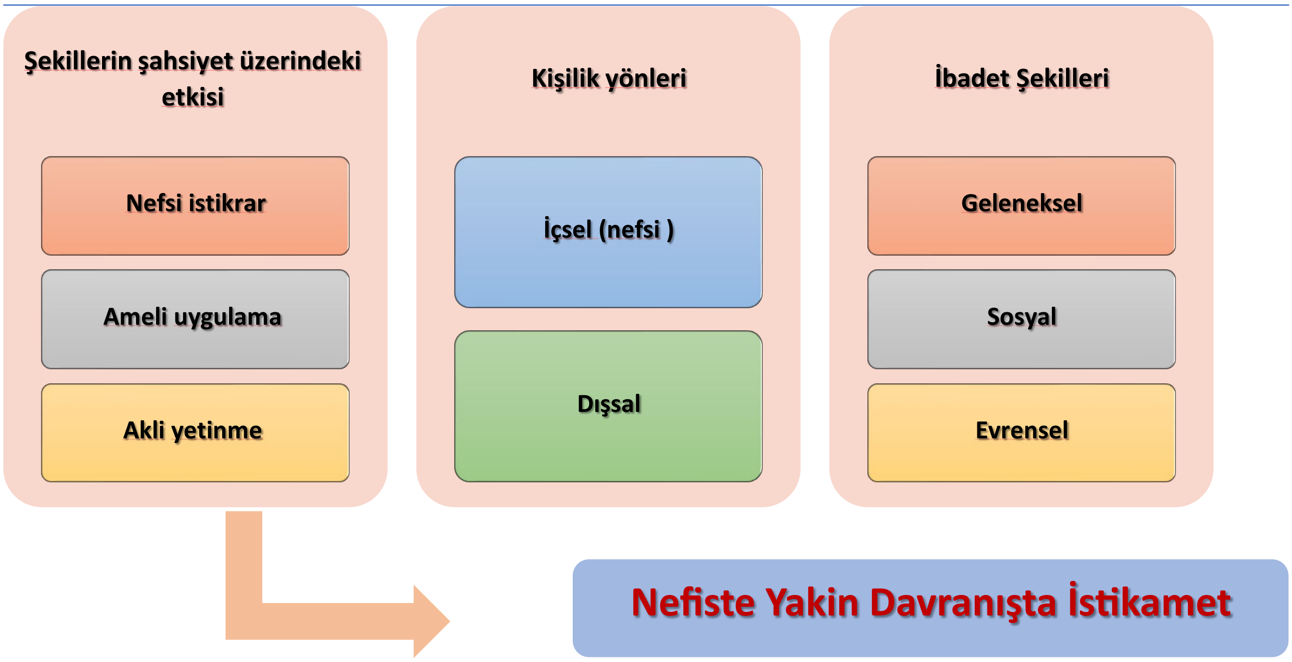
Toplumsal Yönü: Kültür, değerler, gelenekler ve görenekler ile sistemler.

Evrensel Yönü: Müslüman dünyanın, evren laboratuvarına girmesini sağlayan, modern çağın "mucizeleri", "harikalarını", Allah'ın kudretinin neticesi ve harika masnuatına şahit olan doğa ilimleri.

Bunları öğrenen yeni bireylerin veya yeni nesillerin Allah'a karşı muhabbetini artmakta ve O'na karşı kulluklarını güzelleştirmektedirler. Diğer taraftan bireyin içsel ve dışsal olmak üzere iki yönü olduğu söylenebilir. Allah'ın insanları yarattığı fıtratın doğası gereği, ibadetlerin tezahürlerinin kişiliği oluşturan şeylerin üzerinde etkisi vardır. Bu ibadetlerin bazen olumlu bazen de olumsuz ilişkileri bulunabilir. Kusursuz olarak yerine getirilen ibadetler, genel olarak olumlu davranışlarla neticelenir. Eksik bir şekilde yapılan ibadetler, genel olarak olumsuz davranışları veya en azından kusurları olan davranışlara sebep olur. Dolayısıyla olumlu davranışlar, ibadetlerin kusursuz olarak yerine getirildiğini göstermektedir. Olumsuz davranışlar ise ibadetlerin kusursuz olarak yerine getirilmediğini göstermektedir.

Bu dengelere ve değişkenlere göre namaz ibadetinin günlük olarak tekrarlanmasından dolayı davranışlar üzerinde çok etkisinin olduğu görülmektedir. Etki bakımında daha sonra yılda bir ay, farz kılınan oruç gelmektedir. Davranışlar üzerinde daha az etkisi olan ibadet nisap miktarı kadar zenginlik isteyen zekâttır. Son olarak en az etkisi olan ibadet ömürde bir kere yapılması yeterli mala sahip olan kişiye farz kılınan hacdır.

Bütün bunlardan, temel üç ibadetin kişilik üzerindeki önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Her birinin farklı bir hedefin gerçekleşmesinde pay sahibi olduğu kaydedilebilir. Psikolojik denge (Nefsi olgunluk), toplumsal yaşam (Ameli uygulama), evrensel düzen (Aklın iknası). İbadetlerin bu üç hususu temin etmesi beklenmektedir. Bunlar arasında ilişki olduğu için içlerinden birisini ihmal etmek, tümünün etkisini etkilemekte ve ibadetleri ruhsuz etkisiz hale getirmektedir.



3. Karşılaştırmalı İnceleme

İman konuları etrafında çalışmada karşılaşılan faktörler şunlardan oluşmaktadır:

İnanç (Ruhun içerisinde gizlenmiş, imanın içselleşmiş görünümüdür.)

İbadet (Kul ile Rabbi arasındaki münasebetin görünümüdür.)

Davranış (Kul ile ona denk olan biri arasındaki münasebetin görünümüdür.)

Muamele: (İnsanın içindeki imanının dışa yansıma görünümüdür)

Ayrıca İslam dininde yukarıda geçen bu faktörleri güçlendiren temel değerler de bulunmaktadır. Bunlar, 1-Tevhid, 2- Dine Bağlılık, 3- Farkındalık (Allah'ın rızasını gözetme). Bütün bunların yanında, imanî şuuru yükseltmek için iki âlemde (dünya ve ahiret) hayırlı ve kötü durumları kavrayacak bir akıl gerekmektedir.

4. Anket Çalışması

Anketteki bütün sorular önceki başlıklardaki nazari çerçevede yer alan bu faktörler göze alınarak seçilmiştir. Kırk soru en iyi şekilde planlanmış ve bunlar dini ilimler, psikoloji ve istatistik gibi farklı alanlarda ihtisasa sahip bir grup uzmana sunulmuştur. Doğru bir sonuca ulaşmak için ifade edilen görüşlere uygun düzenlemeler yapılmıştır. Ayrıca anketin uygulaması için üniversitede lisansüstü araştırmaları alanıyla ilgilenen sosyal bilimler bölümünden resmi etik kurul onayı alınmıştır.

Renkler İçin Anahtar Tablo	
Bu sorular bireyin inanç ve ibadet durumu ile alakalıdır. Bununla beraber bu sorular içselleşmiş iman durumunu ölçmek içindir.	A grubunda 1'den 5'e kadar olan soruların hepsi bu renktir.
Bu sorular bireyin davranış ve uygulamalarıyla ilgilidir. Dışa akseden inanç durumunu ölçmektedir.	A grubu sorularda 6 dan13'e kadar olanların hepsi bu renktir. Ayrıca C-D-E-F grubu sorularda bu renktir.
B soru grubu, imanın hem içsel hem de dışsal boyutlarını bir arada içerir. Bu sorular imanî önceliklerin, onların sıralarının ve aralarındaki üstün olanların anlaşılma seviyesini ölçer. Bu soru grubu düşünce önceliğine uygun olarak aşağıdaki gibi bir şeyi birinci veya ikinci sırada yapma şıkkını sunar: 1- b sonra a 2- a sonra b 3- b sonra a 4- a sonra b	B grubu sorular beyaz renktedir.

Zikredilen hipotezlere göre, araştırmanın aşağıdaki sorulara cevap araması beklenmektedir:

Eğitim düzeyi, yaş, cinsiyet, uyruk, medeni durum gibi hususların iman üzerindeki etkisinin boyutu, bunların dini bilgi ve anlayış üzerindeki etkisi ve buradan ortaya çıkan bağlılığın niteliği. Bunların sonuçlarına göre ankete katılanlar arasında cinsiyete, yaşa ve eğitim seviyesine göre bir karşılaştırma yapmamız gerekecektir.

Burada Suriye ve Türkiye toplumları arasında dini öncelikler ile dini etkileşim konusunda bir fark var mıdır? İki toplum arasında kısa bir karşılaştırmaya ihtiyaç duyulacaktır.

Her toplumun içerisinde onu diğerinden ayıran inanç tarzı ve dini bağlılık şekli vardır. Bu durum desteklenmeye ihtiyaç duyan güç noktalarını ortaya çıkarır. Diğer noktalar ise toplumdaki imanî uygulamanın geliştirilmeye ve güzelleştirilmeye muhtaç olduğu durumlardır. Bu konuda tek başlarına

Suriye ve Türkiye toplumları içerisinde cinsiyet, yaş ve ilmi seviye farkları dikkate alınarak bir karşılaştırma yapmamız gerekir.

Hedef kitle şu gruplara ayrılarak bölüştürülmeye çalışılacaktır: Ortalama olarak %50'si Türk vatandaşı %50'si Suriye vatandaşı, %50'si erkeklerden %50'si kadınlardan oluşan asgari 200 kişiye ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu kişilerin %50'sinin 20-35 yaşları aralığında, %30'nun 35-50 yaş aralığında %20'sinin ise 50 yaş üstü kişilerden olmasına dikkat edilmiştir. Gönüllülerden bir grup ile sokağa çıkıp anketleri rastgele insanlara dağıtılarak hedeflenen kitleye ulaşılmıştır. Ayrıca Suriyelilerden ve Türklerden önceden belirlenen sayıda insana ulaşılmıştır. Ankete katılan Suriyelilerin toplam sayıdaki oranı %49,8'dir. Diğer %50,2'lik oran ise Türklerden oluşmaktadır.

Ankete katılanların %48,3'ü erkeklerden ve %51,7'si kadınlardan oluşmaktadır. Buna rağmen ankete katılan Suriyelilerin ve Türklerin kendi içlerinde cinsiyet dengesi sağlanamamıştır. Bu konuda yüzdelik oran farklılık arz etmektedir. Ankete katılan Suriyelilerin 3'te 2'ye yakını erkeklerden oluşmaktadır. Buna mukabil ankete cevap veren Türklerin 4'te 3'e yakını kadınlardan oluşmaktadır

Anket katılımcılarının çoğunun eğitim düzeyi anketin hazırlık aşamasında beklenildiği gibi Üniversite seviyesi oluşturmuştur. Üniversite düzeyinde eğitim durumuna sahip olan katılımcıların oranı, iki toplum ve toplam katılım içerisinde 3'te 2'lik bir paya sahiptir. Ankete katılanları evli ve bekârlardan oluşmaktadır.

Göz önünde bulundurduğumuz sorular düzeyinde sonuçların bir özetine gittiğimizde şu hususlar ön plana çıkmaktadır:

A grubu sorularda[18] ankete katılanların sonuçlarının genelde olumlu yöndeki cevaplar olduğu görülmektedir. Yani bu cevaplar (katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum) şeklindedir. Fakat bazı noktalara dikkat çekmek istiyoruz:

Namazın camide cemaatle kılınmasının önemi konusuyla ilgili birinci soruda ankete katılanların genelinde bu soruya olumsuz cevap verenlerin oranının %17'e yakın olduğunu görüyoruz. Bu olumsuz cevaplar bu konuda açık bir görüş beyan etmeyenler, bunu önemsemeyenlerden oluşmaktadır. Bu oran ankete katılan Suriyeliler arasında %20'ye yaklaşmaktadır. Bu ankete katılanlar arasındaki en yüksek orandır. Türkler içerisinde ise bu oran %14'tür.

---

[18] Mohamad Jlelatı, *Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2020), 101.

Namazı vaktinde kılmanın önemi ile alakalı olan 2. Soruya gelince ise ankete katılanların genelinde olumsuz cevapların %21'e yakın olduğu görülmektedir. Bu oran ankete katılan Türkler arasında çok fazla yükselerek %31'e çıkmaktadır.

Üçüncü soru ankete katılan kişilerin çevresindeki insanların içerisinde ibadetlerin yerine getirilmesi konusundaki düşünceleri hakkındadır. Bu soruya olumsuz cevap verenlerin oranı (bunların bir fikri olmayanlar, katılmayanlar ve kesinlikle katılmayanlar) Türkler arasında dikkat çekici bir şekilde %38'e yakındır.

4. ve 5. sorular ise ölüm ve İslam dininin hak din olup olmadığı ile alakalı sorulardır. 4. soruda "ölümün dünya ve ahireti ayıran bir an olduğu" sözüne katılmayan Türklerin oranı %10'dur. Suriyelilerde bu oran %1'dir. 5. soruda "tek hak dinin İslam olduğu" sözüne katılmayan Türklerin oranı %8'dir. Suriyelilerin oranı ise %5'dir.

6. soru toplumdaki faiz konusunu ele alan bir sorudur. Aslında bu konuyu detayları ile ele alarak daha fazla işlememiz gerekir. Bu konuda ankete katılanların genelinin cevapları (katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum) %60'a yakındır. Bunun yanında %18'lik bir kesim görüş belirtmemiştir, %21'lik kesim ise faizin sosyal çevresinde kaçınılması gereken bir iş olarak görülmediğini düşünmektedir. İki toplum arasındaki karşılaştırmada ise ankete katılan Türklerin %52'si "sosyal çevresinde faizin kaçınılması gereken bir iş olarak görüldüğü görüşüne" (katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum) demektedir. Buna karşılık Suriyelilerin %67'si ise bu soruya aynı cevabı vermektedir. Bu soru hakkında bir görüşü olmayan Türlerin oranı %25'tir. Suriyelilerin oranı ise %11'dir. Bu görüşe katılmayan Türklerin oranı %22, Suriyelilerin oranı ise %20'dir. Faiz konusunun önemi onun haram olmasından kaynaklanmaktadır. Bu oranları daha fazla tahlil etmek ve toplum içerisindeki bu probleme uygun çözümler bulmak gerekmektedir.

7'den 13'e kadar ki sorular genellikle insanların günlük hayattaki uygulamaları ile alakalı işleri ortaya koymaktadır. Bu sorular; naslarla sabit dini yükümlülüklerin dolaylı olarak mı kabul edildiğini yoksa tahsiniyyat türünden mi kabul edildiğini belirlemeye yöneliktir. Bu sorulara genelde olumlu cevaplar verilmiştir. Ancak burada bilgisizliğe, kurallar arasındaki ilişkileri ve dini alanlardan biri olup önem verilip uygulanması gereken genel ahlak kurallarını umursamamaya işaret eden bazı göstergeler bulunmaktadır. Suriye vatandaşlarından trafik işaretlerine uyduklarını söyleyenler %16'sinin biraz üzerindedir. Ayrıca Suriyelilerin çoğu yol boş olduğunda kırmızı ışığa uymayacağını belirtmiştir. Türklerden ise aynı görüşte olanların oranı %40'dır. Diğer örnek ise kopya çekme imkânı bulunan bir sınav sırasında kopya çekmem görüşü karşısındaki tavırla alakalıdır. Bu konuda ankete katılan

Türklerin %23'ü bir görüş beyan etmemiştir. Suriyelilerin ise %11'i görüş beyan etmemiştir. Türklerden ise %16'si katılmıyorum, demiş buna karşılık Suriyelilerin %14'ü katılmıyorum demiştir. Bu örnekler bizleri, bireyler denetim kavramının önemini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu durum bizleri, kanun ile belirlenmiş kurallarla ahlak kuralları arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmeye ve onları insanlar nezdinde dini sorumluluklarla ilişkilendirmeye yönlendirmektedir.

C grubu soruları[19] iki durum içermektedir. Birincisi: Zina ve içki gibi haramlığı açıkça naslarla belirlenmiş meselelerle ilişkilidir. Bu sorularda olumlu cevapların oranları %90'dan fazladır. Türk toplumunda %10'u aşan bir kesim içkiden uzak durmalarının sebebi olarak sağlığa verdiği zararları belirtmiş, %8'lik bir kesim de zinanın toplumlarına uygun olmadığı için uzak durduğunu belirtmektedir. İkinci durum: Sigara kullanımı ve yabancı kadınlarla musafaha gibi haramlığı doğrudan naslarla zikredilmeyen işlerdir. İki toplum arasında sigara içme konusunda ittifak edilen bir durum yoktur. Ankete katılanların %38'i dini sebeplerden dolayı, %57'si ise sağlığa verdiği zarardan dolayı sigara içmediğini belirtmektedir. Türklerden %17'si dini sebeplerden dolayı sigara içmediğini belirtmiş, buna karşılık Suriyelilerin %37'si aynı sebeple sigara kullanmamaktadır. Türklerin %51'i sağlık sebebi ile sigaradan uzak durmakta olup aynı sebeple sigaradan uzak duran Suriyelilerin oranı ise %31'dir.

D grubu sorular[20] insanın hayatında karşılaştığı mali, fikri ve toplumsal problemlerin çözümüyle alakalı sorulardır. Bu olumlu durum dini kaynakların toplum üzerindeki rolüne ve ilim sahibi güvenilir kişileri aramanın öneminin kavrandığına işaret etmektedir. Ankete katılanlar arasında bu meseleyi anlayanların oranı Suriyelilerde Türklerden daha fazladır. Problemleri kime danışacağını bilmeyenlerin, birine danışma gereksinimi duymayanların ve bir fikri olmayanların oranı farklılık arz etmektedir. Maddi veya toplumsal ya da düşünce bazındaki bir problemi cami imamına danışanların oranı çok düşüktür. Bu oran düşünce bazındaki problemlerde biraz daha artmaktadır. Düşünce bazındaki meselelerde cami imamına danışma oranı Türklerde %11'e yakındır.

E grubu sorular[21] genel edebe dair sorulardır. Bu sorularda açıkça din ile ilişkili olan bir meseleye göre farklılık olduğu aşikardır. Bu sorulardaki konuların dolaylı olarak din ile irtibatı vardır. Diğer kabul edilenler ise genel edep kurallarına dayanmaktadır. Bu konular gıybetten kaçınmaya, doğru söylemeye, ticari ilişkilerde güvenilirliğe ve kadının örtüneceği kıyafete dair katılanların cevaplarının büyük bir kısmından kaynaklanmaktadır. Dini cevaplardan bir kısmı ise diğer tercihlerin küçük bir

---

[19] Jlelatı, *Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma*, 103.

[20] Jlelatı, *Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma*, 103.

[21] Jlelatı, *Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma*, 104.

oranıdır. Bu durum oranı problemlere yaklaştırmaktadır. Komşu ile güzel ilişkiler, yol temizliğine dikkat etmek, insanların yüzlerindeki tebessüm gibi şeylerdir. Bu genel adap üzerinde etkenlerinin seçimi ile beraberdir. Mesela ankete katılan Türklerin %31'ine Suriyelilerin %13'üne göre neden örfidir. Özellikle yolun temizliğine verilen önemin oranı Türklerde %35'dir. Bu neden kanuni yükümlülüklere dayanmaktadır. İnsanlara güler yüzlü davranma Türklerde %25 oranında Suriyelilerde %18'e yakın olup neden örfidir. Hükümlerde görülen farklılığın dinle bir ilişkisi açık değildir. Burada yolculuk kurallarına bağlılık gibi bir durum bulunmaktadır. Umuma açık ve kapalı yerlerde sigara içmemek Türklerde %83, Suriyelilerde %57'ye yakındır. Yolculuk kurallarına uymanın sebebi ise kanuni bir zorunluluktandır. Kapalı alanlarda sigara içmeyenlerin oranı da ona yakındır. Burada Türk katılımcıların bu meselelerde kanuna uydukları açıktır. Bizlerin bunları dini boyutlarla ilişkilendirmeye daha fazla ihtiyacımız bulunmaktadır. Suriyeli katılımcıların cevapları aynı konuda bölümlere ayrılmaktadır. Bu durum onların bu işin içtihada ve kişisel kanaate ait bir iş olarak açıklamalarından kaynaklanabilir. Suriyelilerin sigaradan kaçınmasının ana sebebi konusunda ortak bir görüşleri bulunmamaktadır. Ayrıca sigara içmeme konusundaki sonuçlar dini, kanuniörfidir.. Sigara içmekten kaçınmanın dini bir gereklilik olduğunu belirten Suriyelilerin oranı %47'dir.

F grubundaki sorular[22] rasgele, veya bilinçli bir şekilde yapılan işlere dair sorulardır. Bu soru grubundaki temel hedef yapılan eylemin bilinçli yapılıp yapılmadığını anlamaktır. Bu anket sorularının cevaplarında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Ankete katılan Suriyelilerin söylediği "hasbunallahu ve ni'me'l-vekil" sözü için oran yaklaşık %20'dir. Elhamdülillah sözü ve her karşılaşılana selam vermek ise Suriyelilerin %16'sinin yaptığı bir şeydir. Bilinçli olarak yapılan eylemlerle alakalı devamlı olarak yapma şıkkı daha yüksek yüzdeye sahiptir. Bu konuda Türk katılımcıların %38'i şükür secdesiyle ilgili bu cevabı vermekte, %29'u ise 'hasbunallah' ifadesine ilişkin bir şey söylememektedir. Bu sonuçlar, genel olarak rutin alışkanlıkları değiştirmek için bilinçli yapılan eylemleri unutturan faktörler ile ibadetlere odaklanmayı artıran alıştırmaların güçlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Sonuç

İslam ümmeti Allah'ın emirlerine uymadığı sürece tekrardan dirilme fırsatı bulamayacaktır. Zira bir toplumun kendi durumunu değiştirmeden Allah'ın onların durumunu değiştirmeyeceği Kur'an'da ifade edilmektedir. Bu sözün muhatabı tüm Müslümanlardır. Toplumdaki bireylerin düşüncesine, kalbine ve davranışlarına imanı yerleştirip insanları iyiye ve güzele yönlendirme sorumluluğu öncelikli olarak alimlerin üzerindeki bir sorumluluktur.

[22] Jlelatı, *Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma*, 105.

Toplumu ıslah etme yükümlülüğü olan kişilerin, toplumun inançsal yönünü algılama araçlarını geliştirerek, mevcut durumu daha iyi analiz etmeleri beklenmektedir. Bunun için çeşitli ilmi araçlardan yararlanarak, İslam toplumunun inanç durumuna uygun çözümler geliştirmeleri önemlidir. Bununla beraber İslam toplumundaki farklı gruplarda var olan olumlu yanların güçlendirilmesi, olumsuzlukların sınırlandırılıp tedavi edilmesi ve iyi olana yönlendirilmesi gerekmektedir. Aksi halde Hz. Peygamber tarafından uyarılan farklı milletlerin Müslümanların başına üşüşmesi hadisesiyle başa çıkmak mümkün olmayacaktır. Nitekim "vehn" yani dünya sevgisi ve ölüm korkusu İslâm toplumunda yaygın bir şekilde yer bulmaya devam edecektir. Bu olumsuzluğun ortadan kalkması için inanç eğitimine önem verip insanların iyi olan davranışlara yönlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Afîfî, Muhammed. *En-Nazariyyetü'l-Hulukiyye 'inde İbn Teymiyye.* Riyad: Merkez Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1988.

Begoviç, Aliya İzzet. *El-İ'lânü'l-İslâmî*. Çev. Muhammed Yusuf Ades. Kahire: Mektebetü İmâm Buhârî, 1. Basım, 2009.

Derrâz, Muhammed Abdullah. *Düstûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân.* Çev. Abdussabur Şâhîn. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Dâru'l-Buhûsi'l- 'İlmiyye, ts.

Ebu Lübâbe, Hüseyin. *et-Terbiyetüfi's-Süneti'n-Nebeviyye*. Riyad: Dâru'l-Livâ, ts.

Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *El-Kâmûsu'l-Muhît.* Thk. Enes Şâmî, Zekeriyya Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Gasbân, Muhammed Münîr. *El-Menhezu'l-Harakîli's-Sîreti'n-Nebeviyye.* Ürdün: Mektebetü'l-Minâra, 6. Basım, 1990.

Geylânî, Macid 'Arsân. *Felsefetü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye.* Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1987.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* Thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbrahim Enis vd., *el-Mu'cemu'l-Vâsît*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 4. Basım, 2004.

Jlelatı, Mohamad. *Yeni Kuşaklar İçin İman Eğitimi Sorunu: Türkiye-Suriye Toplumları Bağlamında Karşılaştırmalı Araştırma*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kutub, Muhammed. *Hel Nahnu Müslimûn.* Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 6. Basım, 2002.

Malik b. Nebî. *Vechetü'l- 'Alemi'l-İslâmî.* Çev. Abdussabur Şâhîn. Şam: Dâru'l-Fikr, 2002.

Marsafî, Muhammed Ali Muhammed. *Fi't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeBuhûs ve Dirâsât.* Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1. Basım, 1987.

Nevevî, Yahya b. Şerîf. *El-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc.* Amman-Riyad: Beytü'l- Efkâri'd-Düveliyye, 2000.

Reysûnî, Ahmed, *Medhal ilâ Makâsidi'ş-Şerî'a*. Kahire: Dâru'l-Kelime, 1. Basım, 2010.

Said Havva, *el-İslâm.* Kahire: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2001.

Süveyd, Muhammed Nûr. *Menhecü't-Terbiyeti'n-Nebevîyyeli't-Tıfl.* Şam-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2000.

Şanâvî, Muhammed Mahrûs. *Buhûsunfi't-Tevcîhi'l-İslâmî li'l-İrşâd ve'l- 'İlâci'n-Nefsî.* Kahire: Dâru'l-Gârib, 2001.

Yatırım Vekâletinde Ücretin Belirlenme Şekilleri

İbrahim Halil İlgi | 0000-0001-7775-9486| ibrahimilgi@gantep.edu.tr
Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Öz

İslâm hukukunda ticari akitlerde, akdin sahih olabilmesi için ürünün niteliği, bedeli, ödeme şekli ve zamanı gibi bilgiler bir nizaya sebebiyet vermeyecek şekilde net olarak belirlenmiş olmalıdır. Bu genel esas, yatırım vekâleti için de geçerlidir. Yatırım veklâleti, mal varlığı olan bir kimsenin, kurumsal veya bireysel bir işletmeciye (banka veya şahıs) sermayesini vererek, onu malını ticari işlemlerde kullanması için vekil tayin etmesidir. Vekil, işletmek üzere aldığı bu sermayeyi belirli projelerin finansmanında kullanarak, elde edilen kârı ve zararı sermaye sahibine yansıtmaktadır. Vekil, sermaye sahibinden aldığı mala ortak olmadığı için, bu işlem bir kâr-zarar ortaklığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Yatırım vekâletinde vekîl, klasik fıkıh doktrinindeki vekâlet sözleşmesine dair hüküm ve şartlara tabidir. Bu durumda ne elde edilen gelirden bir payı olacak, ne de kasıtlı bir taksiri olmadığı sürece oluşacak zararı tazminle yükümlü olacaktır. Makalede yatırım vekâletinde vekile ödenen ücretin fıkhî açıdan nasıl belirlenebileceği şu beş ödeme yöntemi üzerinden tartışılmaktadır 1- Ücret-i misil, 2- Belirli maktu bir ücret olarak, 3-Sermayenin belli bir oranı, 4- Karın belli bir oranı, 5- Belli bir kar oranının üstünde elde edilen miktar.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Yatırım Vekâleti, Ücretin Belirlenmesi, AAOIFI, İslamî Finans.

Atıf Bilgisi	İlgi, İbrahim Halil. “Yatırım Vekâletinde Ücretin Belirlenme Şekilleri”. Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 22-38.

Geliş Tarihi	08/05/2024
Kabul Tarihi	15/10/2024
Yayım Tarihi	31/10/2024
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2024 yılında Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulacak olan “Yatırım Vekâleti Sözleşmesi ve Katılım Bankalarındaki Uygulaması” isimli Doktora tezinden üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Determination of the Fee in Investment Agency

İbrahim Halil İlgi | 0000-0001-7775-9486| ibrahimilgi@gantep.edu.tr
PhD Student, Marmara University Institute of Social Sciences, İstanbul, Türkiye

Abstract

An investment proxy is a financial instrument whereby an investor transfers ownership of assets to an operator, who may be a bank or an individual, and authorises them to utilise the capital in commercial transactions. The agent utilises the capital in the financing of specific projects and subsequently transfers the resulting profit and loss to the owner of the capital. It is important to note that this transaction should not be interpreted as a profit-loss partnership, as the agent is not a partner in the property received from the capital owner. This article presents an analysis of the methods used to determine remuneration in investment agency agreements. The study is comprised of an introduction and two principal chapters. The initial section of this article examines the concepts associated with power of attorney. The information presented here is crucial for establishing the parameters of the subject matter. Indeed, the subject of fee determination is also addressed from a variety of perspectives in classical works. The second main heading addresses the primary issue addressed in the article. The determination of fees for investment mandates is examined in detail in four subheadings.

The concept of ijāra also plays an important role in the context of investment proxies. Indeed, the status of some investment proxy transactions within Islamic law is defined as that of a contract of ijāra. In the dictionary, ijāra is defined as 'what is given in return for work, the reward for the work' and is also used in the sense of 'lease'. In the Islamic law of obligations, it is defined as 'a contract that deals with the assignment of the benefit in return for a fee, which corresponds to lease, labour and partially istisnā' contracts today'.

Another term from the field of jurisprudence that is pertinent to the concept of an investment proxy is "jouala." The term jouala is derived from the Arabic root 'c-a-l', which signifies the act of making or doing. In the context of jurisprudence, the term is defined as "a term used in the sense of promising a wage, promising a reward, promised wage and reward in return for work to be done."

The significance of the concepts of al-ijāra and al-ijāra in the context of investment proxies becomes evident when the proxy transaction is accepted as an al-ijāra contract or an al-ijāra contract in certain instances.

It is evident that the Mālikīs are the sect that provides the clearest and most detailed analysis of the relationship between proxy and wage in classical fiqh works. Although the Hanafis, Shāfi'īs and Hanbalīs included this relationship, they did not examine the issue under the title of proxy. Rather, they dealt with it together with related issues such as ijāra and jāla.

Contemporary jurists analyse the issue of proxy in detail under a special heading. Indeed, in today's banking practices, investment proxy transactions require the proxy to be performed for a fee.

In the context of contemporary practice, it can be asserted that the investment advisory services provided by banks are classified as paid proxy transactions. In accordance with Islamic law, it is permissible for the investment advisor, who is appointed as a proxy, to receive remuneration for their services.

The remuneration of the investment advisor may be calculated as a fixed sum, a percentage of the capital, a percentage of the profit, the amount obtained above a specified profit rate, or a fixed amount obtained above a certain profit. Furthermore, in the event of a dispute arising from the contract, the fee may be offset against the remuneration owed. It can thus be concluded that the fee for investment proxy is legitimised by the concepts of proxy, ijāra, jāla and grant as outlined in classical fiqh sources.

Keywords: Islamic Law, Investment Agency, Determination of Fee, AAOIFI, Islamic Finance.

Citation	İlgi, İbrahim Halil. "Determination of the Fee in Investment Agency". Academic Analysis 3 (October 2024), 22-38.

Date of Submission	08/05/2024
Date of Acceptance	15/10/2024
Date of Publication	31/10/2024
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article is based on the Master's thesis titled 'Investment Power of Attorney Agreement and its Application in Participation Banks' submitted to Marmara University, Institute of Social Sciences in 2024.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Bir kimsenin sermayesini işletmek üzere gerçek veya tüzel bir kişiyi kendi adına yetkilendirmesiyle gerçekleşen yatırım vekâleti işleminde, sermaye sahibine müvekkil; sermayeyi değerlendirmesi için yetki verilen tarafa vekil denilmektedir. Vekil işletmek üzere aldığı sermayeyi belirli projelerin finansmanında kullanmakta, elde edilen kârı ve zararı sermaye sahibine yansıtmaktadır. Günümüzde katılım bankalarının daha çok likidite yönetiminde kullandıkları bu uygulama, yönetmeliklerde yapılan değişikliklerle fon toplamada ve fon kullandırmada da öne çıkan finansal bir ürün olmaya başlamıştır. Bu uygulamada herhangi bir getiri garantisi bulunmayıp yapılan işlemlerde tahmini getiri/kazanç üzerinden anlaşmaya varılmaktadır.[1] Yatırım vekâleti işlemleri, teoride klasik fıkıh doktrinindeki vekâleti sözleşmesine dair hükümler ve şartlar esas alınarak yapılmaktadır.

Gerek ülkemizin gerekse diğer ülkelerin İslami finans piyasalarında rağbet gören bu uygulamanın şerî esaslarını ortaya koymak üzere İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumunun (AAOIFI)[2] Fıkıh Kurulu tarafından 46 numaralı faizsiz finansman standardı yayımlanarak bu yatırım modelinin ilkeleri belirlenmiştir.[3]

Yatırım vekâleti, güncel fıkhî meselelerden olduğundan bu konu üzerinde çalışmalara son dönemlerde başlandığı söylenebilir. Bununla birlikte klasik kaynaklarda vekâlet ve icâre başlıkları altında konuyla ilgili bilgilerin bulunduğu belirtilmelidir. İslâm hukuku açısından “Yatırım Vekâleti” konusu üzerinde henüz tamamlanmış bir tez çalışması tespit edilmemiştir. Konuyla alakalı yapılmış çalışmaların makale ve tebliğ düzeyinde olduğu görülmektedir. İlgili çalışmalarda “Yatırım Araçlarının Fıkhî Niteliği”[4], “Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekâleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili”[5], “Fon Toplama Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti ve Türkiye Uygulaması”[6] konuları ele

---

1 Komisyon, *Türkiye’de Katılım Bankacılığı El Kitabı* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2021), 12-13.

2 1991 yılında, İslami finans sektörüne yönelik şer'i prensipler, muhasebe, denetim, etik normlar ve kurumsal yönetim ilkelerine uygun standartlar geliştirmek amacıyla Bahreyn'de "İslami Finansal Kuruluşlar için Muhasebe ve Denetim Organizasyonu" (AAOIFI) adı altında bir kurum kurulmuştur. Bu organizasyon, ilk yönergelerini 1993 yılında yayımlamış olup, bugüne dek toplamda; 56 şer'i, 26 muhasebe, 5 denetim, 7 yönetişim ve 2 etik olmak üzere 94 standart hazırlamıştır. Bu standartlar, 45 ülkede, merkez bankaları dahil olmak üzere çeşitli finans kuruluşlarında, muhasebe ve denetim şirketlerinde kullanılmaktadır. Söz konusu standartların uygulanışı, bazı ülkelerde zorunlu tutulurken, diğerlerinde ise tavsiye niteliğinde veya isteğe bağlı olarak kabul edilmektedir. bkz. Faruk Ağkan, “AAOIFI Standartları ve Türkiye Katılım Bankalarında Uygulanabilirliği”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (11 Nisan 2018), 240.

3 Heyet, *el-Meâyirü’ş-şer’iyye: en-nassü’l-kamil li’l-meayiri’ş-şer’iyye : (AAOIFI)* (Mename : Dâru’l-meymân, 2017), 1142-1154.

4 İsmail Halitoğlu, “Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (15 Haziran 2018), 139-163.

5 Mücahit Özdemir - Nazan Kapıcı, “Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekâleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (15 Aralık 2020), 343-372.

6 Muhammet Kürşat Öztürk - İbrahim Güran Yumuşak, “Fon Toplama Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti Ve Türkiye Uygulaması”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 6/1 (Haziran 2020), 1-23.

alınmıştır. Yatırım vekâletinde ücretin belirlenme şekillerinin inceleniyor olması bu makaleyi özgün kılmaktadır.

Makale bir giriş ve iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci ana başlıkta vekâletle ilgili kavramlar incelenmiştir. Burada yer alan bilgiler konunun çerçevesini belirlemek açısından önemlidir. Nitekim ücret belirlemeyle alakalı hususlar klasik eserlerde farklı kavramlar altında da incelenmektedir. İkinci ana başlıkta ise makalenin temel problemi ele alınmıştır. “Yatırım vekâletinde ücretin belirlenme şekilleri” dört alt başlık altında tartışılmıştır.

1. İlgili Kavramlar

Yatırım kavramı, Türkçede iki ayrı tip yatırımı ifade etmektedir. Birincisi bina, makine-teçhizat, tesisler, yollar, limanlar gibi sabit sermaye mallarına yapılan yatırımlardır. Bu tip yatırımlar sabit sermaye yatırımlarıdır ve İngilizcede *capital budgeting* (sermaye bütçelemesi) olarak ifade edilmektedir. Firma makine teçhizat ve bina gibi yatırım projelerini kendi içerisinde gerçekleştirir. İkincisi ise, pay senetleri, tahvil, sukuk, gelir senetleri gibi menkul değerler üzerine yapılan yatırımlardır. İngilizcede bu yatırımlar *investment* (menkul değer yatırımı) olarak isimlendirilmektedir. İslami finansmanda firma, helal kazanç eksenli hareket etmek zorunda olduğu için dinen sakıncalı alanlara ve faiz yönlü enstrümanlara yatırım yapamaz.[7]

Arapçada ise yatırım kavramı “istismar” lafzıyla ifade edilmektedir. Etimolojik açıdan incelendiğinde, “semere” kökünden türetilen ve kelime manası olarak menfaat talebini ifade eden “istismâr” terimi, “simêr”, “sümür” ve “esmêr” kalıplarıyla çoğul yapılır.[8] Bu terim, paranın artmasını ve çoğalmasını, yani menfaat elde etme talebini ifade etmektedir. İslam hukukundaki kullanımı bağlamında ise, şer’i açıdan mubah olan yöntemlerle paradan menfaat elde etme anlamına gelmektedir.[9] Halitoğlu’nun tespitine göre, İslam hukukçuları tarafından “istismâr” kelimesi şer’î ıstılah içinde kullanılmamıştır.[10] Bunun yerine aynı kökten türeyen "tesmîr" (تثمير) kelimesinin tercih edilmiştir. Ayrıca “t-c-r” (تجر), "n-m-y" (نما), ve “ğ-l-l” (استغلال) köklerinden türeyen kelimelerin fıkıh ve hadis kaynaklarında yatırım anlamında kullanıldığı görülmektedir.

7 Osman Okka - Hasan Kazak, *İslami Finansal Yönetim Sistem ve Uygulama (Konvansiyonel Finansla Mukayeseli)* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 23.

8 Muhammed İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1987), 4/106-108; Halitoğlu, “Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği”, 143-144.

9 Ali Ahmed Sâlûs, *el-İktisadü’l-İslâmî ve’l-kazâyâ’l-fıkhiyyeti’l-muasıra* (Doha: Dârü’s-Sekâfe, 1996), 1/283.

10 Halitoğlu, “Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği”, 143.

Tesmîr, daha önce anlamı verilen istismâr kelimesiyle aynı kökten tef'îl bâbında bir kelimedir. Lugavî anlam olarak "bir şeyin meyvesinin ortaya çıkması" anlamına gelmektedir. Fıkhî olarak ticaretin meyvesi olan gelirin elde edilebilmesiyle alakalı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda İbn Rüşd, bir çocuğun rüşd yaşının gelmesiyle ilgili bilgi verirken, İmam Malik'e atfen şunları kaydeder: "Rüşd, maldan gelir elde edebilmek (tesmîr) ve doğru kullanabilmektir. (islâh)"[11] Bu durumda İmâm Mâlik'e göre bir çocuğun rüşd yaşına gelmesi, malı üzerinde doğru tasarruflarda bulunabilmesi, onu koruyabilmesi ve mantıklı yatırımlarda kullanabilmesiyle anlaşılmaktadır.

