



Akademik Analiz

Yıl / Year: 2025

Sayı / Issue : 5

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

e-ISSN 3023-5979



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 5 | Yıl-Year 2025

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 Kitleleri	Akademik Analiz Dergisi'nin hedef kitleleri, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.
Yayın Dili	Türkçe- İngilizce- Arapça
Hakkında	<ul style="list-style-type: none">* 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 kitlelerini 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	<ol style="list-style-type: none">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	DOAJ, Ulrich's Periodicals Directory, İdealonline, WorldCat, GALE Cengage, J-Gate

Yayın Kurulu | Editorial Board

<p>Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Duzce Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X</p>	<p>Doç. Dr. M. Raşit Akpınar Selçuk Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies rasitakpınar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-0943-0715</p>
<p>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</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç Marmara Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0001-5884-807X</p>
<p>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</p>	<p>Arş. Gör. İbrahim Halil İlgi Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486</p>

Danışman Kurulu / Advisory Boar

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

Editörler | Editorial Board

<p>Baş Editör Editor in Chief Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Duzce Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@gmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X</p>	<p>Editör Yardımcısı Co-Editor Arş. Gör. İbrahim Halil İlgi Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486</p>
<p>İndeks ve İstatistik Editörü Index and Statistics Editor Havva Özgün Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık info@yazimdestegi.com</p>	<p>Etik Editörü Ethics Editor Çağatay Tiryaki Gaziantep Univesity Migration Institute cagataytiryaki8@gmail.com 0009-0004-9249-6986</p>

Dil Editörleri Language Editor	
Türkçe Turkish Ömer Faruk İlgi 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 Doç. 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 Doç. Dr. 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 Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies islingumustekin@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 Univesity 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 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 İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic 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: 0380 542 11 70

Adres: Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Şehir: Düzce

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

İtiraz

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

Şikâyet

Şikâyetler 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, Akademik Analiz dergisi tarafından Creative Commons Atıf-Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Academic Analysis 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 Academic Analysis Journal belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the Academic Analysis Journal under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 5 | Yıl-Year 2025

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
VIII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Bangladeş'te Kur'an-ı Kerim Çalışmalarında Gulâm Azam'ın Rolü

The Role of Gulâm Azam in the Qur'an Studies of Bangladesh

Mizanur Rahman

1-18

Hatib eş-Şirbînî'nin İctihad ve Taklid Konularına Yaklaşımı

Al-Khatîb al-Shirbînî's Approach to the Issues of İjtihâd and Taqlîd

Muhammet Abdullah Seydaoğlu - İsmail Narin

19-40

Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibü'r-Rahmân İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde İşle- diği Başlıklar Bağlamında Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı

Abdulkarim Muderris's Approach to Qur'anic Sciences in the Context of the Topics
Discussed in the Introduction of His Tafsir Mevahibu'r-Rahmân

İlhan Yılmaz

41-69

البيع بشرط التجربة: تحليل من منظور الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة مقارنة

Deneme Şartıyla Satış: İslâm ve Beşerî Hukuk Perspektifinden Bir Analiz

The Sale on Approval: An Analysis from the Perspective of Islamic Jurisprudence and Positive Law - A Comparative Study -

Hamza Qwaider

70-100

مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية -دراسة تحليلية-

Suriye'de İlkokul Üçüncü Sınıf Din Dersi Kitabının Ölçütlere Uygunluk Düzeyi -Analitik Bir İnceleme-

Mohammad Zidan - Belal Khalifa

104-135

التحليل الاشتقاقي والدلالي لمعاني الجذر «ع-د-ل» في الأدب العربي

Arap Edebiyatında “ع-د-ل” Kökünün Yapısal ve Semantik Analizi

A Structural and Semantic Analysis of the Root “A-D-L” in Arabic Literature

Ubeyde Abdulkader

136-165

Editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

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

Beşinci sayımızda üç adet Türkçe, üç adet Arapça olmak üzere toplam beş makale bulunmaktadır. Bu sayımızdaki makaleler, tefsir, fıkıh, din eğitimi ve Arapça alanlarıyla alakalıdır.

Bu sayının ilk makalesi, Bangladeş'te yaşamış ve Kur'ân-ı Kerîm'i Bengalceye tercüme eden önemli âlim Gülâm Azam'ın meâl çalışmasını konu edinmektedir. İkinci makalede ise Mısır'da yaşamış Şâfiî fakihî Hatîb Şirbînî'nin içtihat ve taklit meselesine dair görüşleri ele alınmakta; mezhebe bağlılık, ruhsatlardan yararlanma imkânı ve müctehidsiz bir dönemin tasavvur edilip edilemeyeceği gibi başlıkların tartışılmasıyla çalışmanın güncelliği pekiştirilmektedir. Üçüncü makale, geçen yüzyılda Irak'ta yaşayan ve bölgenin sosyo-kültürel yapısı bakımından önemli bir konuma sahip olan Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibü'r-Rahmân adlı tefsiri çerçevesinde Kur'ân ilimlerini değerlendirmektedir. Doktora tezine dayanan bu çalışma, tefsir alanına ilişkin dikkat çekici tespitler sunmaktadır. Dördüncü araştırma, İslam hukuku ile modern hukuk sistemlerini karşılaştırmalı bir perspektifle ele alarak tüketicinin satın aldığı ürünü deneme hakkını incelemektedir. Beşinci makalede ise Suriye'de yaşanan devrim sonrasında ilkokul üçüncü sınıflar için hazırlanan Din Kültürü ders kitabının içeriği analitik bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Altıncı ve son makale, Arap edebiyatında "a-d-l" kökünün semantik gelişimini incelemektedir. Doktora tezinden üretilen bu çalışma, söz konusu kökün tarihsel süreçte geçirdiği anlam dönüşümüne dair önemli katkılar sunmaktadır.

Bu sayıda görev yapan editör ekibimize, makalelerini yayımlamak için bizleri tercih eden yazarlarımıza ve titiz çalışmalarlarıyla 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 editorial team of Akademik Analysisiz, we are pleased to continue the publishing journey we began in December 2023 by releasing our fifth issue. In this issue as well, our journal brings readers a selection of significant scholarly topics.

In our fifth issue, there are six articles in total, three in Turkish and three in Arabic. The studies featured in this issue address topics related to tafsir, fiqh, religious education, and Arabic language studies.

The first article in this issue examines the translation project of the distinguished Bangladeshi scholar Gulam Azam, who rendered the Qur'an into Bengali. The second article discusses the views of the Shāfi'ī jurist Khatīb al-Shirbīnī, who lived in Egypt, on the concepts of ijtihād and taqlīd. By addressing topics such as adherence to a legal school, the possibility of benefiting from legal concessions, and whether a period without mujtahids can be envisaged, the study enhances its contemporary relevance. The third article evaluates the Qur'anic sciences through the lens of Mawāhib al-Raḥmān, the tafsīr of 'Abd al-Karīm al-Mudarris, a prominent figure who lived in Iraq during the last century and held an important position in the region's socio-cultural milieu. Based on a doctoral dissertation, this study offers noteworthy observations in the field of Qur'anic exegesis. The fourth contribution investigates the consumer's right to test a purchased product by comparing Islamic law with modern legal systems. The fifth article analytically evaluates the content of the Religious Culture textbook prepared for third-grade students in Syria following the revolution. The sixth and final article examines the semantic development of the Arabic root "a-d-l" in classical Arabic literature. Derived from a doctoral thesis, this study provides significant insights into the historical evolution of the meanings associated with this root. I extend my sincere gratitude and respect to our editorial team, to the authors who chose to publish with us, and to the reviewers who contributed to academia through their meticulous efforts.

Assoc. Prof. Dr. Fehmi Soğukoğlu

Bangladeř'te Kur'an-ı Kerim alıřmalarında Gulâm Azam'ın Rolü

Dr. Öğr. Üyesi Mizanur Rahman | 0000-0002-4705-6533 | mizanurrahman@gantep.edu.tr
Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Gaziantep / Türkiye

Öz

Kur'an-ı Kerim'i Allah tarafından gönderilen bir hidayet rehberi olarak kabul edenler kendi hayatlarını bu rehberine göre düzenlemeleri, onların üzerine düşen bir ilahi sorumluluktur. İnsanlar, Allah'ın gönderdiği bu rehberi ihmal ettikleri için hayatın her alanında çok acı sonuçlarla karşılaşmaktadırlar. Bu nedenle insanı Kur'an eğitimi yoluna çağırarak alimlerin büyük sorumluluğundadır. Sorumlu, bilinçli alimler çağlar boyunca Allah'ın Kur'an öğretilerini insanlığa aktarmaya çalışmışlardır. Fakat Kur'an-ı Kerim Arapça indirildiği için Bengalce konuşanlar için tercümesi gereklidir. Bu sebeple Gulâm Âzam, Bengalce'deki diğer tercümanlar gibi Kur'an-ı Kerim'i Bengalce'ye tercüme etmiştir. O dönemin teknik kısıtlamaları ve Kur'an öğretimine karşı çıkan güçlerin muhalefeti karşısında Kur'an öğretimini daha geniş bir alana yaymak tek başına mümkün olmadığı için kendisi dâhil olduğu İslam'ı siyasi partisinin gündemine katarak, haftalık ve aylık Kur'an eğitim programı başlatmıştır. Gulâm Âzam, Kur'an'ı tercüme etmenin yanı sıra, Bangladeř'te bireylerin, toplumun ve devletin Kur'an'ın ışığında şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu makale, Bangladeř'te Kur'an'ı seven bir toplumun kurulmasında ve Kur'an'ın yayılmasında Gulâm Âzam'ın oynadığı rolü ve onun siyasi doktrinlerin hocası olan Ebu'l-A'lâ Mevdudi'nin Kur'an'ın Urduca tercümesinden Bengalce tercümesini değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Meal, Bangladeř, Gulâm Azam.

Atf Bilgisi Rahman, Mizanur. "Bangladeř'te Kur'an-ı Kerim alıřmalarında Gulâm Azam'ın Rolü".
Akademik Analiz 5 (Ekim 2025), 1-18.

Geliř Tarihi	30/04/2025
Kabul Tarihi	25/10/2025
Yayım Tarihi	31/10/2025
Makale Türü	Arařtırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalıřmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalıřmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiřtir.
Finansman	Bu arařtırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıřtır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalıřmalarının telif hakkına sahiptirler ve alıřmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Role of Gulâm Azam in the Qur'an Studies of Bangladesh

Asst. Prof. Dr. Mizanur Rahman | 0000-0002-4705-6533 | mizanurrahman@gantep.edu.tr
Gaziantep University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep / Türkiye

Abstract

The people of Bangladesh have had a deep bond with the holy Qur'an from the beginning of Islam. Centuries after centuries, the people of Bengal have shown deep affection for Allah's Qur'an and the Prophet Mohammad's hadith (saw). The promotion of the Qur'an has continued to be spread through Madrasas, Maktabas, Mosques, and sometimes by individual, collective, and state initiatives. As well as the continuous pace of Qur'anic teaching, the opposition is also visible. Occasionally religious and political superstitious people, sometimes non-Muslims have hindered the spread of Qur'anic education. Emperor Akbar, British rule, or sometimes the rule of any anti-Qur'an rulers are the best examples. The ancient Maktab method of teaching the Qur'an is practiced in some places in rural areas, but this practice is no longer present in urban areas. Although the Hifz Madrasah throughout the country has continued the teaching of the Qur'an extensively.

In general schools, a general introductory book on Islam named "Religion of Islam" is taught as optional. However, in government and Qawmi madrasahs, Qur'an education is given the main importance. Apart from this, the Qur'an teaching session or Dars-e Qur'an program is organized in some mosques or at someone's house. No way to ignore that, it has been facing some obstacles from time to time. As a result, Bangladesh has got a group of believers who have played a role in spreading the teachings of the Qur'an. But there was not much academic activity about those people. Gulâm Azam, the main character of this article, is one of those who spent the whole of his life on this goal. In this article, Gulâm Azam's contribution to the promotion of the Qur'an in the society of Bangladesh is evaluated.

There have been generations of Qur'an lovers in Bangladesh like Gulâm Azam whom we know about from books. But we had the opportunity to meet Gulâm Azam directly, to participate in his Qur'an Ta'lim programs from time to time, and to benefit from his thoughts and writings. As such, academic activities are demanded of thinkers like him, but in an actual sense, there is no academic activity for him.

In this article, we discussed and evaluated Gulâm Azam's brief introduction, his career, political philosophy and thoughts, writings, contribution to the politics of Bangladesh, and his personal and group efforts in the promotion and spread of Qur'an education. Gulâm Azam translated the Qur'an into Bengali from the Urdu translation of his mentor of Islamic political thought Abul A'la Maududi.

He joined the Tabligh Jamaat and an Islamic party called Tamaddon Majlis early in his career in pursuit of the ideals of Islamic life. But he saw that in the schedule of Tabligh Jamaat there is only the program 'Dawah' to Islam but there is no program in the financial, social, legal, and state aspects of Islam, so he joined another Islamic party called Tamaddon Majlis. He was not pleased with the programs of Tamaddon Majlis and he finally joined Jamaat-e-Islami founded by Abul A'la Maududi. According to Gulâm Azam, the activities of Jamaat-e-Islami are considered more useful for the implementation of Islamic laws in society by spreading the knowledge of Al-Qur'an and Hadiths as they try to develop the knowledge of Qur'an, Hadith, and syllabus-based studies on various Islamic subjects by uniting with the activities of Jamaat. His translation of Al-Qur'an from Urdu translation of Maududi into Bengali made it easier for Bengali speakers. There are launched weekly and monthly regular mosque-based training programs from the Syllabus of Qur'an Hadith.

He wrote a booklet named 'Qur'an Bujha Sahaj' to educate the general and Islamic-educated people on how to study the Qur'an in a more practical way.' He encouraged various linguists to translate many essential books of Islam into Bengali including many basic Tafseer, Hadith, Fiqh, Sirat, Economics, History, etc. The special contribution of Gulâm Azam and his Islamic political thought is undeniable behind all the books and research on Islamic movements and Islamic literature in Bangladesh. Under the leadership of Jamaat, he made started various institutions and wrote more than a hundred books on various subjects of Islam, and encouraged other researchers

to write about Islam. According to Jamaat rules, those who join Jamaat as primary supporters, associate members, and members have to study the prescribed syllabus books step by step and progress through a regular reporting system.

To become a member of an Islamic political party, following all the rules and regulations has given the Jamaat a strong organizational and Islamic foundation, but common people have refrained from becoming a member of the Jamaat because they find it difficult to follow these series of rules and regulations. As a result of which Jamaat could not get more than 10 to 15 percent of votes in Bangladesh despite taking many programs for public welfare. However, Jamaat's national parliament members, the Upazila Parishad chairman (the Upazilas are the second lowest tier of regional administration in Bangladesh), and many representatives were elected in various areas. Anyway, behind Gulâm Azam's party not becoming the largest party in Bangladesh, global Islamophobia, anti-Jamaat unity, propaganda of opposition forces, and above all, Jamaat's failure to be a public-oriented party have played a role.

While evaluating the role of Gulâm Azam, it is finally realized that Gulâm Azam is a rare figure in the history of Islamic politics of Bangladesh who has managed to survive in the field of strong hostile politics and make the people of Bangladesh understand the need to establish Islam in the life of individuals, society and the state. Studying many people regularly some parts of the Qur'an and Hadith every morning after the Fajr prayer or in the evening in Bangladesh is the result of efforts by Gulâm Azam and his party practice. Despite the political success of Gulâm Azam's 'caretaker government system' in Bangladesh, Gulâm Azam has always tried to be a follower of the Qur'an, and it is may be said that he become succeeded.

Keywords: Tafsir, The Holy Qur'an, Qur'anic meaning, Bangladesh, Gulâm Azam.

Citation	Rahman, Mizanur. "The Role of Gulâm Azam in the Qur'an Studies of Bangladesh". <i>Academic Analysis</i> 5 (October 2025), 1-18.
Date of Submission	30/04/2025
Date of Acceptance	25/10/2025
Date of Publication	31/10/2025
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

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, indirildikten bu yana bütün insanlığa hidayet yolunu gösteren bir rehber olmuştur. Dünyadaki ilimlerin ana kaynağı olan bu kitap, bütün ilim talebelerine yol göstermektedir. Bu meyanda yazılmış sayısız kitaplar, ciltler dolusu eserler, kütüphanelerde bulunmaktadır. Bütün bu kaynakların amacı, yaratıcısını, yaratıcının emirlerini, üzerine düşen görevleri daha açık ve net bir şekilde anlayıp gerekeni yerine getirmektir.¹ Öyleyse her dilden, her renkten ve her ırktan insanlara Kur'ân'ı okumak ve anlamak bir görevdir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm, Arapça indirildiği için diğer coğrafyadaki insanlar ya Arapça öğrenecek ya da kendi diline çevirip okuyacaktır. Ana dili Arapça olmayan Müslümanların büyük bir kısmı, namazda okumak için bazı sûreleri ve ayetleri anlamadan ezberlemektedir. Ancak okuyanlar mânasını bilmediği için ne Kur'ân'ı anlayabilmekte ne de Allah'ın emirlerini yerine getirebilmektedir. O yüzden Kur'ân'ın başka dillere çevrilip anlamasını sağlamak son derece önemlidir.² Âlimler, İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi yakın tarihte de Kur'ân'ı bir başka dile çevirmekten çekinmişlerdir. Çünkü İslâm âlimlerinin önlerinde İncil ve Tevrat'ın tercüme edilerek asıl metnini kaybetmesinin örneği mevcuttur. Kur'ân'ı çevirmekle diğer dinlerin kitaplarını tahrif ettikleri gibi bir bozulma ve çarpıtma olabileceğinden şüphe ederek, âlimlerin bir kısmı Kur'ân'ı çevirmekten uzak durmuştur. Ancak gün geçtikçe insanların Kur'ân'dan daha da uzaklaştıkları görülünce tercüme ve çeviri hareketleri başlamıştır. Zira Kur'ân Allah'ın koruması altında olduğu için kimsenin onu değiştiremeyeceği, Allah tarafından "Zikri (Kitap)ı biz indirdik ve O'nun koruyucusu da elbette biziz"³ şeklinde beyan edilmiştir.

Bilindiği üzere Kur'ân'ı çevirmek büyük bir çaba gerektirmektedir. Hem Arapça hem de kendi diline hâkim olmayan kimse düzgün çeviri yapamamaktadır. Konumuzla alakalı olan Bengalce Kur'ân'ı Kerîm'in çevirisinin de diğer dillerde olduğu gibi kolay olmadığı aşikârdır. Bangladeş, Müslüman nüfus açısından dünyanın en kalabalık dördüncü ülkesidir. Coğrafi olarak Bangladeş, Güney Asya'da, Hindistan ve Myanmar arasında yer almaktadır. Hindistan, Bangladeş'in batısını, kuzeyini ve doğusunu kapsıyor. Batıda Hindistan'ın Batı Bengal eyaleti yer alır. Bangladeş'in kuzeyi Batı Bengal, Assam, Meghalaya eyaletleridir. Doğuda ise Hindistan'ın Assam, Tripura, Mizoram ve Hindistan dışında Myanmar (Burma) ile sınır komşusudur. Güneyinde Bengal Körfezi bulunur. Bangladeş'in güneydoğusundaki Cox's Bazar sahili, dünyanın en uzun plajlarından biridir.

¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, (İstanbul, Şule Yayınları, 2012), 30-31

² M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation*, (New York, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2005), Introduction.

³ el-Hicr 15/9.

Bangladeş'te İslâm alimleri Arapça, Farsça ve Urduca gibi dillere hâkim olsalar da ana dili olan Bengalce'de çok yetenekli değillerdir. Çünkü Hint Alt kıtasında Müslüman yönetimleri zamanında resmi dil Farsça idi.⁴ Yöneticiler ve âlimler üzerinde Arapça, Farsça ve Urduca'nın etkisi vardır. Meselâ Şah Veliyullah Dihlevî gibi büyük bir Hintli âlim bile Kur'ân'ı ana dili yerine Farsça'ya çevirmiştir.⁵ Bangladeş'te medreselerde Farsça, Urduca ve Arapça okutulmaktadır. Müslüman âlimler Bengalce konuşsa da ilmî faaliyetlerde zikredilen diller tercih edilmektedir. Bengal dili, edebiyat, genel eğitim Hindular tarafından belirlenmektedir.⁶

İngilizlerin sömürgecilik dönemi başlayınca Hindular, Müslüman yöneticilerden kurtulma gibi bir düşünceden hareketle İngilizlere daha yakın olmaya çalışmışlardır.⁷ İngilizlerle ortak olup Müslümanları ezmeye başlayınca Müslüman âlimler tepki olarak hem İngilizceden hem de Bengal edebiyatından uzak kalmayı tercih etmişlerdir.⁸ Bu iki dili öğrenmek İngiliz ve Hinduların işine yarayacak gibi yanlış bir düşüncede olan Bengal âlimler Kur'ân'ın çeviri işinde geç kalmışlardır. En son XVIII. yüzyılın sonunda Bangladeş'in Rangpor İlin *Amiruddin Başuniya* Kur'ân'ı çevirmiş ancak bu çeviri 1808 yılında yayınlanabilmiştir.⁹ Gulâm Âzam, Bangladeş Kur'ân camiasında tanınmış birisi olarak hem Bangladeş halkına hem de kendi siyasî teşkilatındaki üyelere Kur'ân'ın anlaşılmasını sağlamak için büyük çaba sarfetmiştir. Bengalcede Kur'ân'ın başka çevirileri de vardır. Ancak Kur'ân'ın ruhuna sadık kalarak toplum hayatına uygulama çabasında başarılı olan Gulâm Âzam önemli bir simadır. Kur'ân çeviri çalışmalarının bu tarihi süreci hem uluslararası akademik çalışmalar hem de Türkiye'de yapılan çalışmalar az olduğu için bu konuyu ele almak istedik.

1. Gulâm Âzam'ın Hayatı: Doğumu, Yetiştirilmesi ve Vefatı

Gulâm Âzam, 7 Kasım 1922'de Dhaka, Lakhkibazar, Miya Saheber Maidan'da bir Pir ailesinde doğmuştur. Babasının adı Gulâm Kabir, annesinin adı ise Syeda Ashrafunnesa'dır. Annesinin evinde doğan Gulâm Âzam'ın babasının evi Rangpur'dadır. Gulâm Âzam ilköğrenimini altıncı sınıfa kadar bir köy okulunda tamamlamıştır. Rangpur'da babasının evinde 14 yaşına kadar kalmıştır. Büyük bir âlim olarak bilinen dedesi Mevlânâ Abdus Subhan'ın asıl evleri Brahmanbaria ilin Nabinagar ilçesinin Birgaon köyünde bulunmaktadır. 1947'de Gulâm Âzam'ın babası Gulâm Kabir Dhaka'nın Magbazar

⁴ Mohammad Abdul Hay- Soyed Ali Ahsan, *Bangla sahitter itibritto*, (Dhaka: Ahmad Publishing house, 2010), 5.

⁵ Mofahhar Hosain Han, *Kur'an Procharer İtihash ebong Bonganobader Shotoborsho*, (Dhaka: Bangla Academi, 197), 2.

⁶ Nazir Ahmad, *Bangladeshe İslamer Agomon*, (Dhaka: Bangladesh Islamic Center, 2013) 92-23.

⁷ Abdul Hay, Ali Ahsan, *Bangla sahitter itibritto*, 6.

⁸ Abdul Fattah Mohammad Yahya, *Devband Andolon: itihash oitijjo obodan*, (Dhaka: Al âmin research akademi 2009), 60-70.