"T-c-r" kökünden türeyen itticâr, ticaret yapma anlamına gelmektedir. Ticaret yapmak için yapılan yatırımlar ilk dönem kaynaklarda fiil kalıbıyla sıkça yer almıştır. Bu kelime Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından da kullanılmış ve birçok hadis rivâyetine yansımıştır.[12]

Artma anlamına gelen "n-m-y" kökünden türeyen "istinmâ" ve "tenmiye" kelimelerinin de fukaha arasında sıklıkla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu iki kelimenin fıkhî bir kavrama dönüştüğü kaydedilmelidir.[13]

Yatırım kelimesinin günümüz Türkçesinde mezkûr bütün sözcükler için çatı bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Finansal terim olarak "birikimlerin gelir sağlamak amacıyla kalıcı biçimde kullanılması"[14] şeklinde tanımlanmaktadır. Netice olarak yatırımı, sermayenin doğru bir şekilde yönlendirilmesi, paranın ekonomik ihtiyaçlara uygun bir biçimde yönetilmesi şeklinde de açıklanabilir.

İslâm hukukunda vekâlet müstakil bir konu olarak incelenen önemli fıkhî terimlerdendir. İcâre ve cuâlenin de vekâlet konusuyla yakın ilişkisi bulunmaktadır.

Vekâlet sözcüğü etimolojik açıdan Arapça olup v-k-l (وكل) kökünden türemiş bir isimdir. Sözlükte "birine güvenmek, bir işi güvenilir birine bırakmak" anlamına gelmektedir.[15] Vekîl ve tevekkül bu kökten türemiş kelimelerdir. Faîl (فعيل) kalıbında olan vekîl (وكيل) kelimesi, mef'ûl anlamında kullanılmaktadır.[16] Bu durumda vekîl bir işi üstlenmeyi ifade etmektedir. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın bir ismi olan el-Vekîl her türlü işin kendisine havale edildiği zât, kullarının rızkını üstlenen

---

[11] Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd* (Kahire : Dâru'l-hadîs, 2004), 4/64.

[12] Buharî, Buyû', 8

[13] Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b Ahmed el-Hanefi Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 6/58.

[14] Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü, *Yatırımcı Sözlüğü* (Ankara: Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü, 2020), 48.

[15] Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed Firuzabadi, *el-Kamusü'l-muhit* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986), "vkl", 1069.

[16] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/734.

onlara kefil olan ilah olarak[17] açıklanmaktadır.[18] Tevekkül ise yine kelimenin kök anlamıyla uyumlu olarak "birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme" mânasına gelmektedir.[19] Kaynaklarda vekâlet kelimesinin sözlük anlamı ile ilgili "muhafaza etmek" (hıfz) ve "bir işi bir başkasına bırakmak" "(tefvîz) olmak üzere iki manasının öne çıktığı görülmektedir.[20] Kuran-ı Kerim'deki bazı ayetlerde de vekil kelimesi hıfz anlamında kullanıldığı gibi tefvîz anlamında da kullanılmıştır.

Örnek olarak "*De ki: Ben size vekil(koruyucu) değilim.*"[21], "*Ben sizin üzerinize vekil değilim*."[22], "*Sen onların üzerine vekil değilsin*."[23] âyetlerinde vekil kelimesi hıfz anlamında kullanılmıştır. "*Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Güvenmek ve dayanmak için vekil olarak Allah yeter*."[24] "*Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. Allah vekil olarak güvenmek için yeter.*"[25] "*Doğu ve batının rabbi odur, O'ndan başka ilah yoktur. Öyleyse O'nu vekil edin*."[26] âyetlerinde ise tefvîzin bir sonucu olarak güvenmek ve bir şeye itimad edip dayanmak anlamında kullanılmıştır.

Bu iki anlam vekâletin terimsel manasına da yansımıştır. Nitekim kişi malı konusunda bir başkasına vekâlet verdiğinde o malın hem tasarrufunu hem de muhafazasını ona teslim ve tefvîz etmektedir. Bu sebeple bir kimse diğerine "seni malımda vekil kıldım" der ve tasarruf edebilmesi ile ilgili bir şey belirtmezse Hanefi mezhebine göre bu kişi sadece muhafaza konusunda vekil olup herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisine sahip değildir.[27]

Terim olarak vekâlet, kişinin hukuken bizzat yapabildiği bir işi kendisi hayatta iken yapması için başkasına karşılıklı rıza ile havale etmesini ifade eden bir akittir.[28]

Bu tanımda "kişinin hukuken bizzat yapabildiği" ifadesi ile yapmaya yetkili bulunduğu işler kastedilmiştir. Özellikle hukuken kaydı bunu vurgulamaktadır. Nitekim kişi yapmaya yetkili ve ehil

---

[17] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/734-735.

[18] Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed el-Gazzali, *El-maksadü'l-esna fî şerhi esmaillahi'l-hüsna* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye) (Erişim 04 Ağustos 2022), 129.

[19] Mustafa Çağrıcı, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012); Heyet, *el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt : Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983), 5.

[20] Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1985), 5/71; Ebû Ḥafs Ömer b. Muḥammed Ebû Ḥafs Ömer en-Nesefî, *Ṭalebetu'ṭ-Ṭalebe fî'l-Isṭılâḥâti'l-Fıḳhiyye* (Amman: Dâru'n-Nefâʾis, 1995), 285.

[21] el-En'âm 6/66.

[22] Yûnus 10/108.

[23] ez-Zümer 39/41.

[24] en-Nisâ 4/171.

[25] en-Nisâ 4/132.

[26] el-Müzzemmil 73/9.

[27] Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam* (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 3/524; Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*, 6/19.

[28] Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4/150; Bilal Aybakan, "Vekâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/1.

olduğu bir işin yapılması hususunda vekâlet verebilir. Hukuken yetkili ve ehil olmadığı iş ile ilgili vekâlet veremez. Örneğin kişi kendisine ait bir malı başkasına satmaya yetkilidir ve gerekli şartları taşıyorsa hukuken bu konuda ehliyet sahibidir. Dolayısıyla o malın satılması konusunda bir başkasına vekâlet verebilir. Kişinin hasta olması veya örneğin satış yapamaması vekâlet vermesine engel değildir. Tanımda zikredilen "hayatta iken" ifadesi ise vekâleti, vesâyetten ayırmak için zikredilmiştir. Çünkü vesâyet kişinin ölümünden sonra yapılması üzere işin başkasına havale edilmesidir. Vekâlet ise işi hayatta iken yapılmak üzere başkasına havale etmektir. "Karşılıklı rıza ile" ifadesi ise vekâletin bir sözleşme olduğunu ve iki tarafın rızası olmadıkça gerçeklemeyeceğini belirtmektedir.[29]

Vekâletle ilgili vekil, müvekkelün bihi ve müvekkil olmak üzere üç kavram daha bulunmaktadır. Kendisine iş tevdi edilen tarafa vekîl, tevdi edilen işe müvekkelün-bih, işin sahibine müvekkil, vekil kılmaya tevkîl denir.[30]

Bazı kaynaklarda kişinin sahip olduğu malda tasarrufta bulunup onu geliştirmesi üzere bir başkasına tasarruf yetkisinin devretmesi[31] şeklinde de tarif edilen vekâlet akdi, klasik fıkıh literatüründe ayrıntılı olarak ele alınmış müstakil bir konudur. Modern iktisadi sistem içerisinde kullanıldığı şekliyle vekâlet ise bazı eleştirilere ve tartışmalara konu olmuştur. Bu eleştirilerin ortaya çıkmasında birden çok akdin belirli maksatlarla birbirine bağlanması ve peş peşe gelmesi sonucu vekâlet akdinin modern iktisat içinde yeni bir anlam ve boyut kazanması ayrıca İslami bankaların kendi sorumluluk ve çalışma yüklerini azaltmak için vekâlet akdine çokça başvurmaları etkili olmuştur. Vekâlet akdi işlemin şeklî bir hale dönüştürülerek tarafların sorumluluklarından sıyrılmasında bir araç olarak kullanılabilmektedir. Dolayısıyla bu akdi asıl fonksiyon ve hedeflerinden saptırmadan ve katılım bankacılığı işlemlerinin şeklîleşmesine bir araç yapmadan kullanmak gerekmektedir.[32]

Yatırım ve vekâlet kavramları genel anlamları itibariyle ilk İslâmî kaynaklarda kendisine yer bulsa da "yatırım vekâleti" bankacılık sistemleri geliştikten sonra ortaya çıkmış yeni bir kavramdır. Dolayısıyla klasik eserlerde bu kavrama yönelik bir tanım bulunmamaktadır. Modern bankacılık sisteminde uluslararası kapsamda likidite ihtiyacını karşılamak için kullanılmaya başlayan kavram, İslâm dünyasında 2000'li yıllardan sonra tartışılmaya başlamıştır. AAOIFI 2008 yılında yatırım vekâleti ile

29 Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4/151; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (Konya : Ensar Yayıncılık, 2005), 178-180.
30 Aybakan, "Vekâlet", 43/1.
31 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ḫalîl Muḥyiddîn el Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 19/2.
32 İsmail Cebeci, *Finansal Bir Araç Olarak Sukuk* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 131.

ilgili 46 nolu standardı yayımlamıştır. Burada yatırım vekâleti şu şekilde tanımlanmıştır: "Kişinin sermayesini işletip değerlendirmesi için ücretli veya ücretsiz olarak bir başkasını yetkilendirmesidir.[33]

Çağdaş ulemadan İslami finans ve bankacılık alanında çalışmalarıyla tanınan Abdüssettar Ebû Ğudde klasik İslâmî şirketleri de baz alarak yatırım vekâletini "sermayenin geliştirilip değerlendirilmesi için şirket veya mudarebenin dışında gerçekleştirilen bir sözleşme"[34] şeklinde tanımlamıştır. Yine İslami bankacılık üzerine çalışmaları olan el-Hudayrî, "Kişinin malum ve caiz olan bir yatırım tasarrufunda sahip olduğu nitelikler ve tecrübeleri sebebiyle sermayeyi muhafaza edip artırması için kendi yerine bankayı ikame etmesi suretiyle bankanın yatırımcı kişinin rolünü üstlenmesi" biçiminde bir tanım geliştirmiştir.[35] Dûserî'ye göre ise yatırım vekâleti "tasarrufa ehliyetli kişinin malını ücretli veya ücretsiz olarak meşru olan alanlarda değerlendirmek üzere kendisi gibi tasarruf ehliyetine sahip birine temsil yetkisi vermesi"[36] anlamına gelmektedir.

Tanımlarda ifade farklılıkları bulunsa da yatırım vekâletinde kişinin sahip olduğu sermayeyi değerlendirmek amacıyla bir başkasını kendi adına işlem yürütmesi için vekîl kıldığı hususu ortak noktadır.

Yatırım vekâletinde icâre kavramının da önemli bir yeri bulunmaktadır. Nitekim bazı yatırım vekâleti işlemlerinin İslâm Hukukundaki yeri icâre akdi olarak tespit edilmiştir. İcâre sözlükte "iş karşılığı verilen şey, amelin ivazı" olarak açıklanmakta aynı zamanda "kiralama" anlamında kullanılmaktadır.[37] İslâm borçlar hukukunda ise "menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesini konu alan, günümüzde kira, iş ve kısmen de istisnâʿ akdine tekabül eden akid" olarak tarif edilmektedir.[38]

Yatırım vekâletiyle ilişkili olan bir diğer fıkıh terimi ise "cuâle"dir. Cuâle kılmak, yapmak vb. anlamlara gelen Arapça'da "c-'a-l" kökünden türemiş bir mastardır. Fıkhî bir terim olarak ise "Yapılacak bir iş karşılığında ücret taahhüt etme, mükâfat vaad etme, vaad edilen ücret ve mükâfat anlamında kullanılan fıkıh terimi" şeklinde tanımlanmıştır.[39]

Cuâle ve İcâre kavramlarının yatırım vekâleti açısından önemi, vekâlet işlemi bazı durumlarda icâre akdi veya cuâle akdi olarak kabul edilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır.

---

33 Heyet, *el-Meâyirü'ş-şer'iyye*, 1144.
34 Abdüssettar Ebu Ğudde, el-vekale bil istismar ta's'ılühe ve tatbîkatühe, otuz dördüncü Albaraka Sempozyumu, s. 331
35 Ahmed Muhsin el-Hudayrî, el-Bunûk el-İslâmiyye, s. 145
36 Talâl Dûserî, *Akdu'l Vekâle bi'l İstismâr* (Riyad: Dâr-u Kunûzi İşbilya, 2016), 67.
37 Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
38 Bardakoğlu, "İcâre".
39 Mehmet Âkif Aydın, "Cuâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/8/77.

2. Vekâlet İşlemlerinde Ücret Alınmasının Fıkhî Boyutu

Vekâlet, Kur'ân, sünnet ve icmâ ile meşrû kılınmış, insanların hayatlarını kolaylaştıran dini bir hükümdür. Zuhaylî, Ashâb-ı Kehfin içlerinden birisini yiyecek almak için vekil tayin etmeleri vekâletin Kur'ân'daki örnekleri arasında zikretmektedir.[40] Sünnetten ise birçok örneği bulunmakla birlikte, Hz. Peygamber Hakîm b. Hizâm'ı (ö. 54/674) kurban kesmesi için vekil tayin ettiği meşhurdur.[41]

Yukarıdaki iki örnekte bir iş için vekil tayin etme bulunmakla birlikte vekile ücret ödenmesiyle alakalı bir hüküm yer almamaktadır. Vekile ücret ödenmesiyle ilgili Kur'ân'daki en net örneğin sadaka toplamakla görevli olanların yaptıkları işe karşılık bir ücret alması gösterilebilir. Âyette sadaka verilecek sınıflar sayılırken "bu iş için çalışanlar" zikredilmektedir. Bu âyet dolaylı olarak vekâletten ücret almanın meşrûluk sebeplerinden birisi olarak kabul edilebilir. Nitekim eski dönemlerde devlet yöneticisi adına uzak mesafelere gidip mesaisini harcayan memurlar, o işten alacakları ücret sebebiyle bu vekâlet işlemini yerine getirmekteydiler.

Vekâletin ücret karşılığında yapılabilmesi konusunda Hanefî mezhebi eserlerinde geniş bilgiler verilmeyişi ilgi çekicidir. *el-Mebsût*, *el-Bedâi'* ve *el-Hidaye* gibi temel eserlerde vekâlet bir kitap başlığı olarak yer almakla birlikte, vekil-ücret ilişkisine bir başlık olarak yer verilmemiştir. Vekil-ücret ilişkisi hakkında bu eserlerde ancak satır aralarında bir bilgiye rastlamak mümkündür. Söz gelimi Serahsî, "Hibeyi almak için vekîl tayin etme" bahsinde hibe konusunda vekilin ahkâmından bahsederken, "bir kimse, filancada bulunan malını alıp kendisine getirmesi için ücret karşılığı vekil tayin etse caizdir." der.[42] Hanefi eserlerde vekâlet, özel ve genel olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenmektedir. Bu ayrımın vekilin ücret alıp almamasıyla doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır.

Mâliki mezhebi ulemasının ücretli vekâlet konusunda Hanefî fukahasına göre daha net bilgiler verdiği görülmektedir. Ebü'l-Hasen el-Lahmî[43] (ö. 478/1085) *et-Tabsira*'da "Vekâlet, ücretli ve ücretsiz olmak üzere iki kısma ayrılır" der.[44] Bu ayrım vekâlet-ücret ilişkisi açısından önemlidir. Onun vekâleti bu şekilde ikiye ayırmasının sebebi, ücretsiz vekâlette insani bir yardımda bulunduğu için vekilin tayin edildiği şeyi yapma vücubiyeti bulunmamasıdır. Ücretli vekâlette ise vekîlin tayin olunan vekâleti yerine getirme mükellefiyeti bulunmaktadır. Diğer Mâlikî ulema da genel olarak Lahmî'nin tasnif ettiği gibi vekâleti ikiye ayırarak incelemişlerdir.

---

40 el-Kehf 18/19; Serahsî, *el-Mebsût*, 19/2; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4/2996.
41 Ebû Dâvud, "Kitâbü'l-buyû'", 28.
42 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/91.
43 Hakkında bilgi için bkz. Hafsa Kesgin, "Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (Aralık 2018), 219-241.
44 Ebü'l-Hasen Lahmi, *et-Tabsira* (Katar: Vizâretü'l-evkâf, 2011), 10/4622.

Şâfî ve Hanbelî uleması vekâlet konusunu daha çok Hanefîler gibi incelemişse de Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr*'de vekâletin iki kısma ayrıldığını ücret karşılığında olması halinde vekîlin ecîr-i müşterek olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.[45]

Klasik fıkıh eserlerinde vekâlet-ücret ilişkisine en net yer veren mezhebin Mâlikîler olduğu görülmektedir. Hanefi, Şâfî ve Hanbelîler bu ilişkiye yer vermişlerse de konuyu vekâlet başlığı altında incelememiş, icâre ve cuâle gibi konuyla alakalı başka meselelerde ele almışlardır.

Muasır fakîhler vekâlet konusunu özel bir başlık altında detaylı bir şekilde incelemektedirler. Nitekim günümüzdeki banka uygulamalarında yatırım vekâleti işlemleri, vekâletin ücret karşılığı yapılmasını gerektirmektedir.

Zuhaylî, Hz. Peygamber'in sadaka toplamaya giden kimselere bir ücret vermesini vekâletin ücretle yapılabileceğine delil olarak zikreder.[46] Ona göre vekâlette ücret belirlenirse bunun için bir sözleşme yapılması gerekir, bu durumda vekil için ecîrle ilgili hükümler geçerli olacaktır.[47]

Günümüz uygulamaları açısından düşünülecek olursa, bankaların yatırım danışmanlığı hizmetinin ücretli vekâlet işlemine girdiği söylenebilir. İslâm hukuku açısından vekil tayin edilen yatırım danışmanının, yaptığı işe karşılık ücret alması mümkün görülmektedir. Ancak ücretinin sözleşme yapıldığı veya kabul edildiği zaman bilinmesi gerekmektedir. Nitekim İslâm hukukundaki ticari sözleşmeler, tartışmaları önleme gayesini gütmektedir. Bu durumda vekilin alacağı ücrette eğer bir belirsizlik durumu varsa bunun kabul edilebilir bir belirsizlik olması gerekmektedir. Bir belirsizliğin "kabul edilebilir" oluşunun ölçütü, taraflar arasında ihtilafa sebep olmamasıdır. Bu durumda anlaşmazlıklardan kaçınmak için, tarafların ödeme şart ve koşullarını açıkça belirlemeleri önemlidir.

Yatırım danışmanının ücreti, sabit bir miktar, sermayenin bir yüzdesi, karın bir yüzdesi, belirli bir kar oranının üzerinde elde edilen miktar ve belirli bir karın üzerinde elde edilen sabit bir miktar olarak belirlenebilir.

---

[45] Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b. Habib Maverdi, *el-Havi'l-kebir fî Fıkhi Mezhebi'l İmâm eş-Şâfii ve hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6/506.

[46] Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4/2997.

[47] Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*.

3. Yatırım Vekâletinde Ücretin Ödenme Şekilleri

3.1. Ücret-i Misil

Ücret-i misil, bir işin piyasa değerini ifade etmektedir. Genelde ücretin belirlenmemesi durumunda veya iş yapılmasına rağmen sözleşmede nizaa sebep olabilecek eksikliklerin bulunması halinde ücret-i mislin ödenmesine hükmedilmektedir.[48]

Ali Haydar Efendi *Dürerü'l-hukkâm*'da bu konuda şunları kaydeder: "Eğer vekâlette ücret şart koşulmuşsa vekîl işi yerine getirdiğinde ücreti hakeder. Eğer ücretten bahsedilmemişse ve vekîl normalde bu işleri ücretle yapan birisi değilse ücret gerekmez. Bu durumda vekîl hayırseverlik yapmış olur. Hukuka uygun bir icâre yapılmışsa, vekîl belirlenen ücreti alır. Eğer fâsit bir akit yapılmışsa bu durumda vekîle ücret-i misil verilmesi gerekir."[49] Bu hükmü sadece Hanefîler benimsememiş, diğer mezhep fukahası da fâsit akitle bir iş yapıldığında "ecr-i misil"e hükmetmişlerdir.

Vekâlet, İslâm hukukunda daha çok yardımlaşma olarak değerlendirildiğinden vekâlette aslolan herhangi bir ücretin belirlenmemesi ve vekîlin yaptığı işlemlere karşı bir ücret almamasıdır. Hanefî, Şâfî ve Hanbelî ulemanın fıkıh kitaplarında vekil-ücret ilişkisine vekâlet bâbında değinmemiş olmaları bu durumun bir göstergesidir. Ancak buradan yola çıkılarak herhangi bir ücret tayin edilmeyen vekâlet işleminde, "vekîlin ücret isteme hakkının bulunmadığı" söylenemez. Nitekim bu husustaki uygulamalar dönemin ve bölgenin yaygın uygulamasıyla yani örfle alakalıdır.

Günümüzdeki banka uygulamalarında ise vekâlet işlemleri tümüyle ücret karşılığı yapıldığından, yatırım vekâleti uygulamasında vekîle ücret verilmesi gereklidir. Bu durumda ücret belirlenmediğinde veya sözleşmede akdin fâsid olmasını gerektiren bir hüküm yer aldığında, bankaya ücret-i misil verilmesi gerekecektir. Bunun günümüzde bankanın diğer müşterilerine yaptığı emsal uygulama üzerinden ölçülmesi önerilebilir.

3.2. Belirli Maktu Bir Ücret Üzere Anlaşılması

Vekâlet işleminde vekîl için bir ücret belirlendiğinde, İslâm hukukunda bu işlemde vekîl ecîr hükmünü almaktadır. Ecîrin ise yapacağı işe karşılık bir ücret belirlemesi dört mezhebe göre meşrûdur. Fıkıh kitaplarında konu "icâre" başlığı altında incelenmektedir.

---

48 Ahmet Akman, "Ücret İle Tazminat Sorumluluğu Birlikteliği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 48-49.

49 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*.

İcâre[50] *Hidâye*de ivaz karşılığında bir menfaati elde etmek için yapılan akit şeklinde tarif edilmektedir. Bu tarifin genel anlamda diğer mezheplerin icâre anlayışı için de geçerli olduğu söylenebilir. *Tabsira*'da icârenin meşruluğu zikredilirken, "Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin"[51] âyeti delil olarak getirilir. Nitekim emziren kişi bir menfaat sağlamakta ve ecîr olarak çocuğun velisinden bir ücret almayı haketmektedir. Bu durumda ücretin belirlenmiş olması esastır. Klasik fıkıh eserlerinde icâre bir menfaatin satılması anlamında kullanıldığından, karşılığında maktû bir ücretin ödenmesi en temel ödeme şeklidir.

İslam Hukuku'nda, bir sözleşmenin geçerliliği için taraflar arasındaki karşılıklı hak ve yükümlülüklerin net bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Yatırım vekâleti sözleşmelerinde ücretin belirlenmesiyle ilgili en net biçimin belirli bir maktu ücretin üzerine anlaşılmasıdır. Nitekim vekil tayin edilen kişi, gelecek kâr veya zarara bakmaksızın kendisi için belirlenmiş ücreti alacaktır.

Ecîr, maktû ücrete karşılık belirli bir süre çalışma yapabileceği gibi belirli bir işi bitirmeye yönelik de anlaşma yapılabilmektedir.

3.3. Ücretin Sermayenin Belli Bir Oranı Olması

Ücretin sermayenin belli bir oranı olması maktû ücret belirlenmesiyle benzer bir anlam ifade etmektedir. Nitekim anlaşma esnasında sermayenin mâlum olacağı ve mâlum olan sermayeden belirli bir oranın tespit edilmesiyle maktû bir ücretin belirleneceği kaydedilebilir. Ancak yine de ücretin sermayenin belli bir oranı olmasının maktû ücret belirlenmesinden farklılıkları vardır.

Banka açısından sermayenin belli bir oranının belirlenmesi ve bunun ilanı müvekkil açısından akit öncesi bir bilgi netliği oluşturmaktadır. Maktû ücrette her işlem için ayrı bir ücret görüşmesine ihtiyaç duyulurken, sermayenin oranının belirli olmasında böyle bir ihtiyaç bulunmamaktadır. Maktû ücrette, ücret üzerine ihtilaf çıkma olasılığı yokken, sermayenin belli bir oranının ücret olarak belirlenmesi durumunda, sözleşmede sermayenin ne olduğu net bir şekilde belirtilmezse çeşitli ihtilafların meydana gelme ihtimali ortaya çıkmaktadır.

3.4. Kârın Belli Bir Oranı Olması

Genel ticari hayatta ve özellikle finansman işlemlerinde yaygın olarak kullanılan yöntemlerden biri de oransal ücretlendirme yöntemidir. Bu yöntem, bir icare sözleşmesi sırasında ecîr tarafından alınacak ücretin net olarak belirlenmediği ancak bu belirsizliğin taraflar arasında anlaşmazlığa neden

[50] Bardakoğlu, "İcâre", 21/21/380.
[51] et-Talâk, 65/6.

olmadığı bir durumdur. Bu durumda her ne kadar ecîre maktû bir ücret belirlenmemişse de kâr üzerinden oranı belli olduğu için nizâa sebep olmayacağı söylenebilir. İslâm hukukçuları bu tür belirsizlikleri önemsiz olarak değerlendirir ve taraflar arasında bir çatışmaya neden olarak saymaz. AAOIFI fıkıh kurulu bu yaklaşımı benimsemiş ve yatırım vekilliğinde ücretin oransal olarak belirlenmesini ve tahsil edilmesini mümkün görmüştür. Dolayısıyla yatırım vekâlet sözleşmelerinde ücretin kârın belirli bir yüzdesi olarak alınacağı yazılabilir.

3.5. Ücretin Şartlı Olarak Belirlenmesi

Yatırım vekâleti uygulamalarında teorik olarak ücretin belirlenmesinin farklı şekillerle ve yöntemlerle olması mümkündür. Günümüz bankacılık sisteminde ücretin şartlı olarak belirlenmesi müşteri (müvekkil) açısından daha câzip bir imkân sunmaktadır. Nitekim bu ücretlendirme biçiminde, kişi parasını bankaya yatırım amacıyla verecek, banka belli bir oranda kâr elde ederse ücret alabilecektir. Buradaki ücretlendirme maktû olabileceği gibi, sermayenin veya kârın belli bir oranı şeklinde de belirlenebilmektedir. Uygulamada genellikle beklenen karın üzerinde kalan gelirin yatırım vekiline ücret veya prim olarak bırakıldığı görülmektedir.

Bu işlemin İslam hukuku açısından meşruluğu, belirli bir şartın gerçekleşmesine bağlı hibe (el-hibetü'l-muallaka) niteliğinde olmasına dayanmaktadır.[52]

Sonuç

Yatırım vekilinin ücreti, sözleşmenin akdedildiği anda net olmalı ya da ihtilafa yer vermeyecek düzeyde bir belirsizlikte olmalıdır. Taraflar, anlaşmazlık çıkmaması için ücretin ne olacağını ve şartlarını açık bir şekilde tespit etmelidir. Yatırım vekilinin ücretinin belirli maktu bir ücret olarak, sermayenin belli bir oranı, karın belli bir oranı, belli bir kar oranının üstünde elde edilen miktar olarak ya da maktu bir miktarla birlikte belli bir kârın üstünde elde edilen miktar şeklinde belirlenmesi mümkündür. Yatırım vekâleti bir vekâlet sözleşmesi olmakla birlikte özellikle ücretli olarak gerçekleştirildiğinde icâre akdi olarak görülüp, icâre akdi ile ilgili fıkhi hükümlere tabi olarak değerlendirilmektedir. İcâre akdinin geçerli olabilmesi için sözleşme kapsamında ödenecek ücretin belirlenmiş olması şarttır. Ancak günümüzde genel olarak ticari hayatta özel olarak ise finansman işlemlerinde yaygın olarak kullanılan ücret belirleme yöntemlerinden biri de hizmet karşılığında orantılı bir ücret alma metodudur. Bu yöntem, icâre akdi sırasında ecîrin alacağı ücretin net olarak belirlenmemesine rağmen, bu belirsizliğin taraflar arasında anlaşmazlığa yol açacak nitelikte

[52] Heyet, *el-Meâyirü'ş-şer'iyye*, 1154.

olmadığı bir durumu ifade eder. Bu bağlamda, fukaha belirsizlikleri, taraflar arasında bir çatışmaya yol açmayacak şekilde değerlendirir ve önemsiz kabul eder. AAOIFI fıkıh kurulu da benzer bir yaklaşımı benimseyerek, yatırım vekâletinde ücretin oransal olarak belirlenip alınmasına müsaade etmiştir. Yatırım vekâletinde ücretin belirlenmesi, klasik fıkıh kaynaklarında geçen vekâlet, icâre, cuâle ve hibe kavramlarıyla meşruiyet kazandığı kaydedilebilir.

Kaynakça

Ağkan, Faruk. "AAOIFI Standartları ve Türkiye Katılım Bankalarında Uygulanabilirliği". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (11 Nisan 2018), 235-245. https://doi.org/10.18506/anemon.349866

Akman, Ahmet. "Ücret İle Tazminat Sorumluluğu Birlikteliği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 45-63. https://doi.org/10.18505/cuid.1058871

Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*. 4 Cilt. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet Âkif. "Cuâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Cebeci, İsmail. *Finansal Bir Araç Olarak Sukuk*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.

Çağrıcı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. Konya : Ensar Yayıncılık, 2005.

Dûserî, Talâl. *Akdu'l Vekâle bi'l İstismâr*. Riyad: Dâr-u Kunûzi İşbilya, 1. Baskı., 2016.

Ebû Ḥafṡ Ömer en-Nesefî, Ebû Ḥafṡ ʿOmer b. Muḥammed. *Ṭalebetu'ṭ-Ṭalebe fi'l-Iṣṭılâḥâti'l-Fıḳhiyye*. Amman: Dâru'n-Nefâʾis, 1995.

Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed. *el-Kamusü'l-muhit*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed el-. *El-maksadü'l-esna fî şerhi esmaillahi'l-hüsna*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. Erişim 04 Ağustos 2022.

Halİtoğlu, İsmail. "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (15 Haziran 2018), 139-163.

Heyet. *el-Meâyirü'ş-şer'iyye: en-nassü'l-kamil li'l-meayiri'ş-şer'iyye : (AAOIFI)*. Mename : Dâru'l-meymân, 2017.

Heyet. *el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt : Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983.

İbn Manzur, Muhammed. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1987.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd*. Kahire : Dâru'l-hadîs, 2004.

Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü. *Yatırımcı Sözlüğü*. Ankara: Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı Kalkınma Ajansları Genel Müdürlüğü, 2020.

Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b Ahmed el-Hanefi. *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 7 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Kesgin, Hafsa. "Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (Aralık 2018), 219-241. https://doi.org/10.29288/ilted.450996

Komisyon. *Türkiye'de Katılım Bankacılığı El Kitabı*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2021. https://tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/Turkiyede_Katilim_Bankaciligi_El_Kitabi.pdf

Lahmi, Ebü'l-Hasen. *et-Tabsira*. Katar: Vizâretü'l-evkâf, 2011.

Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *el-Havi'l-kebir fî Fıkhi Mezhebi'l İmâm eş-Şâfii ve hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Okka, Osman - Kazak, Hasan. *İslami Finansal Yönetim Sistem ve Uygulama (Konvansiyonel Finansla Mukayeseli)*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.

Özdemir, Mücahit - Kapıcı, Nazan. "Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekâleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (15 Aralık 2020), 343-372. https://doi.org/10.17335/sakaifd.769835

Öztürk, Muhammet Kürşat - Yumuşak, İbrahim Güran. "Fon Toplama Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti Ve Türkiye Uygulaması". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 6/1 (Haziran 2020), 1-23.

Sâlûs, Ali Ahmed. *el-İktisadü'l-İslâmî ve'l-kazâyâ'l-fıkhiyyeti'l-muasıra*. Doha: Dârü's-Sekâfe, 1996.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. thk. Ḫalîl Muḥyiddîn el Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1985.

The Phenomenon of Plagiarism in Pre-Islamic Poetry and Its Impact on Efforts to Interpret the Qur'an

Ubeyde Abdulkader | 0000-0003-1173-7190| obieda821@gmail.com
PhD Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Gaziantep, Türkiye

Abstract

The phenomenon of plagiarism in pre-Islamic poetry raises significant concerns regarding the authenticity of the pre-Islamic literary and linguistic heritage, which forms a foundation for Arabic linguistic sciences, including grammar, morphology, and rhetoric. Questioning the authenticity of this heritage could impact the basic linguistic structure of Arabic across lexical, semantic, and syntactic dimensions. This skepticism also affects Qur'anic studies, which have historically drawn upon pre-Islamic poetry and early Arabic lexicons to interpret Qur'anic vocabulary. These sources are deeply interlinked with preserved anthologies that have safeguarded this linguistic legacy, as reflected in classical exegesis and frequent references to pre-Islamic texts. This study examines the issue of plagiarism through an introduction, five chapters, and a conclusion. The introduction addresses the historical scope of plagiarism in global literature, focusing on its prevalence and implications. The first chapter analyzes the perspectives of classical critics, while the second chapter examines contemporary scholarly approaches, including arguments challenging the authenticity of pre-Islamic poetry. The third chapter explores historical and modern motivations for plagiarism among early and recent scholars. In the fourth chapter, I critically assess the evidence supporting plagiarism claims. The fifth chapter examines the implications of plagiarism for Qur'anic exegesis and hadith interpretation. Finally, the conclusion synthesizes these discussions and presents the key findings of this study.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Plagiarism, pre-Islamic Literature, Literary Criticism, Exegetes.

Citation	Abdulkader, Ubeyde. “The Phenomenon of Plagiarism in Pre-Islamic Poetry and Its Impact on Efforts to Interpret the Qur'an”. Academic Analysis 3 (October 2024), 39-64.

Date of Submission	16/08/2024
Date of Acceptance	15/10/2024
Date of Publication	31/10/2024
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

İslam Öncesi Şiirde İntihal Olgusu ve Kur'an Yorumlarına Etkisi

Ubeyde Abdulkader | 0000-0003-1173-7190| obieda821@gmail.com
Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, Türkiye

Öz

İslam öncesi şiirde intihal meselesi, ilgili döneme ait edebiyat ve dil mirasına dair şüphe oluşturmaktadır. Konunun bu açıdan önemli olduğu kaydedilebilir. İslam öncesi dönem, Arap dili ve nahiv kurallarının tespiti açısından temel oluşturmaktadır. Bu yüzden döneme ait edebi metinlere nahiv, sarf, belagat gibi çeşitli Arap dil bilimlerinin inşasında sıklıkla müracaat edilmektedir. İslam öncesi şiirini inkâr etmek ve onu bütünüyle ya da kısmen sorgulamak, yalnızca bu dönemin şairlerinin şiirsel ve edebi üretimlerine yönelik bir eleştiri değil, aynı zamanda Arapça'nın sözlük, anlam ve nahiv kökenlerini sorgulayan dilsel bir şüpheciliktir. Bu şüphecilik, yaklaşımları ve mezhepleri ne olursa olsun, Kur'an-ı Kerim'i İslam öncesi şiirden alıntılar yaparak yorumlamaya alışkın olan tefsir âlimlerinin çabalarına da açık bir tehdit oluşturmaktadır. Zira Kur'an'ın kelimelerinin anlamlarını açıklamak ve ayetlerini yorumlamak için kullanılan kaynakların başında, İslam öncesi şiir ve bu şiirin derlemeleri gelmektedir. Bu nadir dilsel mirası ölümsüzleştiren divanlar, tarih boyunca kitapların satır aralarında muhafaza edilmiştir.

Makalenin son bölümünde ele alındığı üzere, müfessirlerin tefsirlerinde İslam öncesi şiirlere dayanmaları, fazla bir delil veya çıkarım gerektirmeyen açık bir gerçektir. Bu konu üzerinde çalışan bir araştırmacının yalnızca tefsir kitaplarına ve Kur'an'ın kelime dağarcığına bakması yeterlidir. Bu eserlerde, İslam öncesi şiirlerden alıntılar yapılarak âyetlerin yorumladıkları görülmektedir. İslam öncesinde yazılan şiirler, sözlük materyallerinin oluşturulmasında da önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

Müfessirlerin dinin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i yorumlarken kullandıkları dayanakların sorgulanması, sadece Arap dili açısından değerlendirilmemeli aynı zamanda müfessirlerin din namına söyledikleri hükümlerinin de sorgulanmasına sebep olmaktadır. Bu durum, tüm müfessirler için bir fikir birliği noktası oluşturan dilsel bir yaklaşımın önemini ortaya koymaktadır.

Hiç şüphe yok ki, İslam öncesi şiirde intihal ve sahtecilik bulunmaktadır; ancak bu vakıanın kabulü bütün bir literatürün yok sayılması anlamına gelmemektedir. Nitekim günümüze kadar ulaşmış çok sayıda güvenilir şiirler bulunmaktadır. Bunlar râvîler tarafından doğrulanarak aktarılmış ve farklı eserlerle günümüze kadar taşınmıştır. el-Mufaddal el-Dabbi, el-Esma'i ve Ebu Amr İbn el-Ala'nın şiirlerini buna örnek olarak zikredebiliriz. Zaman zaman, ravilerin aktardığı şiirlerin doğruluğunda tereddüt oluşabilir, hatta şiirler arasında intihal yapılmış olanlar da bulunabilir. Ancak bu durum, doğru araştırma teknikleriyle tespit edilmesi mümkün hususlardır. Dolayısıyla buradan yola çıkarak İslam öncesi şiirlerin tamamını sorgulamak ve bunlar üzerinde şüphe oluşturmak ilmi bir yaklaşım değildir. Ayrıca bu tür şüpheci yaklaşımlar, yalnızca İslam öncesi şiirle sınırlı olmayıp bütün tarihsel bilgiler için de geçerli olabilir.

Yukarıda belirtilenler doğrultusunda, intihal konusunu ele alan bu çalışma, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, genel olarak edebiyatta intihal olgusunun tarihsel boyutu, yaygınlığı, edebiyat ve dil kaynakları üzerindeki etkisi gibi çeşitli yönler ele alınmıştır. Birinci bölümde, konunun eski edebiyat eleştirmenlerine göre tarihçesi incelenmektedir. İkinci bölümde, bu yaklaşımların modern çağdaki gelişimi, Margoliouth ve onu takip eden Arap düşünürlerinden Taha Hüseyin gibi isimlerin sunduğu öneriler incelenmiştir. İslam öncesi şiirde intihal meselesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan meseleler hakkında Mustafa Sadık El-Rafi'i ve Mahmud Şakir'in düşünceleri ve eleştirileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Şakir'in özellikle el-Mutenebbi'nin divanına yazdığı değerli önsözde, bu konulara dikkat çekmesi önemlidir. Mahmud Şakir aynı zamanda Taha Hüseyin'in öğrencisi olarak, dönemin İslam öncesi şiir teorisine aşina olan isimlerden biridir. Nasıreddin Esad, Masadir el-Şiir el-Cahili adlı eserinde, Şevki Daif ise "Tarih el-Edep el-Arabi" adlı kitabında bu konuları ayrıntılı olarak ele almıştır. Üçüncü bölüm, geçmişle günümüz arasındaki intihal sebeplerine ve mutakaddimûn ile mutahirûn arasındaki farklılıklara ayrılmıştır. Dördüncü bölümde, intihal

iddiasında bulunanların delilleri tartışılmıştır. Beşinci bölüm ise intihalin, Kur'an müfessirleri ve Peygamber'in sünnetini tefsir eden âlimlerin çabaları üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Bu makale, araştırmacının İslam öncesi şiirde intihal meselesinin özelliklerini ve bu meselenin tarihsel sürekliliğini geçmişten günümüze kadar tasvir etmeye yönelik ciddi bir girişimidir. Aynı zamanda bu konuyla ilgili değerlendirmeler, yalnızca İslam öncesi şiirle sınırlı kalmayıp, Arap dili, Kur'an-ı Kerim, genel olarak Arapça metinlerin yorumlanma yöntemi, nahiv kökenleri, kuralları ve delillerine kadar uzanmaktadır. Muhammed İbn Selam el-Cumahi gibi geçmiş ve çağdaş dönem alimleri arasındaki intihal teorisinin özellikleri ile bu teorinin modern dönem temsilcilerinden en öne çıkanı olan Margoliouth arasındaki yaklaşımlar ele alınmıştır. Sonrasında, sırasıyla Mustafa Sâdık el-Râfi'î, Taha Hüseyin ve diğer çağdaş âlimlerin görüşleri tartışılarak; bu görüşlerin dayandığı sözler, sebepler ve sonuçların detayları incelenmiştir.