⁹ Hosain Han, *Kur'an Procharer İtihash ebong Bonganobader Shotoborsho*, 28.

mahallesinden arazi satın aldıktan sonra Dhaka'ya yerleşmiştir.¹⁰ Gulâm Âzam'ın ataları, Brahmanbaria eyaletinin Nabinagar bölgesindeki Birgaon'da altı nesilden beri ikamet etmektedir. Gulâm Âzam, 1936'da ilk medrese sınavını kazandıktan sonra ortaokulunu başarıyla tamamlamıştır. Lise sınavını 1944 yılında İslâmî Kolej'den yüksek başarıyla tamamlayan Gulâm Âzam, 1948'de 'Bengal Dil Hareketi'ne katılması ve ülkede siyasî gerginlik sebebiyle Dhaka Üniversitesi giriş sınavına katılmamıştır.¹¹ Daha sonra Dhaka Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi alanında lisans ve 1950'de yüksek lisans derecesini tamamlamıştır. Gulâm Âzam, eğitimini tamamladıktan sonra 3 Aralık 1950'de Rangpur'daki Karamichael Koleji'nde siyaset bilimi öğretim üyesi olarak göreve başlamış ve kariyerine 1955 yılına kadar devam etmiştir. Gulâm Âzam, öğrenciyken Tebliğ Cemaati ile irtibatlıydı ve 1954 yılına kadar Tebliğ Cemaati'nin Rangpur şubesinde görevine devam etmiştir.

Tebliğ Cemaati'nin belirli bir siyasî, ekonomik veya kültürel programı yoktu. Gulâm Âzam, bazı dinî propagandalar dışında yaşam odaklı bir program olmadığı için Tebliğ Cemaati'nin çalışmalarından memnun kalmamıştır. 1952'de sosyal, siyasî ve ekonomik sorunlar ve bunların çözümleri hakkında konuşurken Tamaddon Meclisi'nin¹² çalışmalarına doğrudan dahil olup Nisan 1954'e kadar Tamaddon Meclisin Rangpur İl Başkanı olarak görevini sürdürmüştür.¹³

Nisan 1954'te Cemâat-i İslâmî'ye katıldıktan sonra 1955'te tutuklanmış ve Rangpur hapisanesinde Cemâat-i İslâmî'nin bir üyesi olarak bulunmuştur. Daha sonra Haziran 1955'te Rajshahi bölgesine Cemâat-i İslâmî'nin sekreteri olarak atanmış ve bir yıl sonra Doğu Pakistan Cemaat-ı İslâmî sekreter yardımcısı ve Rajshahi Bölge Cemaat'ın emiri olarak görev almıştır. 1962 yılına kadar bu görevde kaldıktan sonra 1969-1971 yılları arasında Cemâat-i İslâmî Doğu Pakistan'da emir seçilmiş ve Aralık 2000'e kadar bu görevi devam ettirmiştir. Gulâm Âzam, 2000 yılında emir görevinden ayrılarak sorumluluğu Matiur Rahman Nizami'a¹⁴ devretmiştir.

Bangladeş Cemâat-i İslâmî'nin eski başkanı ve İslâmî bir siyasî figür olan Gulâm Âzam, 1952 ve 1955'te Dil Hareketi sırasında iki, 1964'te bir, 1992'de bir ve en son 11 Ocak 2012'de bir kez olmak

¹⁰ Gulâm Âzam, *Jibone ja deklam*, (Dhaka: Kamiyab Kitabevi. 2002), 1/12.

¹¹ Âzam, *Jibone ja deklam*, 12.

¹² Bengalce Dil Hareketi'nin kurucu kuruluşlarından birisi olan Tamaddon Meclis, eski adıyla Pakistan Tamaddon Meclis, 1947'de eski Doğu Pakistan'da Müdür Abul Kashem tarafından kurulan Bangladeş'te İslâmî bir kültür örgütüdür.

¹³ Âzam, *Jibone ja deklam*, 12.

¹⁴ Mevlânâ Matiur Rahman Nizâmî (1943-2016) Bangladeş hükümetin eski bakanı, eski parlamento üyesi, Bangladeş Cemaat-i İslaminin eski emiri. Pek çok kitabın yazarıdır ve aynı zamanda ünlü bir ilim adamı olarak da bilinir. Öte yandan, Bangladeş'in mevcut iktidardaki Awami Ligi hükümeti tarafından oluşturulan 1971 tarihli tartışmalı savaş suçları mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edildi. 1971'de, Doğu Pakistan'ın veya günümüz Bangladeş'inin Batı Pakistan ile birlikte kalıp kalmayacağına dair siyasî bir tartışmada, Cemaat-i İslami de dahil olmak üzere Bangladeş'teki İslami partiler Bangladeş'in Pakistan'la birlikte kalması görüşündeydi. Pakistan'ın bölünmesine karşı siyasî görüşü için 11 Mayıs 2016, Matiur Rahman Nizâmî'yi idam yoluyla öldürülmüştür.

üzere toplam beş kez hapse atılmıştır. En son tartışmalı bir Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından tutuklandığında, Bangabandhu Şeyh Mujib Tıp Fakültesi Hastanesi yoğun bakım ünitesinde tedavi gördüğü sırada 23 Ekim 2014 gecesi hayatını kaybetmiştir.¹⁵

Son defa hapse girmeden önce bir gazete röportajında şöyle demiştir:

“Müminler Allah'tan başkasından korkmasınlar ve yalnız Allah'a tevekkül etsinler. Bu Allah'ın emridir ve Allah'tan başkasından korkmak caiz değildir. Ben de bir mümin olarak Allah'tan başka kimseden korkmam ve ölümden endişeli değilim. Ölümden neden korkayım? Çünkü ölümden sonra Allah'a kavuşmak için bir fırsat olacaktır.”¹⁶ Gulâm Azam'ın bu sözlere bazı insanlar tarafından siyasi propaganda olarak algılanmışsa da ölüm ve ahirete inanan insanlar arasında etki yaratmıştır.

2. Gulâm Âzam'ın Yazıları

Gulâm Âzam, İslâmî hareket ve organizasyon çalışmalarıyla birlikte yazı ve düşünce dünyasına önemli katkıda bulunmuştur. 1958'de Ittehad Gazetesinin genel yayın yönetmeni olmuş ve editör sayfası dahil olmak üzere çeşitli konularda düzenli olarak yazılar yazmıştır. Mevdûdî'nin düşünceleri onu büyük ölçüde etkilemiştir.¹⁷ Kendisi Kur'ân tercümesi, İslâm, ibadet, teşkilat, hareket, siyaset başta olmak üzere çeşitli konularda 107 kitap yazmıştır.

Gulâm Âzam'ın yazdığı eserlerden bazıları şu şekildedir:

1. Bangladeşer İtihaşe Ghotonabohul 75 shal (August O November Biplov), (75 yılı (Ağustos ve Kasım devrimi) Bangladeş Tarihindeki En Olaylı Yıl)
2. Islam The Only Divine & Complete Code Of Life (İslâm, Hayatın Tek İlâhî ve Eksiksiz Kodudur).
3. Sohoj Banglai Al Kur'âner Onubad (Kur'ân'ın Basit Bengalce Çevirisi 3 ciltlik).
4. Shadhin Bangladesher Osthitter Proshno (Bağımsız Bir Bangladeş'in Varlık Sorunu).
5. Sromik Shomossyar Esthayi Shomadhan (İşçi Sorununa Kalıcı Çözüm).
6. Chintadhara (Düşünceler).
7. Desh Godar Dakh (Ülkeyi İnşa Etmek Çağrısı).
8. Bangladeşe İslâmî Oikkyoproceshtar İtihash (Bangladeş'te İslâm Birlik Çabalarının Tarihi).
9. Jatiyo Shongshode Rajonoytik Doler Anupatik Protinidhityomulok Poddhoti (Millet Meclisinde Siyasî Partilerin Orantılı Temsil Sistemi.)
10. Shikkhabebosthar İslâmî Ruporekha (Eğitim Sistemin İslâmî Ana Hatları).
11. Rashtrokhomotar Utthan Potone Allah Ta'alar Vhomikha (Devlet Gücünün Yükselişinde ve Düşüşünde Allah'ın Rolü).
12. Rajonoytik Doler Shonskar (Siyasî Partilerin Reformu).
13. Political Thoughts Of Abul A'la Mawdudi (Ebu'l A'la Mevdûdî'nin Siyasî Düşünceleri).
14. Shoth Loker Eto Ovhab Keno? (Dürüst İnsanın Bu Kadar Eksikliği Neden?)
15. Omuslim Nagorik O Jamaat-e- İslâmî (Gayrimüslim Vatandaşlar ve Cemâat-i-İslâmî).

¹⁵ Bangladesh Jamaat-e-Islami, (BJI) Professor Gulam Azam, Erişim 12 Ekim 2021). <https://www.jamaat-e-islami.org/memories-details.php?news=19>

¹⁶ Bangladesh Jamaat-e-Islami, (BJI) Professor Gulam Azam, Erişim 12 Ekim 2021). <https://www.jamaat-e-islami.org/memories-details.php?news=19>

¹⁷ Mohammad Kamaruzzaman, *Oddhapok Gulâm Âzamer Songrami Jibon*, (Dhaka, Alfalah Printing Press, 1989), 48.

16. Kur'ân'da Müslüman Hükümdarlarına İlan Edilen Dört Programı (Kur'ân-e Ghoshito Muslim Shashokder 4 Dofa Kormoshochi).
17. Study Circle (Çalıştay).
18. Muslim Maa Bonder Vabonar Bishoy (Müslüman Anne ve Kızların Düşünce Alanları).
19. Establishment Of Islam (İslâm'ın Kuruluşu).
20. Caretaker Shorkar Poddoti Udbhabon, Prostabona O Andolon (Geçici Hükümet Sisteminin Yeniliği, Önerisi ve Hareketi).
21. Jibone Ja Dekhlam (Hayatta Gördüklerim. 9 Ciltlik).
22. İslâm O Gonotontro (İslâm ve Demokrasi).
23. İslâm O Biggan (İslâm ve Bilim).
24. Amar Bangladesh (Benim Bangladeşim).
25. Montake Kaj Din (Aklını Çalıştır).
26. Bir Gencin Zihninde Uyanan Düşünceler (Kishor Mone Vabona Jage).
27. Jamaat-e- İslâmır Kormoniti (Cemâat-i-İslâmî'nin İlkeler).
28. Jibonto Namaz (Canlı Namaz).
29. Polashi Theke Bangladesh (Palaşı'den Bangladeş'e).
30. İslâmî Oikkyo İslâmî Andolon (İslâm Birliği İslâmî Hareketi).
31. Dhormoniropekkko Motobad (Laik Doktrin).
32. Kur'ân Bojha Sohoj (Kur'ân'ı Anlamak Kolaydır).
33. Mojbut İman (Güçlü İnanç).
34. Poriporno Jibonbidhan Hishebe İslâmer Shohoj Poricoy (Tam Bir Yaşam Biçimi Olarak İslâm'ın Tanımı).
35. Allahr Doare Dhorna (Allah'ın Kapıda Yalvarmak).
36. Adam Shrishthir Hakikat (Hz. Adem'in Yaratılışının Hakikati).
37. Adam Shrishthir Hakikat (İslâm Dinini Öğretmede Temel Hatalar).
38. Din İslâmer Poneroti Gorottoporno Bishoye Shothik Dharona (İslâm Dininin 15 Önemli Meselesinin Doğru Fikri).
39. Biye Talak Faraiz (Evlilik Boşanma Feraiz).
40. Bangladeshi Bonam Bangali Jatiyotabad (Bangladeşli ve Bengal Milliyetçiliği)
41. Ashun Allah'r Shoynik Hoy (Allah'ın Askerleri Olalım).
42. Adhunik Poribeshe İslâm (Modern Ortamda İslâm).
43. Manobjatir Shroshta Jini-Bidhandatao Etmatro Tini (İnsanın Yaratıcısı Kim İse Hükümdarı da O Olsun).
44. Khati Muminer Sahih Jozba (Gerçek Bir Müminin şuur).
45. Jamaat-e- İslâmîr Boyshishto (Cemâat-i-İslâmî'nin Özellikleri).
46. İslâmî Shovvyota Bonam Pashcattyo Shovvata (İslâm Medeniyetine Karşı Batı Medeniyeti).
47. İslâmî Oikkyomoncho Chai (İslâmî Birlik İstiyorum).
48. İslâmî Andolon: Shafollyo O Bivranti (İslâmî Hareketin Başarısı ve Şaşkınlık).
49. İslâmî Andoloner Kormider Prathomik Poji (İslâmî Hareketin Üyelerinin Birincil Sermayesi).
50. Nobi Jiboner Adorsho (Peygamber Hayatın İdealidir).
51. Mominer Jelkhana (Müminin Hapishanesi).
52. Muhtaram Âlimshomaj O Dindarder Khidmote Joruri Proshno (Âlim Topluluğu ve Dindar Kısımına Yönelik Sorular).
53. Mosjider İmamder Morjada O Daittyo (Cami İmamlarının Onur ve Sorumluluğu).
54. Joktir Koshtipathore Jonmoniyontron) (Tartışmanın merkezinde doğum kontrolü).¹⁸