İslam öncesinde yazılan şiirlerin öneminin vurgulandığı, Margoliouth'un ve Taha Hüseyin'in görüşlerinin eleştirildiği bu makalede, ilgili döneme ait şiirlerin birçoğunun ilmi açıdan güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca adı geçen şahsiyetlerden sonra akademik alanda İslam öncesi döneme dair pek çok çalışma yapıldığı, bu çalışmalarda şiirin yazım tarzı, leçesi vb. bilgilerden yola çıkarak dönemle ilişkisinin ortaya konulduğu kaydedilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İntihal, İslam Öncesi Edebiyat, Edebi Eleştiri, Müfessir.

Atıf Bilgisi	Abdulkader, Ubeyde. "İslam Öncesi Şiirde İntihal Olgusu ve Kur'an Yorumlarına Etkisi". Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 39-64.

Geliş Tarihi	16/08/2024
Kabul Tarihi	15/10/2024
Yayım Tarihi	31/10/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

Forgery and plagiarism are general literary phenomena that transcend specific nations or generations. The Arabs, like other nations with literary output, recognized these concepts, as did the pre-Islamic era, the Umayyad era, and the Abbasid era. Plagiarism and fabrication are not confined solely to language; they extend to all fields that rely on transmission, preservation, and presentation as means of documentation. Indeed, even in our present day, we still encounter plagiarism, despite the advanced tools of modern civilization, which should theoretically safeguard our works from these phenomena if such protection were attainable.

The widespread availability of writing and the extensive distribution of printing in its various forms and styles have not prevented poets from being attributed with verses they did not compose, nor did these advancements protect the true works of poets from the encroachment of imitators and plagiarists. Plagiarism has not been limited to poetry alone; it extends to all areas linked to general literature, including genealogy, historical accounts, and records dating back to pre-Islamic times.

It is no exaggeration to say that the fabrications in Hadith began during the lifetime of the Prophet Muhammad, peace be upon him, and continued afterward, reaching a scale that prompted scholars to create an unparalleled system of criticism and verification, far exceeding the imaginations of fabricators and plagiarists across the ages.[1]

Undoubtedly, these principles and rules were not restricted to the science of Hadith alone; they extended to all fields where transmission was essential, especially language, which is the foundation of linguistic evidence and essential for interpreting texts of various forms and purposes. Arabic scholars and critics exerted great efforts to critically examine pre-Islamic poetry, distinguishing the authentic from the fabricated. Renowned critics confronted the creators and plagiarists of poetry, exposing the falseness of their works. There is no doubt that the methodologies used by Qur'anic exegetes.

This research paper employs a combination of methodologies. The inductive approach is used to trace the issue of plagiarism through the works of early scholars, later scholars, and contemporary Orientalists, both Western and Arab, examining its history, causes, and analytical context. The deductive method is also employed, evident in deriving the underlying causes of plagiarism and establishing conclusions based on supporting premises and evidence, linking them to the factors

[1] Al-Assad, Nasser al-Din, *Sources of Pre-Islamic Poetry* (Cairo: Dar al-Ma 'Arif,1988), 321.

involved. Additionally, the research incorporates a critical approach, which emerges in presenting and analyzing evidence, addressing ambiguities and objections, and clarifying the impact this debate has had on the efforts of Qur'anic exegetes.

1. The Historical Development of the Issue of Plagiarism in Pre-Islamic Poetry Among Classical Literary Critics:

Muhammad ibn Sallam al-Jumahi, who passed away in 232 AH, author of Tabaqat Fuhul al-Shu'ara' (The Classes of Master Poets), is widely regarded as one of the earliest and most authoritative voices to discuss the phenomenon of plagiarism in ancient Arabic literature, especially in poetry, with scientific precision and objectivity. His approach was marked by balance; he neither exaggerated the presence of plagiarism to the point of casting doubt over all literary heritage, nor did he entirely dismiss it, disregarding established facts and clear evidence attesting to the reality of this phenomenon.

Ibn Sallam skillfully described the phenomenon, outlining its elements by explaining its underlying causes and detailing its impact on Arabic literature and linguistic authority. He then explored the methods used by eminent Arabic scholars and critics to distinguish genuine literature from fabricated and plagiarized works. This balanced approach assigned the phenomenon its rightful scale without exaggeration or alarmism. He expressed this succinctly, saying:

“In poetry, there is much that is fabricated, contrived, and void of any merit—no value in Arabic, no beneficial literature, no extractable meaning, no proverbial wisdom, no splendid praise, no biting satire, no impressive boast, nor any delightful nostalgia. Such poetry has been passed from one book to another without reference to the Bedouins or validation from scholars.

This approach by Ibn Sallam provides a well-measured perspective on the issue, offering insight without sensationalism and establishing a clear basis for evaluating the authenticity of ancient Arabic poetry.

No one should accept any report if the scholars of authentic knowledge and reliable narration have agreed to refute it, nor should it be transmitted from those of uncertain sources. Scholars have indeed disagreed on some poetry just as they have on other matters; however, regarding what they agreed upon, no one should deviate from it. Poetry, like other sciences and crafts, has a skill and an artistry known to those with expertise in it. Just as various fields require specialized knowledge—for instance, some fields rely on vision, some on hearing, some on touch, and some on speech—so too does poetry.

Consider pearls and rubies: one cannot determine their quality by description or weight without firsthand inspection by an expert. Similarly, in the field of currency exchange, the genuineness of a dinar or dirham cannot be known merely by color, touch, design, stamp, or description, but is recognized by the moneychanger upon examination, who can discern its authenticity or counterfeit nature, its degree of refinement, or its emptiness.

In the same way, poetry is known to those with expertise in it. Muhammad recounts that Khalad ibn Yazid al-Bahili once asked Khalaf ibn Hayyan Abu Muhraz—who was well-versed in poetry and its transmission—'How do you reject these poems that are recited?' Khalaf responded, 'Are there any that you know to be fabricated, lacking any value?' Khalad replied, 'Yes.' Khalaf then asked, 'Do you think there are people more knowledgeable about poetry than you?' Khalad affirmed, 'Yes.' Khalaf continued, 'Then do not deny that they may know more about these matters than you do.

Another person once said to Khalaf, 'When I hear a poem that I like, I don't care what you and your colleagues say about it.' Khalaf replied, 'If you take a coin and find it pleasing, and the moneychanger tells you it is counterfeit, does your liking for it still benefit you?'"

"Among those who corrupted and debased poetry by mixing it with all manner of trivial material was Muhammad ibn Ishaq ibn Yasar, a client of the Makhzum family of Al-Mutallib ibn Abd Manaf. He was a recognized scholar of historical biographies, about whom Al-Zuhri said, 'Knowledge will remain among the people as long as the client of the Makhzum family is present.' His primary expertise was in battles and biographies, and yet people also accepted poetry from him. However, he excused himself, saying, 'I have no knowledge of poetry; it was brought to me, and I transmitted it.' This, however, was no valid excuse. He recorded in his biographies the poetry of men who had never composed a single verse, and he included poems attributed to women as well as men. Moreover, he extended this practice to the tribes of 'Ad and Thamud, attributing to them a wealth of poetry, although it was not truly poetry but rather speech structured with rhyme.

"Should he not reflect upon this and ask himself, 'Who transmitted this poetry, and who conveyed it through thousands of years?' Allah, the Blessed and Exalted, says: 'So the people who did wrong were eliminated, and all praise belongs to Allah, Lord of all worlds' [Al-An'am: 45], meaning they left no remnant. He also says: 'And that He destroyed the first 'Ad and Thamud, sparing none of them' [An-Najm: 50-51]; regarding 'Ad, He says, 'Do you see any remnant of them?' [Al-Haqqah: 8]. He also says, 'And many generations in between' [Al-Furqan: 38], and 'Has not the news come to you of those before you—the people of Noah, 'Ad, and Thamud?' [Ibrahim: 9]. If poetry were indeed as Ibn

Ishaq and other storytellers have portrayed it, it would serve no purpose nor provide any indication of knowledge." 2 This entire passage is from Ibn Sallam, may Allah have mercy on him, and I have quoted it at length intentionally, as his insights on the matter are both profound and accurate. He is an authoritative scholar in poetry, well-versed in its nuances and issues.

In affirming the phenomenon of plagiarism, Ibn Faris quotes the eminent linguist Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi, who said: 'The cunning may introduce into the language of the Arabs that which is not truly Arabic, intending to create confusion and difficulty. 3

In discussing examples of this type of plagiarism in poetry, regarding the individuals known for it or the fabricated poetry they produced, prominent Arabic scholars and major critics took on the task of exposing these forgeries. Ibn Sallam remarked: 'The first to compile the poetry of the Arabs and recount their narratives was Hammad al-Rawiya, who was unreliable. He would attribute one man's poetry to another and add verses to the poems. [4]

Abu Hatim said: 'Khalaf al-Ahmar was a poet who fabricated poetry attributed to the tribe of Abd al-Qays, merely as a form of amusement. Later, he became devout, repented from this practice, and clarified his actions.' Abu Hatim also reported hearing Al-Asma'i say: 'I heard Khalaf al-Ahmar admit: "I fabricated this poem attributed to Al-Nabigha, which includes the lines: 'Horses that fast and horses that do not fast… under the dust, while others chew the reins.

Abu al-Tayyib, in Ranks of Grammarians, noted: 'Khalaf al-Ahmar was exemplary in crafting poetry, and he would compose verses as if they were the words of others, closely imitating each poet's style. However, after he became devout, he would complete the recitation of the Quran each day and night. Upon adopting this piety, he went to the people of Kufa and revealed to them the poems he had interwoven into the works of others. They responded by saying, "You were more trustworthy to us back then than you are now." As a result, these poems have remained in their anthologies to this day.[5]

Ibn Sallam presents us with two groups of narrators who transmitted a significant amount of fabricated poetry, attributing it to the pre-Islamic poets. The first group consisted of those skilled in

---

[2] Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Mizhar in Language Sciences and Types,* Critical ed. Fuad Ali Mansour (Beirut: Scientific Books House, 1418/1998), 1 /135 .

[3] Ibn Sallām al-Jumaḥī.*Muhammed, Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shuʿarāʾ,* Critical ed. Mahmoud Muhammad Shākir (Jeddah: Dār al-Madanī, Saudi Arabia, 1974), 1/5-8

[4] Al-Suyuti , *Al-Mizhar in Language Sciences and Types*, 1/ 138-140.

[5] Al-Suyuti, *Al-Mizhar in Language Sciences and Types*, 1/145 .

composing and crafting poetry, who would create verses and attribute them to the poets of the pre-Islamic era. He exemplifies this with figures like Hammad, and, as we have seen earlier, individuals similar to him, such as Jannad and Khalaf al-Ahmar.

The second group consisted of those who lacked the skill to compose or imitate the style of pre-Islamic poetry, yet they circulated all manner of trivial and spurious material. These were narrators of stories, biographies, and legends, such as Ibn Ishaq, the biographer of the Prophet. Poetry was crafted for him and included in his works without scrutiny or caution, attributing Arabic poetry to figures like the tribes of ʻAd and Thamud, who had no connection to such expressions.

Among his many examples in Arabic literature, Abū al-Salat ibn Abī Rabīʻahal-Thaqafisaid: -

تلك المكارم لا قعبان من لبن ... شيبا بماءٍ فعادَا بعدُ أبوالا

The term **"المكارم" (al-makarim)** refers to virtues and elevated morals that reflect the character of the poet. These represent the noble values that an individual should embody.

The phrase **"القعبان من لبن" (al-qabān min labn)** symbolizes purity and goodness. The mention of the vessel for milk suggests that these virtues require care and attention to remain untainted. This indicates that virtues are not merely innate but require effort to maintain.

The comparison **"شيبا بماءٍ فعادَا بعدُ أبوالا" (shība bimā'in fa'ādā baʻdu abwālā)** illustrates a decline in value. It demonstrates how milk (representing virtues) can be transformed into water and then into urine, signifying that true values cannot be easily degraded; rather, they necessitate a significant process of deterioration.

This verse underscores the necessity of preserving virtues and advocates for their diligent maintenance to ensure they remain enduring and do not degenerate into something devoid of worth.

Al-Nabiqa Al-Jaadi said in a speech in which he was proud: - It is simple –

فإن يكن حاجِب ممن فخرت به ... فلم يَكُنْ حاجب عَمّاً ولا خالا

هلاّفخرت بيومي رَحْرَحان وقد ... ظَنَّتْ هوازن أن العِزَّ قد زالا

تلك المكارمُ لا قَعْبانِ من لبن ... شيبا بماء فعادا بَعْدُ أبوالا

It is narrated by the sons of 'Amir about Al-Nabigha. The narrators are unanimous that Abu al-Salat said it.[6]

There is no doubt that some of the pre-Islamic poetry is fabricated and unacceptable, while other parts are trustworthy. It varies in reliability: some poems have unanimous agreement among narrators, while others are transmitted by trusted and unquestionably reliable sources, such as Al-Mufaddal al-Dabbi, Al-Asma'i, and Abu Amr ibn al-Ala. Although fabricated works may sometimes overshadow the authentic, this does not lead us to reject pre-Islamic poetry entirely. Rather, it encourages us to examine and scrutinize it, guided by the insights provided by trustworthy narrators who illuminate the path forward. [7]

There is no doubt that the existence of pre-Islamic poetry falsely attributed to its authors is a reality supported by evidence, both logical and narrative. All texts preserved and transmitted across generations through narration are vulnerable to the possibility of fabrication and forgery, particularly due to three significant factors: the importance and centrality of these texts in various areas of human life—as seen with the Qur'anic text, the Hadith, or certain historical accounts in sensitive historical periods; the targeting of these texts by those seeking to distort them, motivated by varying reasons for this reprehensible act; and, lastly, the lack of tools to prevent forgers from achieving their aims.

If we were to ask ourselves, "Were there not fabricated Hadiths and unfounded reports in the Prophet's biography?" Indeed, there were. However, the presence of the science of Hadith criticism, even applied partially in the field of biography, played a decisive role in protecting these texts and preventing forgers from realizing their objectives. The same can be said for pre-Islamic poetry: it is logical to find some of this poetry falsely attributed or to encounter doubts about the authorship of particular verses. But as researchers, the pertinent question is this: does the validity of this assumption and its occurrence necessarily lead to the complete rejection or questioning of the origins of pre-Islamic poetry?

Certainly, we see that the possibility and occurrence of forgery are not grounds to reject pre-Islamic poetry in its entirety or to cast doubt on its authenticity. Significant efforts have been made by renowned scholars to preserve poetic texts and attribute them to their rightful authors based on scientific foundations, relying on verified narrations from trustworthy narrators. Collections have

---

6 Al-Suyuti, *Al-Mizhar in Language Sciences and Types*, 1/145 .

7 Ḍayf*, Shawqī, Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1995), 166.

even been based on manuscripts written by the highest authority in the chain of transmission, as in the case of The Diwan of Al-Akhtal al-Kabir, compiled by Al-Sukari and transmitted by Abu Ja‘far Muhammad ibn Habib, meticulously studied by Dr. Fakhruddin Qabawa, who based his work on a copy written in the author's own hand. The same applies to The Diwan of Zuhayr ibn Abi Sulma, compiled by Abu al-Abbas Thalab, among numerous collections of major pre-Islamic poets. Scholars, both ancient and contemporary, have exerted tremendous efforts to safeguard these collections and protect them from skepticism, not to mention the contributions of Al-Mufaddal al-Dabbi, Al-Asma‘i, and Amr ibn al-Ala.

As Dr. Samir Omar Kamil states in his book The History of Arabic Literature: "It is evident that pre-Islamic poetry contains much fabrication, as the early scholars frequently noted, striving to purge it of falsifications introduced by forgers. To achieve this, they employed numerous standards and were so diligent in this regard that their most trusted scholars disregarded all narrations from questionable sources like Hammad and Khalaf." Among the foremost critics who confronted forgers in poetry was Ibn Sallam, who recorded numerous observations from knowledgeable scholars on the narration of ancient poetry in his book Tabaqat Fuhul al-Shu‘ara’, alongside his own insights. [8]

Al-Asma‘i, in particular, was vigilant in confronting them, as was Al-Mufaddal al-Dabbi before him. Reliable narrators followed in their footsteps, meticulously verifying and scrutinizing the literary heritage. [9]

2. The Development of the Issue in Modern Times

The issue of plagiarism in pre-Islamic poetry caught the attention of modern researchers, including Western Orientalists and Arab scholars. To discuss the development of this issue in the modern era, I will present the major milestones, beginning with Western Orientalists and then moving to the Arabs who followed their approach, notably Taha Hussein.

The exploration of plagiarism in pre-Islamic poetry began with Theodor Nöldeke in 1864, who posited that most pre-Islamic literature was fabricated. He was followed by William Ahlwardt in 1909, who published the collections of six renowned pre-Islamic poets: Imru’ al-Qays, Al-Nabigha, Zuhayr, Tarafa, Alqama, and Antarah. Ahlwardt cast doubt on the authenticity of pre-Islamic poetry as a whole, concluding that only a few poems by these poets could be considered genuine. He also

[8] Samir Omar Sayed, *A vision on the issues of criticism in ancient Arabic literature: an analytical study* (Ankara: İlahiyat yayın evi, Turkey), 164.

[9] Sayed, *A vision on the issues of criticism in ancient Arabic literature: an analytical study,* 163.

noted that even these authentic poems carried uncertainty regarding the arrangement of their verses and the specific wording within each. [10]

Many Orientalists followed Ahlwardt's cautious stance toward accepting all that is attributed to the pre-Islamic poets, including scholars such as Muir, Basset, and Brockelmann. Another significant contributor to this discourse was Régis Blachère, who addressed these issues extensively in the first volume of his *History of Arabic Literature*. He elaborated on the doubts surrounding pre-Islamic poetry, and although he occasionally attempted a balanced approach, he would often launch into harsh criticism. One example of his critique is his statement:

"We find in the texts mentioned that the poets, regardless of their era or tribe, use a unified language generally free from any dialectal influence, adhering to syntactic rules, which, in general, align with the grammatical rules of the Basran school. There is no doubt that the major narrators removed many dialectal features from pre-Islamic poems, and that the process of written preservation further unified the language, even the style." [11]

He also remarks:

"Everything leads us to believe that the great narrators, along with the Iraqi scholars, introduced aesthetic reforms into ancient poetry."

He further adds:

"What is astonishing is the multiplicity and breadth of variations within each verse. There is no doubt that this is due to weakened memory during oral transmission, with some variations arising from incomplete writing methods or the substitution of synonyms." [12]

However, when examining the development of this critical issue, one notes that skepticism regarding pre-Islamic poetry took a new turn with the Orientalist David Margoliouth. [13] He stands as one of

---

10 Sayed, *A vision on the issues of criticism in ancient Arabic literature: an analytical study,* 163 .

11 The study of dialects is of particular importance in revealing phonological, morphological, synthetic and semantic phenomena in the linguistic lesson, and its importance may have increased in our time with the development of research in sociolinguistics, in which research in dialects is a major topic. It explains many issues related to the vocabulary of Arabic and its connotations, such as participation, contradiction, tandem, substitution, semantic development and others, as well as many Quranic readings, so its meanings come out on these dialects. It is also known as the origins of the dialect phonically, morphologically, grammatically and linguistically, and how its words and pronunciation occur, and perhaps compare them to modern Arabic dialects. Yousuf Mahmoud Fajjal, *Dialectal Phenomena in the Language of the Rabi'ah Tribe* (Amman: The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, 2014), 10/11, 10/42-55.

12 Régis, Blachère, *The History of Arabic Literature in the Pre-Islamic Era* (Damascus: Dar Al-Fikr, n.d.), 178.

13 David Samuel Margoliouth (1858–1940) was an English Orientalist whose interest in Arabic and Semitic studies emerged after his appointment as a professor at Oxford University in 1889. In 1893, he wrote a study on Arabic

the foremost figures to raise doubts about pre-Islamic poetry in modern times, especially through his research published in the *Journal of the Royal Asiatic Society* under the title *The Origins of Arabic Poetry*, translated into Arabic in the book *Asul al-Shiʿr al-Jahili* (*The Origins of Pre-Islamic Poetry*). In this work, Margoliouth argues that the findings and evidence he presented are sufficient to cast doubt on everything claimed to be pre-Islamic poetry, including all poetry from before the Umayyad period. For Margoliouth, pre-Islamic poetry is not a product of the pre-Islamic era but rather the result of a period following the emergence of Islam.

Margoliouth further argued that even what is considered "Islamic poetry" does not actually date back to the Islamic era. He expressed doubts about how pre-Islamic poetry was transmitted, questioning whether it relied solely on writing or oral narration, casting suspicion on the method of oral transmission. In summary, according to Margoliouth, poetry claimed to be pre-Islamic belongs to a period following the Qur'an rather than preceding it. It is well-known that such a stance on pre-Islamic and early Islamic poetry, which oscillates between rejection and skepticism, attempts to cast serious doubts.

Margoliouth leveraged the work of narrators accused of forgery and fabrication, such as Hammad, Jannad, and Khalaf al-Ahmar, as well as instances where narrators criticized one another, to argue that forgery in this poetry was a continuous practice. He asserted that this poetry does not reflect the beliefs of the pre-Islamic polytheists or even those who converted to Christianity, as its authors were Muslims unfamiliar with Christian concepts like the Trinity or polytheistic gods. Instead, they were familiar with monotheism, Qur'anic stories, and Islamic concepts like judgment, the Day of Resurrection, and certain attributes of God. [14]

Margoliouth then shifts his focus to the language, observing that it possesses a distinct unity and is the same as the language of the Qur'an, which spread among the Arabs. He argues that if this poetry were authentic, it would reflect the diverse dialects of the various tribes in the pre-Islamic period, illustrating differences between the language of the northern Adnanite tribes and the Himyaritic language of the south.

---

papyri housed at the Bodleian Library at Oxford. He translated a significant portion of Al-Baydawi's Tafsir into English in 1894 and published the Epistles of Abu al-Ala al-Ma'arri in 1898. In 1905, he began publishing his studies on Islam, starting with Muhammad and the Rise of Islam, followed by Islam in 1911. He also published lectures on the early development of Islam in 1914 and a work on Arab-Jewish relations in 1924. Margoliouth published a variety of heritage texts and was elected as a corresponding member of the Arab Academy in Damascus when it was established in 1920.

14 Ḍayf*, Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,* 167.

When moving from Western Orientalists to modern Arab scholars, we find Mustafa Sadiq al-Rafi'i presenting a detailed discussion on the issue of plagiarism in pre-Islamic poetry in his book Tarikh Adab al-Arab (The History of Arabic Literature). However, in his analysis, he does not go beyond recounting the observations made by early scholars, thoroughly examining their notes and supporting his points with examples from poetry that align with grammatical and theological schools. He observed some instances of fabrication within this poetry, which were noted by the early scholars themselves, who did not overlook highlighting these issues. [15]

Among the modern Arab scholars who studied the phenomenon of plagiarism, Taha Hussein must be mentioned for his examination in his book Al-Shiʻr al-Jahili (Pre-Islamic Poetry), which caused a significant uproar and drew reactions from many conservative and scholarly circles. He conducted an extensive study on the issue, which he later expanded in his work Fi al-Adab al-Jahili (On Pre-Islamic Literature), published in 1927. In this book, he delved into the subject even further, providing new arguments and dedicating most of the work to analyzing the reasons and evidence that lead to skepticism regarding pre-Islamic poetry.

He presents his findings with the following conclusion:

“The vast majority of what we call pre-Islamic literature has nothing to do with the pre-Islamic era. Rather, it is fabricated after the advent of Islam; it is Islamic in nature, reflecting the lives, inclinations, and desires of Muslims more than it represents the lives of pre-Islamic people. I am almost certain that what remains of authentic pre-Islamic literature is very minimal, holding no significance or meaning, and should not be relied upon for deriving an accurate literary image of the pre-Islamic era.” [16]

3. Causes of Plagiarism, Past and Present

After examining various sources, both old and new, that have addressed the origins of the issue of plagiarism, the causes can be attributed to the following:

Tribal Prestige: Certain tribes sought to enhance their reputation by attributing more poetry to themselves, especially after the spread of narration. This was especially true for tribes whose historical deeds and poetry were sparse, such as the Quraysh tribe, which attributed numerous

---

15 Mustafa Sadiq Al-Rafi'i, *Tarikh Adab al-Arab* -The History of Arabic Literature- (Beirut :Dar Al-Kitab Al-Arabi, n.d.), 1/224.

16 Al-Assad, *Sources of Pre-Islamic Poetry*, 381; Ḍayf, *Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,*170.

poems to Hassan, as Ibn Sallam mentioned in his Tabaqat._Additionally, some poets' descendants would add to their ancestors' poetry. For instance, when Abu ‘Ubaydah requested the poetry of Mutammim from his son, Dawud ibn Mutammim ibn Nuwayrah, he noticed that, after exhausting his father's poems, Dawud began adding verses, emulating his father’s themes and events. However, upon comparison, Abu ‘Ubaydah and his companions discerned that these new verses were fabrications.

Grammatical and Lexical Witness Poetry: Much fabricated poetry falls under the category of "witness poetry," created to support scholars in explaining obscure terms and grammatical issues. Witness poetry is classified by narrators into two types: Qur’anic witnesses and grammatical witnesses. The Kufans were the primary contributors of fabricated witness poetry due to the weaknesses in their grammatical positions and their reliance on irregular forms, which they treated as foundational rules. As Andalusi stated in his Sharh al-Mufassal: "If the Kufans heard a single line permitting something contrary to the standard rules, they would make it a foundation and categorize it, unlike the Basrans. Thus, the Kufans had to resort to fabrication when they found no support for their opinions, as the established norms opposed them."

The witness verses that some Mu‘tazilites and theologians fabricated were meant to support their doctrinal stances. Ibn Qutaybah mentioned in *Al-Ta’wil* that they interpreted the word *kursi* in the verse *“His kursi extends over the heavens and the earth”* [Al-Baqarah: 255] to mean "knowledge." They supported this interpretation with a verse that states:

ولا يُكَرْسِيُّ علمَ الله مخلوقُ كأنه   عندهم: ولا يعلم علم الله مخلوق.

In their view, this means, *“No creation knows the knowledge of God.”* Here, *kursi* is without the hamza, while *yukarsi’u* has the hamza. They found it unseemly to attribute a chair or throne to God, considering the *‘arsh* (throne) as something entirely separate. [17]

Fabricated Poetry for Historical Narratives: With the proliferation of storytellers and chroniclers, some fabricated poetry to align with myths they crafted, tailoring it to make such tales more appealing to common audiences. This led to the creation of poetry attributed to Adam, various prophets, their descendants, and their tribes. The first to exaggerate in this area was Muhammad ibn Ishaq, the author of the famous biography *Al-Maghazi*.

[17] Al-Mughrabi, Muhammad ibn Abdul Rahman, *Mawqif Al-Salaf fi Al-Aqidah wa Al-Manhaj wa Al-Tarbiyah* -The Stance of the Ancestors on Creed, Methodology, and Education- (Cairo: Al-Maktabah Al-Islamiyyah and Marrakech, n.d.), 351.

Expanding Narration: Some narrators fabricated poetry to broaden their own narratives, claiming mastery in areas others could not rival. They would attribute new poems to established poets, add to known verses, or insert verses of one poet into another's work. Examples of such figures include Hammad al-Rawiya and Khalaf al-Ahmar. [18]

4. Discussion of the Evidence Presented by Proponents of Plagiarism

There is no doubt that proponents of the idea of plagiarism, both ancient and modern, base their claims on evidence they view as truthful and accurate. Here, I will analyze this evidence using logic, scholarly language, and reasoned arguments, dedicating this chapter to examining each of their claims individually and offering counterarguments for each point.

To begin, Orientalist David Margoliouth and, similarly, Taha Hussein are among those who extensively presented evidence for what they perceive as the widespread plagiarism affecting pre-Islamic poetry. They believe that the vast majority of pre-Islamic heritage is of dubious origin and anonymous authorship, asserting that every researcher in pre-Islamic poetry must approach it with skepticism. In contrast, the writings of Dr. Shawqi Daif and Imam Muhammad al-Khidr Hussein provide some of the best discussions and refutations, employing calm scholarly reasoning and rigorous logic.

Margoliouth, in support of his claims, cast doubt on oral transmission as a means of preserving and documenting pre-Islamic poetry, even denying the existence of any written records of pre-Islamic poetry. He also argued that pre-Islamic poetry lacked the dialectal diversity characteristic of Arabic, given the various regions and tribes. Meanwhile, Taha Hussein's evidence focuses on the content of pre-Islamic poetry and the extent to which this literary heritage aligns with the religious, intellectual, political, and economic state of the pre-Islamic era.

Their main arguments can be summarized as follows:

They claim that pre-Islamic poetry was never documented in writing during the pre-Islamic period; rather, it was recorded later, after the Qur'an was revealed. This raises the possibility, in their view, that Muslims may have altered the content of pre-Islamic poetry to remove elements conflicting with Islam and its teachings. They further deny that pre-Islamic poetry was preserved through oral

---

[18] Badawi, Abdul Rahman, *Studies of Orientalists on the Authenticity of Pre-Islamic Poetry* (Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin, 1979), 8-11; Ibn Sallām *,Tabaqat Fuhul al-Shu'ara',* 39; Suyuti , *Al-Mizhar in Language Sciences and Types*, 1/137; Dayf*, Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,*228; Al-Assad, *Sources of Pre-Islamic Poetry*, 378-379.

transmission. Margoliouth, for instance, adopts this position, suggesting that only written documentation could preserve it, thereby dismissing oral transmission as a viable method in that era. He also claims that pre-Islamic poetry was not written down until after the Qur'an's revelation, implying that it was composed during a time subsequent to the Qur'an.

The rejection of or skepticism toward pre-Islamic and Islamic poetry by Margoliouth and others also casts doubt on the eloquence of the Arabs. Yet, there is no doubt that the Qur'an was revealed in clear Arabic to a nation known for its eloquence, poetry, and rhetorical mastery. This eloquence is a facet of the Qur'an's miraculous nature, for the unparalleled eloquence, structure, and style of the Qur'an left even the greatest poets in awe:

"Or do they say, 'He fabricated it'? But they do not believe. Let them produce a statement like it, if they should be truthful." [Al-Tur: 33-34].

This challenge was addressed to a people renowned for their eloquence and rhetorical prowess, contrary to Margoliouth's assertions. [19]

They also claim that pre-Islamic poetry neither reflects nor portrays the lives of the pre-Islamic poets, encompassing all aspects of their existence—religious, intellectual, political, and economic. Furthermore, they argue that it fails to represent the language of pre-Islamic Arabs, including the diversity of dialects and their variations. [20]

In response to Margoliouth's argument on the subject of oral transmission and written documentation, it is essential to note what Dr. Shawqi Daif mentioned in his book The History of Arabic Literature, where he summarized the issue succinctly and insightfully:

"The truth is that there is indeed a considerable amount of fabricated poetry within the pre-Islamic corpus. However, this fact was not unknown to the early scholars, who subjected it to intense scrutiny, analyzing both its narrators on one hand and its forms and expressions on the other. In other words, they applied both internal and external criticism. This means they surrounded it with a rigorous framework of verification and scrutiny, which should discourage modern critics like Margoliouth and Taha Hussein from overly doubting its authenticity to the extent of rejecting it entirely. Rather, we should truly doubt what the early scholars doubted and rejected. As for what

[19] Al-Assad, *Sources of Pre-Islamic Poetry, 352.*
[20] Ḍayf*, Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-, 171.*

they verified and transmitted through reliable sources like Abu Amr ibn al-Ala, Al-Mufaddal al-Dabbi, Al-Asma'i, and Abu Zayd, we are justified in accepting it, given their consensus on its authenticity.

Nonetheless, we must subject even this verified material to further examination and reject some of what they transmitted, based on scientific and methodological foundations—not mere conjecture. For instance, if a poet is attributed with verses that do not align with his historical context, or if the names of places mentioned in his poetry are far from the territory of his tribe, or if Islamic themes appear in his pre-Islamic poetry—such instances allow us to detect fabrication with certainty." [21]

Among the eloquent responses to those who question the authenticity of pre-Islamic poetry is a statement by Imam Muhammad al-Khidr Hussein. He describes the rigorous methodology of early scholars in their critique and use of pre-Islamic poetry, as well as the stages of this careful process and the areas of focus for each group of Arabic scholars and poetry narrators. He writes:

"Fabrication has occurred in Arabic poetry, but the early scholars have largely shielded us from its harm. Let me share some insights into what they achieved in their critique of narration and narrators. Examining poetic narration involves two perspectives:

The first perspective concerns its role in establishing language or affirming a rule. Scholars in this area aim to trust the narration as long as it originates from an eloquent Arab speaker. It does not concern them whether the verse is attributed to Imru' al-Qays, Ibn Mi'ada, or any poet between the pre-Islamic and Islamic eras. Nor does it harm their purpose if the verse is fabricated, as long as it was received from a genuine Arab source. Thus, you will find that they often use verses for reference, even when narrators disagree about the author.

The second perspective pertains to the connection of the grammatic to its supposed author and the accuracy of its attribution. The first perspective safeguards language, grammar, and rhetoric from distortion or corruption. When early scholars began to document language and establish its rules, they encountered Arabs whose tongues still held to the original dialect, rooted in the classical Arabic language. They would receive poetry and prose from those who spoke pure Arabic natively, whether they composed it themselves or recited works from others. The basis for establishing a term or affirming a linguistic rule, then, was hearing it from a reliable source who was an eloquent Arab. Thus, Arabic scholars were meticulous in evaluating narrators' reliability and clarifying who could be

---

[21] Ḍayf*, Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,* 175*;* Sayed, *A vision on the issues of criticism in ancient Arabic literature: an analytical study,* 53.

trusted or discredited. They classified linguists into two groups: those who were trustworthy and whose narrations could be relied upon—such as Al-Khalil ibn Ahmad, Abu Amr ibn al-Ala, Al-Mufaddal al-Dabbi, Al-Asma'i, Sibawayh, Al-Kisai, Al-Nadr ibn Shumayl, Abu Amr al-Shaybani, Abu Sa'id al-Baghdadi, Abu al-Khattab al-Akhfash, Al-Farra', Abu Zayd al-Ansari, Abu Ubayd al-Qasim ibn Salam, and Ibn al-A'rabi; and those whose character was inconsistent and whose narrations were not trusted, such as Al-Jahiz, Abu Bakr ibn Duraid, and Abu Amr known as Ghulam Thalab. There were also those whose narrations were trusted, yet they were considered lacking in discernment, as described by Abu Mansur al-Azhari in the introduction to his Tahdhib, referring to Muhammad ibn Muslim al-Dinawari.

As for the second perspective—the connection of the poetry to its author—reliable narrators examined it with a diligence that attests to its rigor and quality. You may recall Ibn Sallam's statement about the poetry that some narrators add to existing works: 'It is no mystery to the knowledgeable when additions are made, nor when the latecomers fabricate verses. The confusion only arises when a man from the desert, either of poetic lineage or not, adds poetry, creating some ambiguity.'

I believe they devoted the utmost care to critiquing these ambiguous cases, which allowed them to recognize what was fabricated by the descendants of Mutammim ibn Nuwayrah and the descendants of Al-Aghlab al-'Ajli. Yahya ibn Sa'id al-Qattan said: 'When narrators recite fabricated poetry, they critique it immediately, saying, "This is contrived." [22]

We might interpret the error made by some who have expanded the issue of plagiarism to the extent of doubting the existence of certain poets, like Imru' al-Qays, in two ways: as a result of ignorance and lack of understanding of the nature of the era and the mindset of its people, or as deliberate prejudice with the intent to harm the language and its speakers. The following view from one of these defenders of oral narration serves as strong evidence for the objectivity of some scholars. August Sprenger stated:

"The science of oral narration is a unique feature of Islam, yet very few Orientalists have truly appreciated it or understood it as they should." [23]

Returning to Margoliouth, he moves from discussing oral transmission to examining the language, observing that it appears to have a distinct unity—the same language as the Qur'an, which spread

---

[22] Muhammad al-Khadr Hussein, *Encyclopedia of Complete Works* (Damascus, Dar Al-Nawader, 1431/2010), 8/343.
[23] Badawi*, Studies of Orientalists on the Authenticity of Pre-Islamic Poetry, 249.*

among the Arabs. He argues that if this poetry were genuine, it would reflect the varied dialects of the pre-Islamic tribes, illustrating differences between the northern Adnanite language and the Himyaritic language of the south.

In response, it can be argued that Qur'anic Classical Arabic was indeed prevalent in the pre-Islamic era. From the beginning of that period, poets composed in this language, which was the dialect of the Quraysh. This dialect prevailed due to religious, economic, and political reasons. Thus, poets composed in this unified language, setting aside their local dialects, much like contemporary Arab poets today, who write in a standardized Arabic regardless of their regional dialects. [24]

Moving to the evidence presented by Taha Hussein regarding the alleged fabrication of pre-Islamic poetry, his arguments center on the content of this poetic heritage and its compatibility with the religious, intellectual, political, and economic state of the pre-Islamic era. In discussing the religious life depicted in pre-Islamic poetry, Taha Hussein claims that it does not reflect the polytheistic beliefs of pre-Islamic Arabs, nor those who converted to Christianity. Instead, he argues that its authors were Muslims who were unfamiliar with Christian concepts like the Trinity or multiple gods, and only knew monotheism, Qur'anic stories, and Islamic beliefs such as judgment, the Day of Resurrection, and some attributes of God.

The response to this claim can be found in Ibn al-Kalbi's *Kitab al-Asnam* (*The Book of Idols*), which includes examples of pre-Islamic poetry that completely refute this argument. [25]

From Al-Kalbi's book, I quote some verses praising paganism, the religion of many in the pre-Islamic era. The poet said:

حَيَّاكَ وَدٌّ فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا ... لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

"Wadd greets you, for it is not permissible for us to indulge in the pleasures of women, as faith has taken hold."

And another said:

وَسَارَ بِنَا يَغُوثُ إِلَى مرادٍ ... فَنَاجَزْنَاهُمْ قَبْلَ الصَّبَاحِ [26]

"Yaghuth led us to Murad, and we confronted them before dawn."

---

24 Ḍayf, *Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,168.*

25 Ḍayf, *Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,167.*

26 Abu al-Mundhir Hisham ibn Muhammad ibn al-Sa'ib ibn Bishr Al-Kalbi, *Kitab al-Asnam (The Book of Idols)*, Critical ed. Ahmad Zaki Pasha (Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya, 2000), 10.

Certainly, any poetry that is distinctly Islamic in tone can be deemed fabricated, and such fabrication should be confined to these particular instances without invalidating the rest of the pre-Islamic poetry corpus.

Taha Hussein then moves on to the intellectual life of the pre-Islamic Arabs, noting that it is unclear in the poetry attributed to them, as if expecting a high or complex level of intellectual life. The response to this is that most pre-Islamic Arabs were Bedouins who had not yet reached an advanced stage of organized thought. Their natural, unrefined intellectual life is indeed present in their poetry.

He then critiques the political life of pre-Islamic Arabs, stating it is not well-reflected in their poetry, despite their interactions with surrounding nations, as highlighted in the Qur'an in Surat al-Rum, where the Arabs are shown as divided—some siding with the Romans and others with the Persians. However, this division does not apply to all Arabs, but specifically to the Quraysh and their trading caravans that frequented the lands of these empires. Furthermore, the poets of Najd and the Hijaz had connections with the Ghassanids, who were Roman allies, and the Lakhmids, allies of the Persians. These poets would praise or satirize them. Prior to Islam, during the wars between the Bakr tribe and the Persians, the poets of Bakr threatened and rebuked the Persians, as Al-Aʿsha famously did.

Taha Hussein concludes by discussing the economic life of the pre-Islamic Arabs, claiming that their poetry provides little insight into this aspect, while the Qur'an depicts two classes among the Arabs: the wealthy, who monopolized resources, and the impoverished, who were destitute. According to him, poetry does not reflect this, instead portraying all Arabs as generous and noble, whereas the Qur'an often criticizes stinginess and miserliness. This comparison is flawed for a simple reason: the poetry of the saʿalik (brigands) vividly depicts the struggle between the rich and the poor. Moreover, while pre-Islamic poets often praised generosity and boasted of it, they also highlighted stinginess and miserly spirits in their satire. It is also worth noting that much of the Qur'anic criticism was directed at the merchant Quraysh, who had accumulated significant wealth and where usury was widely practiced. [27]

[27] Ḍayf*, Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-,*171–172.

5. The Impact of the Phenomenon of Plagiarism on Qur'anic Exegesis

It was narrated from Umar ibn al-Khattab, may Allah be pleased with him: "O people, hold fast to the collection of your poetry from the pre-Islamic period, for it contains the explanation of your Book." [28]

Therefore, while addressing the people from the pulpit, Umar asked about the meaning of the word *takhawwuf* in the verse: *"Or He could seize them gradually [in takhawwuf]"* [Al-Nahl: 47]. A man from the Hudhayl tribe responded that in their dialect, *takhawwuf* means "to decrease gradually," and he recited a line of poetry as evidence:

تخوَّف الرَّحْل مِنْهَا تامِكا قَرِدا ... كمَا تخوَّف عودُ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

"The saddle diminished its worn straps gradually, just as the tool slowly shapes the stick of wood."

In truth, although Umar's statement may have issues with the authenticity of its chain of transmission, its meaning has been reported from several Companions. They highlighted the importance of pre-Islamic poetry and literature in understanding and interpreting Qur'anic verses. Ibn al-Anbari mentioned that it was common among the Companions and Successors to use poetry as evidence to explain and clarify the obscure and intricate words in the Qur'an. [29]

Ibn Abbas, may Allah be pleased with him, who was exceptionally knowledgeable in poetry, Arab history, the Qur'an, and its interpretation, provided explanations for the Qur'an and clarified the meanings of its words using pre-Islamic poetry. Ikrimah reported that Ibn Abbas said: *"If you ask me about an obscure term in the Qur'an, seek its meaning in poetry, for poetry is the record of the Arabs."*[30]

There is no doubt that, at this stage, the Qur'an served as the primary motivation for reviving the spirit of pre-Islamic poetry and literature, granting it a significant role in linguistic evidence and reference. This practice did not fully mature until the time of Ibn Abbas, may Allah be pleased with him, particularly in his responses to the questions of Nafi' ibn al-Azraq, where he would cite a line of poetry as evidence for each term in a verse he was asked about.[31]

---

28 Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi, *Al-Muwafaqat*, Critical ed. Mashhur Hasan Al-Salman (Cairo: Dar Ibn Affan, 1417/1997), 1/ 58.

29 Muhammad ibn al-Qasim ibn Muhammad ibn Bashar Abu Bakr Al-Anbari, *Idah al-Waqf wal-Ibtida*' (Damascus: Publications of the Arabic Language Academy, 1390/1971), 1/ 62.

30 Al-Anbari, *Idah al-Waqf wa al-Ibtida'*, 1/99–100.

31 Abd al-Rahman ibn Abi Bakr Jalal al-Din Al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, (Cairo: General Egyptian Book Organization, 1394/1974), 2/ 67.

In the second stage, that of the Followers of the Followers, represented by linguists, this period was notably influenced by the approach established by Ibn Abbas in the first stage. This stage, spanning the second and early third centuries AH, included figures such as Abu Ubaydah Maʻmar ibn al-Muthanna, Al-Akhfash, and Al-Farra. These scholars contributed to a serious and organized exegetical movement, enriched with numerous poetic references.

The third stage, the era of language and exegesis documentation, began in the mid-third century AH and beyond. At this point, the use of poetic evidence was no longer confined to Qur'anic interpretation but expanded and developed to encompass other scholarly fields, including grammar, rhetoric, and more.[32]

Therefore, the evidence used by the Companions and Followers in interpreting the Qur'an serves as compelling proof against those who completely deny the authenticity of pre-Islamic poetry. However, this still leaves room for discussion about specific verses and poems based on the scholarly methodology of transmission and narration established by prominent narrators and critics of poetry, such as Al-Mufaddal al-Dabbi, Al-Asmaʻi, and Amr ibn al-Ala, who undertook this task with unmatched skill. Adopting an approach of either total acceptance or complete rejection of plagiarism is contrary to genuine scholarly methodology.

One example of interpreters using pre-Islamic poetry, particularly the poetry of Imru' al-Qays (whose existence some modern scholars have denied), is found in Al-Raghib al-Isfahani's Mufradat al-Qur'an. He explains that la in the Qur'anic verse "No! I swear by the Day of Resurrection" [Al-Qiyamah: 1] implies an omitted phrase, as in the poet's line:

لا وأبيك ابنة العامري

"No, by your father, daughter of Al-Amiri"

The full line, attributed to Imru' al-Qays, is:

لا وأبيك ابنة العامري ... لا يدعي القوم أني أفر

"No, by your father, daughter of Al-Amiri, the people will not claim that I flee," and it appears in his collection.[33]

In the Tafsir of Imam al-Tabari, regarding the interpretation of the verse "Indeed, the Hour is coming—I almost conceal it—so that every soul may be recompensed according to what it strives

32 https://quranpedia.net/book/588/1/250 (Accessed 10 July 2024).

33 Al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muhammad, known as Al-Raghib al-Isfahani. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, (Damascus, Beirut: Dar al-Qalam, al-Dar al-Shamiyah, 1412), 193.

for. So do not let one who does not believe in it and follows his desires avert you from it, lest you perish." [Ta-Ha: 15-16], it is noted:

"In the speech of the Arabs, the common meaning of ikhfa' (concealment) is to cover or hide something. It is said, 'I have concealed something' when one has hidden it. Those who interpreted ikhfa' as revealing relied on a line by Imru' al-Qays ibn 'Abis al-Kindi. I was informed by Ma'mar ibn al-Muthanna that Abu al-Khattab recited it to me from his people in his hometown:"

فإنْ تُدْفِنُوا الدَّاءَ لا نُخْفِهِ ... وإنْ تَبْعَثُوا الحَرْبَ لا نَقْعُد

"If you bury the pain, we will not conceal it … and if you initiate war, we will not sit idle." [34]

The accounts from the Companions, may Allah be pleased with them, along with our study of their methodologies in interpreting Qur'anic texts—and the methodologies of the Followers, Followers of the Followers, and leading exegetes who came after them—demonstrate the vital role and great importance of pre-Islamic literature in understanding the Qur'an. The Qur'an, as described in its verses, is in a clear Arabic language, and authentic pre-Islamic literature represents the ideal and exemplary form of the Arabic language in terms of meaning, nuance, beauty, perfection of style, grammar, morphology, and rhetoric. Because of this, the Companions and leading interpreters frequently cited pre-Islamic poetry to explain Qur'anic vocabulary and interpret verses of the Holy Book, confident in the authenticity of these verses and their attribution to their authors. They adhered to a clear methodology that relied on accurate transmission and confirmed narration, applying the same principles and standards as they did to any phenomenon that depended on transmission, narration, and reception.

Thus, the notion of doubting the authenticity of pre-Islamic poetry as a whole, considering it entirely fabricated and unconnected to its historical period, indirectly questions the statements of the interpreters and clearly challenges the methodological framework established for reading and interpreting the Qur'anic text—from the time of the Companions to the era of the great exegetes who significantly contributed to the interpretative movement. This implies a fundamental questioning of the rulings and insights derived from these texts, both scientific and practical, which were based on the interpreters' words. The skepticism regarding pre-Islamic poetry and even the denial of the existence of a major pre-Islamic poet like Imru' al-Qays took a different turn when the Qur'anic text was used as evidence for their claims. These critics argue that the pre-Islamic poetry's

34 Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Makkah: Dar al-Tarbiya wa al-Turath, n.d.), 18/285.

resonance with the Qur'an and Islam—reflected in meanings, style, and abundant Qur'anic references—proves that this poetry does not belong to the pre-Islamic era but was rather fabricated by tribes in early Islam. However, they overlook that the environment in which the Qur'an was revealed was no different from that which nurtured the great pre-Islamic poets, and that the semantic evolution of terms requires time, as seen in all languages undergoing a transformative shift within their societies.

For these reasons, the meticulous efforts of prominent linguists and critics like Al-Mufaddal al-Dabbi, Al-Asma'i, Amr ibn al-Ala, and others in authenticating pre-Islamic literature and distinguishing the genuine from the fabricated—using a unique scientific methodology—carry immense importance in addressing the issue of plagiarism and placing it in its proper context without excess or deficiency. These efforts are complemented by modern researchers who have critically studied pre-Islamic literature and constructed a reference framework to accept the authentic poetic text based on narration and attribution to its rightful author.

Conclusion

In conclusion, this article has examined the issue of plagiarism in pre-Islamic poetry, attempting to thoroughly explore the contributions of early scholars, later Orientalists, and Arab researchers. Raising this issue has ultimately proven beneficial, as both classical and modern studies have established the authenticity of pre-Islamic poetry and dismissed exaggerated claims of widespread fabrication and plagiarism. From Margoliouth's argument until today, numerous studies and papers have been written on pre-Islamic poetry, its themes, and its poets. The poetry collections of many pre-Islamic poets have been verified, compiled, and published. Scholarly research has also been conducted on the history of pre-Islamic Arabia, the Arabic language, dialects, and the religions of the Arabs—addressing all topics that have sparked doubt.

Academic works have also been produced on prominent pre-Islamic poets and the major narrators of their poetry. As a result, it is no longer reasonable to dismiss pre-Islamic poetry entirely as fabricated, based solely on assumptions, suspicions, and hypothetical claims. [35]

It may be possible to summarize the findings of this article on the essential issue of plagiarism in pre-Islamic poetry, which represents the author's perspective and recommendations in this context. After reviewing classical and contemporary works on this topic, it becomes clear that plagiarism in

[35] https://quranpedia.net/book/588/1/250 (Accessed 10 July 2024).

pre-Islamic poetry is a significant issue, both personally and objectively significant. From a personal perspective, the reflection of ideas, emotions, individual experiences, personal viewpoints, and unique sentiments suggests that wholesale plagiarism should be dismissed, viewing this issue as a purely Orientalist conspiracy aimed at undermining one of the most critical sources of Arabic language authority, thus sowing doubt about pivotal Arabic texts in the life of the Islamic nation, such as the Qur'an and Hadith. This skepticism extends to the authenticity of poetry that shapes our view of the poet's society, as poets of that time served as mirrors of society and its most loyal advocates.

However, an objective view based on available data, facts, and information acknowledges the presence of plagiarism within pre-Islamic poetic texts, as is common with many texts. The question is not about denying its existence entirely but rather about accurately identifying its instances—a task to which both early and later scholars and literary critics devoted considerable effort. In light of this study, the author recommends further investigation into how these instances affect Arabic dictionaries, classical and contemporary, as well as books of Qur'anic interpretation, Hadith commentaries, grammar, morphology, and rhetoric, which base many of their principles on these texts. In addition, it is recommended to document these fabricated verses and texts within the field of modern and emerging linguistic studies in Arabic, especially semantics, since semantic development is closely linked to pre-Islamic poetry and its texts. Any skepticism about its authenticity poses a risk to these fields, which continue to evolve daily in the Arab world.

This article, though modest, represents a serious attempt to outline the issue of plagiarism in pre-Islamic poetry and its historical trajectory from the past to the present, as well as the broader implications extending beyond pre-Islamic poetry to Arabic language, the Qur'an, and the general methodology for interpreting Arabic texts, grammar, foundational principles, and linguistic evidence. Thus, it was necessary to preface this research with a framework spanning both classical and contemporary perspectives, covering figures such as Muhammad ibn Sallam al-Jumahi, followed by the modern theory of plagiarism, most notably by Margoliouth, and then the views of Al-Rafiʿi, Taha Hussein, and other contemporary scholars, through a discussion of their arguments, views, causes, and outcomes.

Sources

Al-Anbari, Muhammad. *Idah al-Waqf wal-Ibtida*'. Critical ed. Muhyi al-Din Abd al-Rahman Ramadan, 1 Volumes. Damascus: Publications of the Arabic Language Academy, 1390/1971.

Al-Asfahani, al-Husayn. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Critical ed. Safwan Adnan al-Daoudi, 1 Volumes. Damascus and Beirut: Dar al-Qalam and al-Dar al-Shamiyah, 1412.

Al-Assad. Nasser al-Din. *Sources of Pre-Islamic Poetry*. Cairo: Dar al-Ma 'Arif, 7 Edition, 1988.

Al-Husseini, Ali Al-Rida. *Encyclopedia of Complete Works of Imam Muhammad Al-Khader Hussein*. Damascus: Dar Al-Nawader, 1 Edition, 1431/2010.

Al-Kalbi, Hisham. *Book of Idols*. Critical ed. Ahmed Zaki Pasha, 1 Volumes. Cairo: Egyptian Book House, 2000.

Al-Mughrabi, Muhammad. *Mawqif Al-Salaf fi Al-Aqidah wa Al-Manhaj wa Al-Tarbiyah -The Stance of the Ancestors on Creed, Methodology, and Education-*. Cairo: Al-Maktabah Al-Islamiyyah, and Marrakech: Al-Nabala for Books, 1 Edition, n.d.

Al-Rafi'i, Mustafa Sadiq. *Tarikh Adab al-Arab -The History of Arabic Literature-*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1 Edition, n.d.

Al-Shatibi, Ibrahim. *Al-Muwafaqat*. Critical ed. Mashhour Hasan Al-Salman, 1 Volumes. Cairo: Dar Ibn Affan, 1417/1997.

Al-Suyuti, Abd al-Rahman. *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*. Critical ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, 1 Volumes. Cairo: General Egyptian Book Organization, 1394/1974.

Al-Suyuti, Abdul Rahman. *Al-Mizhar in Language Sciences and Types,* Critical ed. *Fuad* Ali Mansour. 1 Volumes. Beirut: Scientific Books House, 1418/1998.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Critical ed. Mahmud Shakir, Makkah: Dar al-Tarbiya wa al-Turath, n.d.

Ḍayf, Shawqī. *Tārīkh al-Adab al-ʿArabī -The History of Arabic Literatur-.* Cairo: Dār al-Maʿārif, 1 Edition, 1960-1995.

https://quranpedia.net/book/588/1/250 (Accessed 10 July 2024).

Ibn Sallām al-Jumaḥī, *Muhammed. Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shuʿarāʾ.* Critical ed. Mahmoud Muhammad Shākir. 1 Volumes. Jeddah: Dār al-Madanī, 1974.

Régis, Blachère. *The History of Arabic Literature in the Pre-Islamic Era*. Damascus: Dar Al-Fikr, 1 Edition, n.d.

Sayed, Samir Omar Kamel. *A vision on the issues of criticism in ancient Arabic literature: an analytical study.* Ankara: İlahiyat Yayın Evi, 1 Edition, 2019.

المنهجية العلمية التي اتبعها الطحطاوي في حاشيته على الدر المختار

عباس حسين | 0009-0009-9010-8077 | ahmed.hussin1982@gmail.com
طالب دكتوراه في جامعة بينغول في الفقه الإسلامي

الملخص

أنتج الفقهاء لنا من الكتاب العزيز والسنة المطهرة تراثًا عظيمًا ضخمًا، ضرب السادة الحنفية في صنعه بحظ وافر، فدوَّنوا متونًا معتمدة، وشرحوها، ووضعوا لها التعليقات والحواشي، فمن تلك المتون المهمَّة التي هي في غاية الدقة والإتقان متنُ (تنوير الأبصار) لمحمد بن عبد الله التمرتاشي، وقد شرحه علاء الدين محمد بن علي الحصكفي، مفتي دمشق، شرحًا مميَّزًا، ثم جاء السيد أحمد بن محمد الطحطاوي فوضع عليه حاشية جدُّ نفيسة كانت معتمد العلامة محمد أمين ابن عابدين في حاشيته الشهيرة رد المحتار على الدر المختار. فأحببت في هذا البحث التنبيه على المنهجية العلمية التي سار عليها الطحطاوي في عمله. ولعلَّ مشكلة البحث تكمن في عدم وجود دراسة وافية تُعنى بمنهج الطحطاوي في حاشيته على الكتاب، فالبحث عبارة عن تسليط الضوء على هذا الجانب، لمعرفة أسلوب مؤلِّفه. وكان هدف هذه الدراسة الكشف عن المنهج العلمي الذي نهجه المؤلف في تعليقاته على هذا الكتاب.

يتناول البحث دراسة منهج الطحطاوي عمومًا، ثم يعرِّج على اهتمامات المؤلِّف العلمية المتنوعة، في مجال اللغة والكلام والحديث. ثم يتعرض لاهتماماته الفقهية على وجه الخصوص، فتُعرض من خلال النظر في درايته بالخلاف، وذكر منهجه في نقد الآراء، وطريقته في الترجيح والاختيار، ثم ذكر أسلوبه في مناقشة المسائل، والاستدراك على النقول، ثم طريقته في الجمع بين الأقوال المتعارضة والتوفيق في ما بينها، ثم الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الطحطاوي، الدر المختار، منهجية، حاشية، حديث.

معلومات العطف	Hüseyin, Abbas. “Tahtavi'nin ed-Dürrü'l-Muhtar Haşiyesi'nde İzlediği İlmî Metodoloji”. Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 65-86.

تاريخ الإرسال	10/08/2024
تاريخ القبول	15/10/2024
تاريخ النشر	31/10/2024
نوع المقالة	مقالة بحثية
التحكيم	مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج
بيان القيم الأخلاقية	يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقًا للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع
البحث عن التشابه	تم البحث ببرنامج Turnitin
لإخار الخلل في القيم الأخلاقي	akademikanalizdergisi@gmail.com
تضارب المصالح	لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح
التمويل	لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة
حقوق الطبع والنشر والترخيص	يمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0.

Tahtavi'nin ed-Dürrü'l-Muhtar Haşiyesi'nde İzlediği İlmî Metodoloji

Abbas Hüseyin | 0009-0009-9010-8077 | ahmed.hussin1982@gmail.com
Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fıkıh, Bingöl, Türkiye

Özet

İslam fıkhı, çağlar boyunca bu İslam medeniyeti mensupları için yenilenen bir güç ve hareket kaynağı olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Hanefi mezhebinin âlimleri fıkıh ilminin oluşmasında başat rolü üstlenirken aynı zamanda zenginleşmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır ki bu durum diğer mezhep fukahası tarafından da tasdik edilmiştir. Günümüze kadar olan süreçte Hanefîler, ayrıntılı ve kapsamlı fıkıh eserlerinin yanı sıra tefsirler, haşiyeler ve fetva kitapları yazmışlardır. Fakih Muhammed bin Abdullah Al-Tumartaşi'nin *Tanviru'l-Ebsar ve Cemaatu'l-Bahar* adlı eseri ile Şam Müftüsü Fakih Muhammed bin Ali Al-Haskafi'nin bu kitaba yazdığı *el-Dürrü'l-Muhtar* adlı şerh, bu literatüre katkı sağlayan seçkin eserlerdendir. Muhammed Emin İbn Abdeyn El- Dımaşkî'nin nazarında bu iki kitap, mezhebin doğruluğunun beyanı hususunda yazılmış eserlerin en iyisidir. Buna ek olarak, Ahmed ibn Muhammed Al-Tahtavi bu şerh üzerine değerli ve iyi araştırılmış bir haşiye yazmıştır. Bu haşiye, yazıldığı dönemdeki en iyi haşiyelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu haşiye İbn Abidin tarafından benimsemiş ve *Reddü'l-Muhtar* isimli meşhur haşiyesinin en önemli kaynağını oluşturmuştur. Bu durum Tahtavi'nin kitabının incelenmesi ve onun ilmî metodolojisini daha yakından tanımayı önemli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, Tahtavi'nin izlediği fıkhî metodolojinin tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Tahtavi'nin *El-Dürrü'l-Muhtar*'a yazdığı haşiyedeki metodolojisi üzerine henüz kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla makalenin Tahtavi'nin üslubuna ışık tutmaya yönelik önemli bir girişim olacağının altı çizilmelidir. Tahtavi'nin eseri, Hanefi mezhebi açısından zengin bir içeriği olan güvenilir ve ölçülü fıkhi bir metindir.

Çalışmanın amacı, müellifin dil, akide, hadis ve fıkıh alanında yazarken benimsediği ilmî yaklaşımı ve takip ettiği yöntemi ortaya çıkarmak olacaktır. Bu amaca ulaşmak için öncelikle kaynak eser incelenmiş ve tümevarımcı bir metotla yazarın yöntemine ulaşılmaya çalışılmıştır. Daha sonra betimleyici-analitik bir yöntem izlenerek Tahtavi'nin kitaptaki yaklaşımını gösteren hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca, Tahtavi'nin fıkıh usulündeki ihtilafları ele alış biçimi, eleştiri üslubu, rivayetler arasındaki tercih metodu, çelişkili görüşleri birleştirme ve uzlaştırma metodu ayrı ayrı araştırılmıştır.

Çalışmanın ana bulguları aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Birincisi: Allame Tahtavi, esas olarak İbrahim bin Mustafa Al-Halebi'nin (ö. Hicri 1198) *el-Dürrü'l-Muhtar* hakkındaki yorumlarına dayanmış ve ondan geniş bir alıntı yapmış ve bunu kitabın başında belirtmiş ve vurgulamıştır. Tahtavi'nin bu konudaki beyanı ilmi dürüstlüğünün bir delilidir.

İkincisi: Tahtavi, daha sonra gelen müfessirlerin âdeti olduğu üzere, deyim özelliğine sahip kelimelerle ilgilenmekte, sınırlarını belirtmekte, tanımlarını yapmakta ve anlamlarını açıklığa kavuşturmakta ve deyimle ilgili belirsizlikleri ortadan kaldırmaktadır.

Üçüncüsü: Tahtavi'nin, sakin bir üslupla meseleleri tartıştığı, tartışma esnasında aklî ve naklî delillerle görüşünü desteklediği görülmektedir. Ayrıca zaman zaman fıkhın kapsamı dışında kalan kelâmî meselelere de temas etmiştir.

Dördüncüsü: Yazarın haşiyesi ağırlıklı olarak fıkhi yönle ilgilidir ve çoğu fıkıh kitabında olduğu gibi gerekmedikçe hadis konularına girmemiştir.

Beşincisi: Yazar, kendi mezhebindeki veya diğer mezheplerdeki birçok tartışmalı fıkhî görüşü, delilleriyle incelemiş, gerekçesini belirterek bir tercihte bulunmuştur.

Altıncısı: Yazar doğru temellendirilmemiş zayıf görüşleri eleştirmiş, bunlara dayanarak hüküm verilmesine karşı çıkmıştır. Dolayısıyla onun güçlü kendi görüşlerini belirtirken güçlü delillere dayandığı kaydedilebilir.

Yedincisi: Tahtavi, *el-Dürrü'l-Muhtar*'ın tashihinde açık bir çaba göstermiş ve iyi bir etki bırakmıştır. Zira o, kitabın müellifi Temraşi ve şarihi Haskafi'nin kitabın doğruluğunu açıklama, meselelerin şartlarını ve sınırlarını belirleme vb. hususlarda yaptıkları çalışmaları ikmal etmiştir.

Sekizincisi: Yazar kitabında bazı ibareleri düzeltmiş ve farklı fukahadan yapılan alıntıları aslına uygun bir şekilde yapmaya özen göstermiştir. Ayrıca, mezhebin kurallarına uygun olarak fıkhî tercihler yapmıştır.

Dokuzuncusu: Yazarın çaba sarf ettiği önemli konulardan biri de çelişkili gibi görünen ifadeleri uzlaştırmaktır. Bazen de ifadeleri değerlendirerek yeni bir kanaate ulaştığı görülmektedir.

Onuncusu: Tahtavi, incelediği metinleri tahkik ederek, ibareleri asıl kaynaklarından doğrulamıştır.

Eser üzerine yaptığımız bu araştırma neticesinde şu hususlar önerilebilir:

- Kitabın ilmî bir tahkikle yeniden basılması yerinde olacaktır.
- Halebi'nin ve Tahtavi'nin *ed-Dürrü'l-Muhtar*'a yazdıkları haşiyeler karşılaştırmalı olarak çalışılabilir.
- Tahtavi'nin haşiyesi ile İbn Abidin'in *ed-Dürrü'l-Muhtar* haşiyesi arasında ilmi bir karşılaştırma ve sistematik bir çalışma yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tahtavi, el-Dürrü'l-Muhtar, Metodoloji, Haşiye, Hadis.

Atıf Bilgisi	Hüseyin, Abbas. "Tahtavi'nin ed-Dürrü'l-Muhtar Haşiyesi'nde İzlediği İlmî Metodoloji". Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 65-86.

Geliş Tarihi	10/08/2024
Kabul Tarihi	15/10/2024
Yayım Tarihi	31/10/2024
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Methodology Adopted by al-Tahtawi in His Marginalia on al-Durr al-Mukhtar

Abbas Hüseyin | 0009-0009-9010-8077 | ahmed.hussin1982@gmail.com
PhD Student, Istanbul University Social Institute of Sciences, Arabic Language and Rhetoric, Istanbul, Türkiye

Abstract

Islamic jurisprudence has long been a source of strength and renewed energy for the members of this Ummah throughout the ages. The Hanafi scholars, in particular, have made significant contributions to the development and enrichment of this jurisprudence, as acknowledged by the prominent scholars themselves. They have produced numerous and highly detailed books, including texts, commentaries, glosses, and fatwas, both extensive and concise, ancient and modern. Among these works are those focused on opinions and narratives, their refinement, and their verification, as well as those dedicated to evidence, justifications, and their elucidation and interpretation.

One such valuable work is the text Tajweed al-Absar and Jami' al-Bihar by the eminent jurist and scholar Muhammad ibn Abdullah al-Tamurtashi, and its commentary, al-Durr al-Mukhtar, by the Mufti of Damascus, the scholar Muhammad ibn Ali al-Haskafi. This commentary is distinguished among many others and, according to the researcher Sayyid Muhammad Amin ibn Abidin, is considered one of the best works in clarifying the Hanafi school and its preferable opinions.

Sayyid Ahmad ibn Muhammad al-Tahtawi produced a valuable and meticulously verified marginalia on this commentary, which is regarded as one of the finest marginalia of its time. Ibn Abidin relied on it and considered it one of the primary sources for his renowned marginalia, Radd al-Muhtar. This prompted me to study al-Tahtawi’s work and to analyze the scientific methodology he employed.

Research Problem: The problem of the research lies in the lack of a comprehensive study addressing al-Tahtawi’s methodology in his marginalia on the book. Therefore, this research aims to shed light on this aspect to understand the author’s approach. Upon examination, it is evident that this marginalia is a distinguished and substantial scholarly work in Hanafi jurisprudence. However, it has not been subjected to detailed scientific and descriptive study. Hence, it was necessary to explore and analyze the methodology upon which it was based.

Research Objective: The aim of this study is to reveal the scientific methodology followed by the author, the approach he took in writing, and his treatment of language, creed, hadith, and jurisprudence, and to attempt to understand it. Allah is the guide and the bestower of success.

Research Methodology: In studying the author's method, I first employed the inductive approach, collecting all relevant scientific material related to each field, including jurisprudence. I then applied the descriptive-analytical method, followed by extracting the most important points that elucidate his methodology in the book. Finally, I highlighted the key findings.

The research examines al-Tahtawi’s general methodology in the book, then addresses his various scholarly interests in language, scientific terminology, theology, and hadith. It particularly focuses on his jurisprudential interests by reviewing his understanding of doctrinal differences, his methodology in critiquing opinions, his approach to preference among narratives, and his method of discussing issues, correcting citations, reconciling conflicting opinions, and his overall approach. The study concludes with a summary.

Key Findings:

Al-Tahtawi primarily relied on the comments of Ibrahim ibn Mustafa al-Halabi on al-Durr al-Mukhtar, who passed away in 1198 AH. He frequently referenced and quoted from this source, as explicitly stated at the beginning of the book, demonstrating scientific integrity. Al-Tahtawi pays attention to terms with specific technical characteristics, clarifying their limits, definitions, and meanings, thereby removing any ambiguity

associated with them, in the manner of later scholars. The marginalia includes discussions of theological and doctrinal issues, supported by evidence and reasoned debate. The commentary predominantly focuses on the jurisprudential aspect, with relatively less emphasis on hadith discussions unless necessary, consistent with most jurisprudentia texts. Al-Tahtawi presents many controversial jurisprudential opinions, whether within his own school or from other schools, providing their evidences, justifications, and the preferred opinions. He critiques weak opinions, refraining from building judgments on weak and dubious sources, relying instead on strong, reliable sources, and dismissing unsubstantiated opinions. Al-Tahtawi made notable efforts in refining the book, completing the work of the author al-Tamurtashi and the commentator al-Haskafi by clarifying the correct and preferable views, and specifying the conditions and constraints of the issues. He focused on correcting opinions and verifying quotations. His jurisprudential choices are commendable and well-accepted, based on fundamental principles of Sharia. An important aspect of his work is reconciling seemingly contradictory opinions, bringing distant views closer together, and sometimes synthesizing new, valid opinions. Al-Tahtawi meticulously reviewed texts and verified them from their original sources, ensuring accuracy and thoroughness.

Keywords: Fiqh, Tahtawi, al-Durr al-Mukhtar, Methodology, Marginalia, Hadith.

Citation	Hüseyin, Abbas. “The Methodology Adopted by al-Tahtawi in His Marginalia on al-Durr al-Mukhtar”. Academic Analysis 3 (October 2024), 65-86.

Date of Submission	10/08/2024
Date of Acceptance	15/10/2024
Date of Publication	31/10/2024
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله العلي الأعلى، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من إلى الله هدى، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: يمثِّل الفقه الإسلامي مصدر قوة وطاقة متجدّدة لأبناء هذه الأمة. وقد كان للسادة الحنفية سهم وافرٌ في صناعة هذا الفقه وإثرائه، يُقرُّ به الأكابر قبل غيرهم، فقد وضعوا كتبًا كثيرة، متونًا وشروحًا وحواشي وفتاوى، مطوَّلات ومختصرات، قديمًا وحديثًا، فكان منها ما يُعنى بالأقوال والروايات وتنقيحها وتحقيقها، وما يُعنى بالأدلة والتعليلات وبيانها. ومن تلك المصنَّفات الجليلة النافعة (متن تنوير الأبصار وجامع البحار)، للعلامة الفقيه الأصولي محمد بن عبد الله التمرتاشي، وشرحُه (الدر المختار)، لمفتي دمشق، الأصولي الفقيه محمد بن علي الحصكفي، فهذان الكتابان في رأي المحقق السيد ابن عابدين أفضلُ ما كُتب في تحقيق المذهب، وبيان الراجح منه.

ثم إن السيد أحمد الطَّحطاوي قد وضع على هذا الشرح حاشيةً نفيسة محققة، تُعدُّ من أفضل الحواشي إلى زمان مؤلِّفها، وقد اعتمدها ابنُ عابدين، وجعلها أهمَّ المصادر الأولية في حاشيته (رد المحتار)، فاستوقفني هذا الأمر، ودعاني إلى دراسة كتاب الطحطاوي والتعريف بمنهجه العلمي الذي اتبعه.

أهمية البحث: تتلخص أهمية البحث في التنويه إلى الجهد العلمي الذي قام به الطَّحطاوي، وتسليط الضوءِ على النواحي اللغوية والكلامية والحديثية، والخلاف، والاختيارات التي يراها، والترجيحات التي يبديها، والاستدراكات، والتوفيق بين الأقوال، ونقد الضعيف منها، وغير ذلك، مما يُعطِي انطباعًا سليمًا عن طريقة المؤلِّف في الكتاب.

مشكلة البحث: إنَّ المطَّلِع المتأمِّلَ لهذه الحاشية يجدها حاشية زاخرة بالكتابات الفقهية الجيدة الرصينة في المذهب الحنفي، وهذه الحاشية الفائقة ـ بشهادة أهل الاختصاص والفن ـ لم تُدرس دراسة علمية تعريفية، فكان من الواجب تسليط الضوء عليها لمعرفة الأسلوب الذي كتبت على أساسه، وقد وجدت في نفسي الحاجة إلى ذلك.

هدف البحث: الكشف عن المنهج العلمي الذي نهجه المؤلِّف، والطريقة التي اتبعها في الكتابة، في مجال اللغة والعقيدة والحديث والفقه، ومحاولة الوقوف على ذلك. والله هو الموفِّق والهادي.

منهج الدراسة: اتبعت في دراسة طريقة المؤلف أولًا المنهج الاستقرائي، حيث جمعت المواد العلمية المتعلقة بكل مجال، من الفقه وغيره، ثم قمت باتباع المنهج الوصفي التحليلي، ومن ثم استنباط أهم وأبرز النِّقاط التي توضح منهجه في الكتاب، وأخيرًا توصلت إلى أهم النتائج.

خطة البحث: قسمت البحث إلى ثلاثة عناصر رئيسة، الأول في منهج الطحطاوي في كتابه عمومًا، الثاني في اهتمامات المؤلِّف العلمية المتنوعة، والثالث في اهتماماته الفقهية على وجه الخصوص.

1. منهج الطَّحطاوي في الحاشية عمومًا

نستطيع أن نقول إن منهجه في الحاشية على وجه العموم يتلخص في النِّقاط الآتية:

يعتمد الطحطاوي في حاشيته هذه على ما كتبه العلامة الفقيه إبراهيم بن مصطفى الحلبي، مُحَشِّي الدر المختار، وقد أشار الطحطاوي في مقدمة كتابه إلى هذا الاعتماد.[1]

[1] أحمد بن محمد الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار* (القاهرة: بولاق, 1254/1838), 177/1.

بل أكد أنه ربّما اطَّلع على الأصل الذي نقل عنه الحلبي، ومع ذلك لا يترك ذكره، أدبًا معه.

إذا ذكر الطحطاوي لفظ ((المُحَشِّي))، فإنه يريد إبراهيم بن مصطفى الحلبي، محشي (الدر المختار)، المتوفى سنة (1190هـ). وأما الحلبي المتقدِّم، إبراهيم بن محمد، صاحب (ملتقى الأبحر)، فيقيِّده بـ ((شارح المنية)).[2]

ينقل الطحطاوي عن مصادر كثيرة متنوعة، ويذكر في آخر النقل اسمَ الكتاب، أو مؤلِّفه، مثلًا: بحر، نهر، در، منتقى، هندية، عيني، قاري، وهكذا.

وإذا ذكر صاحب المصدر المنقول عنه مصدرًا آخر، اعتمد عليه، فإن الطحطاوي يثبت ذلك، فيقول مثلًا: "نقله في البحر عن التلويح، وأبو السعود عن العيني " وهكذا. وهذا من الأمانة في العلم والاعتراف بالفضل.

لا يُصرِّح الطحطاوي في بعض الحالات عمَّن نقل، وهذا قليل جدًا، بل يكتفي بقوله:" أفاده بعض مشايخي، " أفاده بعض المشايخ"، "أفاده بعض الفضلاء" .

يأتي بنقول عن رسائل متخصصة، في مسائل فقهية متنوعة، كرسائل المحقق زين الدين بن نجيم، والعلامة حسن الشرنبلالي، والسيد أحمد الحموي، وغيرهم.

يرجع في بعض الأوقات إلى المصدر الذي نقل عنه العلامة الحصكفي، ويُشير إلى ذلك إنْ اقتضى الأمر.

يذكر أحيانًا ما في النسخ من اختلاف في الكلمات.

يُوضِّح صور المسائل، ويمثِّل لها إن احتاج الأمر لذلك.

يُعنى بإظهار المناسبات بين الكتب والأبواب الفقهية.

يُورد في نهاية بعض الكتب والأبواب فروعًا أو فوائد أو تتمات أو لطائف أو تنبيهات، يَرَى من المناسب ذكرها.

يستشهد لبعض القضايا بالآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة، والشعر العربي.

يعظّم آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، إذا مرَّ ذكرهم، وهو واجب وحق على كل مسلم.

يوقِّر الأئمة المتبوعين، وتظهر عليه آثار المحبة الصادقة لهم، فيترضى عن الأئمة الأربعة، رضي الله عنهم كلَّما ذكروا[3].

يحلِّي الكتاب بأدبيات رائعة تعكس أدب وفضل أصحابها.

من ذلك مثلا أنَّ محمد بن الحسن ذكرَ أبا يوسف، رحمهما الله تعالى، في الجامع الصغير باسمه دون كُنيته؛ وذلك لدفع إيهام التسوية في التعظيم بين الشيخين؛ لأنَّ الكُنية للتعظيم، وكان محمد مأمورًا من جهة أبي يوسف أن يذكره باسمه، حيث يذكر أبا حنيفة، رحمهم الله تعالى[4].

ينسب الأقوال إلى قائلِيها، والكتب إلى مؤلِّفيها في غالب الأحوال.

---

[2] الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 177/1، 164/4.

[3] الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 367/1، 45/2، 103/2.

[4] الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 223.

يترجم لبعض العلماء ويعرّف بهم، فقد ترجَم لأبي جعفر الطَّحاوي، وأبي بكر الجصَّاص، وأحمد بن الحسين البردعي، وغيرهم[5].

يستدرك الطحطاوي على الشارح الحصكفي وغيره، في مواضع كثيرة من الكتاب، إنْ وجد مسوِّغًا لذلك، فيقول مثلًا: " لو قال كذا لكان أولى، والأولى أن يقول، والأحسن ".

يأتي بإشكال أو اعتراضٍ في بعض المواضع، ثم يجيب عنه بما يراه مناسبًا، مثل أن يقول: " إن قلتَ: قلنا... أو يمكن أن يُقال فيه كذا وكذا ".

يُتبعُ العباراتِ الفقهية بألفاظ اصطلاحية، تكون اختصارًا لمعاني محددة معلومة عند الفقهاء، نحو: "الأشبه كذا، و الأوجه، والظاهر، والأظهر، وفيه نظر، وفيه بحث، وتأمَّل، فتأمل، فليتأمَّل، ويُحرَّر، وتدبَّر، فتدبَّر".

2. الاهتمامات العلمية المتنوعة للطحطاوي ومنهجه فيها:

أشير هنا إلى اهتمامات العلامة الطحطاوي في الحاشية بما يتعلق باللغة، والمصطلحات الخاصة، والمناقشات الكلامية، والمسائل الحديثية.

2.1. منهج الطحطاوي في مجال اللغة العربية:

• يَلمحُ المتتبّعُ لكتابات الطحطاوي في اللغة، بيانًا منهُ لمصطلحات نحوية، مع ذكر الأمثلة الموضِّحة، كما يجد الباحث فيها استشهادًا بأقوال الأئمة المختصين بهذا العلم.

• يَعرض الطحطاوي لآراء علماء اللغة في بعض المسائل ويذكر اتجاهاتهم فيها، مدعمًا ذلك بالأدلة، ومبيِّنًا الراجح منها.