Gulâm Âzam'ın yazdığı bazı önemli kitaplar İngilizce, Urduca, Türkçe, Tamilce ve Ahmiya'ya çevrilmiştir. Ayrıca onun biyografisini de içeren sekiz kitap İngilizce olarak yayınlanmıştır. Gulâm Âzam 1972'den 2001'e kadar Türkiye, Arabistan, İngiltere, Amerika ve daha birçok ülkeyi ziyaret ederek konferanslar vermiştir.¹⁹ Hayatı boyunca Bangladeş'te farklı görüşlere sahip âlimleri bir araya

¹⁸ Gulam Azam, *Jibone Ja Dekhlam*, 9/187-195.

¹⁹ Gulam Azam, *Jibone Ja Dekhlam*, 8/ 26-123.

getirmek için çalışmıştır. Bangladeş âlimleri arasında genellikle iki ekol vardır. Bir kısım âlimler Hindistan'daki Deoband Medresesi'nin müfredatını, diğerleri ise Bangladeş'in resmî medreselerinin müfredatını takip etmişlerdir. Bu iki ekolün çeşitli konularda bölücü bir tavır aldığı görülmektedir. Ayrıca, Deoband müfredatını takip edenlerin büyük bir bölümü, Hindistan yanlısı Bangladeşli solcu politikacıları desteklemiş ve farklılıklarını canlı tutmuşlardır. Gulâm Âzam, hayatı boyunca âlimler arasındaki farklılıkları gidermek için önemli adımlar atmıştır.

3. Kur'an-ı Kerim'i Anlama ve Anlatma Konusunda Gulâm Âzam'ın Çabaları

Gulâm Âzam, Bangladeş'in âlimleri dâhil olmak üzere, Arapça öğrenme fırsatı bulamamış eğitimli insanların Kur'an ilmine sahip olmaları için Kur'an eğitimi ve derslerini, Kur'an çalışma atölyesi adı verilen çeşitli programlar aracılığıyla Kur'an eğitimi kolaylaştırarak sunmaya çalışmıştır.

Bu çabada kendi yazdığı İslâmî literatürler arasında en önemlilerinden biri, "Kur'an Bojha Sahaj" (Kur'an-ı Anlamak Kolaydır) adlı kitapçıktır. 1979'da Dhaka Moghbazar'daki Kazi Office Lane Camii'nde birkaç ay boyunca Kur'an'ı anlamının kolay yolu hakkında sürekli sohbetler yapmıştır. Dhaka'dan Shatabdi Prakashani adlı yayınevi, 1980'de tüm bu konuşmaların özetini bir kitapçık şeklinde yayınlamıştır. 1981 ve 1982 yıllarında Kur'an çalışma atölyesi aracılığıyla Allah'ın kitabını anlamak için daha kapsamlı bir program başlatmış ve bu serinin bir parçası olarak Bangladeş'teki Kur'an okuyucuları için kısa ama çok değerli bir rehber olarak okuyucu kitlesi kazanan kitapçığı biraz daha genişleterek yayınlamıştır. Kitapta, Kur'an'ın ve Peygamber'in sorumluluğu, tüm Kur'an'ın arka planı, peygamber hareketinin farklı dönemleri ve seviyeleri, Kur'an'daki sûrelerin sayısı, Mekke ve Medine sûrelerinin özellikleri, Mekke dönemi sûrelerinin çalışma tekniği, Kur'an'ın diğer önemli noktaları, tartışma konuları, tartışma teknikleri, öğretisi, âyetleri, kelimeleri ve harfleri vb. konuları açıklamıştır.²⁰

Gulâm Âzam'a göre Kur'an'ı İslâmî hareketten ayırarak anlamak mümkün değildir. Hz. Peygamber'in 23 yıllık hareketinin çeşitli şartları, kâfirlerin muhalefeti, değişik ihtilaf biçimleri ve benzerleri vesilesiyle nazil olan âyet ve sûrelerin anlaşılabilmesi için o dönemin ortamının ön planda tutulması gerekmektedir. Dolayısıyla Peygamber Hz. Muhammad (sav)'ın hayatı, Kur'an'ın gerçek şeklidir. Kur'an-ı Kerim'i, -Yaşayan Kur'an'dan' anlaşılmalıdır- sadece kitaptan anlamak mümkün değildir. Bu nedenle Muhammed (sav), Kur'an'ın tek yetkili ve güvenilir tercümanıdır. Kur'an'ın anlam ve tefsirinden sadece kendisi sorumludur.²¹ Çağlar boyunca Kur'an'ın yeni yorumları olabilir ve olmalıdır

²⁰ Gulam Azam, *Kur'an Bojha Sohoj*, (Dhaka: Adhunik Prokashoni, 1989), 7-9.

²¹ Abu'l-Ala Mevdudi, *Tefhimul Kur'an* (Bengalce Tercümesi). (Dhaka: Adhunik Prokashoni, 2012), 20-21

da ancak peygamberin yorumuna aykırı hiçbir yorum geçerli değildir. Hz. Muhammed (sav)'in hayatı, Kur'ân'ın tefsiridir.

4. Hareket Perspektifinden Kur'ân Çalışmaları

Gulâm Azam' nazarında Kur'ân, Hz. Muhammed (sav)'in liderliğinde İslâm'ı adım adım zafere doğru ilerletmek için indirildiğine göre, onun incelenmesi İslâmî hareketin bakış açısıyla uygun olmalıdır. Ancak o zaman Kur'ân'ın özünü anlamak kolay olacaktır. Kur'ân-ı incelerken şunu da belirtmek gerekir ki İslâmî hareket, kendini sahada göstermekte ve inkârcı güçler buna karşı çıkmaktadır. Kur'ân, hak ile bâtlın bu çekişmesinde hakkın yanında olmaktadır.

Kur'ân'ın iyi anlaşılması için, indiği ortam sebab-i nüzûl vasıtasıyla incelenmeli ve bâtlın rolü değerlendirilmelidir. Kur'ân-ı okuyan İslâmî harekette aktif değilse, harekette tarafsız olduğu için Kur'ân'ın mesajını tam olarak anlayamayacaktır. Doğru ile yanlış arasında Kur'ân okuyucusunun kendisini hangi tarafta gördüğü çok önemlidir. Hak adına aktif rol oynarsa, mevcut durumda Kur'ân'ın kendisine yol göstermesi için indirildiğini hissedecektir.²² Kur'ân âyetlerinin çoğu öyledir ki bir yandan sâlihler öğüt ve cesaret verirken bir yandan da zâlimleri yaptığı zulümlerinden kaçınmak için bir uyarıda bulunur. Bazen aynı âyette her iki tarafın ifadeleri yer almaktadır. Dolayısıyla okuyucu da hak ve batılın hangi tarafta olduğunu anlama fırsatı bulmaktadır.

5. Kur'ân Öğretisini Kitlelere Yaymanın Yolları

Müslümanlar arasında Kur'ân okuma geleneğinden dolayı anlamını bilmiyorsa da Kur'ân sesini duyanlar, Kur'ân okunduğunu anlarlar. Kur'ân'a olan saygılarından dolayı, Kur'ân'ın mânâsını işitme fırsatı bulduklarında kalpleri ile dinlerler. Bangladeş'in birçok yerinde Kur'ân ve tefsir dersleri devam etmektedir. Çok sayıda Müslüman bu derslere katılmaktadır. İnsanlar, Kur'ân'a olan ilgisini ve sevgisini göstermektedirler. Kur'ân'a olan bu saygı ve sevgiyi sebebiyle camide haftada bir kez yapılırsa bile 'Kur'ân dersi' başlatmak mümkündür. Birkaç camide bu dersler bulunsa da çoğu camide Kur'ân dersi verecek gönüllü insan eksikliği nedeniyle Kur'ân dersi açılması mümkün olmamıştır.

Tefsir programlarında Kur'ân'ı tefsir yapanlar Arapça, Urduca ve Bengalce ve benzeri dilleri iyi bilen ilim adamları olmasına rağmen ayrıntılı tefsir yaptıkları için bir programda Kur'ân'ın sadece küçük bir bölümünü anlatmaya vakit bulmaktadırlar. O yüzden camide haftalık Kur'ân derslerinin başlatılmasının zorunlu olduğu kanaatini taşıyan Gulâm Âzam hayatı boyunca yaşadığı mahallenin camisinde her hafta Kur'ân dersleri vermiştir.

²² Abul Ala Mevdudi, *Kur'âner Mormokotha*, (Dhaka: Shotabdi Prokashoni, 2014), 43-45.

Kur'ân-ı Kerîm'in toplam 114 sûresinden 44 sûresi, Fatiha sûresinden sonra Kur'ân'ın 25 cüzünü kaplar ve 26 cüzden 30 cüze kadar sadece beş cüzünde 69 sûre vardır. Bu 69 sûreye Fatiha sûresi eklenince toplam 70 sûre olmaktadır. Bu 70 sûreden sadece 16'sı Medenî ve 54'ü Mekkî sûredir.²³ Haftalık Kur'ân programı başlanırsa insanlar bu 70 sûreyi bir-bir buçuk yıl içinde öğrenebilmektedir. Bundan 16'sı Medenî sûre olduğu için Medenî sûreler hakkında da bilgi sahibi olunmaktadır. Bu sistemle imamlar camide haftalık derslerinde Kur'ân'ı tanıtmaya sorumluluğunu üstlenir, uygular ve devam ederse Kur'ân-ı Kerîm baştan sona bitirebilir.²⁴

6. Gulâm Âzam'ın Kur'ân-ı Kerîm Çevirisi

Hz. Muhammed (sav), Kur'ân'ı bizzat hayata tatbik ettikten sonra, İslâm hukuku, eğitim ve tebliğ sistemi 1200 yıl kadar İslâm devletlerinde ve diğer coğrafyalarda uygulanmıştır. Bu uzun süreçte ülkelerin yöneticileri bazen dinin esaslarına göre hareket etmiş, bazen de bunun dışına çıkmışlardır. Hint alt kıtasında, İmparator Ekber²⁵ (1556-1605), "Din-i İlahî" adlı yeni bir sistem uygulayıp İslâm'da büyük bir değişiklik meydana getirmek istemiştir. Ancak Ekber'in dininde bile İslâm hukuku ve eğitim sisteminde bugün olduğu kadar bir değişiklik olmamıştır. Farklı zamanlarda içeriden ve dışarıdan çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalınmış ve reformlara ihtiyaç görülmüşse de 1200 yılda yeniden İslâm devleti kurmaya ihtiyaç duyulmamıştır. O yüzden bu süre içerisinde tefsir yazarların karşısında İslâmî hareket gibi bir durum hâsıl olmamıştır. Düşünürler, insanlara yönelik yazılar yazarken kendi çağının idrakine göre yazmışlardır. Din, hayatta birçok yönü ile geçerliken yeniden ihyaya da ikamete ve tefsir yazılmasına gerek duyulmamıştır.²⁶ Kur'ân'ı gerçekten anlamak için peygamberin hayatlarını bilmek gerekir. *Tefhîmü'l-Kur'ân* bu düşünceyle yazıldığından İslâmî hareketler için ilgi kaynağı olmuştur.