• يشير في ما يتعلق بالإعراب إلى إعراب الكلمات، مما يجعل الجملة أكثرَ وضوحًا، وأيسر فهمًا، وقد يتنازع الكلمة أكثر من وجه في إعرابها، فيذكرها، مبيّنًا الأسباب التي اقتضت هذا الأمر ودعت إليه.

• وقليلاً ما، يأتي بآراء العلماء في كتابة بعض الكلمات، من حيث الإملاء، ويذكر الدواعي إلى كتابتها بهذا الشكل.

• وأما في شرح الكلمات وضبطها، فإنه يعطي المفردَة حقَّها من الشرح والإيضاح، مع ضرب الأمثلة، وبالمقابل فإنَّ مفردات أخرى تكون دون هذا المستوى من اهتمامه، كلُّ ذلك بحسب ما يراه ضروريًا أو مُلِحًا.

• ومن عادته التنبيه إلى الصحيح في معاني الكلمات، أو الفصيح والأفصح، وهذا واقع منه في بعض المواضع، وقد ينبِّه إلى الأخطاء الواقعة في الضبط أيضًا.

• يعدّدُ المصادر والمراجع وينوِّعها في شرح الكلمات، إن دعت حاجة إلى ذلك.

• وأكثر ما يعتمد في هذا الجانب «القاموسُ المحيط» للفيروزآبادي، ثم «مختار الصَّحاح» للرازي، ثم غيرهما من الكتب المعجمية.

• وربّما نقلَ شرح الكلمة من الكتب الفقهية، التي تكون قد أخذتها ـ في الغالب ـ عن كتب اللغة، وهو ينسب القولَ في ذلك إلى صاحبه من أهل اللغة، أو الفقه، أو الحديث.

[5] الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/216، 1/ 317، 2/ 65.

• يعود في بعض المفردات إلى أصلها المأخوذ عنه، فيذكر الأقوى في أصل الكلمة، من حيث كونُهَا عربية أم لا.

• وبذكره الأولى والمناسب، يردُّ غيرَه، ويدلِّلُ عليه بالشواهد.

• يقارن أحيانًا بين الكلمات، المتقاربة المعنى، أو قريبة المأخذ والاشتقاق، فيوضِحُ الفرق بينها، مستشهدًا بالمنقول من الشعر والأمثال.

• وإذا وقف على خطأ، صحَّحه، وأكد الصواب فيه، وهذه التصويبات متعددة متنوعة، تشمل اللغة والإعراب والنحو، وضبط الحركات، والرسم الإملائي.

• تَحمل بعض العبارات في طيَّاتها أنواعًا بديعة من بليغ الكلام وبديعه، فيقف عندها، شارحًا ما فيها من جمالٍ في التشبيه، وروعة في البيان.

• وقد يشير إلى ألفاظٍ، تحتملُ الحقيقة والمجاز، فيناقشها مبدِيًا رأيه، ووجهة نظره فيها.

• وإذا كان المعنى المجازي ظاهرًا من اللفظ، ومرادًا منه، بيَّنَ نوعه، ووضّح المراد.

• وربما تدعو الحاجة في مسألة معروضة للدراسة والنقاش، أنْ يذكر معاني بعض الحروف ودلالاتها، فيأتي بها؛ فتزداد العبارة وضوحًا وفهمًا، وتذوقًا لدى القارئ.

• يأتي الطحطاوي في تعليقاته بلطائف بديعة، تنُمُّ عن ذوق رفيع، وروح شفافة، ونفس سامية، فيُورد من اللطائف اللغوية، والملح الأدبية ، واللفتات البيانية، ما يأسِر المطالع، ويدفعه إلى اقتباسها، وهي في الحقيقة تُضفي على الموضع المحشَّى عليه رونقًا وبهاءً وكمالا[6].

2.2. منهجه في المصطلحات العلمية وبيانها:

إيرادُ التعريفات وإيضاح المصطلحات؛ دفعًا للوهم، ودرءً لسوء الفهم واختلاط المعاني، من الأمور المسلَّمة عند العلماء، وهو يساعد على ضبط العلم وتصوُّره تصورًا صحيحًا سليما .

ويلحظ القارئ الكريم في عمل الطحطاوي على الدر المختار أنه يأتي بتعريفات متعددة متنوعة، تكون شرحًا للكلمات الواردة في المتن، أو بيانًا مبتدأ منه.

• فهو يذهب في مجال التعريف بالألفاظ التي تَحوي دلالاتٍ اصطلاحية مذهبًا واضحًا، فمن عادته أن يوضِح هذه المصطلحات، بتعريفها، والوقوف على حقيقتها المرادة، فتبدو وقد زال عنها الإبهام الذي يكتنفُها، حتى إنه ربما تدعو الحاجة، ويقتضي المقام أن يُورد للمصطلح الواحد أكثر من تعريف، فلا يَستنكف عن ذلك، مع الإشارة إلى الأصح من بينها.

• ثم إنه يعتمد في تعريفه للمصطلحات على كلام أهل الشأن المختصين، من المتكلمين والأصوليين، والفقهاء، والمحدثين وغيرهم. ولأجل هذا، فإنَّ التعريفات على اختلافها وتنوعها، تتوافق مع منهج أهل السنة والجماعة، سواءٌ ما كان منها في العقيدة، أو الأخلاق والتصوف، أو الفقه، أو غيرها، فيستعين على إيضاح الألفاظ الاصطلاحية بالمصادر الأصلية، من مثل كتاب (المُغْرِبُ في ترتيب

---

[6] الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 489، 3/ 64، 4/ 35.

المُعرِب)، للمطرِّزي، و(تعريفات العلوم)، لابن كمال باشا وغيرهما، بالإضافة إلى الاستفادة من التعريفات المذكورة في كتب الفقهاء، شرَّاحِ المتون والحواشي، كالزين ابن نجيم، والحلبي محشي الدر، على سبيل المثال.

• وقد يرى أن يضيف إلى التعريفات بعضَ الشروط والتقييدات، والفوائد المناسبة المتصلة بها؛ فيكون في ذلك زيادةُ دقة ووضوح.

• يمهد بذكر المعنى اللغوي قبل ذكر المعنى الاصطلاحي، إلا أنه لا يلتزمه ذلك دائمًا، بل يأتي به حينًا، ويتركه أحيانًا.

• إذا كان المصطلح مما يشتمل عليه علمان، أو يدخل في أكثر من علم، فإنه يَسوق له تعريف أهل كلِّ علم، كما فعل في تعريف السُّنة عند المحدثين والأصوليين.

• وقد يوجد في بعض التعريفات كلمةٌ غامضة أو غيرُ واضحة، فيشرحها ويبيِّنُ معناها.

• كما أنه يُبدي الفروق الدقيقة بين المصطلحات المتقاربة، ويُمايز في ما بينها.

• يتعرض للأصل اللغوي، الذي بُنِيَ على أساسه المعنى الاصطلاحي أو الشرعي أو العُرفي.[7]

2.3. منهجه في عرض المسائل الكلامية

لا شك في أن هذه المسائل إنما تُذكر في كتب الفقه عرَضًا، ولمناسبة معينة، بيانًا لحكم أو ردًّا لشبهة، أو تأكيدًا لحقيقة، فيقتضي ذلك من الشارح زيادة في إيضاحها وبيان ما فيها.

والناظر في حاشية العلامة الطحطاوي يلاحظ جوانب متعددة، ومسائلَ مختلفة من مباحث علم الكلام والعقيدة، يتعرَّض فيها المؤلف لبعض مباحث الإلهيات والصفات، كما ينقل شيئًا من الأمور التي لها صلة بالسمعيَّات والنبوَّات، وفي بعض الأحيان يذكر فروعًا من الأحكام التي لها ارتباطٌ بالعقيدة. وإذا مرَّ معه اسم فرقة من الفرق عرَّف بها، وذكر أبرز آرائها التي اشتهرت بها. ولا ينسى أن ينبِّه على بدع ومخالفات، بعيدة عن الشريعة، يقع فيها بعض الناس جهلاً وتقليدًا بلا دليل ولا هُدى.

• فالطحطاوي يعرض في مباحثاته الكلامية عقيدةَ أهل السنة والجماعة، من الأشاعرة[8] والماتريدية[9]، منتصرًا لمذهب الماتريدية في العموم، فيذكرُ الأقوال في مثل هذه المسائل، مع المناقشة والتطرّق لتحرير موضع الخلاف، إن احتاج الأمر، داعمًا الأقوى من بين الآراء بالدليل والبرهان.

• يُثري المسألة المدروسة بتعليلاتٍ وتنبيهات، يجدها من الأهمية بمكان.

• وفي ما يتعلق بالمسائل التي دار حولها إشكالٌ بين العلماء، يلتزم الحقَّ الذي يَعتقده، بلا إفراط ولا تفريط، مع غاية الأدب والاحترام في المحاجَجَة.

• كما أنه لا يذكر الأمور المتعلقة، بشخص النبي الكريم، صلى الله عليه وآله وسلم، إلا مع كمال الأدب، ومنتهى الصِّيانة، وغاية الحرمة، كما في مسألة نجاة والديه، صلى الله عليه وسلم.

---

7 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 52، 2/ 566، 3/ 210، 4/ 412.

8 أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، المتوفى سنة 324هـ، والمنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، وإليه ينتسب أكثر المالكية والشافعية وبعض الحنابلة.

9 *أصحاب أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، المتوفى سنة 333هـ، ينتهي نسبه إلى أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، وإليه ينتسب أكثر الحنفية.*

• يذهب إلى توجيه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في بعض المسائل؛ دفعاءِ للتعارض الذي قد يُلحظ لأول وَهلة في ما بينها، ويُجيب عن الإيرادات التي يُمكن أن تَرِد.

• وعندما يمرُّ على بعض الفرق الاعتقادية، يأخذ في تعريفها، وبيان أهم آرائها، التي اشتهرت بها.

• ويلاحظ القارئ بوضوح غيرةَ الطحطاوي على الشرع الحنيف، وحرصه على حفظ عقيدة المؤمنين، سالمةً من كلِّ زيغ، منبِّهًا إلى أمور خطيرة، يجبُ الحذر منها، ومنفّرًا من المخالفة والوقوع في البدعة، وداعيًا إلى التمسك بالشريعة الغرَّاء[10].

2.4. منهجه في عرض المسائل الحديثية

يجد الناظر المتأمِّل في حاشية الطحطاوي، اهتمامًا وعنايةً بعلم الحديث، وهذه العناية منوطةٌ بالمناسبة الداعية لذلك. فهناك إشارات وتلميحات إلى مسائل من علم مصطلح الحديث، كما أنَّ القارئ ليجد فيها جمعًا بين الأحاديث من جهة، وبين الحديث والرأي من جهة أخرى، فالطحطاوي لا يألو جهدًا في دفع التعارض الذي قد يبدو لأول وهلة، ويُزيل الإشكال الظاهر قبل التحقيق.

وتلوح للناظر فيها معالمُ حكمه على بعض الأحاديث صحة وحسنًا وضعفًا، أو وضعًا أو بطلانا، ويلاحظ أيضًا أن الطحطاوي يُخرِّج بعض الأحاديث، ويُبدي اهتمامًا بذلك، وقد لا يفعل ذلك أحيانا.

والطحطاوي يهتمُّ بذكر الروايات لبعض الأحاديث، ويعتني بإتمام بعض الأحاديث التي ترد في المتن فيوردها تامة، وينبِّه في مواضع إلى ألفاظ زائدة، ليست من الحديث، أو هي غيرُ مشهورة فيه.

وانه ليُعنى بشرح الأحاديث، إنْ مست الحاجة، فيشرحها شرحًا إجماليًا عامًا، أو يتناول الكلمات بالبيان وكشف المراد. ويوضح أيضًا في بعض المواطن أسماء مَن أُبهم في الأحاديث. فقد تشتمل بعض الأحاديث على أسماء مبهمة، فيبين المقصود منها.

• فيظهر من منهجه رحمه الله أنه يهتمُّ بما له صلةٌ بالأحكام الفقهية العمليَّة؛ فيعطيك خلاصةَ الكلام المحرَّر في المسألة، ضابِطًا قيودَها وشروطها.

• ومن منهجه شرحُ المصطلحات الحديثية، التي غدت فنًا خاصًا، يُدرس في كتب مصطلح الحديث.

• ومن عادته محاولة الجمع بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر ـ ويُوفَّق لذلك في أكثر أحيانه ـ ملتزِمًا ضوابطَ الميزان الذي وضعه العلماء للجمع بين الأحاديث المتعارضة، مستندًا في عمله على الأدلة والنقول الصحيحة

وهذه النقطة لها أهميتُها في فهم النصوص والأخبار، وضرورتُها في الحيلولة دون الإفراط والتفريط، في أخذ الحديث وتركه، ولها فائدتُها في البعد عن طرفي مجانبة الحقِّ تشديدًا وتساهلا، ولقد أدرك فقهاؤنا السابقون دقَّة هذا الميزان، مما جعلهم على الجادة الواضحة المستقيمة.

• يعزو الطحطاوي ـ في الأعم الأغلب ـ الأحاديثَ الواردة في المتن إلى مظانِّها، من كتب الحديث، كالصحيحين والسنن وغيرها، وربَّما ترك تخريج بعضها، واكتفى بذكرها، لا سيَّما[11] ما يتعلق منها بالمواعظ والأخلاق، وفضائل الأعمال.

---

10 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 379، 2/ 481، 3/ 399، 4/ 71.

11 *لا سيما كلمة يستثنى بها وهي سِيٌّ ضمَّ إليه ما. قال الكفوي: (لا لنفي الجنس وما زائدة أو موصولة أو موصوفة، وقد يحذف في اللفظ لكنه مرادٌ، وفي شرح تلخيص الجامع الكبير أن استعمال سيَّما بلا (لا) لا نظيرَ له في كلام العرب.)* انظر: أيوب بن موسى الكفوي, *الكليات* (بيروت: مؤسسة الرسالة, 1998), *969*.

• ويُعنى من جانب آخر بذكر الأحكام الحديثية، التي يُدلي بها أهلُ العلم بالحديث، من أمثال: المنذري، والنَّووي، والعراقي، وغيرهم، فينقلها تارةً من كتب الحديث، وعن أعلامه، وتارة من كتب الفقه، وعن أئمَّته، وأحيانًا يورد الحكم على الحديث دون نسبته إلى أحد.

• قد تكون للحديث رواياتٌ مختلفةُ الألفاظ، فيأتي بها الطحطاوي عندما يرى المقام مناسبًا، ويضبطها، ثم يبيِّن معانيها المختلفة، تبعًا لاختلافِ الضبط.

• وإن وجد داعيًا إلى إتمام الأحاديث التي وردت في المتن على وجه الاختصار، أتمَّها وساقها على وجه الكمال.

• ومن شأن المؤلِّف أن يشرح بعض الأحاديث أو الألفاظ الواردة فيها، لا سيما التي يترجح عنده أنها غامضة على القارئ، فيوضح معانيها، موفِّرًا عليه عناء البحث والتعب.

• يتوسَّع في عرض بعض المباحث الحديثية ويفض في مناقشتها، فذكر أقوال أئمة الشأن وأجوبتهم، وهي مباحث قليلة عمومًا، من ذلك مسألة هل كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يقول في تشهده: "وأنِّي رسول الله"، ومسألة فضل ليلة عرفة والنحر وليالي العشر الأخير من رمضان والعشر الأُولى من ذي الحجة[12].

3. الاهتمامات الفقهية ومنهج المؤلف فيها

نشير هنا إلى اهتمامات الطحطاوي الخاصة في مجال الفقه، ببيان منهجه في عرض المسائل الخلافية، ونقد الآراء، وذكر الترجيح، والاختيار، والجمع بين الأقوال والتوفيق في ما بينها:

3.1. درايته بالخلاف ومستندِهِ ومنهجه في عرض ذلك:

يعتبر مذهب الإمام أبي حنيفة من أكثر المذاهب تفريعًا وذكرًا للخلاف، وفيه من التنوع الفقهي المستخرَج من النصوص، والإجماع، والقياس بالنظر، والبحث، والتأمُّل ما لا يُوجد في غيره. وأنت تعلم بأنه قد انضمَّ إلى أقوال الإمام واجتهاداته أقوالُ ثلاثة من الائمة المجتهدين المطلقين، المنضوِين تحت لوائه، مما وسع دائرة الفروع فيه إلى حد كبير.

وقد بلغ علماء الحنفية في معرفة الخلاف، مبلغًا عظيمًا، واشتهر جملةٌ منهم بذلك، منهم العلامة الكبير فقيه النَّفس صاحبُ البدائع الكاساني, وحاشية السيد الطحطاوي خاصةٌ بالمذهب الحنفي تنقل أقوال الإمام واضعِ المذهب، وأقوالَ تلامذته الثلاثة الآخذين عنه، أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر، التي تتعرض لأقوال من جاء بعدهم، من مشاهير علماء المذهب.

• اختلاف الفقهاء رحمةٌ اقتضتها حكمة الخالق العظيم، وليس من الصحيح أو الجيد حمل المجموع على حكمٍ أو قول واحد في باب الظنيات، سيَّما (لاسيما) بعد انقطاع الوحي، بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. والطحطاوي رحمه الله تعالى يشير إلى اختلاف الفقهاء في المسائل، المبنيِّ على اختلاف الأفهام في النصوص والأدلة.

• يَسوق الطَّحطاوي الأدلةَ المتنوعة، والتعليلاتِ المناسبة للأقوال المختلفة، بأوجز عبارة وألطف إشارة.

• يحرِّر موضع الخلاف في بعض المسائل، فيُخرج المتفَقَ عليه، وما لا حاجة إليه ولا طائل تحته، ليظهر الخلاف أمام العين واضحًا جليًّا.

12 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 552، 2/ 94، 3/ 264، 4/ 297.

• ثم إنه يشير إلى الأقوال الواردة في المذهب، مع توجيهها، وبيان الصحيح الراجح منها.

• وقد يتعرَّض لأقوال بعض الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فينسبها إلى قائليها، ويشير إلى تأثُّرِ أصحاب المذاهب بها.

• يذكر أحيانًا خلاف الأئمة الأربعة على الرغم من أنّ الكتاب في فقه الحنفية، وأكثر ما يُورد من ذلك، خلاف الشافعي، ثمّ مالك، ثمّ أحمد رضي الله عنهم، يُقارنها بأقوال علماء مذهبه مع المناقشة في بعض المواضع.

• ومن عادة المؤلف أن يتعقَّبَ بعض الأقوال والآراء التي ينقلها عن بعضهم، ويقرر ما ينبغي إقراره.

• يقتصر الشارح الحصكفي على القول المفتى به عادةً، ويُعرضُ عن غيره من الأقوال، فيأتي الطحطاوي على ذكرها، حتى تُعلمَ ويُستفاد منها.

• وبما عرض الطحطاوي مسائل خلافية، ليست في المتن والشرح؛ يقصد بذكرها إثراء البحث والموضوع.

• وقد يبيِّن ثمرة الخلاف وفائدته في بعض المسائل الفقهية[13].

3.2. منهج المؤلِّف في نقد الأقوال والآراء

وعلى اعتبار الحاشية مرجعًا فقهيًا ضخمًا، فإنك تجد فيها أقوالًا غريبة أو ضعيفة، مال إلى القول بها بعض الفقهاء، وربما وُجد فيها أقوالٌ لا صحة لها، مما لا أصل له، أو مما هو مندرج في البدعة، وهذه وإن كانت قليلة ونادرة إلا أنها موجودة، والطحطاوي في مواضع عديدة يورد مثل هذه الأقوال تنبيهًا على غرابتها، أو وضعها، أو عدم مشروعيتها.

• إذا كان القول المذكور في المتن أو الشرح أو غيرهما، بعيدًا عن الحق، الذي تقرِّره الشريعة، أو كان فيه ميل عن سنن العدل والوسطية والموضوعية، التي عليها فقهاؤنا، حمل المؤلف بالحق على الباطل، فأزهقه وأزاله، وهذه عادته في كلّ ما يَشمُّ منه رائحة تعصب، أو نصرة لمذهب بلا دليل، يردُّه ولا يأبه له، ويذهب إلى ما تنص عليه الشريعة، وتمليه القواعد، ويقرِّره أهل الإنصاف.

• ومما ينكره ولا يرتضيه إيرادُ بعضهم لفروع مبنية على أقوال فاسدة أو باطلة، لا أصل لها، ولا دليل عليها سوى وجودها في بعض الكتب غير المعنية بالتحقيق، فلا يُجيز بناء الأحكام على الواهي من الأقوال والأدلة، بل يُوصي بالتثبُّت في النقل، والتأكُّد من قوة القول وسلامة الدليل، ولا ريبَ أنَّ ترك مراعاة هذا الأمر يُوقع الإنسان في مستنقع من الخبط والخطأ. نسأل الله تعالى السلامة.

• يردُّ أقوالَ بعض الوعَّاظ والجهال، بسبب مخالفتها للشرع فيبطلها، ولايتوَانى في ذلك.

والحقيقة أن مثل هذه الأقوال قليلة جدا في الكتاب.

• وهو في ردِّه ونقده للأقوال يدعم ردوده بالأدلة، وكلام العلماء الأئمة، ويبيِّن السبب الذي دعاه إلى الرد.

• ونجد الطحطاويّ ـ قبل خوضه في النقد ـ يمعن النظر في الأقوال والنقول، ويزنها ـ جهد الاستطاعة ـ بميزان الشرع قواعدًا وأصولا، فإن كانت على وفقه فبها ونعمت، وإلا ضعَّفها وردَّها، ولو كان الناقل لها من الفضلاء.

---

13 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 160، 2/ 434، 3/ 132، 4/ 88.

- يقدِّمُ من الأقوال ما هو مذكورٌ في الكتب المعتمدة على غيره عند التعارض.

- قد يطَّلعُ على قول ضعيفٍ في الكتب المشهورة المعتبرة، فلا يمنعه وجودُه فيها من نقد القول، وبيان بُعده عن الصواب، ملتزمًا في ذلك كله آداب البحث العلمي النزيه، في منهجه وألفاظه، وهذا الذي يقوم به هو ما درج عليه سلف هذه الأمة، من أتباع أصحاب المذاهب رضي الله عنهم أجمعين[14].

3.3. منهجه في الترجيح

ولنمهِّد لهذا ببيان معنى الترجيح أولا، الترجيح في اللغة: التفضيل والتقوية، يقال رجَّحْت الشيء بالشيء، بالتثقيل فضلته وقويته، ويقال: رجَّحه وأرجحه، أي: فضله، وقواه[15].

وفي الاصطلاح: يدور معناه في إطار المعنى اللغوي حيث يغلب على تعاريفه، استعمالُ لفظ التفضيل والتقوية. عرَّفه الفقيه أبو البقاء الكفوي بقوله: "الترجيح بيانُ القوَّة لأحد المتعارضين على الآخر "[16].

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري:" الترجيح إثباتُ مزيةٍ لأحد الدليلين على الآخر"[17].

ويزيد العلامة المناوي في التعريف قيدًا مهمًا ألا وهو أن يكون هذا الإثبات بوجه معتبر. وعبَّر بعضهم عنه: بتقوية أحد الدليلين، بزيادةِ وضوحٍ في أحد الدليلين[18].

- وأما بالنسبة للترجيح وما يتعلق به، فإنَّ الطحطاوي، رحمه الله يأتي بالأقوال الواردة في المسألة، مبيِّنًا الراجح منها، ومعلِّلًا سببَ رُجحانه وأولويته على غيره من الأقوال، وقد يُوافق بذلك بعضَ مَن سبقه من الفقهاء، وقد يخالف، فيرجِّح غيرَ ما رجَّحه مَن تقدَّم، وهذا واضح في عمله في الحاشية، وقد أشار إليه إشارةً لطيفة في مقدِّمة الكتاب.

- ومن دأب السيد الطحطاوي في هذا الجانب تحرير الأقوال، واستخلاص الآراء، حتى إذا بانت واتَّضحت، صرَّحَ بالصحيح أو الأصح، مع غاية الضبط والاختصار الموفيانِ بالمقصود والغرض.

- يشير إلى قوة القول واعتماده، ويذكر أيضًا ضعفَ مقابلِه إذا كان ضعيفًا، ويأتي بالأدلة الموضحة لذلك.

- ثم إن الترجيح الذي يقوم به ليس عن هوىً أو تشةٍّ، وإنما هو مستندٌ إلى قواعد ثابتة، وأصول معتمدة، واضحة في ذهنه، درج على الأخذ بها وتحكيمها فقهاء معتبرون، من أهل مذهبه أوغيرهم من أرباب المذاهب الأخرى. فمن أوجه الترجيح وأسبابه عندهم، كون القول في المتون والآخر في غيره؛ فيقدَّم ما فيها، أو أنَّ أدلة الشرع تنص عليه صراحةً وعلى غيره ضمنًا؛ فيقدم ما هو صريح، أو لأنَّ القواعد توافقه.

---

14 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 181، 2/ 174، 3/ 336، 4/ 213.

15 أحمد المقري الفيومي, *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي* (بيروت: دار القلم, د.ت), 297; أحمد حسن الزيات وآخرون, *المعجم الوسيط* (المكتبة الإسلامية, 1993), 329.

16 الكفوي, *الكليات*، 485.

17 زكريا بن محمد الأنصاري, *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة* (بيروت: دار الفكر, 1990), 83/1.

18 محمد بن عبد الرؤوف المناوي, *التوقيف على مهمات التعاريف* (بيروت: دار الفكر, 1990), 1/ 170.

• وأحيانًا يترجَّح القولُ لديه؛ لأنه أرفق بالناس وأحوالهم، أو لأنه الأشبهُ من حيث الدرايةُ والدليل، وتارةً لأنه قول الإمام، أو لأنه القول الذي أطبقت عليه فتوى المشايخ، أو لأن الأكثر عليه، أو لأنه في المتون والمعتبرات والاعتماد على ما فيها، وأحيانًا يترجح القول عنده لأنه الأصح أو الصحيح، وربما لأنه على وَفق أمثلة وفروع فقهية. ونحو هذا مما لا نطيل الكلام فيه.

• على أن المؤلِّف في بعض المواضع يُصرِّحُ بالقول الراجح، والرأي القوي، دون أن يذكر وجه هذا الترجيح أو سببه.

• يستخدم الطحطاوي للترجيح بين الأقوال العباراتِ الدالة عليه، والتي دأبَ الفقهاء على تداولها واستعمالها بهذا الخصوص، من مثل قولهم: والحق، وهو الحق، والأصح، وهو الأرفق، وهو أعدل الأقوال، وهو الذي ينبغي التعويل عليه، وهو أولى، وهو أشبه، وأطبقت فتوى المشايخ على هذا. ولعل هذه خلاصة الأفكار المتعلقة بمنهجه في الترجيح رحمه الله تعالى[19].

3.4. منهجه في الاختيارات الفقهية

نوضح معنى الاختيار قبل الدخول في بيان منهج المصنف فيه فنقول: الاختيار لغة: مصدر اختار، وهو انتقاء الشيء وتفضيله على غيره، يقال: خِرْت الرجل على صاحبه أخيره، من باب باع، إذا فضَّلته عليه. وخار الشيء خيرًا، انتقاه واصطفاه، وخار الشيء على غيره: فضلَّه عليه[20].

وفي عُرف الفقهاء له تعريفات عديدة، تشير إلى انتقاء ما رآه المختار ورضيه، مع ملاحظة غيره. جاء في كليات أبي البقاء أن الاختيار:" طلبُ ما هو خير، وقد يُقال لما يراه الإنسان خيرًا، وإن لم يكن خيرًا. وقال بعضهم: الاختيار: الإرادةُ مع ملاحظة ما للطرف الآخر،كأنَّ المختارَ ينظرُ إلى الطرفين، ويميل إلى أحدهما"[21].

وعرَّفه شيخ الإسلام زكريا بأنه:" الميل إلى ما يُراد ويُرتضى"[22].

فهو إذًا: طلب خير الأمرين.

ونقل السيد علوي السقاف عن الشيخ زكريا أن:"الاختيار هو ما استنبطه المختارُ من الأدلة الأصولية بالاجتهاد ـ على القول بأنه يتحرَّى، وهو الأصح ـ من غير نقلٍ من صاحب المذهب؛ فحينئذ يكون خارجًا عن المذهب، ولا يُعوَّل عليه"[23]

فيُستفاد مما تقدم: أنَّ المختارَ يتحرَّى في الذي يختاره، دون الرجوع أو التقيُّد بالمنقول عن صاحب المذهب. ومما يدل على هذا، ما ذكروه من أنَّ الكمال بن الهمام له أبحاثٌ مخالفةٌ لأهل المذهب، اختارها وارتضاها، فلا تُعتبر، ولا يُعوَّل منها على ما خالف المنقول[24].

---

19 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 2،252/ 174، 3/ 57، 4/ 213.

20 الفيومي, *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*, 253; محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي, *معجم لغة الفقهاء* (الرياض: دار النفائس, 1988), 52/1; الزيات وآخرون, *المعجم الوسيط*, 264.

21 الكفوي, *الكليات*, 74/1; والتعريف الأول مذكور في مفردات الراغب، ولعلَّ الكفوي نقل عبارته ثم زاد عليها. راجع: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني, *المفردات في غريب القرآن* (بيروت: دار المعرفة, د.ت), 161.

22 الأنصاري, *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*, 69/1.

23 علوي بن أحمد السقاف, *مختصر الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية* (بيروت: دار البشائر, 2004), 94; مريم صالح الضفيري, *مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز* (بيروت: دار ابن حزم, 2002), 254. لم يذكر العلامة زكريا هذا التعريف في كتابه الحدود الأنيقة، ولم أقف على المصدر الذي نقل السقاف عنه.

24 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 524/2; محمد أمين ابن عابدين, *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الكتب العلمية, د.ت), 583/3.

وقد صرَّح العلامة زين بن نجيم أن المحقِّق الكمالَ من أهل الترجيح، وأنه أهلٌ للنظر في الدليل، فلنا اتباعه في ما يحقِّقه ويرجِّحه من الأقوال الروايات، ما لم يخرج عن المذهب، فإنَّ له اختياراتٍ خالفَ فيها المذهب، فلا يتابع عليها، كما قاله تلميذه العلامة قاسم بن قطلوبغا.

وقريبٌ من هذا، ما ذكره العلامة ابن عابدين من أنه: "ينبغي تقييد ذلك ـ أي: النظر في الدليل، من أهله، واتباع الأقوى، وترك الضعيف منه - بما إذا وافقَ قولًا في المذهب؛ إذ لم يأذنوا في الاجتهاد في ما خرجَ عن المذهب بالكليَّة، مما اتفق عليه أئمتنا؛[25] لأنَّ اجتهادهم أقوى من اجتهاده، فالظاهر أنهم رأوا دليلًا أرجح مما رآه، حتى لم يعملوا به؛ ولهذا قال العلامة قاسم في حقِّ شيخه خاتمة المحققين ابن الهمام: لا يُعمل بأبحاث شيخنا التي تُخالف المذهب"[26].

وأعتذر عن الإطالة، فقد رأيت من الجيد ذكر هذا ليتَّضحَ الفرق بين الترجيح والاختيار.

ويتجلَّى لنا منهج المؤلف في مجال الاختيار في ما يأتي:

• تتنوَّع الاتجاهات وتتعدَّدُ الأقوال في هذا المضمار، كما هو الحال في الترجيح، ويلاحظ من منهج الطحطاوي فيها أنه بعد عرض المسألة، وبيان أقوالها، يُتبعُها بما اطمأنت إليه نفسه.

• ويظهر على كتاباته في هذا الشأن السبر الدقيق، والتتبُّع المحكَم، لما جاء في المتن والشرح من أقوالٍ لفقهاء المذهب، وبناءً عليه، يختار أقواها وأصحها في نظره.

• يعرض الطحطاوي أقوالَ مَن سلف من علماء المذهب، المتقدمين منهم والمتأخرين، ويوازن بينها، ثم يختار منها ما يجده أشبه بالأصول، وأليق بالقواعد، وأنسبَ للحال أو المآل، وقد رأينا استحسانا واختيارا منه لأقوالِ أمثال: الفخر الزيلعي، والكمال بن الهمام، وغيرهما.

والواقع أن الانتقاء والاختيار ليس بالأمر السهل، كما يبدو لبعض الناس، بل الحق أنه لا يُقدِم عليه ويخوض غماره، إلا من له دُربة طويلة في إعمال الفكر، لدرْكِ الفروق الدقيقة بين الأقوال.

• وللطحطاوي اختياراتٌ خاصةٌ في بعض المسائل الفقهية، وهذه الاختيارات التي يجنح إليها، منها ما هو مبنيٌّ على أصول عامة وأمور متفق عليها، ومنها ما هو مستند إلى العرف، أو الاحتياط، أو أنَّ القول بها أليق من جهة الأدب والكمال، أو أنسب لما يقتضيه المقام.

• لا يَغفلُ الطحطاوي عن بيان الأسباب التي دفعته لاختيار القول، وتقديمه دون غيره، فيُصحِب القولَ المختار بالدليل، ويَقرِنُ الرأيَ المستحسن في نظره بالتعليل.

• وربما كانت بعض المسائل فيها إجمالٌ أو إطلاقٌ، فيسعى في تفصيلها وايضاحها، وذكر قيودها، ثم بعد ذلك يختار منها ما يؤديه إليه فهمه، وكثيرًا ما يختار التفصيل في أمثال هذه المسائل؛ لأنه أدقُّ وأصوبُ في بيان الحكم.

---

[25] لكنْ ربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة ونحوها، كما في مسألة الاستئجار على تعليم القرآن. راجع: محمد أمين ابن عابدين, *رسم عقود المفتي* (الهند: حيدر آباد, 2001), 19.

[26] زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم, *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (بيروت: دار الكتاب الإسلامي, د.ت), 293/6، 294; ابن عابدين, *رسم عقود المفتي*, 19.

• و قد يفرِّع على أصل مذكور فروعًا عديدة، ويستظهرُ لها حكم الأصل نفسه.

• ومما ينبغي أن يُقال في هذا المقام، ويُشهد فيه للطحطاوي بعلو الرُّتبة والمقام، أنَّ العلامة المحقق الكبير ابن عابدين كثيرا ما يستحسن اختياراته ويستجودها، ويطبع عليها بخاتم التأييد والتقرير، وهذا مما لا يخفى على الناظر في الحاشيتين، المقارِن بينهما[27].

3.5. منهجه في مناقشة بعض المسائل العلمية وتوسعه في ذلك

يوسِّع الطحطاوي الكلامَ على بعض المسائل، ويناقشها مناقشة علمية رصينة، معتمدًا على النقل، وعلى ما عنده من معرفة بالشريعة أصولًا وفروعًا، فقد وجدنا مسائل في الحاشية نالت حظًا لا بأس به من اهتمامه رحمه الله تعالى. وخلاصة ذلك تتمثل في الآتي:

• إنَّ التعرفَ على أقوال العلماء، واختلافات الفقهاء مهِمٌ لطالب العلم، المتقدم في التحصيل سواءٌ في المذهب الواحد أو المذاهب المتعددة؛ لما له من أثر في تنمية مهاراته، وتوسيع أفق التفكير عنده، فيهتدي إلى الحق، ويسلك سبيله على بينة، وهذا مشاهد ظاهر في الكتب التي تُعنى بمناقشة الأقوال والأدلة. وقد غدت هذه النقطة اليوم ضرورة، يَفرضها التطور العالمي الكبير. وفَّق الله أهل الحق، لحلّ مشكلات الزمان وأهله. وتظهر من النقاشات العلمية الرصينة، التي يخوض فيها الطحطاوي وأمثاله، دقَّةُ نظر الفقهاء، وعمقُ تفكيرهم في البحث والتحرير، حتى إنَّ الناظر من أمثالنا لا يكاد يميِّزُ بين القوي والأقوى، والضعيف وشديد الضعف من بينها؛ لدقة النظر، وعمق المدرك، وقوة الملاحظة، فيظنها متساوية متقاربة، إلى أن يقف على تصريح منهم بذلك.

• ثمّ إنّ كلًّا من الاحتراز عن الوقوع في الوهم والخطأ، والخوف من العمل بظاهر النصوص والأقوال الواردة في المسائل، دونَ التحقُّق من مقاصدها ومراداتها، يدعو الطحطاوي إلى توسيع دائرة النقاش، والإفاضة في عرض وجهات النظر، أخذًا وردًّا، ليصل من ذلك كله إلى الحق والصواب في أبحاثه ودراساته.

وهذا من فقه العالم وإمامته، ولسنا نقصد من إيضاح هذا الأمر، أن نضرب صفحًا بوجوهنا عن النص أو الحديث والأثر، أو نعرض عن أقوال الأئمة المعتمدة ـ معاذَ الله ـ بل هدفنا الدعوة إلى التدقيق في المعنى الذي جاء لأجله النص، والكشف عن مراد قائله، كي لا نقع في جهالات وتخبطات، يقع فيها كثير من الناس اليوم، يبرأ أهل العلم والفقه في الدِّين منها.

• وفي مناقشات الطحطاوي هذه تسير كلٌّ من رصانة التحقيق، وكمال الأدب والذوق في الاعتراض والردِّ جنبًا إلى جنب، فيحصل القارئ على خلاصة المسألة، دون أن يَشعر بظهور تعصب في الرد على أصحاب الأقوال الضعيفة، وأرباب الآراء غير المرضية[28].

3.6. منهجه في الاستدراك على الأقوال المنقولة

وفي الحاشية استدراكاتٌ وتصويباتٌ يوردها الطحطاوي على الأقوال التي تُذكر من بعض أهل العلم، يزيد بها الكتابَ دقَّةً وإحكامًا، ويجعله أكثر تحقيقًا، فيصحِّح ما يسهو فيه المصنِّف التمرتاشي أو الشارح الحصكفي أو غيرهما، ويعيد الصواب إلى نصابه.

ويمكن تقسيم هذه الاستدراكات إلى قسمين: الأول: في الاستدراكات التي تُعَدُّ من قبيل التصحيح لخطأ في نسبة الأقوال لأصحابها، أو تصويب اختيار بعض العلماء لبعض الأقوال، أو تصويب النقل، بمعنى أن الشارح الحصكفي أو غيره ربما نقل عن بعض العلماء

---

27 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار,* 228/1، 2/ 560، 184/3.

28 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار,* 2/ 263، 3/ 210.

أنه حرَّر القول الفلاني، ويكون الصحيح أنه حرَّر غير ذلك القول، وهذا أيضًا من قبيل الخطأ أو الوهم أو سبقِ القلم وهكذا... والثاني: في الاستدراكات التي يراها ويختارها، مقيِّدًا بها بعض الأقوال، أو مخصِّصًا عمومها أو ما شابه ذلك. ولعلنا نستطيع أن نلخّص منهجه في هذا المجال في الأمور الآتية:

• يجد الطَّحطاوي من نفسه ـ في بعض المواضع ـ حاجة إلى التأكُّد من صحة الحكم، وسلامة العبارة، ووضوح المعنى، فيعود إلى المصادر الأصلية، ويُراجع المسألة من مظانها، فإنْ وقف على خطأ أو وهم بيَّنَه وأثبت الصحيح فيه، وهذه عادة المحقِّقين من المؤلّفين.

• وليس هدفه من هذه المراجعات الاستدراك على أقوال العلماء ونقولهم؛ بل غايته الوصول إلى الصواب، وأن تكون المسألة محرَّرَةً غايةَ التحرير قدر الإمكان. فهو لأجل ذلك يُدقِّق في كلام كلٍّ من المصنف والشارح، ويتأكد من الشروط والقيود التي يضعونها، والظاهر أن هذا ما جعل العلامة ابن عابدين يُوافقه على كتاباته وتحريراته إلى حدٍّ كبير.

• ومن عادة الطحطاوي ـ بعد إبداء استدراكاته، وتقرير ما يريد أن يقرِّره ـ ذكرُ بعض الاحتمالات، التي قد تكون كالاعتراض على ما تقرَّر، فيقصدُ بذلك إشعار القارئ بأنه لم يغفُلْ عنها، وأنها خطرت منه على بالٍ.

• ولهذه الاستدراكات التي يقوم بها والتصويبات التي يثبتها قيمتها الكبيرة في تحرير الأقوال والمسائل والنقول، وقد جعل الطحطاوي من الضبط والتيقظ والعناء والتعب في المراجعة سبيلًا للوصول إلى ذلك.

ولقد أولى الرجوع إلى الكتب والنظر في كلام العلماء أهمية كبيرة، فكان يُوصي طلابه بذلك إذا عرض لهم إشكال. يقول في وصيته التي كتبها لتلميذه منصور اليافي: "لا تعتمد على ذهنك في الأحكام؛ بل لا بُدَّ من أن تُراجع في ما أشكل عليك كتبَ الأئمة الأعلام"[29].

• والواقع أنَّ هذه الاستدراكات وتلك التصويبات تزيد المسألة جلاءً، ووضوحًا، ودقة وإحكامًا، فجزى الله المؤلِّف خير الجزاء، وشكر له عمله وصنيعَهُ[30].

---

29 أحمد بن محمد الخليلي, *سند الخليلي في الفقه والكتب الستة* (القاهرة: المكتبة الأزهرية، عموم 23073، خصوص 834), 9.

30 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 233، 2/ 42، 3/ 381، 4/ 237.

3.7. منهجه في الجمع والتوفيق بين الأقوال عند التعارض

يُلاحظ من منهج الطحطاوي في الحاشية جمعُه بين الأقوال، وتوفيقُه بين الروايات، إذا ما شعر بالتعارض في ما بينها، فيحاول أن يوفِّق بينها، فتارةً يحمل أحدَ القولين على رواية، والآخر على رواية أخرى، وتارةً يدفع التنافي الحاصل بين الروايات بتقييد بعضها بقيد، أو شرط، أو نحو ذلك. وقد لا يكون هناك تعارضٌ، بل نقول وأقوال لأئمة المذهب، فيؤلِّف في ما بينها، وينظم لآلئ درِّها.

وهذا التوفيق والجمع الذي يوفِّق به بين الأقوال غالبًا ما يكون اجتهادًا منه يرتضيه، وربَّما كان من غيره، نقله وارتضاه وأثبته. والأمثلة الفقهية في الحاشية على الجمع والتوفيق، ودفع التنافي والتعارض، وحمل الروايات بعضها على بعض، ونحو ذلك كثيرةٌ وواضحة.

وصفوةُ منهجه في هذا المجال تتجلى في النقاط الآتية:

- يتعرَّف الناظرُ في الحاشية من خلال عمل المؤلِف على الأسباب والدَّواعي، التي تنحو بالفقيه إلى قول، وبآخر إلى غيره، وبثالث إلى غيرهما.

- ونجد الطَّحطاوي يحاول أن يقرِّبَ في ما بين الأقوال المختلفة، وربَّما وصل به الأمر في بعضها إلى إزالة الخلاف من أصله.

- وهو يستعين على عمله بكتب الشروح، والحواشي، والفتاوى، فيخلُصُ من ذلك ـ بعد التأمل والتدبر والمقارنة ـ إلى رأيٍ جديد، يجمع بين القولين المختلفين، ويقرّب ما بدا من تباعدهما.

- يُورد الحصكفي صاحبُ الشرح ـ على الأغلب ـ القولَ المشهور في المسألة، فيأتي الطحطاوي بأقوال أخرى، مخالفة لذلك القول المذكور، أو فيها شيءٌ من التفصيل الزائد عليه، ثم يَعمل على الجمع بينهما، إنْ وجد إلى ذلك سبيلًا، والنماذج الدالة على ذلك مبثوثة في الكتاب.

- بعض الجمع والتوفيق الذي يرتضيه، إنما هو من جهد غيره واجتهاده، يختاره هو ويستحسنه، وبعضها الآخر كان له الدور في تقريره والوصول إليه، وكلا الأمرين في عمله كثير، مبثوثٌ في ثنايا الكتاب[31].

3.8. منهجه في النقل وأمانته العلمية فيه

رجعت إلى المصادر التي أحالَ عليها الطحطاوي للتأكُّد من بعض النقول؛ لتكون بمثابة عيّنة لغيرها. فوجدتُ المؤلف يعزو النقول العلمية المتنوعة إلى مصادرها، وينسبها إلى قائليها، فتارةً ينقل النص بحروفه، وتارة يذكره مختصرًا، وأحيانًا ينقل ما هو ملائمٌ للمقام، أو ما مناسب لسياق الكلام، وعلى الأغلب يشير في نهاية النصِّ المنقولِ إلى مصدره المأخوذ عنه، ويزيد عليه من تحقيقاته.

ولمعرفة أمانته في النقل، ودقته في ضبط النصِّ المنقول، يلزمنا مراجعة جملةً من النصوص تُوضح ذلك وتدلُّ عليه. ولدى المطالعة في حاشيته القيّمة، وتقليب أوراق صفحاتها، راجعت نصوصًا عديدة، فدلَّت على أمانته العلمية النزيهة، وتثبّته الضابط المتميز، وتفنُّنه البديع في الانتقاء.

- اعتنى الطحطاوي بهذا الجانب، وأعطاه أهمية ظاهرة في بحثه ودراسته، ذلك أنَّ مراجعةَ النصوص من مصادرها، والتدقيقَ في المسائل والأقوال في منابعها الأصلية، تُوقِف العالمَ على فوائدَ عظيمة، وتحقيقاتٍ فريدة، ما كان ليصل إليها بدون ذلك. ثم جاء

---

31 الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*, 1/ 427، 2/ 229، 3/ 98، 4/ 148.

من بعده العلامة المحقق ابن عابدين فجعل هذا الأمر أساسًا لا يستغني عنه في عمله، في تحقيق المسائل الكتاب، وتحرير الأقوال وتهذيبها، فقد تعهَّد بمراجعة النقول من مصادرها. فكانت حاشيته الحاشيةَ الفائقة، وغدت تحقيقاتُه التحقيقاتِ الباهرة، لما أعطى هذا الأمر من الأهمية والعناية، ما لم يعطِه غيره ممَن سبقه.

- ولا يتوهمنَّ أحدٌ أنَّ القيام بهذا العمل من السهولة بمكان؛ بل فيه من الصعوبة والتعب، ما يعرفه مَن كابده ومارسه.

- راجع الطحطاوي في حاشيته الكثيرَ من أمهاتِ المصادر الفقهية في المذهب، فأجاد في النقول، وأفاد في التَّحشية والتعليق.

- ولقد عُدت إلى نصوص عديدة، وراجعت أقوالًا متنوعة في مظانها، فوجدتها كما هي بنصِّها وحروفها، لم يغيِّر فيها الطحطاوي ولم يبدِّل، وما تصرَّف فيه أو نقله بمعناه، صرَّح بالتصرُّف والتبديل فيه[32].

الخاتمة

جعلَ الطحطاوي معتمدَه الأولَ تعليقاتِ العلامة إبراهيم الحلبي على الدرِّ المختار، فأكثر الرجوعَ إليه والنقلَ عنه، وقد صرَّح بهذا في بداية الكتاب. يقف الطحطاوي مع الألفاظ ذات السِّمات الاصطلاحية، فيبيِّن حدودَها، ويذكر تعريفاتها، ويوضِّح معانيها، مُزيلاً الغموضَ عنها على عادة كثيرٍ من المتأخِّرين. لم تخلُ الحاشيةُ من بعض الأبحاث الاعتقادية والمسائل الكلاميَّة، يعرضُها المؤلِّف مدعومةً بالأدلة.

يغلبُ على حاشية المؤلف العنايةُ بالجانب الفقهي، وتقِلُّ نسبيًّا مناقشةُ المسائل حديثيًّا، إلا إنْ احتاج الأمر لذلك، شأنُها في هذا شأنُ أكثر الكتب الفقهيَّة.

يَسُوق في هذا الجانب الكثيرَ من الأقوال الفقهيَّة الخلافيَّة، ضمن مذهبه، أو في ما هو وراءه، من المذاهب الأخرى، مع إيراد أدلَّتها وتعليلاتها. وفي ما يتعلق بنقد الأقوال لا يُجيز لنفسه بناءَ الأحكام على الضعيف الواهي، بل يعتمد على القوي، روايةً ودرايةً، ويرفض الضعيفَ المتكلَّف ولا يَعبأُ به. وللطحطاوي جهدٌ واضحٌ وأثر طيِّبٌ في تحرير الكتاب، وإتمامِ ما قام به التُّمرتاشي والحصكفي، من بيانِ الصحيح الراجح، وضبط الشروط والقيود، وغير ذلك.

عُني المؤلف في كتابه بالاستدراكُ على الأقوال، والتصحيح للنقول. وله اختياراتٍ فقهيةً جيِّدة، لاقَت القبول وحظِيت بالرضا، مستندُها القواعد الأساسية في الشريعة. ومن الأمور المهمَّة التي بذل المؤلِّف فيها جهدًا مشكورًا، الجمعُ بين الأقوال، فقرَّب بين البعيدين، وربَّما ألَّف بينهما، وقد يَصل من خلالهما إلى رأي جديدٍ مُعتبر. يهتمُّ الطحطاوي بمراجعة النصوص، وتوثيقها من مصادرها، ويدقِّق في الأقوال المقتبسة، قاصدًا التثبُّت والتأكُّد.

التوصيات:

إعادة طبع حاشية المؤلف على الدر المختار، فالكتاب بحاجة إلى جهد علمي، وإخراج جديد.

إعداد موازنة علمية بين كل من حاشية الحلبي وحاشية الطحطاوي على الدر المختار.

عقد مقارنة علمية ودراسة منهجية لحاشية المؤلف وحاشية ابن عابدين على الدر المختار.

---

[32] الطحطاوي, *حاشية الطحطاوي على الدر المختار,* 1/ 163، 2/ 327، 3/ 24، 4/ 216.

فهرس المصادر

ابن عابدين, محمد أمين. *رد المحتار على الدر المختار*. المجلد14. بيروت: دار الكتب العلمية, د.ت.

ابن عابدين, محمد أمين. *رسم عقود المفتي*. الهند: حيدر آباد, الطبعة2, 2001.

ابن نجيم, زين الدين بن إبراهيم بن محمد. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. المجلد6. بيروت: دار الكتاب الإسلامي, الطبعة2, د.ت.

الأنصاري, زكريا بن محمد. *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*. بيروت: دار الفكر, الطبعة1, 1990.

الخليلي, أحمد بن محمد. *سند الخليلي في الفقه والكتب الستة*. القاهرة, المكتبة الأزهرية، عموم 23073، خصوص 834.

الراغب الأصفهاني, الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*. بيروت: دار المعرفة, د.ت.

الزيات وآخرون, أحمد حسن. *المعجم الوسيط*. المكتبة الإسلامية, 1993.

السقاف, علوي بن أحمد. *مختصر الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية*. بيروت: دار البشائر, الطبعة1, 2004.

الضفيري, مريم صالح. *مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز*. بيروت: دار ابن حزم, الطبعة1, 2002.

الطحطاوي, أحمد بن محمد. *حاشية الطحطاوي على الدر المختار*. المجلد4. القاهرة: بولاق, 1254/ 1838.

الفيومي, أحمد المقري. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*. بيروت: دار القلم, د.ت.

الكفوي, أيوب بن موسى. *الكليات*. بيروت: مؤسسة الرسالة, 1998.

المناوي, محمد بن عبد الرؤوف. *التوقيف على مهمات التعاريف*. بيروت: دار الفكر, الطبعة1, 1990.

قلعجي, محمد رواس - قنيبي, حامد صادق. معجم *لغة الفقهاء*. الرياض: دار النفائس, 2 الطبعة, 1988.

Kaynakça

Eyyub b. Musa el-Kefevî. *el-Külliyat*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998.

Feyyumî, Ahmed el-Mukarri. *el-Misbâhü'l-münir fi Garibi'ş-Şerhi'l-Kebir*. Beyrut: Daru'l-Kalem, ts.

Halilî, Ahmed b. Muhammad. *Senedü'l-Halilî fi'l-fıkhi ve'l-kütübi-sitte*. Cairo, ts.

İbn Abidin, Muhammed Emin. *Şerhu Ukudi Resmil-Müfti.* Haydarabad: 2. Basım, 2001.

İbn Abidin, Muhammet Emin. *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar.* Beyrut: ilim kitap yayınevi, ts.

İbn Nuceym, Zeyneddin b. İbrahim. el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, 2. Basım, ts.

İsfahânî, er-Râgıb el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Kal'acî, Muhammet Ravvâs – Kinibî, Hamid Saadik. *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha.* Riyad: Dârun- nafais 2. Basım, 1988.

Muhammed b. Abdurrauf. el- Münavi. *et-Tevkîf 'ala Muhimmâti't-ta'rif*. Beyrut: Dârul fikir 1. basım, 1990.

Sekkâf, 'Alevî b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1. Basım, 2004.

Tahtavî, Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetü't-Tahtâvî 'ala Durri'l-Muhtar*. Bulak: 1838.

Zeyyât, Ahmed Hasen vd.. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1993.

Zufeyrî, Meryem Sâlih. *Mustalahâtu'l-Mezâhibi'l-fıkhiyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2002.

الْخَصَائِصُ الشِّعْرِيَّةُ فِي لُغَةِ النُّصُوصِ الصُّوفِيَّة بِمِصْرَ خِلَالَ القَرْنِ السَّابِعِ الهِجْرِيّ

د. سمير عمر كامل حسن سيد | 0000-0002-8631-0231 | samirsayed200@gmail.com
أستاذ مساعد في جامعة غازي عنتاب في كلية الإلهيات في قسم اللغة العربية

الملخص

استقرَّت أفكار التصوف ومقامه في العالم العربي على وجه الخصوص في مصر في القرن السابع الهجري، وذلك بعد أن ورثت مصر الخلافة العباسية ولو بصورة شكلية دعمًا للحكم المملوكي، حيث مثَّل ذلك القرن بداية نضوج الطرق الصوفية التي نشأت، أو حطَّت رحال معظمها بمصر فيه.

فهو قرن استقرار سياسيٍّ نسبيّ بعد موجات الهجرات المتلاحقة عقب الاجتياح المغولي لبغداد، والحروب الصليبية في الشام. فكان نصيب مصر من استقرار المستقرين، أو فرار الفارين إليها نصيبًا كبيرا تحدثت عنه كتب التاريخ باستفاضة.

والشعرية نظرية نقدية حديثة في اللغة الأدبية تدرس الكلمة الأدبية من حيث هي؛ في أصواتها ودلالة تراكيبها مع غيرها، بقطع النظر عن المناهج النقدية التي عنيت بالجوانب النفسية، أو الاجتماعية أو التاريخية للنصوص. إنها نظرية في الأدب تنظر له كمؤسسة قائمة بذاتها تخلق فيها اللغة مضامين جديدة وصورًا وأشكالًا وتعابير تفرضها عليها طبيعة الأدب نفسه؛ فهي أشبه بمؤسسة مقفولة، بل ومستغنية عن غيرها.

ولقد افترض البحث أن النصوص الصوفية شعرها ونثرها هي أقدر أشكال التعبير الأدبي تحقيقًا لقواعد النظرية الشِّعرية، فجاءت الدراسة كاشفة عن علاقة اللغة الشعرية باللغة الإشراقية في الجانب النظري، ثم أردفت ذلك بالتطبيقات اللازمة من النصوص الصوفية ليصل البحث إلى مبتغاه، معتمدًا في ذلك على قواعد المنهج التحليل النقدي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، النظرية الشعرية، اللغة الشعرية، النصوص الصوفية، القرن السابع الهجري.

معلومات العطف	Sayed, Samir. “Hicri Yedinci Yüzyılda Mısır'daki Tasavvuf Metinlerinin Edebî Özellikleri”. Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 87-109.

تاريخ الإرسال	08/08/2024
تاريخ القبول	15/10/2024
تاريخ النشر	31/10/2024
نوع المقالة	مقالة بحثية
التحكيم	مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج
بيان القيم الأخلاقية	يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقًا للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع. والمقالة تمثل فصلًا من أطروحة في الدكتوراه للمؤلف بعنوان: "شعرية النص الصوفي في مصر خلال القرن السابع الهجري" قسم اللغة العربية، كلية الألسن، جامعة عين شمس سنة 2011
البحث عن التشابه	Turnitin تم البحث ببرنامج
لإخار الخلل في القيم الأخلاقي	akademikanalizdergisi@gmail.com
تضارب المصالح	لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح
التمويل	لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة
حقوق الطبع والنشر والترخيص	يمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0. ترخيص

Hicri Yedinci Yüzyılda Mısır'daki Tasavvuf Metinlerinin Edebî Özellikleri

Dr. Samir Omar Kamel Hassan Sayed | 0000-0002-8631-0231 | samirsayed200@gmail.com
Dr. Öğretim Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Gaziantep, Türkiye

Özet

Hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren gerek bir ilim dalı gerekse bir ekol olarak gelişmeye başlayan tasavvuf, Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) gibi önemli şahsiyetler tarafından Mısır'da temsil edilmiştir. Bununla beraber tasavvufun Mısır'da kurumsal yapıya bürünmesi Abbâsi Halifeliği'nin Mısır'a taşınmasının ardından yani hicrî yedinci yüzyıldan itibaren olmuştur. Bu yapılanma, Memlük Sultanlığı'nın Mısır'da ortaya çıkan tasavvufî hareketleri (tarikatlar) desteklemesiyle yönetimin himayesi altında gerçekleşmiştir. Gerçekten de hicrî yedinci yüzyıl, Mısır'da tasavvufun kurumsallaşmasına ve ülke içinde çok sayıda tarikatın neşvü nema bulmasına tanıklık etmiştir. Bu yüzyıl, Moğollar'ın Bağdat'ı işgâli ve Suriye'deki Haçlı Seferleri'nin ardından meydana gelen göç dalgalarını takiben, kısmen siyasi bir istikrar aşamasını temsil etmektedir. Mısır, yerinden edilenlerin yerleştirilmesinde ya da mültecilerin himayesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu konu tarihi kaynaklarda kapsamlı bir şekilde yer almaktadır.

Poetika, edebiyat çalışmaları alanında modern bir eleştirel teoridir. Metinlere psikolojik, sosyal ya da tarihsel bir perspektiften yaklaşan eleştirel yaklaşımlardan bağımsız olarak, edebî sözün hem seslerini hem de diğer metinlerle ilişkili olarak kompozisyonlarının önemini göz önünde bulundurarak inceler. Bu edebiyat teorisi, edebiyatın özerk bir yapısı olduğunu, dilin kendi doğasına içkin yeni içerikler, imgeler, biçimler ve ifadeler ürettiğini öne sürer.

Makalenin, eski edebi metinlerin incelenmesine modern eleştirel bir yaklaşım sergilemesi yönüyle önemli olduğu kaydedilebilir. Yapılan eleştiriler içeriği geliştirerek edebi eserlerin zenginleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca, klasik metinlerin modern bir perspektiften okunması günümüz edebiyatına da katkı sunmaktadır.

Malum olduğu üzere tasavvuf literatürü içerisinde hem şiir hem de düzyazıyla kaleme alınmış eserler bulunmaktadır. Tasavvufun, insanın manevî yönü, nefsin makamları ve ruhî hallerle daha fazla alakası olduğu düşünüldüğünde bazı duyguların düz yazıyla anlatılma imkânı zayıflamaktadır. Çalışmada şiirsel ifadelerin tasavvufî duyguyu ifade etmede daha etkili olduğu hipotezi savunulmuştur. Bu bağlamda öncelikle teorik açıdan şiir dilinin ifade gücü ve bunun Arap diliyle ilişkisi ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Akabinde eleştirel-analitik yöntem kullanılarak, teorik çerçeve örnek tasavvuf metinlerine uygulanmıştır. Dolayısıyla makale birincisi teorik çerçeve, ikincisi uygulama olmak üzere iki temel husustan oluşmaktadır. Teorik çerçevede, yazarların edebî sanatlarla ilişkisi, şiirsel nitelikleri ve yazdıkları şiirlerin estetik özellikleri üzerinde durulmuştur. Uygulamada ise bir önceki başlıkta yer alan bulguların hicri yedinci yüzyılda Mısır'daki şiir ve nesir türündeki tasavvufi metinlere uygunluğu araştırılmıştır. Yapılan bu inceleme neticesinde özetle aşağıdaki sonuçlara ulaşıldığı kaydedilebilir:

Çalışma, edebî metin teorisinde yer alan ilkelerinin hicri yedinci yüzyılda Mısır'da şiir ve nesri kapsayan sûfî metinlerine uygulanabilirliğini göstermiştir. Nitekim teorik çerçeve ile pratik uygulama arasında kayda değer bir uyum olduğu tespit edilmiştir.

Makale, tasavvuf edebiyatının şiirsel ifadelerinin düzyazıya nazaran daha derinlikli ve açık olduğunu göstermiştir. Bu durum şiirin sûfîlerin kendilerine özgü bakış açılarını ve ruhi tecrübelerini daha iyi yansıtmasıyla açıklanabilir. Nitekim şiirde bulunan edebi sanatlar sûfînin ruh dünyasıyla uyumludur. Bu açıdan makalede tasavvufi metinlerde şiirsel dilin ne derece etkili olduğunu ortaya koymuştur.

Sûfîler, vecdlerini dile getirebilmek için Arap dilinin geniş sözcük kaynağını mahirane bir şekilde kullanmayı başardıkları görülmektedir. Aslında Arap dilinin dilsel yapısının tasavvufî hâl ve kavramları anlatmada son derece elverişli olduğu söylenebilir. Hatta Arapçanın bu konuda diğer dillere nazaran avantajlı olduğu dile getirilebilir. Birçok sûfînin ana dilinin Arapça olmamasına rağmen, kendisini Arapçayla ifade etmesi bu duruma örnek olarak zikredilebilir. En azından makalede incelenen dönem açısından bu yargıyı oluşturabiliriz.

Hicrî yedinci yüzyılda Mısır'da tasavvuf edebiyatının genel yapısının, hikmet, öğüt, dua ve münacattan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunlardan bazıları tarikat erbabına yazılmış mektuplardan oluşmaktadır. Hikem-i Atâiyye'nin de yine bu dönemde kaleme alındığı ve sözün tesir gücünün artırılması için edebî bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Söz gelimi "Hüsnü a'mâl, hüsnü ahvâl neticesinde elde edilir" hikmetinde a'mâl ve ahvâl kelimeleri arasındaki uyum hikmetin dinleyen üzerindeki etkisini artırmaktadır.

İzzeddin el-Makdisî tarafından kaleme alınan *Keşfü'l-esrâr fî hikemi't-tuyûri ve'l-ezhâr* isimli kuşların ve çiçekleri konuşturarak hikmet ve hakikati anlatmaya çalışan eser yine bu döneme ait yapıtlardandır. Kitapta tabiatla ilgili birçok nesne lisân-ı hâl ile konuşturulmuş ve okuyucunun gönül dünyasına hitap edilmeye çalışılmıştır. Örnek olarak "meltem esintisinin işareti" başlığı altında bu hafif rüzgârın lisân-ı hâl şunları söylediğini kaydeder: "Ben âşıkların elçisiyim, beni sevdiklerine gönderirler. Ben hastaların iniltisiyim, beni tabiplerine yönlendirirler."

Sonuç olarak hicrî yedinci yüzyıl Mısır'ında zengin bir tasavvuf metin mirasının bulunduğu görülmektedir. Tasavvufun Mısır'da istikrar kazanmasında edebiyatın da bir rolü olduğu düşüncesinden hareketle dönemle ilgili başkaca çalışmaların yapılması gerektiği kaydedilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Şiir Teorisi, Şiir Dili, Tasavvufi Metinler, Hicri Yedinci Yüzyıl.

Atıf Bilgisi	Sayed, Samir Omar Kamel Hassan. "Hicri Yedinci Yüzyılda Mısır'daki Tasavvuf Metinlerinin Edebî Özellikleri". Akademik Analiz 3 (Ekim 2024), 87-109.
Geliş Tarihi	08/08/2024
Kabul Tarihi	15/10/2024
Yayım Tarihi	31/10/2024
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale yazarın "Hicri Yedinci Yüzyılda Mısır'da Sufi Metinlerin Poetikası" başlıklı doktora tezinin bir bölümüdür. Tez Ayn Şems Üniversitesi, Diller Fakültesi Arap Dili Bölümüne 2011 yılında sunulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Poetic Characteristics in The Language of Sufi Texts In Egypt at The Seventh H. Century

Dr. Samir Omar Kamel Hassan Sayed | 0000-0002-8631-0231 | samirsayed200@gmail.com
Assist. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye

Abstract

It is beyond doubt that the tenets of Sufism and its role within the Arab world, in particular, was established in Egypt during the seventh century AH, following the transfer of the Abbasid Caliphate to Egypt. This occurred under the auspices of the Mamluk Sultanate, which exercised a supportive influence over the Sufi orders that originated in Egypt during this period. Indeed, the seventh century AH marked the advent of Sufism in Egypt and the establishment of numerous orders within the country.

This century was characterised by a period of relative political stability following the successive waves of migration that occurred after the Mongol invasion of Baghdad and the Crusades in Syria. Egypt played a significant role in the settlement of displaced populations, or the flight of those seeking refuge to its territory. This topic has been extensively discussed in historical literature.

Poetics is a modern critical theory in the field of literary studies. It examines the literary word in its own right, taking into account both its sounds and the significance of its compositions in relation to other texts, regardless of the critical approaches that have been taken to texts from a psychological, social, or historical perspective. This theory of literature posits that it is an autonomous institution, wherein language generates novel contents, images, forms, and expressions that are intrinsic to the nature of literature itself. It may be more accurate to describe it as a closed institution, with little or no interaction with others.

The value of this research lies in its application of a modern critical approach to the study of ancient literary texts. This approach enhances the critical content, thereby enriching the literary works themselves. It represents a second reading of ancient texts from a modern perspective.

The research hypothesised that Sufi texts, encompassing both poetry and prose, represent the most effective forms of literary expression in fulfilling the established rules of poetic theory. The study revealed the relationship between poetic language and Orientalist language in the theoretical aspect, and proceeded to apply this to Sufi texts in order to reach the research goal, relying on the rules of the critical analytical method. This article consisted of two frameworks: a theoretical framework and an applied framework. The first framework defined the poetic language of writers and the illuminative language of Sufis, as well as the characteristics of poetry in its aesthetic realization. The second framework applied these findings to the language of Sufi texts in poetry and prose in Egypt in the seventh century AH. The study yielded the following results:

The study demonstrated the feasibility of applying the principles of poetic theory to Sufi texts, encompassing both poetry and prose, in Egypt during the seventh century AH. This was due to the notable alignment between the theoretical framework and its practical application.

The study demonstrated that Sufi poetry exhibited the characteristics of poetic language with greater clarity than they appeared in prose. This was particularly evident in the degree of stylistic displacement, which reflected the unique perspective and experiences of the Sufi poet. Unlike lyrical poets, who inherited established forms of expression, Sufi poets did not have such a legacy to draw upon. Additionally, the study highlighted the degree of influence associated with poetic language in Sufi texts.

Sufis were able to utilise the vast lexical resources and polysynthetic nature of the Arabic language to construct their own structures for expressing their ecstasies. If we consider the Arabic language to be more accurate than other languages in conveying the tumultuous inner thoughts of Sufism, the research findings are not implausible.

The characteristic of ambiguity and condensation of meaning was not entirely evident in Sufi prose texts, in contrast to the clarity observed in poetic texts, particularly within the period under study.

Sufi texts manifested in poetic and prose forms, exhibiting adherence to most of the characteristics of poetic language characteristics and expressing them to a greater extent than lyrical poetic texts or other artistic prose.

The seventh century AH represented a rich synthesis of Sufi texts, signifying the maturation of Sufi ideas and concepts following the establishment of Sufism in Egypt and its subsequent integration into Arab culture.

Keywords: Arabic Language and Literature, Poetic Language, Sufi Texts, Seventh Century AH, Poetic Theory.

Citation	Sayed, Samir Omar Kamel Hassan. “Poetic Characteristics in The Language of Sufi Texts in Egypt at The Seventh H. Century”. Academic Analysis 3 (October 2024), 87-109.
Date of Submission	08/08/2024
Date of Acceptance	15/10/2024
Date of Publication	31/10/2024
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is part of the author's doctoral thesis entitled ‘The Poetics of Sufi Texts in Egypt in the Seventh Century Hijri’. The thesis was submitted to the Department of Arabic Language, Faculty of Languages, Ain Shams University, 2011.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

إن مصطلح الشعرية مصطلح قديم غير أن دلالته التنظيرية بدأت تظهر في العصر الحديث وفي هذا الصدد يمكن رصد عدة تعريفات في الدرس النقدي الحديث منها مفهوم (تودوروف) لها بقوله: "إنها محاولة وضع نظرية عامة مجردة للأدب بوصفه فنًا لفظيًا، إنها تستنبط القوانين التي يتوجه الخطاب اللغوي بموجبها وجهه أدبية، فهي إذن تشخيص قوانين الأدبية في أي خطاب لغوي. إنَّ الشِّعرية عندئذ نظرية أدبية لا ترتبط بالشعر وحسب بل ترتبط بالنثرإنها تمثل رصد القيم الجمالية في النص الأدبي أيا كان هذا النص، بل يمكن أن تشكل بفعالية متميزة قوانين الخطاب النثري أكثر من الشِّعر تحديدًا، ولسوف تتعلق كلمة شعرية في هذا النص بالأدب سواء كان منظومًا أم لا، بل قد تكاد تكون متعلقة على وجه الخصوص بأعمال نثرية [1].إن الشِّعرية من هذا المنظور ليست متعلقة بنص واحد، إنها تحاول وضع نظرية في علم الأدب، وليست حالة خاصة بنص معين، إنها "لا تُعنى بتناول العمل الأدبي في ذاته، وإنما بتكريس الجهد لاستنطاق خصائص الخطاب الأدبي بوصفه تجليًا لبنية عامة لا يشكل فيها هذا الخطاب إلا ممكنًا من ممكناتها، ولهذا فإن الشِّعرية لا تبحث في هذا الممكن فحسب، وإنما في الممكنات الأخرى"[2]. ويخلص جاكبسون إلى إمكان تعريف الشَّاعرية "بوصفها الدراسة اللسانية للوظيفة الشِّعرية في سياق الرسائل اللفظية عمومًا وفي الشِّعر على وجه الخصوص"[3]. "فالشِّعرية البنيوية ليست "هرمنيوطيقية"، ولا تقترح تأويلات للعمل الأدبي، ولا تقوم بحسم المناقشات الأدبية، إنها نظرية في ممارسة القراءة تسمح بتعدد القراءات وتنوعها تبعا لتعدد القراء وتنوعهم.... إنها تنظر إلى الشِّعر باعتباره إحدى الطرائق التي تخلص الكلمة من القيود المفروضة عليها من قبل النظام المنطقي، وليس باعتباره طريقة لفرض قيود جديدة على الكلمة"[4]. "إن الشِّعرية علم لشروط المحتوى أي لشروط الأشكال الأدبية بعيدة عن السيرورة الهرمنيوطيقية"[5]. "وإذا كان الشِّعر نوعًا من اللغة فالشعرية هي حدود الأسلوب لهذا النوع، ولذا لا يتعجب حينما نرى (جون كوين 1903) يعرِّف الشِّعرية بأنها: "علم موضوعه الشِّعر"[6]. أو هي: "الأسلوب غير العادي في لغة الشِّعر"[7]. ووصفها بالعلم يبعد أي منطقة للتأثرية، أو الانطباعية داخل العمل الأدبي، أما صرف موضوع الشِّعرية إلى الشِّعر فإنه يخرج "النثر" من الدائرة، وهذا ما يصعب قبوله من وجهة نظر البحث.

ويوسع خوسيه ماريا من تعريف الشِّعرية بأنها مرادفة للبلاغة من دون تحديد في فن الشِّعر وحده دون النثر يقول: "إن الشِّعرية عندما تصورت أنها صارت أبعد ما تكون عن علوم البلاغة القديمة كانت في رأيي تدور داخل نفس الإطار النظري ومن ثم فلم يكن عبثًا أن يظل علما البلاغة والبويطيقا في بدايتهما متحدين بصورة وثيقة، بل يمكن القول بأن الصلة بينهما لم تنقطع أبدًا"[8].

لقد تعددت مفهومات الشِّعرية بتعدد وجهات نظر أصحابها، غير أنه يمكن الخروج من التعريفات السابقة بنتائج تخلِّص الشعرية من بعض العلائق بالعلوم الأخرى وتفض الاشتباك بينها وبين تلك العلوم على النحو التالي:

---

1 تزفيتان تودوروف، *الشِّعريّة*، ترجمة: شكرى المبخوت، ورجاء بن سلامة (المغرب: دار توبوقال للنشر 1990)، 24.
2 تودوروف، *الشِّعريّة*، 23.
3 جان آيفتاديه، *النقد الأدبي في القرن العشرين*، ترجمة: قاسم المقداد (دمشق: وزارة الثقافة 1993)، 331.
4 إبراهيم عبد المنعم إبراهيم، *بحوث في الشِّعرية وتطبيقاتها عند المتنبي (القاهرة: مكتبة الآداب 2008)*،23،22.
5 جوناثان كلر، *الشِّعرية البنيوية*، ترجمة: السيد إمام (القاهرة: دار شرقيات 2000)، 150.
6 جون كوين، *بناء لغة الشِّعر*، ترجمة: أحمد درويش (القاهرة: دار المعارف 1993)، 17.
7 كوين، *بناء لغة الشِّعر، 25*.
8 خوسية ماريا بوتزيللوايفانكوس، *نظرية اللغة الأدبية*، ترجمة: حامد أبو أحمد (القاهرة: مكتبة غريب 1992)، 19.

الشِّعرية من جهة نظرية في القراءة تبحث في إمكانات القول الشعري، وتسمح في الوقت ذاته بتعدد القراءات من غير وقوع في مناهج الهرمنيوطيقا لاعتمادها على النصوص الأدبية دونما عداها من نصوص على حين تهتم "الهرمنيوطيقا" بالنصوص الدينية في إظهار تشكيلاتها.

ومن جهة أخرى تتقابل الشِّعرية مع البنيوية فصحيح خروجها من عباءتها، لكن ذلك حدث من حيث المنشأ، فسرعان ما تفارقا بعد ذلك في الأهداف والإجراءات التطبيقية.

تتشابك الشِّعريةمع الأسلوبية من حيث ارتباطهماباللغة غير أن اللغة في منظور الشِّعرية هي: (اللغة الأدبية)، في حين تصلح مناهج "الأسلوبية" لدراسة أي لغة تشكلت في أي حقل دلالي يقارب الأدب أو يباينه.

يبدو تقارب الشِّعرية مع البلاغة القديمة في حدود التعريفات التي أوردها بعض المحدثين، فقد كانت البلاغة في بداية وجودها رصدًا لجماليات اللغة الأدبية، لكنها انحرفت عن ذلك الهدف عندما قُعِّدَتْ بالطريقة المدرسية التي انتهت بها إلى الموات في عصور الضعف، ولم تعد رصدًا للجماليات بقدر ما هي تفنن في المصطلحات والتفريعات التي تعمّي على الدارسين أكثر مما تنير أمامهم طريق الدرس الأدبي النقدي.

لقد آن الأوان لوضع نظرية لعلم الأدب تعتمد على معطيات البلاغة ونتائج البنيوية والأسلوبية، وتؤكد أنه لا توجد رؤية للنص صحيحة، وأخرى خاطئة، نظرية تلتقي مع هذه العلوم وتفارقها في الوقت نفسه من حيث الأهداف والإجراءات، تبدأ من الأدب وتنتهي إليه، إنها (البويطقيا) أو (الشعرية) من وجهة نظر البحث.

1. الإطار النظري

1.1. اللُّغَةُ الشِّعْرِيَّةُ وَخَصَائِصُهَا

لقد ألحَّ (جاكبسون) على أن "الشِّعر هو اللغة في تحقُّقِهَا الجمَالي" فمنذ البدايات، والشعر بهذا المفهوم لغة داخل اللغة، أو هو النَّسق الأعلى للتحقق اللغوي الجمالي، حيث تظهر فيه أعلى إمكانات اللغة بنحوها من تقديم وتأخير وحذف، وغير ذلك بصورة طبيعية حينًا ، وبصورة مجاوزة لهذه الأنساق نفسها أحيانًا فيما يعرف "بالانحراف" الذي يميز القول الشعري. ويضيف جاكبسون بقوله: "إن الوظيفة الشعرية هي التوجه نحو الرسالة بصفتها رسالة"[9]. (فالكلمة/الرسالة) في اللغة الشعرية يُنظر إليها بصفتها كلمة في شكلها نفسه، وفي وصفها الصوتي، والنحوي والصرفي، والمعجمي، فتلبُّس الصوت اللغوي بالمعنى لا ينفك عنه بحال، ولقد لوحظ ارتباط اللفظ بالمعنى ولم يعد الفصل بينهما مقبولًا في الدرس النقدي الحديث. فالوظيفة التأثرية حتمًا مؤثرة في المتلقي أثناء إلقاء الرسالة اللفظية فإذا قيل مثلا: "تركت ناقتي ترعى (الهُعْخُعْ)" يختلف التأثير عن قولنا" تركتها ترعي الكلأ" في المثل البلاغي المشهور إجابة لمن سأل: كيف تركت ناقتك؟[10] لكن الذي يفهم من كلام جاكبسون هو قَصْرُ الدرس في اللغة الشعرية على معطيات علم اللغة بمستوياته وأنساقه الإجرائية، غير أن دراسة الأنساق اللغوية في الأدب لا سيما الشعر، تختلف حتمًا عن دراسة الأنساق اللغوية للغة الخطاب السياسي، أو أي خطاب آخر. ولذا يقول خوسيه ايفانكوس: "إن النَّص الشعري يتركب بوصفه استعمالًا إبداعيًا للنظام System، أي أنه استعمال مختلف عن استعمالات أخرى، ولكن تستخدم فيه بالضرورة وحدات النظام ذاتها (الفونيمات)، ومكونات المضمون. وهذه الوحدات لا تُخلق، ولا تُهدم في النص الشعري وإنما تتحول فقط،

9 خوسيه ماريا بوتزيللوايفانكوس. *نظرية اللغة الأدبية*، ترجمة: حامد أبو أحمد (القاهرة: مكتبة غريب، 1992) 50.

10 محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (القاهرة: مؤسسة المختار 2006) 12.

أو تتشكل بطريقة مختلفة عن الاستعمالات الأخرى، ومن منطلق هذا الافتراض وحده يمكن تأسيس نظرية لسانية للشعر، فاللغة الأدبية خلَّاقة ما دامت:

تخلق تعبيرات جديدة (وليست فونيمات جديدة).

تخلق مضامين جديدة (وليست مكونات جديدة).

تخلق ارتباطات جديدة بين التعبير والمضمون.

تقيم علاقات تكميلية معينة غير مسبوقة بين التعبيرات والمضامين والعلامات[11].

فالجِدَّة وعدم التكرار هو الذي يضمن للغة الشِّعر البقاء وعدم التحلّل، وهذه الجِدة لا ترى إلا من خلال مبدأ "الانحراف" في مواجهة اللغة النَّمطية، ويمكن القول بأن "الفرضية الانحرافية صارت عاملًا مشتركًا في كثير من التوجهات المنهجية المختلفة والمدارس النقدية". تلك الفرضية التي تقول إنه يجب "أن نفهم اللغة الأدبية على أنها ابتعاد عن اللغة المسماة بالنمطية أو الشائعة Estandered"[12]."ولهذا فإن اللغة الأدبية تحدد أبنية لا تقبل أي إحلال، إنها أبنية لفظية ينبغي أن تبقى حرفية وثابتة، وذات طابع استمراري"[13].