Gulâm Âzam Kur'ân'ı Kerîm çevirisi konusunda şu ifadeleri dile getirmiştir:

"Küçükken aile geleneği vesilesi ile Kur'ân bize sevdirdi. O zamandan Kur'ân'ı anlamak için çok çalışmışım. Bengalce ve İngilizcede olan tefsirleri okuyup anlamaya gayret ettim. Ancak kocaman tefsirin hepsini anlamam mümkün değil diye, okumaya ara verdim. Mart 1950'de yüksek lisans eğitimimi bitirdikten sonra Tebliğ Cemaati ve daha sonra Tamaddon Meclis Partisinde çalışırken Kur'ân'ın kişi, toplum ve devlete göre uygulanmasının gerektiğini hissettim. Dört aylık zamanda Tebliğ Cemaati ile çalışırken İslâm konusunda derin bir şey öğreneceğimi anladım. Kur'ân'ı anlamak için hiçbir programları yoktu. 1952'de Tamaddon_Meclis Partisine katıldığımda kişisel hayatın yanı sıra sosyal ve ekonomik hayatta Kur'ân'ın önemini hissettim. Yüksek lisansa kadar Arapça seçmeli dersim vardı ve ona dayanarak Arapça tefsirleri okumaya başladım. 1954'te Cemâat-i İslâmî'ye geçtim ve Rangpor Karamaikel Koleji'nde siyaset bilimi öğretim üyesi olarak çalışıyordum. Her cuma bizim gibi

²³ Gulâm Âzam, *Kur'an Bujha Sohoj*, S. 44.

²⁴ Gulâm Âzam, *Kur'an Bujha Sohoj*, S. 45.

²⁵ Ekber, 1581'de Din-i İlahî adlı İslâm'da yeni bir düzen getirmişti. Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık vb. dinlerin Özü benimseyen yeni bir din tanıtmıştı.

²⁶ Gulâm Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, (Dhaka: Kamiyab Prokahoni, 2011), 36.

yeni katılanlar için Kur'ân dersleri vardı. Rangpordan Rahmetli Abdülhâlik bize Kur'ân dersi veriyordu. Ben onun Kur'ân derslerinin hayranı oldum ve 'Bu kadar güzel Kur'ân eğitimini nereden öğrendiniz.' diye kendisine sordum. O da gülümseyerek 'Tefhîmü'l-Kur'ân'dan öğrendim.' diye cevap verdi. Ben o günden itibaren Tefhîmü'l-Kur'ân okumaya başladım. Ben Tefhîmü'l-Kur'ân'ın yorumcusu değilim. Sadece Tefhîmü'l-Kur'ân'ı Urduçadan Bengalceye çevirdim."²⁷

7. Çeviri için Tefhîmü'l-Kur'ân'ı Tercihinin Sebebi

Eşref Ali Tehânevî (1863-1943) ve Mevlânâ Muhammed Şefî (1897-1976) gibi İslam âlimlerinin tefsirleri varken Mevdûdî'nin (1903-1979) *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ını tercih etmesinin nedeni sorulduğunda Gulâm Âzam'ın verdiği cevap şöyledir:

"Ben Cemaat-ı İslâmîye'ye²⁸ katıldıktan sonra fert ve toplum hayatında Kur'ân'ı uygulamak amacıyla Kur'ân'ı okumaya başladım. Mevlânâ Mevdûdî, İslam dinini ikâme etmek amacıyla *Tefhîmü'l-Kur'ân* tefsirini yazmıştı. Onun tefsirinde İslâmî hareket tutumu bulunduğundan dolayı ben tercüme için *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı tercih etmişim. *Tefhîmü'l-Kur'ân*'daki Kur'ân okuma tarzının mükemmel stratejisi beni kendine çekmişti. Modern çağın okuyucularının dili ve mantığı bu tefsirde yansıdığı için bu tefsirin Kur'ân çevirisini yapmaya karar vermiştim."²⁹

Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Urduca'ya çevirdiği Kur'ân'ı, Gulâm Âzam Urduca'dan Bengalceye çevirmiştir. İlk çeviri, Kamiyab Kitabevi tarafından 2006'da yayınlanmıştır. 2011 yılında 10. baskısına ulaşmış ve genel okuyucu tarafından sevilen bu çeviride 44 sayfalık bir giriş bulunmaktadır. Kendisi, çeviri konusunda şöyle açıklamada bulunmuştur:

"Urducada altı ciltlik yapılan Mevlânâ Mevdûdî'nin tefsiri, *Tefhîmü'l-Kur'ân*'dır. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ın yanı sıra, 'Tercüme-i Kur'ân-ı Mecid' adlı Urduca'ya başka bir çevirisi de yapmıştır. *Tefhîmü'l-Kur'ân*, tefsirde konulan âyetin tercümelere ile ayrı bir Kur'ân çevirisi ve uzun tefsirleri okumadan sadece meal imkânı sağlamıştır. Burada her ne kadar tefsir konulmamışsa da anlam bozukluklarını gidermek için bazı açıklamalara yer verilmiştir."³⁰

8. Çevirinin Tanımı ve Gulâm Âzam'ın Çevirisi

Çeviri tanımı konusunda henüz bir fikir birliği yoktur ve böyle bir tanım yapmak zordur. Çeviri denilince deneme yanılma, gelişme, ilerleme ve yenilikler konusunda geniş bir çerçeve çizilmektedir. Diğer bir gerçek ise çeviriyle ilgili çeşitli akımların genellikle açıklamaktan uzak ve kafa karıştırıcı

²⁷ Âzam, *Sohoj Banglay Al Kur'aner Onubad*, 36.

²⁸ <https://jamaat-e-islami.org/en/special-article.php> (erişim tarihi 25.01.2021).

²⁹ Âzam, *Jibone Ja Dekhlam*, 1/16.

³⁰ Âzam, *Sohoj Banglay Al Kuraner Onubad*, 36.

olmasıdır.³¹ Hemen hemen her çeviri kuramı ve bakış açısı, doğal olarak çevirinin hem tanımında hem de terminolojisinde bazı değişiklikler yapmaktadır. Çoğu durumda, çeşitli biçimleriyle çeviri; bir sanat veya zanaat, bilim, açıklama, süreç, çaba, ders, analiz, anlama ve konuşma, yeniden üretim, yaratma ve yazma, dönüşüm, iletişim ve değiştirme olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, kollar³² , günlük yaşamdaki tüm konuşmaları çeviri olarak tanımlar. Kabul edilmektedir ki tüm bu tanımlar bir bakış açısını yansıtmakta ve kısmen doğruluk içermektedir. Bunların dışında tercümenin imkânı tarihte hep tartışılmıştır. Ancak çeviri, bir bilim ve bilim dalı olma özelliğini ancak yeni kazanmaya başlamıştır. Berk'e göre çeviri hem bir ürün hem de bir süreç olarak anlaşılmaktadır.³³ Genellikle günlük kullanımda iki dil arasında gerçekleşen veya bu şekilde aktarılan orijinal metin arasında bazı eşdeğer ilişkiler taşıyan yazılı bir aktarım işlemidir. Berk'e göre çeviri bilim; "çeviri ile ilgili her türlü olguyu inceleme konusu yapan disiplinler arası bir bilim dalı" olarak tanımlanır.³⁴ Gulâm Âzam'ın çevirisinde izlendiği yöntem, her kelimenin anlamını açıklamak yerine cümlenin anlamını yansıtmaktır. *Tefhîmü'l-Kur'ân*'da da aynı yöntem takip edilmiştir. Gulâm Âzam da Urduca'dan Bengalce'ye çevirirken sözlük anlamından ziyade genel anlamı yansıtmaya çalışmıştır.

Mevdûdî, Kur'ân'dan âyetleri tercüme ederken her âyetin numarasını yazmamış, bazen bir cümlede birden fazla âyete yer vermiştir. Ancak Gulâm Âzam, âyetin numarası olmadan okuyucuların okuması zor olduğunu düşünerek kendi tercümesinde âyet numarasını yazmıştır. Bazı yerde birden fazla âyetin çevirisini aynı anda verildiğinde ayırt edebilmek için cümlenin başında âyet numaralarını da yazmıştır. Bazı yerlerde ise *Tefhîm*'de olmayan açıklamalar tırnak içine alınmıştır. Bazı Urduca kelimelerin Bengalce kolay manasının bulunmadığı durumlarda ise Arapçaya en yakın Bengalce eşanlamlı manası kullanılmıştır.³⁵

8.1. Gulâm Âzam'ın Çevirisinin Özellikleri

Gulâm Âzam'ın çevirisinin özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

Gulâm Âzam Kur'ân'ın 30. Cüzü, 1980 Ramazan ayında Bengalceye çevirmiştir. Daha sonra her iki yılda bir cüzü çevirme planının bir parçası olarak, 1987'de 29. cüzü, 1991'de 28., 27. ve 26. cüzün yarısını tercüme etmiştir. 1992'de çeviri işinin geri kalanını tamamlarken hükümet Gulâm Âzam'ın vatandaşlığını iptal edip onu Dhaka hapisanesine göndermiştir. Gulâm Âzam, 26. cüzün kalan

³¹ Halil Hacımüftüoğlu, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 31.

³² Werner Koller, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft* kitabının yazarıdır. 14 Aralık 1942 (82 yaşında), Zürih, İsviçre doğdu. Çeviribilim, çeviri eşdeğerliliğini çalışan önemli kişilerdendir.

³³ Halil Hacı Müftüoğlu, *Kur'an tercümelerinde yöntem sorunu*, 31.

³⁴ Hacımüftüoğlu, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, 31.

³⁵ Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, Giriş 44.

çevirisini hapisteyken tamamlamış, ilk cüzünden 25. cüze kadar sadece Urduçadan Bengalce'ye çevirmiş ve son beş cüzün her sûresinin başında Tefhîmü'l-Kur'ân tefsirini özetlemiştir. Mevdûdî'nin çevirisinde okuyucuya zor geleceğini düşündüğü yerde Gulâm Âzam kendisi not düşmüş ya da açıklamalar yapmıştır.

Tefhîmü'l-Kur'ân'ın son cüzünde herhangi bir sûre veya âyette Mevdûdî'nin tefsirinin bulunmadığı konularda, Gulâm Âzam açıklamalarda bulunmuş ve “bu müfessirin görüşü değil, mütercimnin görüşüdür” diye belirtmiştir. Örneğin Mevdûdî, Fâtiha sûresinde çok kısa bir açıklama yapmış ve Gulâm Âzam orada açıklamalar yapıp “Bu müfessirin görüşü değil, benim görüşümdür.” diye detaylandırmıştır. Ayrıca Bengalcede en yaygın kullanılan Arapça, İngilizce ve Farsça kelimeleri, insanların kolayca anlayabilmeleri için tercüme etmeden olduğu gibi bırakırken bazı kelimeleri daha kolay anlaşılmasını sağlamak adına açıklamıştır. Çünkü kendisine göre dilin önemli amacı anlamak ve anlatmaktır. Gulâm Âzam, kendi çevirisinin amacı olarak, okuma yazması az olsa da Bengalce alfabeyi iyi bilenler için en basit dile çevirmeye çalıştığını beyan etmiştir.³⁶

8.2. Çevirisi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler

Gulâm Âzam, dinî gelenekten gelen bir ailenin ferdi olarak Kur'ân'ı çocukluktan beri okuma fırsatı bulmuştur. Babası ve büyük babasını büyük âlim olarak tanımış olmakla birlikte kendisi de Arapça öğrenmiştir. Anadili Bengalce dışında iyi derecede Urduca, Farsça, Hintçe, İngilizce ve Arapça bilmektedir. 1954'te Bangladeş'in İslâmi siyasî partisi Cemâat-i İslâmî'de görev aldıktan sonra Kur'ân'ı daha kapsamlı bir şekilde okuma, anlama ve anlatma fırsatı bulmuştur. Kur'ân'ı kendisi anladığı kadar diğerlerinin de anlamasını sağlamak için anlamayı kolaylaştıracak teknikleri anlatarak “Kur'ân'ı Anlamak Kolay” adlı bir kitapçık yazmıştır.

Hint alt kıtasındaki diğer ülkelerde olduğu gibi Bangladeş'te de Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı çok meşhurdur. *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ın edebi সাধু (shadhu)³⁷ ve sözlü চলিত (cholito)³⁸ iki lehçede çevirisi vardır. Gulâm Âzam genel halkı ve kendi teşkilatındaki orta eğitim seviyeli insanları hedef alarak biraz daha kolay şekilde çevirmeye karar vermişti. Diğer çevirmenlerden bazıları da Kur'ân'ı çevirmiş ancak Gulâm Âzam, Mevdûdî'nin çevirisi ışığında Kur'ân'ı hayata tatbik etmek gerektiğine vurgu yaparak

³⁶ Âzam, *Jibone Ja Dekhlam*, 1/15.

³⁷ Bangal edebi dilin eski tarzı shadhu adlı geçmektedir.

³⁸ Bangal edebi dilin yeni tarzı, en çok konuşma dilinde kullanılıyordu, şimdi hem yazı hemde konuşma iki tarafta kullanılan dili cholito adlı geçmektedir.

konuları ele almıřtır. Kur'ân sadece bir kitap deęil, insan hayatının bütün ařamaları dizayn edecek yolları göstermek için bir yol rehberidir. Çeviri dıřında dipnotlara da bu durum yansıtılmaktadır.³⁹

Mevddî kendi çevirisinde bazı yerlerde uzun not koymamıřtır ancak Gulâm Âzam Fâtiha sresinin çevirisinde uzun bir not eklemiřtir. Fâtiha sresinde Mevddî'nin sre adlandırma, sebebi nüzul ile birlikte Gulâm Âzam nüzul ortamı, Fâtiha sresinin fazileti ve önemi bařlıklı bir yazı da eklemiřtir.⁴⁰

Âyetlerin evirisinde Bengalce meřhur olan Arapça ya da Farsça kelimelerin yanında tırnak içinde Bengalce açıklayıcı mânalar konulmuřtu. Örneęin Bakara sresinin 2/11. âyetinde "Onlara: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın!" dendięi zaman, "Hayır! Biz ancak ıslah edicileriz" derler."⁴¹ Bozgunculuk kelimesinin Bengalce manası âyette olan فساد⁴² "Fesat" kelimesi ile çevriliyor. Bu fesat kelimesinin Bengalce olan "বিশৃঙ্খলা" 'biskingkhola' "bozgunculuk" kelimesini tırnak içine alarak genel okuyuculara kolaylık saęladıęı söylenebilir.⁴³

Bakara sresinin 2/16. âyetinde řöyle buyurulmaktadır: "Doęru yola karřılık sapıklıęı satın alanlar iřte onlardır. Bu sebeple ticâretleri kâr etmemiř ve doęru yolu da bulamamıřlardır."⁴⁴ Âyette geçen "sapıklıęı" ifade eden "الضلالة" kelimesi, Bengalce evirilerde Farsça bir kelime olan gumrah গেমরাহ⁴⁵ "yanlıř yola saptırılmıř" kelimesiyle çevriliyor. Ancak Gulâm Âzam গেমরাহ "gumrah" kelimesinin yanında tırnak içinde Bengalcedeki পথভ্রষ্টতা (potovroshtoa) kelimesini ekleyerek daha kolay anlaşılmasını saęlamıřtır.

Âl-i İmrân sresinin 3/12. âyetinde "قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم (Resulüm!) İnkâr edenlere de ki: Yakında maęlp olacaksınız ve cehenneme srkleneceksiniz." Gulâm Âzam "kâfir" kelimesinin tercümesinde daha kolay bir yol izlemiřtir. Kâfir kelimesi Bengalcede yaygın olduęu için dięer çevirmenler "kâfir" olarak çevirmiřlerdir ancak Gulâm Azam daha kolay bir eviri olarak onu "senin davetini kabul etmekte inkâr edenler" diye çevirmiřtir. Böyle bir eviri ile 'kafir' kelimesinin manasını da açıklamıřtır.

Aynı srenin 3/13. Âyetinde "قد كان لكم اية في فئتين التقتا" kısmını 'Karřı karřıya gelen řu iki grubun halinde sizin için büyük bir ibret vardır" diye çevrilen mealler vardır. Ancak Gulâm Âzam'ın çevirisinde

³⁹ Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, 1/ 7.

⁴⁰ Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, 1/ 7.

⁴¹ el-Bakara 2/11.

⁴² Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, 1/16.

⁴³ Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*,1/ 16.

⁴⁴ el-Bakara, 2/16.

⁴⁵ Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, 1/ 17.

(তোমাদের জন্য সেই দুই দলের মধ্যে একটি নিদর্শন ছিল, যারা (বদরে) একে আপনার সাথে লড়াই করেছিল।) parantez içindeki 'Bedir'de'⁴⁶ kelimesi eklendiği için okuyuculara ayeti ve olayını anlamada kolaylık sağlanmıştır.

“Andolsun ki Kur’an’ı düşünölsün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?”⁴⁷ ve “Kur’an’ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?”⁴⁸ ayetlerine bakıldığında Allah insanlara Allah’ın ayetleri hakkında düşünmeye davet ettiği görölmektedir. Ancak bir konuyu sağlam düşünöbilmek için manasını iyice kavramak gereklidir. Onun için ayetin mealinin kim daha kolay bir şekilde çevirdiyse insanlara Allah’ın ayetlerini düşünmeye imkân sağlamış olmaktadır. Bu konuda Gulâm Azam’ın diğör Kur’an faaliyetleri ile birlikte Kur’an çevirisinde sağladığı kolaylıklarla büyük bir faaliyet yapmış olduđu söylenebilir.

Sonuç

Bangladeş’e İslâm’ın gelişi ve Kur’ân eğitiminin genişlemesi, İslâm’ın ilk günlerinden başlayarak günümüze kadar devam etmektedir. Arap tüccarlar, Bangladeş’in Chittagong limanı ve Hindistan’ın çeşitli deniz limanları üzerinden ticaret amaçlı seyahat etmişlerdir. İslâm’ın ilk yüzyılında, Bangladeş’e İslâm, Arap tüccarlar ve çeşitli rivayetlere göre, Chittagong limanından Hindistan’a ve oradan da Çin’e kadar seyahat eden sahabiler (*Ebû Vakkas Malik b. Vahib, Kays b. Huzeyme, Urve b. Üsâse, ve Ebû Kays b. Hâris* (ra.)) aracılığıyla geldiği Bengal İslâm tarihinden bilinmektedir. Bundan sonra da Arap Da’iler İslâm’ı yaymak amacıyla gelmiş olsa da İslâm 1203 yılında İhtiyaruddin Muhammad Bakhtiar Khilji tarafından Bengal’in fethi ile Bengal bölgesinde muzaffer bir güç haline gelmiştir. O zamandan 1757 yılına kadar Hint Müslüman saltanatının altında kalarak bölgeyi Müslümanlar yönetmekte olup Kur’ân’ın öğretilerini de yüzyıllar boyunca devam ettirmişlerdir. Bengal’in Müslüman egemenliğinin 1757’de İngilizlerin eline geçmesinden sonra Müslümanlar, 15 Ağustos 1947’de İngiliz egemenliğinin çöküşüne kadar çeşitli baskı ve işkencelerle geçirmişlerdir. O dönemde çeşitli hareketler ve mücadeleler Müslümanlara devrimci bir ruh kazandırmıştır. Böylece binlerce âlim, vâiz, mücâhit, siyasî şahsiyet ve araştırmacılar çeşitli zamanlarda karşımıza çıkmaktadır.

Gulâm Âzam, Bangladeş tarihindeki bu ender kişiliklerden biridir. Ülkenin sıkıntılı döneminde denk gelmiş ve ülke adına çeşitli roller üstlenmiştir. Kur’ân çalışmalarının yanı sıra ülkenin çeşitli sorunlarının çözümünde de önemli katkıda bulunmuştur. Gulâm Âzam’ın 1952’de Bangladeş’in ulusal

⁴⁶ Âzam, *Sohoj Banglai Al Kuraner Onubad*, 1101.

⁴⁷ el-Kamer, 50/22.

⁴⁸ el-Muhammed 47/ 24.

dil hareketindeki rolü önemlidir. O zamanki Dhaka Üniversitesi öğrenci konseyinin seçilmiş genel sekreter olarak görev üstlenirken "Ana Dil Hareketinin" (1952) diğerleriyle birlikte, o zamandaki ülke yöneticiler tarafından dayatılan, Bengal bölgesi için yabancı dili olan 'Urducayı' reddedip kendi ana dili 'Bengalceyi' Bengal devlet dili olarak kurmasında öncülük etmiştir.

Bangladeş hem devlet tarafından yönetilen medreseler hem de bağımsız olan Kavmî medreselerle birlikte büyük bir âlim topluluğa sahiptir. Bu iki ekol her zaman birbirinden uzak kalmıştır. Âlim toplumunun birliği olmadan İslâmî hareketin siyasî arenada başarıya ulaşması zor olduğundan, Gulâm Âzam hayatı boyunca âlim toplumunun birliğini sağlamaya çalışmıştır. Toplumda huzur ve barışçıl siyasî çabalarının yanı sıra yazdığı kitaplar da toplumdaki insanların İslam'a yönelik düşüncelerini düzenlemede büyük rol oynamıştır. Yazdığı yüzün üzerinde eserler, İslâm literatürünü zenginleştirmiştir. Çok iyi derecede Bengalce, Urduca, İngilizce ve Arapça bilen Gulâm Azam Mevdudî'nin çevirdiği Kur'an-ı kerimin Urduca çevirisinden kolay Bengalceye çevirdiği için hem alimler hem de genel eğitim seviyesinden gelen insanlar arasında geniş kabul görmüştür.