إن"لغة الشعر تشذُّ في استخدامها عن مبدأ من المبادئ اللسانية، غير أنه في لغة الشعر لا يُكتفى (بالانزياح)، بل لابد من وجود قابلية لإعادة بنائها على مستوى أعلى، وإلا فإن اللغة المنزاحة، وليس بمقدورها أن تصنع قابلية إعادة بنائها ثانية، تتخطى العتبة التي تفصل بين المعقول واللامعقول لتندرج ضمن الخطأ غير القابل للتصحيح، على عكس لغة الشعر التي تكون محكومة بقانون يعيد تأويلها مرة أخرى"[14]. إن قابلية إعادة التأويل تفتح الباب أمام تعدد القراءات بتعدد القراء في نظريات التأويل ، إن الكلمة تومض نحو تجربة لا نهائية وهي على استعداد لأن تشع صوب ألف علاقة مبهمة وممكنة"[15] على حد تعبير (كولر).

وهذا ما لا يمكن إنكاره في القراءة الواعية للأعمال الشعرية إن الشعر يمكن أن يُعَرَّفُ على أنه نوع من اللغة، وإن الشعرية هي حدود الأسلوب لهذا النوع، ولهذا فهي تفترض وجود "لغة شعرية" وتبحث عن الخصائص التي تكونها.

وأول خاصية من خصائص اللغة الشعرية هي "المجاوزة" أو "الانحراف" المقصود (للغة الشعر) بالقياس إلى لغة النثر يقول (جون كوين) : إن "الظاهرة الشعرية إذن تتحول إلى ظاهرة يمكن قياسها وتقديمها على أنها متوسط التردد لمجموعة من المجاوزات التي تحملها اللغة الشعرية بالقياس إلى لغة النثر"[16]. كما يمثل "الانحراف" "أهم سمات اللغة الشعرية، فاللغة الشعرية في جملتها تمثل عدولًا أو انتهاكًا لما هو مألوف في اللغة المثالية المحايدة، أو ما أطلق عليه (رولان بارت) درجة الصفر في الكتابة"[17].

أما درجة النحوية فهي مصطلح توليدي اقترحه أولا (تشومسكي) كطريقة منظمة لتحديد نوعية الانحراف اللغوي عبر مقولات شكلية مضبوطة... ثم يمضي في تحديد درجات الانحراف بتقسيمه إلى ثلاثة أنواع رئيسة:

---

11 ايفانكوس ، *نظرية اللغة الأدبية*، 72.
12 ايفانكوس ، *نظرية اللغة الأدبية*،27.
13 ايفانكوس ، *نظرية اللغة الأدبية*،59.
14 حسن ناظم، *مفاهيم الشعرية دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم* (بيروت: المركز الثقافي العربي 1994) 115.
15 جوناثان كلر، *الشِّعرية البنيوية*، ترجمة: السيد إمام (القاهرة: دار شرقيات 2000) 218.
16 جون كوين، *بناء لغة الشِّعر*، ترجمة: أحمد درويش (القاهرة: دار المعارف 1993) 25.
17 إبراهيم عبد المنعم إبراهيم، *بحوث فى الشِّعرية وتطبيقاتها عند المتنبي* (القاهرة: مكتبة الآداب 2008) 32.

انحراف ناجم عن خرق مقولة معجمية.

أو ناجم عن التوتر في ملمح يرتبط بمقولة فرعية محددة.

أو متولد عن الصراع مع ملمح متصل بمحور الاختيار.

ومحور "الاختيار" هو ما تحدث عنه الجرجاني (471هـ) في مقولة النَّظم الشهيرة في الدرس النقدي القديم.

والخاصية الثانية للغة الشعرية هي "الغموض" ويعد خاصية أساسية في لغة الشعر وهي تقوم على الخاصية السابقة بحيث تمثل نتيجة منطقية للمجاوزة، أو الانحراف ومن ثم تتشكل الصعوبة في الفهم، فلم يكن النَّص الشِّعري يومًا من الأيام كالنُّصوص العادية، فقراءة قصيدة ما من القصائد يختلف عن قراءة الجريدة اليومية. "ويتخذ علماء الشعرية هذا الأساس اللغوي متكأ لإقامة تصور مماثل عن درجة النحوية الشعرية يستثمر مقولات كل من (تشومسكي) و (جاكبسون) قبله في حديثهما عن نحو الشعر بحيث ترتبط درجة النحوية بنسبة التعقيد في النسيج اللغوي، ودرجة الصعوبة في تأويله"[18].

وهذا التعقيد بلغ غايته في شعرية الحداثة، وهو تعقيد غير مقبول في النصوص المغلقة تمامًا من وجهة نظر البحث على الأقل "إن الغموض خاصية داخلية ولا تستغنى عنها كل رسالة تركز على ذاتها، وباختصار فإنه ملمح لازم للشعر. ونكرر مع (إيمبسن) إنَّ "مكائد الغموض توجد في جذور الشِّعر نفسها"[19].

إن الغموض في اللغة الشعرية "هو السمة المائزة بين مستوى اللغة العادية، ومستوى اللغة غير العادية" وهو ما يعبر عنه عبد القاهر بالمعاني الثواني في مواجهة المعاني الأول التي تحتاج إلى شيء من المعاناة الذهنية، وتحريك الخواطر والمثابرة في الطلب"[20].

وقد يكون مصدرُ الغموض تكثيفَ الدلالات عن طريق التراكم المجازي، وتداخل الصور، واللجوء إلى الأساطير الضَّاربة في أعماق التاريخ وما يتولد عنها من رموز لا نهائية استخدمت بشكل مكثف في شعرية المتصوفة، والشعر الحداثي على حد سواء. "وإذا كان لنا أن نصف لغة الرمزية الشعرية، قلنا إنها لغة مفعمة بالإشارات المجازية التي تبدو مبهمة أكثر منها واضحة المعالم، مفككة أكثر منها منسقة، وهي من هذه الوجهة لغة تتجاوز الفوارق التصنيفية الدقيقة بين الأشياء"[21]. "وتذهب النظرية الشعرية المعاصرة إلى أن: النص الشعري الجيد هو نص إشكالي مفتوح على دلالات عدة محتملة، وإن الغموض الإيجابي عنصر أصيل في شعرية الشعر"[22]. لذا (فالغموض) و(المجاوزة) خصيصتان أصيلتان في أي لغة أرادت أن تكون شعريَّة متميزة عن مستويات الأداء العادي للغة، والذي لا يبتعد عن منطقة التواصل لأهداف اجتماعية أو غيرها.

وتبقى (التأثيريَّة) خصيصة ثالثة للغة الشعرية، بما تحدثه تلك اللغة المغلفة في المتلقى، وهي خاصية ترتبط بدرجة الانزياح والغموض الشعري بعلاقة طردية فكلما ازداد الانحراف أو انتهاك قانون اللغة، وازدادت كثافتها من الوجهة المجازية أو الرمزية أو الأسطورية ازدادت درجة التأثير الجمالي في المتلقى، وهو ما يعبر عنه في المصطلح الصوفي بالوجد الناشئ عن السماع الحق[23]، وما يحدثه من أثر انفعالي حركي ينتج عنه الضرب بالأكف، أو الرقص أو غير ذلك. وتختلف درجة التأثير من متلقٍ إلى آخر بحسب

---

18 صلاح فضل، *أساليب الشِّعرية المعاصرة* (لبنان: دار الأدب 1995) 23.
19 جاكبسون، *قضايا الشعرية*، 50.
20 إبراهيم، *بحوث في الشعرية*، 27.
21 إبراهيم، *بحوث في الشعرية*، 113.
22 إبراهيم، *بحوث في الشعرية*، 57.
23 عبد الكريم القشيري، *الرسالة القشيرية*، تحقيق:عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف (القاهرة: 1966)،201.

فهمه للرسالة اللغوية، وتفاعله معها، كما تتوقف درجة التأثير على عوامل فيزيائية، ونفسية أخرى بعيدة عن الطبيعة اللغوية للقول الشعري.

والسمة الرابعة من سمات اللغة الشعرية هي (الموسيقية) بمعنى اعتماد تلك اللغة على الموسيقى الظاهرة والباطنة، بما تؤديه تلك الموسيقى من تأثير معنوي، ويتحدث صلاح فضل عن (سُلَّمِ الدَّرَجَات الشِّعْرِيَّة) الذي يبدأ بالإيقاع فيؤكد أن البنية الإيقاعية هي: "أول المظاهر المادية المحسوسة للنسيج الشعري الصوتي، وتعالقاته الدلالية..."، إنَّها "تتضمن نماذج شكلية لتنظيم الجداول الصوتية، وقواعد لتوليد الخطاب الصوتي منضبطة مع نظام التوليد الدلالي"[24]. على رأي جريماس. فالوزن والنغم والموسيقي وسائل إضافية تملكها القصيدة الشعرية لاستخراج ما تعجز الألفاظ عنه، وكذلك توظيف الجناسات، والإيقاعات، والمحاكيات اللغوية يدعم المقومات الشعرية في النَّص"[25].

إن البناء اللغوي داخل الأعمال التي تتسم بالشعرية تبقى فيه البنية الإيقاعية شاهدة على بقائها ومانعة لها من التحلل والفناء، وليست مجرد حلى لفظية، أو توشية إيقاعية "ولهذا فإن اللغة الأدبية تحدد أبنية لا تقبل أي إحلال، إنها أبنية لفظية ينبغي أن تبقى حرفية، وثابتة، وذات طابع استمراري"[26]. ويبقى الوزن الموسيقي والقافية للقوالب الشعرية القديمة، والجناسات والتكراريات الصوتية في الأعمال النثرية شاهدة على بقاء تلك الأعمال، ومؤثرة في البنية الدلالية ذاتها في الوقت نفسه، إننا نتفق مع (شتايجر) حين يقول: "إن ما يحفظ الشعر الغنائي من خطر التحلل إنما هو التكرار، لكن نوعًا خاصًا من التكرار هو الذي يعطي وحدة لكل أنواع الشعر. وأكثرها شيوعًا هو الإيقاع، أو تكرار وحدات الزمن المتماثلة"[27]. [Y4]

1.2. اللّغَةُ الإشراقيَّة عِنْدَ المُتَصَوِّفَةِ

تطالعنا إشكالية عميقة في التعبير اللغوي عن طبيعة التجربة الإشراقية، حيث إن جوهر التجربة هو المطلق، والتعبير عنها يتم باللغة المقيدة، مهما امتلكت تلك اللغة من ملكات التعبير. واتساقًا مع هذه الإشكالية ظهر مصطلح الشَّطْح للتعبير عن المواجيد القوية، والتي أوقعت كثيرًا من الصوفية في منزلقات خطيرة مع الفقهاء، أودت بحياة بعضهم[28]. ويؤكد محمد عبد المطلب على القول بتوازي الخطوط بين "الشاعرية والتصوف، بكل بعده الباطني الغنوصي، وبعده الخارجي في الشطح"[29]. وما ذلك إلا لتضافر التعبير اللغوي عن المواجيد القوية بلغة أرضية.

وإلى جانب هذه الإشكالية في الأداء اللغوي، تظهر سمة أخرى من سمات التصوف وهي الفردية، فالتجربة الصوفية من أخص خصائها الذاتية، وإن تكررت المواجيد فسيبقى التعبير عنها متصلًا بصاحبها بقدر اختلافه عما سواه من أرباب الطريق؛ ولذا فاللغة الإشراقية عند المتصوفة لغة مغلفة مرموزة، تظهر قيمتها في كشف النسق الرمزي، أو المستوى العميق للبنى الرمزية، وهذا ما يعطي التجربة الصوفية العمق المطلوب. فإذا كان للمتصوفة مواجيدهم، ومقاماتهم ،وأحوالهم الخاصة فلهم أيضًا لغتهم الإشارية الخاصة، وبهذا تخرج اللغة عندهم عن الإطار التواصلي، أو حتى الإطار الأدبي إلى لغة فنية مغلقة، أخص خصائصها الرمز والإشارة، لا التَّصريح والعبارة. ويبدو أن الصوفية هم أبرز من مارس "إعادة التشفير اللغوي في الشعر قديمًا، عن طريق نزع الدلالات الأولى

---

24 فضل، *أساليب الشعرية*، 21-22.

25 إبراهيم، *بحوث في الشعرية*، 31.

26 ايفانكوس، *نظرية اللغة الأدبية*، 59.

27 صلاح فضل، *إنتاج الدلالة الأدبية* (القاهرة: مؤسسة مختار1987) 103.

28 عبد الله بن علي الطوسي، *اللُّمع*، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، (القاهرة وبغداد: دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى 1960) 453-557.

29 محمد عبد المطلب، *مناورات الشِّعرية* (القاهرة: دار الشروق 1996) 19.

الحسية، والدنيوية لكلمات تتصل بمجالات الجنس والخمر، وحالات النفس لإدراجها في أنساق رمزية جديدة مرتبطة بمواجدهم وعالمهم ..." [30].

إنَّ الصوفي يشعر بالفناء بصفته بشر، لكنه يعوض ذلك بالاتحاد بالمطلق الباقي، إنه دائمًا في تحدٍّ مستمر يواجه الفناء بالبقاء، والعدم بالوجود، إنه يحاول دائمًا الوصول لمراتب الكمال الإلهي عبر تصفية المناقص البشرية وسبيله إلى ذلك لغة خلَّاقة غير عادية في كل مستوياتها، إنَّه يسعى إلى القداسة، وإلى إشباع هذا الحنين الوجودي عبر اللغة القادرة على تجسيد هذا العالم الإلهي والتي هي نوع من الخلق الفني يحاكي ما صنعه الرَّبُّ في المرة الأولى حين خلق العالم، يتحقق به وجود الصوفي عندما يحيا به وفيه.

إن لغة الصوفية مكثفة الدلالة من هذه الوجهة، رمزية لأبعد الحدود، غير أن المرموز له، يعتمد على معرفة باطنية بأحوال السلوك للقاصدين، ومن ثم لم يتصدَّ لتفسير تلك الرموز إلا أعلام الطريق من العارفين. والبحث عندما يقف أمام النصوص الصوفية يجد تطابقًا بينها وبين الأداء الشعري من الناحية اللغوية من خلال امتلاك أدوات اللغة في البنى والأنساق التعبيرية.

إن الإنتاج الصوفي يزخر بمعطيات النظرية الشعرية في النصوص، وهذا ما يؤكده البحث عند الوصول إلى الجانب التطبيقي، فلغة الصوفية مغلقة على أصحابها مستبهمة على الأجانب عنها، يحيط بها الغموض في إشكالية لا متناهية أحيانًا، وذلك من أخص خصائص النظرية الشعرية بعامة، ولذا قيل إنهم "يستعملون ألفاظًا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسَّتر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غَيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها" [31].

غير أنه يظهر من كلام القُشيري التعمد في استعمال لغة مبهمة لا يفهمها إلا كل من ذاق خمر المحبة، واللغة الإبداعية أهم ما يميزها أنها لغة تلقائية، والجمع بين هذا وذاك يكمن في اعتبار لغة الصوفية قسمين كبيرين [Y5] لكنهما مبهمان؛ القسم الأول: هو اللغة التي يعبرون فيها عن مقاصدهم فيما بينهم، أو اللغة الاصطلاحية وهي الأصل، وهي مقصودة الإبهام والإلغاز كما مر بنا، والقسم الثاني متفرع عن الأول، وهي اللغة الإبداعية عند المتصوفة فهي كأي إبداع حقيقي تلقائية غير مقصودة الإبهام تعبر عن تجارب صادقة أيضًا، لكنها في الوقت نفسه تتأثر باللغة الأم لهؤلاء القوم، فلا مفر أمام الأديب الصوفي من أن يأخذ من معين الرموز والإيحاءات ما يخدم فكرته وتجربته وهنا يبدو الاستخدام الرمزي للغة يفرضه واقع التصوف وشروطه.

إن (الفردية) و(الانغلاق) سمتان من سمات اللغة الشعرية عند المتصوفة، يضاف إليهما (الموسيقية) العالية سواء في الشعر، أو النثر، مما يعلي من درجة التأثيرية. ونظرة واحدة إلى حكم ابن عطاء الله السكندري أو غيره من أعلام الصوفية تدلنا على كم الموسيقى في اللغة النثرية للمتصوفة. ولا ينسى البحث هنا الإشارة إلى إيقاعات أشعار عمر بن الفارض ذات النغم الخارجي والداخلي العالي؛ حيث أولع بألوان الإيقاع النغمي ولمَّا أوهم بعض الباحثين بأن ذلك يُدخل شعر سلطان العاشقين ضمن التكلُّف الممقوت، أو التعقيد والثِّقل اللفظي الفجّ، غير أن الأمر في نظر البحث بات أكبر من ذلك، إذ المرجع في ذلك الثقل اللفظي إلى ثقل معنوي في المستوى العميق للجمل، ثقل أوجبته التجربة المشربة بطابع الغنوص فجاء التعبير عنها متداخلًا في التراكيب البديعية بهذا الشكل، فكأن سلطان العاشقين قد أراد لشعره السيرورة بين عوام الطريق فعمد لذلك، أو كأنها ميزة من ميزات اللغة الأدبية في

30 فضل، *أساليب الشعرية*، 192.
31 القُشيري، *الرسالة*، 187.

العصر المملوكي كما حدد الدارسون، استعملها أقرانه من غير المتصوفة، لكن يبقى للمتصوفة تلقائيتهم في اختيار الأنساق التعبيرية من الناحية الشكلية، متأثرين بلغة العصر وقوالبه حينًا، وبعمق التجربة الصوفية في أحيان كثيرة.

وليست اللغة الإشراقية للقوم ببعيدة عن (العدول) أو (الانحراف التركيبي)، الذي ينقض الأنساق المتوارثة، ويعيد بناءها من جديد لتتسق مع التجربة العرفانية. ولا يتم للبحث مقصوده في هذا الجزء إلا بمراجعة ما بين يديه من نصوص صوفية تخص القرن السابع الهجري في مصر، وتظهر فيها السمات الشعرية اللغوية للقوم تطبيقيًا.

2. الإطار التطبيقي

2.1. تَطْبيقَاتٌ من نصوص القرن السابع الهجري

2.1.1. الجدة والغموض وتكثيف الدلالة في لغة الشعر

إذا كانت النظرية الشعرية الحديثة تذهب إلى اعتبار "النص الشعري الجيد هو نص إشكالي مفتوح على دلالات عدة محتملة. وإن الغموض الإيجابي عنصر أصيل في شعرية الشعر"(32). والقشيري يرى لغة الصوفية لغة مستبهمة "قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسَّتر على باينهم في طريقتهم"(33). كما ذكر البحث قبل ذلك، فالعلاقة ثَمَّ واضحةٌ بين اللغة الصوفية، وتجليات الشِّعريَّة الحديثة في نقطة مائزة هي الغموض. فمصادر الغموض متنوعة بين استخدام الرمز، أو تكثيف الدلالات عن طريق تتابع الصور الخيالية، أو التقديم والتأخير، واستخدام الضمائر، والتناص... إلى غير ذلك، يقول ابن الفارض في اليائية حاذقًا (خبر كان)، ومقدمًا (المفعول به) على الفعل والفاعل، ومستخدما الطباق بالسَّلب والإيجاب في تعبير مرموز:

كُنْتَ لا كُنْتَ بِهِمْ صَبًّا يُرَى   مُرُّ مَا لاقيْتَهُ فِيهِم حُلَيّ[34]

ويصل في التائية الكبرى المسماة نظم السلوك إلى موضع الاتحاد حيث (الفناء في الذات الإلهية) والذي ينفيه قولًا، غير أنه ظاهر عيانًا في هذه الأبيات التي يجمع فيها بين الضمائر (أَنا وهُو وهِي) في ذات واحدة هي ذات الشاعر يقول:

وَهُنَّ وهُمْ – لا وَهْنَ وَهْمٍ – مَظَاهِرٌ   لنَا بِتَجَلّينَا بِحُبٍّ ونَضْرَةِ [35]
فَكُلُّ فَتَى حُبٍّ أنَا هُو، وَهْيَ حُبّـ   بُ كُلِّ فَتًى، والكُلُّ أَسْمَاءُ لُبْسَةِ

ويصل الغموض، وتكثيف الدلالة أقصاه في قوله في ذات القصيدة جامعًا بين الضمائر المنفصلة، في التَّكلّم والغَيبة، في البيت الثاني ثم العودة إلى المتكلم وحْدَهُ في البيت الثالث لتناسي الغائب، ممَّا يدل على أن التجربة الصوفية تجربةُ حُضُورٍ وَشُهُودٍ فِي الأَسَاسِ:

فَلَا وَصْفَ لِي، وَالْوَصْفُ رَسْمٌ كَذَاكَ الاسْـ   مُ وَسْـمٌ فَإِنْ تَكْنِـي فَكَنِّ أَوِ انْعَـتِ
وَمِنْ أَنا إِيَّاهَـا إلى حَيْـثُ لا إِلَـى   عَرَجْـتُ وَعَطَّرْتُ الوجُودَ بِرَجْعَتِـي
وَعَنْ أَنا إِيـّايَ لِبَاطِــنِ حِكْمَـةٍ   وَظَاهِـرِ أَحْكَامٍ أَقَمْتُ لِدَعْوَتِـي[36]

يقول شارح الديوان نقلًا عن أعلام الطريق: "إن السَّفر في رحلة الوجود أربعة أسفار؛ السَّفر الأول: هو السير إلى الله في منازل النفس، والسَّفر الثاني: هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة بالاتصاف بصفات الحق، والسَّفر الثالث: هو زوال التقيد بالضِّدين

32 إبراهيم، *بحوث في الشعرية*، 57.
33 القُشيري، *الرسالة*، 187.
34 ابن الفارض، *الديوان*، 53.
35 ابن الفارض، *الديوان*، 114.
36 ابن الفارض، *الديوان*، 121.

الظاهر والباطن، وهو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام: قاب قوسين، والسَّفر الرابع: عند الرجوع من الحق إلى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق"[37]. وقد أشار ابن الفارض إلى السَّفر الأول بقوله: "فلا وصف لي .... إلخ.. وإلى السفر الثاني بقوله ""أنا إياها" وبالسفر الثالث بقوله: "أنا إياي" وبالسفر الرابع بقوله: "عطرت الوجود برجعتي". والذي يَهُمُّ البحث هنا من الناحية اللغوية هو عدم إمكانية فهم الأبيات بدون الشرح العرفانيّ لها، وذلك لتراكب الضمائر في المستوى السطحي الذي يولد صعوبةً رمزيةً كبرى في المستوى العميق.

وفي بيت آخر من القصيدة نفسها يُرى التصاقًا، وتجاورًا لحروف الجرّ مع ياء المتكلم في تتابع يعقِّد البيت، ويفضي بنا إلى أوجه التأويل يقول:

ومنِّى بَدَا لِي مَا عَلَيَّ لَبِسْتُـهُ وعنِّي البَوَادِي بِي إِلَيَّ أعيـدَتِ [38]

والشيء نفسه يصنعه عند نشوة الاتحاد، فتبدو الذات المصدِّرة للأبيات هي عينُ المتجلِّي الأعظم يقول:

وَفِي مُنْتَهَى فِي لَمْ أَزَلْ لِي وَاحِـدًا جَلَالُ شُهُودِي، عَنْ كَمَالِ سَجِيَّتِي
وَفِي حَيْثُ لا فِي، لَمْ أَزَلْ فِيَّ شَاهِـدًا جَمَالُ وجُودِي، لا بِنَاظِرِ مُقْلَتِي[39]

فتظهر الأحدِيَّة "حيثُ لا فِي" ظهورًا مطلقًا، وهو تعبير متفرد جديد لم يسبق له في الشعر العربي مثيل في حدود نظر الباحث.

ومما يزيد خصوصيته التركيب الصوفي للغة انحرافها عن الأعراف اللغوية، والتقعيدات التركيبية فيما يسمى (بالانزياح) أو (العدول)، ومثال على ذلك افتتاح ابن الفارض إحدى قصائده بقوله:

صَدٌّ حمَـى ظَمَأِي لِمَاكَ لِمَـــاذَا؟ وَهَواكَ قَلْبِي صَارَ مِنْهُ جُـذَاذَا [40]

فقدَّم (اسم صار) عليها وأخَّر (اسم الاستفهام) في تركيب ذي خصوصية شديدة.

1.2.1. الجِدَّة والغموض وتكثيف الدلالة في لغة النَّثر الصوفي

ومن الصعوبة الدلالية التي تنشأ عن تتابع الضمائر المتصلة والمنفصلة قول ابن عطاء الله السَّكندري في الجانب النثري: "خَيْرُ مَا تَطْلُبُهُ مِنْهُ مَا هُوَ طَالِبُهُ مِنْكَ"[41]. ويقول في موضع آخر واصفًا أحوال الذَّاكرين: "قَوْمٌ تَسْبِقُ أَذْكَارُهُمْ أَنْوَارَهُمْ، وقَوْمٌ تَسْبِقُ أَنْوَارُهُمْ أَذْكَارَهُمْ؛ ذَاكِرٌ ذَكَرَ لِيَسْتَنِيرَ قَلْبُهُ، وَذَاكِرٌ اسْتَنَارَ قَلْبُهُ فَكَانَ ذَاكِرًا"[42]. ومن ذلك قوله أيضًا: "طَلَبُكَ مِنْهُ اتهامٌ لَهُ، وَطَلَبُكَ لَهُ غَيْبَةٌ مِنْكَ عَنْهُ، وَطَلَبُكَ لِغَيْرِهِ لِقِلَّةِ حَيَائِكَ مِنْهُ، وَطَلَبُكَ مِنْ غَيْرِهِ لِوجُودِ بُعْدِكَ عَنْهُ"[43]. فنص كهذا لا يتوصل إلى فهم محتواه من القراءة الأولى أبدًا، بل لابد من قراءات متعددة تكشف ذلك الغموض الذي أوجدته ضمائر الخطاب والغيبة المتتابعة، لكن تبقى شعرية اللغة النثرية أخف وطأة من شعرية شعر المتصوفة. ومن أقواله في (الحكم) حول تتابع الضمائر أيضًا: "وَمِمَّا يَدُلُّكَ عَلَى وُجُودِ قَهْرِهِ سُبْحَانَهُ، أَنْ حَجَبَكَ عَنْهُ بِمَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ مَعَهُ"[44]. يعني احتجاب الخلق بالخلق عن الخالق أي بما ليس له وجود مع الموجود؛ فلقد حجب العَدَمُ العَدَمَ، وذلك أكبر دليل على وجود الموجود الأوحد. وفي حكمه تقديم وتأخير يصعب المعنى بدرجة

---

37 ابن الفارض، *الديوان*، 121-122 الحاشية.
38 ابن الفارض، *الديوان*، 139.
39 ابن الفارض، *الديوان*، 163.
40 ابن الفارض، *الديوان*، 63.
41 ابن عطاء الله، *الحِكم*، 44.
42 ابن عطاء الله، *الحِكم*، 123.
43 ابن عطاء الله، *الحِكم*، 54.
44 ابن عطاء الله، *الحِكم*، 280.

كبيرة أيضًا حيث يقول: "لَا تَصْحَبْ مَنْ لَا يُنْهِضُكَ حَالُهُ، ولَا يَدُلُّكَ عَلَى اللهِ مَقَالُهُ، وربمَا كُنْتَ سَيِّئًا فَأَرَاكَ الإِحْسَانَ مِنْكَ صُحْبَتُكَ لمنْ هُوَ أَسْوَأَ حَالًا مِنْكَ"يقول الشَّارح، إنك إن صحبت من هو أسوأ حالا منك ربما رأيت بذلك الإحسان من نفسك، لما جبلت عليه النفوس من استشعار فضيلتها عند مشاهدة من هو دونها[45]." وعلى هذه الشاكلة يستمر الأسلوب في الحكم العطائية في كثير من الأحيان.

ويضيف ابن عطاء الله في الحكم قولا جامعًا بين "عين البصيرة" "وحق البصيرة" في لغة غنوصية مكثفة يقول: "وَعَيْنُ البَصِيرَةِ تُشْهِدُكَ عَدَمَكَ لِوجُودِهِ، وحَقُّ البَصِيرَةِ يُشْهِدُكَ وجُودُهُ، لا عَدَمُكَ ولَا وجُودُكَ"[46]. يريد أن يقول إن العين الصادقة تشهد العارف عدمه بقدر ما تشهده وجود الحق، لأن (حق البصيرة) يشهد بذلك ويقر عرفانًا وامتنانًا إذ لا عدمك ولا وجودك مسئول عن شيء، فالمعرفة كشف رباني يفتحه على من يشاء.

فإذا قال صاحب كتاب الأدب في التراث الصوفي ،"إن من سمات النَّثر الصوفي، وضوح الأساليب..[47]. أقررنا له بذلك فيما يتعلق بالأحزاب والأوراد كحزب البحر مثلًا [48]. باستثناء النثر ذي الطبيعة الشِّعرية لاسيما الحكم منه، يقول الشيخ أبو الحسن الشاذلي (656هـ): "إِنْ أَرَدْتَ التِي لَا لَوْمَ فِيهَا فَلْيَكُنْ الفَرْقُ عَلَى لِسَانِكَ موجودًا، والجَمْعُ فِي بَاطِنِكَ مَشْهُودًا، وأَشْبَهُ شَيْءٍ وُجُودُ الكَائِنَاتِ إِذَا نَظَرْتَ إليهَا بِعَيْنِ البَصِيرَةِ وجُودُ الظِّلَالِ؛ والظِّلُّ لا وجُودَ لَهُ باعتبارِ جميعِ مَرَاتِبِ الوجُودِ، ولا مَعْدُومَ باعتبارِ جَميعِ مَرَاتِبِ العَدَمِ"[49]. وتبدو فكرة ظلال الكائنات عند "الشاذلي"تشابه المحاكاة الأرسطية، وتخالفها في آن، فالفكرة اليونانية محاكاة لعالم المثل في عالم الواقع، بينما فكرة الظلال هي صورة انعكاس نور الحق على مفردات الخلق عند المتصوفة وأرباب الطريق. وهذه الأمثلة وغيرها تؤكد على صعوبة الفهم، لكنها بالطبع لا تصل إلى حد صعوبات لغة الشعر. وهذا التعبير أشبه بلغة محيي الدين بن عربي في الفتوحات المكيَّة، فلم تظهر هنا الجدة المبتغاة بل هي تكرار لأقوال أرسطو وابن عربي.

والحق أن التصوف قد انقسم أتباعه فريقين: فريق يرى الحلول والاتحاد من خلال فكرة وحدة الوجود وهم ما يمكن أن نسميهم الصوفية المتفلسفون: كابن عربي، وتلميذه عبد العزيز بن عبد الغني الحسني (703هـ). وغيرهما، وفريق وقف عند الوجد والمحبة وعانى الشوق والألم، كابن الفارض وابن الخيمي[50]، وقد ارتضت مصر الاتجاه الثاني في التصوف خصوصًا في القرن السادس وما تلاه من قرون، "إذ مضت مصر تؤثِر التصوف السُّني وما أشاعه من الطرق الصوفية الكثيرة"[51]. في حين ارتضت الأناضول اتجاه ابن عربي وجلال الدين الرومي الأول، وما تفرع عنهما من طرق كثيرة.

ومما يروي عن الشيخ إبراهيم الدسوقي القرشي (696هـ) في صعوبة التركيب النحوي الناجم عن صعوبة مذاقات التجربة الصوفية نفسها ضمن حديثه عن معرفة حروف الكتاب العظيم: إنَّ "جَمِيعَ المعبِّرينَ والمؤوّلينَ، والمتكلّمينَ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ، والتَّفْسِيرِ، لم يَصِلُوا إِلَى عُشْرِ مِعْشَارِ مَعْرِفَةِ كُنْهِ إِدْرَاكِ مَعْرِفَةِ مَعْنَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ حُروفِ القرآنِ العَظِيمِ!"[52]. وتبدو صعوبة التركيب النحوي هنا من تتابع الإضافات التي وصلت إلى سبع إضافات لنكرات لإفادة التخصيص، ولم تقف صعوبة الفهم عند هذا الحد بل ينضاف إلى ذلك استخدام غريب الألفاظ، وثقيل الأصوات، وحوشي الكلمات ومن ذلك ما نسب إليه أيضًا أنه كتب لبعض مريديه

---

45 ابن عطاء الله، *الحِكم*، 93.

46 ابن عطاء الله، *الحِكم*، 72.

47 محمد عبد المنعم خفاجي، *الأدب في التراث الصوفي* (القاهرة: مكتبة غريب) 119-127.

48 نوح حاميمكلر، *أوراد الطريقة الشاذلية* (عَمّان والقاهرة: دار الزَّاهد 1997) 14.

49 عبد الحليم محمود، *قضية التَّصوف المدرسة الشَّاذلية* (القاهرة: دار المعارف المصرية 1999) 249.

50 شهاب الدين الخيمي ترجمته في: العبر (358/3)؛ (فوات الوفيات 413).

51 شوقي ضيف، *تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات مصر* (القاهرة: دار المعارف 1990) 350.

52 الشَّعراني، *الطَّبقات*، 145.

بعد السلام: "..... وإِنِّي أُحِبُّ الوَلَد، وباطِنِي خَلِيٌّ مِنَ الحقْدِ والحسَد، ولا بِبَاطِنِي شَظًى، ولا حَرِيقُ لظًى، ولا جَوَى ممَنْ مَضَى، ولا مَضَضَ غَضًّا، ولا نَكَصَ نَصًّا، ولا سَقَطَ نَطًّا، ولا تَطَبَغْظًا، ولا عَطَلَ حَظًّا، ولا شَنَبَ سُرًى، ولا سَلَبَ سَبًّا، ولا عَتَبَ فَجًّا، ولا سَمِدَ صَدًّا، ولا بَدَعَ رِضًا...".[53].

ومن الملاحظ أن هذه الرسالة كتبت من الشيخ إلى أحد مريديه بما تضمنته من عبارات غريبة مستبهمة تصل إلى عشر جمل، وكأن الصوفية أرادوا الإبهام والتعمية على من بإينهم سترًا لمعانيهم عن البوح بها، أو إظهارها للأجانب عنها كما يقول القشيري. كما تبدو صعوبة الفهم ومعاظلة التركيب في قوله أيضًا: في شرح طريق السَّالكين في معراج الحقيقة الإلهية عند وصولهم إلى قرب المجالسة، يقول "فإذا خَرَجَ عَنِ الكُلِّ طَالَ لِسَانُهُ بِلا لِسَانٍ مَعَ شِدَّةِ اجتهادِه، وأَعْمَالِهِ الظَّاهِرَةِ ثُمَّ البَاطِنَةِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ لَا حَرَكَةَ، وَلَا كَلَامَ...إِنَّمَا هُوَ صَمْتٌ بَلا حِسّ، ثُمَّ يُصَفَّوْنَ مِنْ صَفَاءِ الصَّفَاءِ ووَفَاءِ الوفاء، ويخلَّصُ مِنْ إِخْلَاصِ الإِخْلَاصِ فِي الإِخْلَاصِ للإِخْلَاصِ، ثُمَّ يَتَقَرَّبُ بِمَا يكونُ بِهِ جَلِيسًا، فإِنَّ المجالَسَةَ لها آدابٌ أُخَرُ خَاصَّةٌ يَعْرِفُهَا العَارِفُونَ"([54]).

2.1.3. تَطْبِيقَاتٌ عَلَى البِنْيَةِ الإِيقاعِيَّةِ فِي اللُّغَةِ العِرْفَانِيَّة في لغة الشعر الصوفي

إذا كان الغموض وتكثيف الدِّلالات من خصائص اللغة العرفانية، بوصفها لغةً شعريةً صادرةً عن أصحاب ذوق وتجربة، فإنَّ هناك سمةً لا تقل عنها أهمية وهي الإيقاع سواء في الشّعر أو في النّثر. والإيقاع ببعديه الدَّاخلي والخارجي بات وسيلةً لنقل التجربة، والتأثير بها إلى جانب كونه غاية في أحيان أخرى، حيث يبرز التساؤل: ما الذي يدفع الصوفية إلى السَّماع الذي يترتب عليه الوجد؟ إنَّ تلقِّي المتصوفة للأشعارِ بصفةٍ عامَّةٍ، وللمعاني الغزلية على وجه الخصوص هو تلقٍ ذو طبيعة إشارية مرموزة على مستوى المعنى، وهو قبل هذا تلق لمعطيات الإيقاع النَّغَمي، حيث باتت مجالس السماع في هذا القرن من مفردات التصوف التي لا ينفك عنها أرباب الطريق[55]، كما يفيد الإدفوي (748هـ). فالنغم هو الجاذب الأول لآذان السامعين، وهو المحرك فيهم نشوة الطَّرب والمواجيد.

وإذا نظر البحث إلى ما بين يديه من نصوص صوفية، وجد البنية الإيقاعية طاغية على القسم الأكبر منها، ومردُّ ذلك أمران: الأول: سهولة نقلها وحفظها وترديدها على ألسنة المنشدين، والمرددين وهذا ما يحفظ تلك النصوص من البلى والاندثار كما يقول (شتايجر) [56]، لأن تكرار الوحدات الصوتية في أزمنة متساوية إن سُمِّي في الشعر قافيةً، وفي النثر سجعًا، فكذلك الحال في التقارب الصوتي، أو الاتفاق فيما يسمى بالتجنيس بأنواعه، إلى جانب الإيقاع الداخلي الذي يحدثه الطباق وولع به الصوفية حتى في تأصيلاتهم النظرية، كل هذا قد أهَّلَ النُّصوص الصُّوفية لأن تعتلي قمة الإبداع الأدبي قديمًا في رأي البحث، ليس ذلك لأنها تتحدث عن المطلق وحسب؛ وإنما للصِّياغة الشّعرية الشَّكلية التي أحكم الصُّوفية قبضتهم عليها. والثاني: يتعلق بطبيعة القوم أنفسهم؛ فهم في الأصل أرباب تجربة، وذوق؛ يشعرون بما يقولونه، ويستمتعون به قبلما يرددونه؛ فهم فنانون برزت علاقتهم بالفنِّ منذ اللحظة الأولى، فلا نعجب من ولعهم بالطباق لقدرته التعبيرية عن جدلية الحبّ الذي يعتمل بداخلهم، ومن ثم برزت الثنائيات: (الفناء/البقاء) و(الصَّحْو/ المحو) و(الوجود/ العدم) و(المطلق/ المقيَّد)، وغيرها من ثنائيات ضدية أُشْرِبَتْ مَعَانِيَ غنوصِيَّةٍ مرموزةٍ عبَّرت عمَّا بداخلهم، حيث إن تجربتهم فرديَّةً ذاتيَّةً سماويَّةً عُبِّر عنها بلغةٍ مقيَّدةٍ أرضِيَّةٍ.

---

53 الشَّعراني، *الطَّبقات*، 145.
54 الشَّعراني، *الطَّبقات*، 145-146.
55 كمال الدين الإدفوي، *الموفي بمعرفة التصوف والصوفي*، تحقيق: محمد عيسى صالحية (الكويت: دار العروبة للنشر 1998) 13-17.
56 صلاح فضل، *شفرات النص بحوث سيميولوجية في شعرية القصّ والقصيد* (القاهرة: دار الفكر 1990)103.

والحقُّ أنَّ ديوان ابن الفارض يَغَصُّ بمفردات الإيقاع النَّغمي، ولولا ما عُرِف من سيرته الصوفية لظنَّ البحث غير مكترثٍ أن الشاعر ما قصد من ذلك إلا توشية الأبيات، وتنميقها وزخرفتها وتزيينها! لكنَّ سيرة الشاعر، وشروح الديوان أَمْلَتْ على الدارسين اتجاهًا في النقد آخَرَ. يقول في إحدى قصائد الديوان واصفًا هجر المحبوبة، ووفائها بالوعد إن عزمت الترك فحسب بلا دواء:

وَمَا غَدَرَتْ فِي الحبِّ أنْ هَدَرَتْ دَمِي بِشَرْعِ الهوَى لَكِنْ وَفَتْ إذْ تَوَفَّتِ
مَتى أَوْعَدَتْ أَوْلَتْ، وإنْ وَعَدَتْ لَوَتْ وَإِنْ أَقْسَمَتْ لَا تُبْرِئُ السُّقْمَ بَرَّتِ
وَإنْ عَرَيَتْ أَطْرِقْ حَيَاءً وَهَيْبَةً وَإِنْ أَعْرَضَتْ أَشْفِقْ، فَلَمْ أَتَلَفَّتِ
تَخَيُّلَ زَوْرٍ كَانَ زَوْرُ خَيَالِهَا لِمُشْبِهِهِ عَنْ غَيْرِ رُؤْيَا وَرُؤْيَةِ[57]

ففي الأبيات تكثيف كبير لمعطيات علم البديع حتى لكأن القارئ يتعثر في الفهم عند القراءة الأولى، فجاء اعتماد الشاعر على الجناس في (أَوْعَدَتْ/ وَعَدَتْ) و(أَوْلَتْ/ لَوَتْ) (رُؤْيَا/ رُؤْيَة) ، (عَرَضَتْ/ أَعْرَضَتْ)... إلخ، وحسن التقسيم ظاهر في قوله: (وإِنْ عَرَضَتْ أُطْرِقْ... وإنْ أَعْرَضَتْ أُشْفِقْ...)، فالأمر حينئذ معقَّدٌ على المستوى السَّطحي، تعتريه الصُّعوبة من تتابع الجناسات بهذه الطريقة، لكن ذلك التكثيف من الناحية الصوتية الإيقاعية يوازيه تكثيف آخر من الناحية الدلالية، فاللفظ لا ينفك عن المعنى بحال، لأنَّ "البنية الإيقاعية هي أول المظاهر المادية المحسوسة للنسيج الشعري الصوتي وتعالقاته الدلالية...." [58]. إن الجداول الإحصائية لتوليد الخطاب الصوتي يجب أن تنضبط مع نظام التوليد الدلالي كما يقول جريماس"[59]. وعليه فلا انفصال بين البنيتين. ويواصل ابن الفارض إيقاعاته النغمية في تائيته الكبرى في أبيات يظهر فيها نَفَسُ الاتِّحَادِ واضحًا:

وَلا حِلمَ لِي فِي حِمْلِ مَا فِيكِ نالَنِي يُؤدّي لحَمْدِي أَوْ لمَدحِ مَودّتِي
قَضَى حُسْنُكِ الدَّاعِي إِلَيْكِ احْتِمَالَ مَا قَصَصْتُ وَأَقْصَى بَعدَما بُعْدَ قِصَّتِي!
وَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ ظَهَرتِ لِناظِرِي بأكمَلِ أَوْصَافٍ عَلَى الحُسْنِ أَربَتِ
فَلا تَكُ مَفْتُونًا بِحُسْنِكَ مُعْجَبًا بِنَفْسِكَ مَوْقُوفًا عَلَى لُبْسِ غِرَّةِ[60]

فتظهر ثنائيات الجناس في: (حَمْد/ مَدْح، حِلْم/حِمْل)، وحسن التقسيم في البيت الأخير في قوله: "فلا تَكُ مَفْتُونًا.... بِنَفْسِكَ مَوْقُوفًا...".

ويسير ابن الخيمي (685هـ) مسار سلطان العاشقين فيجنِّسُ في بيت من قصيدة له صوفية فيقول:

بَدَا لِي مُحيَّاهُ فَيَا خِلُّ خَلِّنِي وَسِرْ بِيَ يَا سِرِّي وَيَا طَرَبِي طِرْ بِي[61]

وهذه لحظة الشهود الأولى وهي لحظة معقَّدة على الجانب النفسي جِدًّا فيها غياب للوعي، ولذلك يبدو التعبير عنها معقَّدًا تعقيدًا على مستوى الإيقاع الصوتي كما مرَّ، بينما في قصيدة أخرى يستخدم (الطباق) في قوله:

الْحُسْنُ مِنْكَ بَدَا مَعْنَاهُ ثُمَّ غَدَا مُفَرَّقًا فِي الوَرَى لَكِنْ لَكَ اجْتَمَعَا[62]

(فالفَرْقُ والجَمْعُ)، وجناس التَّصريف في: (بَدَا/ غَدَا) توازي شهود جمال الحقِّ الذي فاض على أعيان الخلق.

وهذا كُتَاكِت المصري (684هـ) نرى عنده ثنائية الطباق بين (الحضور والغياب) في قوله:

57 ابن الفارض، *الديوان*، 73.
58 فضل، *أساليب الشعرية*، 21.
59 فضل، *أساليب الشعرية* 22.
60 ابن الفارض، *الديوان*، 113.
61 ابن الخيمي، *الديوان*، تحقيق: هلال ناجي وزهير غازي زاهد (الإسكندرية: دار الوفاء 2008) 74.
62 ابن الخيمي، *الديوان*، 65.

حَضَرُوا فَمُذْ نَظَرُوا جَمَالَكَ غَابُوا　　وَالْكُلُّ مُذ سَمِعُوا خِطَابَكَ طَابُوا[63]
فَكَأَنَّهُمْ فِي جَنَّةٍ وَعَلَيْهِـمُ　　مِنْ خَمْرِ حُبِّكَ طَافَتِ الأَكْـوَابُ
أَنْتَ الَّذِي نَاوَلْتَنِي كَأْسَ الهـوَى　　فَإِذَا سَكِرْتُ فَمَا عَلَيَّ عِتَـابُ

فالشاعر هنا في مرتبة النَّظر إلى الجمال، وغياب الحضور فهو في (مقام السُّكْر) وأكد على ذلك استدعاؤه للطباق في (حضروا، غابوا). وفي السياق البلاغي المشرب بطابع البديع، يقول عبد العزيز الحسنيوهو من تلاميذ الشيخ الأكبر:

وَجَدْتُ بَقَائِي عِنْدَ فَقْدِ وُجُـودِي　　فَلَمْ يَبْقَ حَدٌّ جَامِعٌ لحـُدُودِي[64]
وَأَلْقَيْتُ سِرِّي عَنْ ضَمِيرِي مُلوِّحًا　　بِرَمْزِ إِشَارَاتِي وَفَكِّ قُيُـودِي
فَأَصْبَحْتُ مِنِّي دَانيًا بِمَعَارِفِـي　　وَقَدْ كُنْتَ عَنِّي نَائيًا بِجُمُـودِي

والشاعر هنا يتحدث عن لحظة (الحلول والاتحاد) التي لاحظها ابن حجر بقوله في التعليق: "وهذا نَفَسُ الاتحاد لا شك فيه". تلك اللحظة التي يلتقي الصوفي فيها بربه حين يفني عن ذاته، وهي لحظة شديدة الخصوصية، ففيها تُفَكُّ القُيودُ البَشَرِيَّةُ، وتُلْقَى المعَارِفُ النُّورَانِيَّة، عبَّر الشاعر عن ذلك كله مستخدمًا لغة الإشارة والإيحاء، مغمسة بالبديع في ثنائيات: (الوَجْد، والفَقْدِ/ دانيًا، ونائيًا). وإردافًا لما سبق يُدْلِي ابن الصَّبَّاغ القُوصِيّ (613هـ)[65] بدلوه في معترك البنية الإيقاعيَّة في هذه الأبيات بقوله:

بَقَائِيفَنَاءٌ فِي بَقَائِي مَعَ الهـوَى　　فَيَا وَيْـحَ قَلْبٍ فِي فَنَاهُ بَقَـاؤُهُ!
وُجُودِي فَنَاءٌ فِي فَنَائِي فَإِنَّنِـي　　مَعَ الأُنْسِ يَأْتِينِـي هَنِيًّا بـلَاؤُهُ
فَيَا مَنْ دَعَا المحبُوبَ سِرًّا فَسُـرَّهُ　　أَتَاكَ الْمُنَى يَوْمًا، أَتَاكَ فَنَـاؤُهُ

وهو القائل في مقطَّعةٍ أخرى[66]:

تَسَرْمَدَ وَقْتِي فِيكَ فَهْوُ مُسرمَـدُ　　وَأَفْنَيْتَنِي عَنِّي فَعُدْتُ مُجَـرَّدَا
وكُلِّي بِكُلِّ الْكُلِّ وَصْلٌ مُحَقَّقٌ　　حَقَائِقُ حَقٍّ فِي دَوَامٍ تَخَلَّـدَا
تَفَرَّدَ أَمْرِي فَانْفَرَدْتُ بِغُرْبَتِي　　فَصِرْتُ غَرِيبًا فِي الْبَرِيَّةِ أَوْحَدَا

فالطِّباق واضح في (البَقَاءِ، والفَنَاءِ)، ويبدو الرَّوى المطلق في المقطعة الثانية، كاشفًا عن لا محدودية الحقائق الأزلية التي وصل الصوفي إليها في لحظة الكشف بعد الفناء. ولا تخلو أبيات الصوفية من بنية التَّصريع والجناس كما في مثل قوله في مقطوعة أخرى[67]:

أَنَا أَفْتِي أَنَّ تَرْكَ الحبِّ ذَنْـبٌ　　آثمٌ فِي مَذْهَبِي مَنْ لا يُحِبّ
ذُقْ عَلَى أَمْرِي مَرَارَاتِ الهـوَى　　فَهْوَ عَذْبٌوَعَذَابُ الحبِّ عَذبْ
كُلُّ قَلْبٍ لَيْسَ فِيهِ سَاكِـنٌ　　صُورَةٌ عُذْرِيَّةٌ مَا ذَاك قَلبْ

63 يوسف بن تغري بردي، *المنهل الصافي* (94/1)؛ وخليل بن أيبك الصَّفدي، *الوافي بالوفيات* (493/2).
64 ضيف، *تاريخ الأدب العربي*، 349. والشاعر لم أقف له على ترجمة.
65 يوسف بن تغري بردي جمال الدين أبو المحاسن الأتابكي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، (مصر: وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر 1963)،215/6.
66 عمر بن علي بن أحمد المصري سراج الدين ابن الملقن، *طبقات الأولياء*، تحقيق: نور الدين شريبة (القاهرة: مكتبة الخانجي 1994)، 455.
67 الإدفوي، *الطالع السعيد*، 323-327. والشاعر هو عبد الغفار بن أحمد بن عبد المجيد الدِّزوي المحتد الأقصري المولد القوصي الدار، صحب الشيخ أبا العباس الملثم، والشيخ عبد العزيز المنوفي، وتجرد زمانا وتعبد، وله بقوص أحوال معروفة، ومقالات موصوفة، توفي بمصر في الثامن من ذي القعدة سنة 708هـ.

ومن الطِّباق قوله في موضع آخر[68]:

رِضَاءُ قَلْبِيَ أَنْ يَرْضَوْا بِسَفْكِ دَمِي	فَهُمْ هُمُ إِنْ رَضُوا فِي الحبِّ أَوْ غَضِبُوا
والقُرْبُوالبعْدُ مَا شَاءُوا فَدَيْتُهُمُ	هُمُ الأحبَّةُ إِنْ شَتُّوا وإِنْ قَرُبـُوا

ومن الطباق قول القطب الحسن بن عبد الرحيم القِنائي (655هـ)[69]:

عَرَضْنَا أَنْفُسًا عَزَّتْ عَلَيْنَـا	لَدَيْكُمْ فَاسْتَحَقَّ لَهَا الهَـوَانُ
وَلَوْ أَنَّا مَنَعْنَاهَا لَعَـزَّتْ	وَلَكِنْ كُلُّ مَعْرُوضٍ يُهَـانُ

فإذا تتبع البحث النصوص الصوفية الشعرية في القرن السابع وجد اعتماد معظمها على بنى الإيقاع النَّغَمِيّ ذي الطبيعة التأثيرية، وفيما عرض البحث من نصوصٍ الكفاية وبالله التوفيق.

2.1.4. أمثلة على الإيقاع النغمي المؤثر في بنية النثر الصوفي في القرن السَّابع الهجري

إذا انتقل البحث إلى شعرية النثر الصوفي، الذي يتوزع على الحكم، والوصايا، والدعاء والمناجاة[70]، إضافة إلى الرسائل الإخوانية. فنجد الحكم العطائية تفيض نغمًا موسيقيًّا مؤثرًا يقول ابن عطاء الله: "مَا قَلَّ عَمَلٌ بَرَزَ مِنْ قَلْبٍ زَاهِدٍ، وَلَا كَثُرَ عَمَلٌ بَرَزَ مِنْ قَلْبٍ فَارِغٍ"[71]. ويقول أيضًا: "حُسْنُ الأَعْمَالِ نِتَاجُ حُسْنِ الأَحْوَال"[72]. ويقول كذلك: "فَإِنَّ مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ اسْتَصْغَرَ فِي جَنْبِ كَرَمِهِ ذَنْبَهُ"[73]. وفي الطباق بين "القبض والبسط" يقول: "قَبَضَكَ بحَيْثُ لا يُبْقِيكَ مَعَ البَسْطِ، وبَسَطَكَ بحيثُ لا يَتْرُكُكَ مَعَ القَبْضِ، وَأَخْرَجَكَ عَنْهُمَا كَيْ لَا تَكُونَ بِشَيْءٍ دُونَهُ"[74]. ويقول مازجًا بين (الجناس) و(الطباق): الأَكْوَانُ ظَاهِرُهَا غِرَّةٌ، وَبَاطِنُهَا عِبْرَةٌ"[75]. يقول الشارح فمن نظر إلى ظاهرها أَسَرَتْهُ، ومن نظر إلى باطنها هَدَتْهُ، وإن اشتغل بها صَرَفته، وإن اطمأنَّ إليها صَرَعته".

واستعملت ثنائية الطِّباق أيضًا بين (الوجود والعدم) في قول الشاذلي في باب الحكمة "مَنْ يَرَى الخلْقَ فِي طَيِّ سِرِّهْ كالهبَاءِ فِي الهَوَاءِ، لا مَوْجُودِينَ ولا مَعْدُومِينَ حَسْبَمَا هُمْ فِي عِلْمِ رَبِّ العَالمينَ...."[76].

ومن أقوال الدسوقي في الحكمة والوصية ما تظهر فيها بنية (الجناس والسجع) في نحو قوله: "الأَعْرَاضُ تُورِثُ الإِعْرَاض..." وقوله: "دَعْنِي يَا وَلَدِي مِنَ البِطَالَاتِ، وَتَجَرَّدْ مِنْ قَالِبِكَ إِلَى قَلْبِكَ" وقوله: "وَلَدُ القَلْبِ خَيْرٌ مِنْ وَلَدِ الصُّلْبِ؛ فَوَلَدُ الصُّلْبِ لَهُ إِرْثُ الظَّاهِرِ مِنَ الميراثِ، وَوَلَدُ القَلْبِ لَهُ إِرْثُ البَاطِنِ مِنَ السِّرّ"[77]. ومن السَّجْعِ أيضًا قوله: "وَلِكُلٍّ فرقةٍ مِنْهَاجٌ، وإلَّا فَقَدْ يَجْمَعُ اللهُ العِلْمَ والعَمَلَ فِي رَجُلٍ واحِدٍ يُفِيدُ النَّاسَ كُلَّ الفَوَائِد، الشَّرِيعَة هِيَ الشَّجَرُةُ، والحقِيقَةُ هِيَ الثَّمَرَةُ".

---

68 الإدفوي، *الطالع السعيد*، 323-327.

69 الإدفوي، *الطالع السعيد*، 203-206. والشاعر هو الحسن بن عبد الرحيم بن أحمد بن حَجُّون القنائي، السيد الشريف أبو محمد كان من الصوفية الفقهاء الفضلاء مالكي المذهب من أرباب الأحوال والكرامات وعُلُوّ المقامات.

70 خفاجي، *الأدب في التراث الصوفي*، 85-118.

71 ابن عطاء الله، *الحِكَم*، 86.

72 ابن عطاء الله، *الحِكَم*، 86.

73 ابن عطاء الله، *الحِكَم*، 94.

74 ابن عطاء الله، *الحِكَم*، 126.

75 ابن عطاء الله، *الحِكَم*، 130.

76 عبد الحليم محمود، *قضية التصوف*، 249.

77 الشَّعراني، *الطبقات الكبرى*، 144.

وكان يقول في وصف الطريق للسائرين: "الطَّرِيقُ إِلَى اللهِ تَعَالَى تُفْنِي الجِلَاد، وتُفتِّتُ الأَكْبَاد، وتُضِيءُ الأَجْسَاد، وَتَدْفَعُ السُّهاد، وتُسقِمُ القلبَ وتذيبُ الفُؤَاد، فإذا ارتفعَ الحجابُ سُمِعَ الخِطَاب، وقُرِئَ من اللوحِ المحفوظِ المرموز، وأُطلِعَ على معانٍ دقَّت، وأُشْرِبَ بألوانٍ رقَّت، فكان مَعَ قَلْبِهِ، ثُمَّ يكونُ مَعَ مُقَلِّبِهِ لا مَعَ قَالِبِهِ، لأنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ المرْءِ وَقَلْبِه"[78].

ففي الأمثلة السابقة وغيرها تبرز بنيتا: السجع، والطباق بمثابة إيقاع (أيقوني) مؤكد للمعنى ليس للحكم والوصايا الصوفية وحدهما، بل للحكمة العربية والوصية بشكل عام فليس المجال هنا مجال تجربة عرفانية، بقدر ما هو مجال موعظة صوفية تحمل من الحكمة والوصية ما تحمل.

ومن أدب المناجاة الصوفية نرى الشَّاذلي يستعمل بِنْيَةَ الطباق بين (السيئة والحسنة) في قوله: "إلهي: كَمْ مِنْ حَسَنةٍ ممَّنْ لا تُحِبّ لا أَجْرَ لهَا! وكَمْ مِنْ سَيِّئَةٍ ممَّنْ تُحِبّ لا وِزْرَ لهَا! فاجْعَلْ سَيِّآتِي سَيِّئَاتِ مَنْ أَحْبَبْتَ، ولا تَجْعَلْ حَسَنَاتِي حَسَنَاتِ مَنْ أَبْغَضْتَ، فَإِنَّ كَرَمَ الكريمِ مِنَ السَّيِّئَاتِ أَتَمّ مِنْهُ مَعَ الحسَنَاتِ"[79].

وهذه الألوان من خصائصها وضوح الدلالة وصدق العاطفة التي تصدر عنها. واستخدام الصوفية للإيقاع هنا يختلف عن استخدامهم له في الشعر؛ فهنا يأتي الاستخدام بوصفه وسيلة طبيعية توضيحية للألوان النثرية فقد ورث الصوفية معظم هذه الألوان عن العرب وأخذوا ما كان فيها من خصائص أسلوبية، بمعنى أن الشكل بات نمطيًا كأمثاله في أدب الحكمة، والوصايا والدعاء والمناجاة العربية القديمة مع تغير في التوجه والعاطفة.

ومن الألوان الصوفية في النثر الأحزاب والأوراد، وهي تدخل أدب الدعاء والمناجاة أيضًا فهي بمثابة تطوير اقتضاه اتساع الطرق الصوفية فبات لكلٍّ أحزابه وأوراده التي تُنقل عن شيوخه كابرًا عن كابر، بحيث يلتزم بها المريد السالك في الطريق. فمن أحزاب الطريقة الشاذلية يقول الشاذلي مستخدمًا بنية التَّناص بين الدعاء والقرآن بشكلٍ متوازٍ: "كهيعص: اِغْفِرْ لِي وارحَمْنِي بِرَحْمَتِكَ التي رَحِمْتَ بِهَا أَنْبِيَاءَكَ وَرُسُلَكَ، وَلا تَجْعَلْنِي بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًا، وَإِنْ خِفْتُ، وَأَخَافُ أَنْ أَخَافَ ثُمَّ لا أهتَدِي إليكَ سبيلًا، فاهْدِنِي إِلَيْكَ، وأَمِّنِّي بِكَ مِنْ كُلِّ خَوْفٍ وَمُخَوِّفٍ فِي الدُّنيا والآخِرَةِ. إنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[80]. وفي حزب البحر له أيضًا تبتل وخشوع وتناصٌّ يقول: "بِسْمِ اللهِ بَابُنَا، تَبَارَكَ حِيطَانُنَا، يَس سَقْفُنَا، كهيعص كِفَايَتُنَا، حَم عسق حِمَايَتُنَا، فسيكفيكهم الله وهو السَّمِيعُ العَلِيمُ، سِتْرُ العَرْشِ مَسْبُولٌ علَيْنَا، وَعَيْنُ اللهِ نَاظِرَةٌ إِلَيْنَا، بِحَوْلِ اللهِ لا يُقْدَرُ عَلَيْنَا واللهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحيطٌ"[81].

ثقةٌ في الله، واطمئنانٌ إلى جنابه، ورضا بقضائه، وسكونٌ إلى أقداره، وأنسٌ برعايته، وقبضٌ من غضبه، ثم بسطٌ لرضائه... بهذه المعاني سارت الأحزاب والأوراد والمناجاة عند الصوفية في هذا القرن، وإذا كانت (الموسيقية) في الأداء إحدى سمات الشعرية بعامة فهنا لها خصوصية التدليل التي لا تنفك عن ظاهرها الشكلي، وإخال أن النص الصوفي في ذلك العصر قد ورث معطيات البلاغيين حول الشكل والمضمون فمزج بينهما بغير فصل أو انفصال.

ومن الألوان النثرية الصوفية أيضًا الرسائل، حيث تظهر تجليات الإيقاع النغمي في نحو ما رواه الشَّعراني (973هـ) عن أبي السعود بن أبي العشائر (644هـ) حين كتب رسالة إلى بعض إخوانه تتضمن باقة من الجمل المسجوعة يقول: السلام عليك يا أخي ورحمة الله وبركاته وبعد، فقد سألتَني أيها الأخُ أنْ أدعوَ لَكَ، والعَبْدُ أقلُّ من أن يجابَ لهُ دُعَاء، ولكنْ ندعو لَكَ امتثالًا فنقول: ألهمَكَ اللهُ

78 الشَّعراني، *الطبقات الكبرى*، 146-147.
79 عبد الحليم محمود، *قضية التصوف*، 275.
80 عبد الحليم محمود، *قضية التصوف*، 271.
81 كلر، *أوراد الطريقة الشاذلية*، 14.

يا أخي ذِكرَهْ، وأوزَعَكَ شُكْرَهْ، ورضَّاكَ بقَدَرِهْ، ولا أخلاكَ من توفيقِهِ ومعونتِهِ، ولا وَكَلَكَ إلى نفسِكَ، ولا إلى أحدٍ من خليقتِهْ، وجعلكَ ممَّنْ وفَى بِعَهْدِهْ، وَصَدَقَ في قولِهِ وفِعْلِهْ، وجعلكَ ممَّنْ أرادَ الله عزَّ وجَلّ، واجدٌ في الطلَبْ، بالصِّدْقِ والأدَبْ، وأرادَ رسولُ اللهِ صلَّى الله عليه وسلم بالمتابعةِ والتصديقِ.... وجعلكَ من المواظبينَ لذكر الله تعالى، الوجلينَ من خشيةِ اللهِ تعالى، المخلصينَ لله عزَّ وجَلَّ، الموحدينَ للهِ عَزَّ وَجَلَّ، المصدقينَ للهِ، المؤثرينَ اللهَ تعالى على أنفسِهِمْ... الذين يستأثرونَ ولا يُزَاحِمُون ولا يَتَخَصَّصُونْ، ولِسِوَى مولاهُمْ لا يريدونْ، وبغيره لا يفرحونْ، وعلى فَقْدِ غَيْرِهِ لَا يحزنونْ، الذين هم على جميعِ أمَّة محمد صلى الله عليه وسلم يُشْفِقُونْ، وبهم يرفُقُونْ، الذينَ يَنْصَحُونَ المسلمينَ ولا يَقْبَحُونْ، ويعرفونَ ولا يَعْنِفُونْ، وعن عَيْبِ مَنْ فِيه العيبُ يُغْمِضُونَ وَيَسْتُرُونْ"[82]. فإلى جانب بنية السَّجْع والازدواجِ الإيقاعية الغالبة تبدو خصوصية التركيب في تكرار لفظ الجلالة (الله) أربع مرات بداية من قوله "وجعلك من المواظبين لذكر الله تعالى.... إلخ. فتجربة أصحابها يهتفون باسم الحق، ويبتغون منها القرب من الحق، لا نباعد تكرار لفظ الحق ظاهرًا في المستوى السطحي للرسالة بعد أن ملأ المستوى العميق منها ومن أعماق مرسلها.

ومن الطريف في هذا القرن الذي ندرسه كتاب يتحدث عن حِكَمِ الطيورِ والأزهارِ واسمه... "كَشْفُ الأَسْرَارِ فِي حِكَمْ الطّيورِ والأَزْهَارِ لعز الدين المقدسي (678هـ)، وهو كتاب صوفي مرموز يتحدث فيه المؤلف بلسان حال المخلوقات التي اختارها، فيتوزع الأسلوب النَّغمي فيه بين ألوان السجع والجناس والطباق... يقول تحت عنوان: "إشارة النسيم" "فَأَوَّلُ مَا سمعتُ هَمْهَمَةَ النَّسِيمِ يَتَرَنَّمُ بِصَوْتِهِ الرَّخِيمِ، يَقُولُ بِلِسَانِ حَالِهِ عَنْ صَرِيحِ لَفْظِهِ وَمَقَالِهِ: أَنَا رَسُولُ كُلِّ مُحِبٍّ إِلى حَبِيبِهِ، وَحَامِلُ شَكْوَى كُلِّ عَلِيلٍ إِلَى طَبِيبِهِ"[83]. ويقول في "إشارة الورد" ثُمَّ سَمِعْتُ مُجَاوَبَةَ الأَزَاهِيرِ بألوانِهَا والشَّحَارِيرِ بأفنَانِهَا، فرأيتُ الوَرْدَ يُخْبِرُ عَنْ طِيبِ ورودِهِ، ويعترفُ بِعَرْفِهِ عندَ شُهُودِهِ، ويقولُ: أَنَا الضيفْ، الواردُ بينَ الشتاءِ والصَيْفْ...." [84]. ويقول مثلًا في إشارة الخُفَّاشِ: "فقلتُ لَهُ أَيُّها الطَّائِرُ الضَّعِيفُ: مَا لِي أراكَ تُخَالِفُ مَنْ سِوَاكَ إذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَقَعْتَ فِي الغَشَا، فلا تزالُ كذلكَ إلى العِشَا؟ فَتَعْمَى بِمَا يَسْتَضِيءُ بِهِ النَّاسُ، وهذا خِلافُ القِياسْ! فقَال: يا آدميَّ التَّكوينْ، ذَلك لأَنِي في مقامِ التَّلوينْ، ومَا بلغتُ إلى مَقَامِ التَّمْكِينْ، لأنَّ المتلوِّنَ الخائفْ يَدْهَشُ عندَ تَشَعْشُعِ أنوارِ المعارِفْ، والمتمكنُ العارفْ، مَنْ يَثْبُتُ عِنْدَ شُهُودِ أَسْرَارِ اللَّطَائِفْ...." [85]. وتستمر إشارات مخلوقات الطبيعة من طيور وأزاهير على هذه الشاكلة الفنية، يبث فيها الكاتب ما استقر عليه فكره من معانٍ صوفية تؤكد حقيقة التجلي الإلهي في أعيان المخلوقات، والأسلوب من الناحية التركيبية واضح الدلالة، ومن الناحية الإيقاعية ظاهر النغم والموسيقى.

والحق أن البنية الإيقاعية في النصوص الصوفية، ليست حلى لفظية يوشي بها الشعراء والناثرون أعمالهم، بقدر ما هي قدرة في الأداء اللغوي وُظِّفَتْ لتحاكي حالات نفسية نادرة شديدة التعقيد والخصوصية، وهي بعد ذلك قيمة تستمد كيانها من الأنساق اللغوية، وإمكانية لغوية تعبر عن المعنى داخل الطبيعة الاستطيقية. وإذا كانت الشعرية عند جاكبسون تتجلى في كون الكلمة تدرك بوصفها كلمة، وليست مجرد بديل عن الشيء المسمى ولا كانبثاق للانفعال، وتتجلى في كون الكلمات وتركيبها ودلالتها وشكلها الخارجي والداخلي ليست مجرد أمارات مختلفة عن الواقع بل لها وزنها وقيمتها الخاصة"[86]، فإنه بهذا يعيد للصياغة الشكلية

---

82 عبد الوهّاب الشّعراني، *الطبقات الكبرى المسمّى لواقح الأنوار في طبقات الأخيار* (القاهرة: دار الفكر العربي)، 142؛ طبقات ابن الملقن (407/406). والشيخ هو: أبو السعود بن أبي العشائر بن شعبان أبو الطيب الباذبيني منسوب إلى باذبين (بلدة بالعراق) من أجلّاء مشايخ مصر المحروسة، وكان السلطان ينزل لزيارته توفي سنة 644هـ بالقاهرة ودفن بالمقطم.

83 عبد السلام بن أحمد المقدسي، *كشف الأسرار في حكم الطيور والأزهار*، تحقيق:علاء عبد الوهّاب محمد (القاهرة: دار الفضيلة للنشر 1995) إشارة النسيم 47.

84 المقدسي، *كشف الأسرار إشارة الورد*، 50.

85 المقدسي، *كشف الأسرار إشارة الورد*، 89.

86 جاكبسون، *قضايا الشعرية*، 19.

قيمتها الاستطيقية، غير أنه لا يقف بالشعرية عند حدود الشكل، بل تلعب الدلالة والتركيب الداخلي دورًا في القيمة الشعرية وهذا ما أكدته نصوص القوم السابقة على ما مرَّ.

الخاتمة

ظهر من خلال الدراسة إمكانية تطبيق معطيات النظرية الشعرية على النصوص الصوفية في جانبي الشعر والنثر في مصر في القرن السابع الهجري وذلك للتطابق الشديد بين النظرية والتطبيق.

رأت الدراسة أن الشعر الصوفي ظهرت فيه خصائص اللغة الشعرية أوضح من ظهورها في الجانب النثري، خصوصًا درجة الجِدة بما تحمل من انزياح أسلوبي مردُّه ذات الشاعر الصوفي وخصوصية تجربته فهو لم يرث قوالب التعبير عمن سبقه كما فعل الشعراء الغنائيون، وكذلك في درجة التأثير المرتبطة بها .

استفاد الصوفية من معطيات اللغة العربية واسعة الدلالة ومتعددة الألفاظ في بناء تراكيبهم الخاصة التي تعبر عن مواجيدهم، ولا يباعد البحث لو اعتبر اللغة العربية أصدق من غيرها من اللغات في التعبير عن دواخل الصوفية الجائشة.

لم تكن خصيصة الغموض وتكثيف الدلالة واضحة تمام الوضوح في نصوص الصوفية النثرية، بقدر وضوحها الطاغي في النصوص الشعرية على الأقل في الفترة محل الدراسة.

خلقت اللغة الصوفية علاقات ارتباط جديدة على المستوى الدلالي، نقلت المعاني من المستوى السطحي الظاهر إلى مستويات من المجاز كان سداها ولحمتها الرمز.

ظهرت النصوص الصوفية في الفترة محل الدراسة شعرًا ونثرًا وفيَّة لمعظم خصائص اللغة الشعرية وعبَّرت عنها أكثر من تعبير النصوص الشعرية الغنائية الأخرى، أو النثر الفني الآخر.

مثَّل القرن السَّابع الهجري رصيدًا زاخرًا من النصوص الصوفية، كما مثل نضوجًا للأفكار والتصورات الصوفية بعد أن استقر مقام التصوف في العالم العربي في مصر.

يحتاج ذلك الموضوع لمزيد دراسة وكبير عناية من الباحثين في القرن السابع الهجري، وفي غيره من القرون التي مازالت نصوصها مطمورة تحت الرُّكام تتنظر من يخرج صدفاتها.

المصادر

إبراهيم، عبد المنعم إبراهيم. *بحوث في الشِّعرية وتطبيقاتها عند المتنبي*. القاهرة: مكتبة الآداب، 2008.

ابن الخِيميّ، شهاب الدين محمد بن عبد المنعم. *ديوان ابن الخيمي*، تحقيق: هلال ناجي وزهير غازي زاهد. الإسكندرية: دار الوفاء، 2008.

ابن الفارض، أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد الحموي المصري. *ديوان ابن الفارض*. تحقيق: عبد الخالق محمود. القاهرة: مكتبة الآداب، 2007.

ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد المصري سراج الدين. *طبقات الأولياء*، تحقيق: نور الدين شِريبة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994.

ابن تغري بردي، يوسف بن جمال الدين أبو المحاسن الأتابكي. *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*. مصر: وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

الإدفوي، كمال الدِّين. *الطَّالع السَّعيد الجامع أسماء نُجَباء الصَّعيد*. تحقيق: سعد محمد حسن. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

الإدفوي، كمال الدين. *الموفي بمعرفة التَّصَوُّف والصُّوفي*. تحقيق: محمد عِيسَى صالحية. الكويت: دار العُروبة للنَّشر، 1998.

ايفانكوس، خوسيه ماريا بوتزيللو. *نظرية اللغة الأدبية*. ترجمة: حامد أبو أحمد. القاهرة: مكتبة غريب، 1992.

جاكبسون، رومان. *قضايا الشعرية*. ترجمة: محمد الولي- مبارك حنُّوز. الدار البيضاء: دار توبقال، 1998.

خَفَاجِي، محمد عبد المنعم. *الأدب في التُّراث الصُّوفي*. القاهرة: مكتبة غريب.

السَّكندري، ابن عطاء الله. *الحِكَم العَطائِيَّة*. بشرح الشّيخ زَرُّوق، تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الشَّعب. 1985.

الشَّعراني، عبد الوهَّاب. *الطَّبقات الكُبرى لواقح الأنوار في طبقات الأخيار*. القاهرة: دار الفكر العربي.

ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات مصر*. القاهرة: دار المعارف، 1990.

الطُّوسِي، عبد الله بن علي. *اللُّمع*. تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة وبغداد: دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنَّى، 1960.

عبد المطلب، محمد. *مناورات الشِّعرية*. القاهرة: دار الشروق، 1996.

فضل، صلاح. *أساليب الشِّعرية المعاصرة*. لبنان: دار الأدب، 1995.

فَضْل، صلاح. *إنتاج الدلالة الأدبية*. القاهرة: مؤسسة مختار، 1987.

فَضْل، صلاح. *شِفْرات النَّص بحوث سيميولوجية في شِعرية القَصّ والقَصِيد*. القاهرة: دار الفِكر، 1990.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر. *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: عبد الحميد هِنْدَاوِي. القاهرة: مؤسسة المختار، 2006.

القُشَيْرِي، عبد الكريم. *الرِّسالة القُشَيْرِيَّة*. تحقيق:عبد الحليم محمود ومحمود بن الشَّريف. القاهرة: 1966.

كلر، جوناثان. *الشِّعرية البنيوية*. ترجمة: السيد إمام. القاهرة: دار شرقيات، 2000.

كلر، نوح حاميم. *أوراد الطريقة الشاذلية*. عمَّان والقاهرة: دار الزَّاهد، 1997.

كوين، جون. *بناء لغة الشِّعر*. ترجمة: أحمد درويش. القاهرة: دار المعارف، 1993.

محمود، عبد الحليم. *قضية التَّصوف المدرسة الشَّاذلية*. القاهرة: دار المعارف المصرية، 1999.

المقدسي، عبد السلام بن أحمد. *كشف الأسرار في حكم الطيور والأزهار*، تحقيق:علاء عبد الوهَّاب محمد. القاهرة: دار الفضيلة للنشر، 1995.

ناظم، حسن. *مفاهيم الشعرية دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

Kaynaklar

Abdulmuttalib, Muhammed. *Münâverâtü'ş-Şi'riyye*. Kahire: Darü'ş-Şurûk, 1996.

Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dârü'l-meârif, 1990.

Fadl, Salah. *Esâlibü'ş-şi'ri'l-muâsıra*. Lübnan: Dârü'l-edeb, 1995.

Fadl, Salah. *İntâcü'd-dilâlâti'l-edebiyye*. Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987.

Fadl, Salah. *Şifrâtü'n-nass*. Kahire: Dârü'l-fikr, 1990.

Hafâcî, Muhammad Abdülmün'im. el-Edebu fî't-turâsi's-sûfî. Kahire: Mektebetu Garîb, ts.

Ivancos, José María Botzello. EdebiDilTeorisi. çev. Hamed Ebû Ahmed. Kahire: Mektebetü Garîb, 1992.

İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Cemaleddin Atabey. *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısra ve'l-Kâhira*. Mısır: Vizâretü's-sekâfe, 1963.

İbnü'l-Fâriz, Ebu'l-Hafs Ömer b. Ebi'l-Hasan Ali b. el-Mürşidi'l-Hamavî el-Mısrî. *Dîvânu İbnü'l-Fârız*. thk. Abdulhalık Mahmud. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2007.

İbnü'l-Heymi, Şihabüddin Muhammed b. Abdülmün'im. *Dîvânu İbnü'l-Heymî*. thk. Hilâl Nâcî vd. İskenderiye: Dârü'l-vefâ, 2008.

İbnü'l-Mulakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısri. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şirîbe. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1994.

İbrahim, Abdülmün'im İbrahim. *Buhûsun fî'ş-şi'riyye*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2008.

İdfevî, Kemaleddin. *el-Muveffî bi-ma'rifati't-tasavvufi ve'l-sûfî*. thk. Muhammed İsa Salihiyye. Kuveyt: Dârü'l-urûbeti li'n-neşr, 1998.

İdfevî, Kemaleddin. *et-Tâli'ü'l-sa'îdi'l-câmi'i esmâu nücebâi's-Saîd*. thk. Sa'd Muhammed Hasan. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-te'lîfi ve't-terceme, 1966.

İskenderî, İbn Atâullah. *el-Hikemü'l-Atâiyye*. thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dârü'ş-şa'b. 1985.

Jacobson, Roman. Kadâyâ'ş-şi'riyye. çev. Muhammed el-Velî vd. Kazablanka: ed-Dârü'l-beyzâ, 1998.

Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer. *el-Îdâh fî ulûmi'l-Belâğa*, thk. Abdulhamid Hindâvî. Kahire: Müessesetü'l-muhtâr, 2006.

Keller, Jonathan. *eş-Şir'iyyetü'l-bunyeviyye*. çev. es-Seyyid İmâm. Kahire: Dârü'ş-şarkiyyât, 2000.

Keller, Nuh Hamim. Evrâdü't-tarîkati'ş-Şâzeliyye. Amman ve Kahire: Dârü'z-Zâhid, 1997 .

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*. thk. Abdülhalim Mahmud. Kahire: 1966.

Mahmud, Abdulhalim. *Kadıyyetü't-tasavvuf*. Kahire: Dârü'l-meârif, 1999.

Makdisî, Abdüsselam b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fî hikemi't-tuyûri ve'l-ezhâr.* thk. Alâ Abdulvâhid Muhammed. Kahire: Dar al-Fadila Yayıncılık,

Nazım, Hassan. *Mefâhîmü'ş-şi'riyye dirâsetün mukârinetün fî'l-usûli ve'l-menheci ve'l-mefâhîm*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfeti'l-Arabî, 1994.

Quinn, John. Binâu lugati'ş-şir'. çev: Ahmed Dervîş. Kahire: Dârü'l-meârif, 1993.

Şa'rânî, Abdulvehhab. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.

Tûsî, Abdullah b. Ali. *el-Lümâ'*. Elde edildi: Abd al-Halim Mahmoud ve Taha Abd al-Baqi Srour. Kahire veBağdat: Dar al-Kutub al-Hadith veMaktaba al-Muthanna, 1960.