Gulâm Âzam hayatı boyunca Kur'ân ile ilgilenen bir kişi olarak Kur'ân'ı yaymak için büyük bir çaba içerisindeydi. Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak için kendi partisinin teşkilattaki her kademesinde başlanan haftalık ve aylık Kur'ân'ı talim programları, ders-ı Kur'ân, ders-ı hadis ve tefsir programları hala devam etmektedir. Binlerce insan Gulâm Âzam'ın bu programlara katılıp Kur'ân ve hadis kitaplarını okuma, anlama fırsatı bulmuştur. Tabi Gulâm Âzam'ın çeviri ve çabalarını zikrederken diğer taraftan Bangladeş'teki âlimlerin bir kısmı Gulâm Âzam'ın bu çabalarını siyasî propaganda olarak algılamıştır. Gulâm Âzam'ın çabaları hem medresedeki âlimlere hem de genel halka yöneliktir. Bu iki ekolün harcadığı çabalarıyla Bangladeş halkı Kur'ân'ı anlamak, anlatmak ve hayata geçirmeye gayret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdul Hay, Muhammed- Syed, Ali Ahsan. *Bangla Shahitter İtibritto*. Dhaka: Ahmad Publishing house, 2010.
- Ahmad, Nazir. *Bangladeshe İslamer Agomon*. Dhaka: Bangladesh İslamic Center, 2013.
- Âzam, Gulâm. *Jibone Ja Dekhlam*. Dhaka: Kamiyab Prokashoni, 2014.
- Âzam, Gulâm. *Polaşi theke Bangladeş*. Dhaka: Cemâat-i İslâm Prokashoni.
- Âzam, Gulâm. *Sohoj Banglai Kuraner Onubad*. Dhaka: Kamiyab Prokashoni, 2006.
- Âzam, Gulâm. *Sohoj Banglai Kuraner Onubad*. Dhaka: Kamiyab Prokashoni, 2011,
- Hacımuftüoğlu, Halil. *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Haleem, M. A. S. Abdel. *The Qur'an: A New Translation*. New York: Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2005.
- Han, Muhammed Akram. *Moslem Bongger Şamajik İtihaş*. Dhaka: 2002.
- Kamaruzzaman, Muhammad. *Oddapok Gulâm Âzam'er Songrami Jibon*. Dhaka: Al-Falah Printing Press, 1989.
- Khan, Abbas Ali. *Bengal Müslümanların tarihi*. Dhaka: Bangladesh İslâmîc Centre, 2011.
- Mevdûdî, Abu'l-Ala. *Tefhimul Kur'ân (Bengalce Tercümesi)*. Dhaka: Adhunik Prokaşoni, 2012.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Kur'âner Mormokotha*. Dhaka: Şhotabdi Prokashoni, 2014.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimul Kur'ân*. çev. Abdul Mannan Talib Dhaka: Adhonik Yayınevi, 2014.
- Nurujjaman, Mohammada. *Prof. Gulâm Âzam: A Profile of Struggle in the Cause of Allah*. Michigan: Tayeb Al-Zaman, 1992.
- Rahman, Mohammad Mozibur. *Bangla Vaşay Kur'ân Çorça (Bengalce'de Kur'ân Çalışmaları)*. Dhaka: İslâmîc Foundation Bangladeş, 1986.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Şafi, Muhammad. *Tefsir-i Ma'refü'l Kur'ân (Bengalce Tercümesi)*. çev. Mohi Uddin Han. Dhaka: İslâmîc Foundation Bangladeş, 1992.
- Taberi, İbn Cerîr. *Tefsir-i Taberi Bengalce Tercümesi*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladeş, 1993.
- Talib, Abdul Mannan. *Bangladeşte İslâm*. Dhaka: İslâm Vakfı Yayınları, 2000.

Hatib eş-Şirbînî'nin İctihad ve Taklid Konularına Yaklaşımı

Doktora Öğrencisi Muhammet Abdullah Seydaoğlu | 0000-0002-6529-6207 | seydaoglu23@hotmail.com
Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku, Bingöl, Türkiye

Doç. Dr. İsmail Narin | 0000-0002-3753-2540 | inarin@bingöl.edu.tr
Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, Bingöl / Türkiye

Öz

Bu çalışma, el-Hatîb eş-Şirbînî'nin *ictihad* ve *taklid* kavramlarına yaklaşımını incelemektedir. Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan Şirbînî, klasik usûl geleneğini büyük ölçüde takip etmekle birlikte bazı konularda farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Müctehidde aranan vasıfları tafsilatlı biçimde zikretmesi, ictihadın kısımlarını ve derecelerini sistematik olarak tasnif etmesi, onun klasik usûl literatürünün temel kabullerini benimsediğini göstermektedir. Bununla birlikte, kelâm ilminde derinleşmenin ictihad için zorunlu bir şart olmadığını savunması, kadınlar ve kölelerin de ictihad edebileceğini belirtmesi, onun ictihad anlayışının kapsayıcı ve esnek karakterini açıkça yansıtmaktadır. Bu yönüyle o, hem geleneksel usûl ilkelerine bağlı kalmış hem de belirli meselelerde özgün fikirler geliştirmiştir. Makalede öncelikle ictihadın tanımı yapılmış; ardından müctehidde bulunması gereken vasıflar, müctehid mertebeleri ve Hz. Peygamber ile sahabenin ictihadına dair değerlendirmelere yer verilmiştir. Daha sonra ictihadda hata ve isabet konusu tartışılmış, Şirbînî'nin bu konudaki tercihi tahlil edilmiştir. Çalışmanın ikinci kısmında ise taklidin mahiyeti, câiz olup olmadığı, kimlerin taklid edebileceği ve hayatta olmayan bir müctehidin taklid edilip edilemeyeceği gibi meseleler ele alınmıştır. Ayrıca belirli bir mezhebe bağlılık, ruhsatlardan yararlanma ve müctehidsiz bir asrın mümkün olup olmadığı konularında Şirbînî'nin yaklaşımı ortaya konmuştur. Bu çalışmanın amacı, Şirbînî'nin ictihad ve taklid anlayışını detaylı biçimde tahlil ederek onun hem geleneksel usûl ilkeleriyle ilişkisini hem de özgün düşüncelerini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışma, literatür taraması ve metin analizi yöntemlerine dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hatîb eş-Şirbînî, İctihad, Taklid, Müctehid.

Atf Bilgisi	Seydaoğlu, Muhammet Abdullah- Narin, İsmail. "Hatib eş-Şirbînî'nin İctihad ve Taklid Konularına Yaklaşımı". <i>Akademik Analiz</i> 5 (Ekim 2025), 19-40.
Geliş Tarihi	11/06/2025
Kabul Tarihi	25/10/2025
Yayın Tarihi	31/10/2025
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, 2025 yılında Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Hatîp Eş-Şirbînî'nin Usûlî-î Tercihleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Yazar Katkı Oranları	Çalışmanın Tasarlanması: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Veri Toplanması: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Veri Analizi: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Makale Gönderimi ve Revizyonu: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50
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.

Al-Khatīb al-Shirbīnī's Approach to the Issues of Ijtihād and Taqlīd

PhD Student Muhammet Abdullah Seydaođlu | 0000-0002-6529-6207 | seydaoglu23@hotmail.com
Bingöl University, Institute of Social Sciences, Islamic Law, Bingöl, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. İsmail Narin | 0000-0002-3753-2540 | inarin@bingöl.edu.tr
Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, Bingöl / Türkiye

Abstract

Throughout its historical development, Islamic legal thought has developed various approaches and methods on both theoretical and practical levels. Two central concepts at the center of this development, *ijtihād* and *taqlīd*, have played a decisive role in the understanding and implementation of religious rulings. *Ijtihād* refers to a jurist's effort to derive legal rulings from the *shar'ī* (legal) sources. *Taqlīd*, on the other hand, refers to following the opinion of a scholar without knowing the underlying evidence. These two concepts constitute the backbone of *usūl al-fiqh* (the principles of Islamic jurisprudence), both in terms of individual obligations and the formation of sects.

This study examines the approach of a prominent 16th-century Shāfi'ī jurist, al-Khatīb al-Shirbīnī, to the concepts of *ijtihād* and *taqlīd*. Based on his work "Badr al-Ṭālī", this analysis evaluates, with a comparative method, the distinctive aspects of his legal methodology as well as his relationship with tradition, using a comparative method. Although al-Shirbīnī follows the classical *usūl* tradition, he also exhibits some original perspectives. Accordingly, this study first defines *ijtihād* and then analyzes al-Shirbīnī's evaluations on topics such as the required qualifications for a *mujtahid*, the levels of *ijtihād*, and the *ijtihād* of the Prophet and the Companions, based on his texts. Subsequently, the notions of correctness and error in *ijtihād* are discussed, and al-Shirbīnī's stance on the issue is analyzed. Al-Shirbīnī's views on *ijtihād* and the *mujtahid* can be summarized as follows: Diverging from the majority opinion, al-Shirbīnī argues that in matters for which there is no explicit scriptural text (*nass*), only one *mujtahid* can be correct. According to him, God has a pre-determined ruling for every issue, and it is the duty of the *mujtahid* to evaluate the signs that lead to this ruling. Therefore, it is not possible for all *mujtahids* to simultaneously reach the correct ruling (*muṣīb*). However, if a *mujtahid* acts negligently, he is unanimously considered sinful. The evaluation of *ijtihād* in jurisprudential matters is shaped by whether a clear scriptural text (*nass*) exists on the issue or not. According to the majority opinion reported by al-Shirbīnī, in matters for which there is no clear and definitive evidence, the *ijtihād* of every *mujtahid* is considered valid. This view aligns with the general acceptance of the Hanafī, Mālikī, Shāfi'ī, and Hanbalī sects. In this approach, even if a *mujtahid* does not reach the correct ruling, he is rewarded for his sincere effort and is therefore not considered sinful, even if he errs in his *ijtihād*.

Al-Shirbīnī and Ibn al-Subkī argued that it is permissible to follow (*taqlīd*) a deceased *mujtahid*. Al-Shirbīnī stated that this view is the soundest one, citing Imām al-Shāfi'ī's statement: "Sects do not cease to exist with the death of their representatives." According to this understanding, the death of a *mujtahid* does not affect the validity of his *ijtihād*; his *ijtihād* remains valid. Furthermore, al-Shirbīnī objected to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's view that the *ijtihād* of a deceased *mujtahid* comes to an end, by presenting the following argument: "If the *ijtihād* of a *mujtahid* ceased with his death, then the consensus (*ijmā'*) reached by scholars would also cease upon their death." Based on this reasoning, the *ijtihads* of deceased *mujtahids* remain valid. In the second part of the study, the concept of *taqlid* (legal imitation), its permissibility, who is eligible to engage in it, and whether a deceased *mujtahid* can be followed are examined in detail. Additionally, al-Shirbīnī's stance on issues such as adherence to a particular sect, seeking legal concessions, and whether an era without *mujtahids* is conceivable, is presented.

The study analyzes al-Shirbīnī's views on who is eligible to perform *taqlid*, whether a *mujtahid* can imitate another *mujtahid*, the reasoning behind choosing between *mujtahids* based on their merit, and the controversial issue of following a deceased *mujtahid*. His delineation of the boundaries of *ijtihād* in both jurisprudential and theological matters, and his evaluation of the accuracy and fallibility of *mujtahids*, are discussed within the framework of his general principles of legal methodology (*usūl*). In doing so, the continuity of the classical legal tradition and the areas of debate within it are made visible through al-Shirbīnī's approach.

Regarding taqlid, al-Shirbînî holds that individuals who are not mujtahids are obligated to perform taqlid, while he does not deem it permissible for a scholar capable of ijtihâd to imitate another. With this perspective, he emphasizes the independence and responsibility of scholars. Moreover, by asserting that it is permissible to follow a deceased mujtahid, he underlines that ijtihâd is not limited by temporal validity. In the case of following a less preferred (mafdûl) mujtahid, he presents a more balanced interpretation by highlighting the decisive role of intention. According to Ibn al-Subkî and al-Shirbînî, it is obligatory for those who are not at the level of ijtihâd (independent legal reasoning) to follow a qualified mujtahid (jurist). However, if a scholar has reached a judgment through ijtihâd on a particular issue, it is not permissible for them to follow another mujtahid on that matter. Doing so would mean contradicting their own ijtihâd, whereas it is obligatory for a mujtahid to adhere to their own reasoning. This is considered a behavior consistent with their scholarly independence and responsibility. Similarly, according to the majority of scholars of legal theory (usûl), it is considered impermissible (harâm) for a mujtahid to imitate another mujtahid. Al-Shirbînî expressed that this is the soundest opinion.

In terms of adherence to a particular legal school (madhhab), al-Shirbînî acknowledges individual reasoning-based preferences but regards pursuing legal concessions as a sign of moral and intellectual weakness. Lastly, although he accepts the theoretical possibility of a time without mujtahids, he argues that such a period has never actually occurred, thereby maintaining a sense of hope and tradition that the Muslim community will always have scholarly leaders. His detailed listing of the qualifications required of a mujtahid and his clear classification of the types and degrees of ijtihâd demonstrate his acceptance of the fundamental principles of classical legal theory. However, his views - such as the claim that specialization in theology (kalâm) is not a necessary condition for ijtihâd, and that women and slaves may also perform ijtihaad - reveal a more inclusive and flexible understanding of the concept. This indicates that al-Shirbînî remained committed to traditional legal principles while also adopting a critical stance on certain issues.

Keywords: Islamic Law, al-Khatîb al-Shirbînî, İjtihaad, Taqlîd, Mujtahid.

Citation	Seydaođlu, Muhammet Abdullah- Narin, İsmail. "Hatib eş-Şirbînî'nin İctihad ve Taklid Konularına Yaklaşımı". <i>Academic Analysis</i> 5 (October 2025), 19-40.
Date of Submission	11/06/2025
Date of Acceptance	25/10/2025
Date of Publication	31/10/2025
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 doctoral dissertation titled "The Usul-Based Preferences of Hatib al-Shirbini," submitted to the Institute of Social Sciences at Bingöl University in 2025.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Authors Contributions	Conceiving the Study: First Author %50, Second Author %50 Data Collection: First Author %50, Second Author %50 Data Analysis: First Author %50, Second Author %50 Submission and Revision: First Author %50, Second Author %50
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

İslam hukuk düşüncesi, dinî hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve hayata aktarılması süreçlerinde zengin bir metodolojik birikim ortaya koymuştur. Nasları anlama ve tatbik etme faaliyetiyle doğrudan irtibatlı iki temel kavram olan *ictihad* ve *taklid*, hem teorik fikhî tartışmaların hem de pratik hukukî uygulamaların merkezinde yer almıştır. Fakihlerin hüküm istinbatındaki konumları, ilim hiyerarşisi, mezheplerin teşekkülü ve değişimin sınırları gibi meseleler, büyük ölçüde bu iki kavram etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla ictihad ve taklid tartışmaları, yalnızca bireysel mükellefiyetin değil, aynı zamanda fikhin kurumsal sürekliliğinin ve dinamizminin de anahtar kavramları olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada Şâfiî mezhebinin müteahhir dönem fakihlerinden Hatîb eş-Şirbînî'nin ictihad ve taklid hakkındaki görüş ve yaklaşımları incelenmektedir. Klasik usûl geleneğine yaptığı katkıların tespitinde *el-Bedrü't-tâli' fi halli elfâzi Cem'î'l-cevâmi'* adlı eseri temel alınmış; Şirbînî'nin usûl anlayışındaki özgün yönleri ile gelenekle kurduğu ilişki değerlendirilmiştir. Müctehidde bulunması gereken vasıflar, ictihadın mertebeleri, sahâbenin ve Hz. Peygamber'in ictihadı gibi meseleler, Şirbînî'nin söz konusu eserinden hareketle analiz edilmiştir. Ayrıca taklidin kimler için geçerli olduğu, müctehidin başka bir müctehidi taklit edip edemeyeceği, müctehidler arasındaki fazilet farklılığının hükme etkisi ve hayatta olmayan bir müctehidin taklidi gibi tartışmalı meselelerde Şirbînî'nin görüşleri ele alınmıştır.

Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, Arap dili ve edebiyatı sahalarında yetkin bir âlim olarak tanınmaktadır. Mısır'ın Garbiye vilayetine bağlı Şirbîn köyünde doğmuş, buraya nispetle "eş-Şirbînî" olarak anılmıştır. Ezher'de hatiplik yaptığı için "el-Hatîb" unvanını almıştır. Kahire'de başta Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) olmak üzere, Şihâbeddîn er-Remlî (ö. 957/1550), Amîre el-Burullusî (ö. 957/1550) ve Nasıruddin et-Tablâvî (ö. 1014/1606) gibi tedris ve telif faaliyetleriyle öne çıkan âlimlerin yanında okumuş ve onlardan icazet almıştır.¹

Şirbînî, yetiştiği Memlûk ilim havzasının telif geleneğine uygun şekilde, fıkıh ve usûl alanlarında çok sayıda eser telif etmiştir. Şâfiî fikhinin temel metinlerinden Nevevî (ö. 676/1277)'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'i üzerine kaleme aldığı *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* adlı eseri, kendi tercihlerini de ortaya koyduğu önemli bir çalışmadır. Eser, Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) ve İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567)'nin şerhlerinden sonra en çok rağbet gören çalışmalardan biri olmuş

¹ İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtüz'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (thk. Abdülkâdir Arnavut-Mahmut Arnavut, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), 10, 561-562; Gazzî, Necmeddin Muhammed, *el-Kevâkibü's-sâire* (1-3), (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997), 3, 72-73; Çavuşođlu, Ali Hakan, "Hatîb eş-Şirbînî", *DİA*, (İstanbul, 2010), 39, 189-191.

ve Şâfiî fıkhnın tedrisinde başvuru temel kaynaklar arasında yer almıştır. *el-İknô' fî halli elfîzi Ebî Şücâ'* ile *Şerhu't-Tenbîh* adlı eserleri de Şâfiî fıkhnın muteber kaynakları arasında yer almaktadır.

Râfiî (ö. 623/1226) ve Nevevî sonrası müteahhirîn dönemi Şâfiî fıkhnın gelişiminde Hatîb eş-Şirbînî önemli bir konuma sahiptir. İbn Hacer el-Heytemî ve Şemseddin er-Remlî'nin temas etmediği konularda Şirbînî'nin fikhî tercihlerinin sıralamada Zekeriyâ el-Ensârî'den hemen sonra geldiği kabul edilir. Bu açıdan eserleri, fetvada müracaat edilen temel kaynaklar arasında yer almıştır.²

Hatîb eş-Şirbînî, fıkhındaki yetkinliği kadar usul-i fıkhn alanındaki çalışmalarıyla da tanınmaktadır. Bu alandaki görüşlerini paylaştığı *el-Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'î'l-cevâmi'i* Taceddîn es-Sübki (ö. 771/1370)'nin usul-i fıkha dair eserine yapılmış en başarılı şerhlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda Şirbînî'nin icthad ve taklid hakkındaki görüşlerinin de ana kaynağını teşkil eden bu eser, klasik usûl geleneğinde memzûc metotla telif edilmiş metinlerden *Cem'u'l-cevâmi'i* veciz bir üslupla açıklamaktadır. Şirbînî'nin bu şerhi, hem klasik şerh geleneğinin karakteristik özelliklerini yansıtmakta hem de Şâfiî usûl geleneğinin 16. yüzyıldaki ilmî birikimini ortaya koymaktadır. Ayrıca, ortaya koyduğu usûl anlayışı Şirbînî'nin *el-Bedrü't-tâli'*da ortaya koyduğu usûl anlayışı, icthad ve taklîd meselelerine yaklaşımında da kendini göstermektedir. Bu kapsamda önce, onun icthad anlayışının temel çerçevesi üzerinde durulacaktır.

1. Hatîb eş-Şirbînî'nin İctihad Hakkındaki Görüşleri

Hatîb eş-Şirbînî, Şâfiî mezhebinin ilmî mirasını yalnızca nakleden bir fakih değil, aynı zamanda bu mirası yeniden yorumlayan bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Özellikle icthad ve taklid meselelerine yaklaşımı, onun delil merkezli, tahlilci ve mezhep içi dengeyi gözetten bir metodolojiye sahip olduğunu gösterir. Bu bağlamda, bir yandan Şâfiî mezhebinin usûlünü korumaya özen göstermiş, diğer yandan icthadın kapısının tamamen kapalı olmadığı yönündeki tavrıyla dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Şirbînî'nin icthad konusuna ilişkin değerlendirmeleri, temel bazı başlıklar çerçevesinde incelenecektir.

1.1. İctihad Kavramı ve Müctehidde Bulunması Gereken Vasıflar

İctihad kelimesi sözlükte "çaba göstermek, ısrarlı olmak ve bütün gücünü kullanmak" anlamına gelir.³ Terim olarak ise icthad, fakihin dinî bir hükme dair zannını, şer'î delillere dayanarak ve bütün

² Muhammed İbrahim, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, (çev. Faruk Beşer, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2010), 153.

³ Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.), "cehede", 1, 268; İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 3/166.

gayretini sarf ederek elde etmeye çalışmasıdır.⁴ Bu tanımdan hareketle, yalnızca fakih vasfına sahip kişiler ictihad edebilir. Fakih olmayan kimselerin delillere ulaşmak adına gösterdikleri çaba ise ictihad olarak nitelendirilemez.

Şirbînî, müctehidde bulunması gereken şartlar konusunda önceki fakihlerin ortaya koyduğu esasları benimsemiş ve bu vasıfları delilleriyle birlikte izah etmiştir. Ona göre bir müctehidde bulunması gereken başlıca vasıflar şunlardır:

a. Akıl: İctihatta bulunacak kişinin akıl sahibi olması gerekir. Akıl kavramı hakkında üç görüş zikredilir: (1) Akıl, idrak etme melekesidir; (2) Akıl, mutlak ilimdir; (3) Akıl yalnızca zarurî ilimle sınırlıdır.⁵

b. Bülûğ: Müctehidin bâliğ olması şarttır. Akıl ve beden olgunluđuna erişmemiş bir kimsenin sözüne itibar edilmez; zira akli henüz kemâle ermemiştir.⁶

c. Meleke: Müctehid, dinî ilimleri idrak edebilme yeteneđi anlamında bir melekeye sahip olmalıdır.⁷

d. Fakîhu'n-nefs: Şirbînî, bu kavramı, fıkıhın derinliklerine nüfuz edebilen, dinin maksatlarını kavrayabilen rabbânî âlim şeklinde tanımlar.⁸

e. Kur'an ve Sünnet'e vükûfiyet: Müctehid, kendilerinden hüküm istinbat edilecek âyet ve hadisleri bilmelidir.⁹

f. Akfî deliller hakkında derin bilgi sahibi olma: Müctehid, akfî delillerin (özellikle berâet-i asliye) mahiyetini ve kullanılış tarzını bilmelidir.¹⁰

g. Dil ve usûl bilgisi: Arap dili, lügat, fıkıh usûlü ve belâgat gibi ilimlerde orta düzeyde bilgi sahibi olmak zorundadır.¹¹

h. İcmâ bilgisi: Müctehidin, icmâa aykırı hüküm vermemesi için icmâ konularını bilmesi gerekir.¹²

⁴ İbnü's-Sübki, Tâceddîn es-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, çev. Mehmet Selim Aslan, (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 118; Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 267-268.

⁵ Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Mahallî, *el-Bedru't tâli' fi halli Cem'î'l-cevâmi'* (1-2), (Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 2018), 1315-1316; Şirbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Bedru't-tâli' fi halli elfâzi Cem'î'l-cevâmi*, thk. Mahmud Emin es-Seyyid, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2021), 579.

⁶ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 579.

⁷ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 579.

⁸ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 580.

⁹ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 580.

¹⁰ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 580.

¹¹ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 580.

¹² Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 581.

i. Nâsîh-mensûh bilgisi: Hükümlerin hangisinin önce, hangisinin sonra geldiğini belirleyebilmesi için âyet ve hadislerin nâsîh ve mensûhunu bilmesi gerekir.¹³

j. Nüzûl sebeplerini bilme: Âyetlerin nüzûl sebeplerini bilmek, doğru yorumlama açısından zorunludur.¹⁴

k. Hadis bilgisi: Hadislerin sıhhat derecelerini ve bunların öncelik sırasını bilmelidir.¹⁵

l. Râvîlerin durumu: Râvîlerin adalet ve zabt açısından durumlarını bilmek, hadislerin sıhhatini tayin etmek için gereklidir.¹⁶

m. Sahabe bilgisi: Şirbînî, sahabenin adaleti meselesinden çok, yaş ve bilgi itibarıyla hangisinin daha üstün olduğunu bilmenin önemli olduğunu savunur. Çünkü daha bilgili sahabenin rivayeti önceliklidir. Günümüzde ise râvîlerin durumuna dair Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim gibi hadis imamlarının değerlendirmelerine güvenmek yeterlidir.

Şirbînî'ye göre, müctehid olmak için kelâm ilmini derinlemesine bilme zorunluluğu yoktur. İslam akidesini taklidî olarak bilmek, hüküm istinbatı için yeterlidir.¹⁷ Aynı şekilde, furû-i fıkıh bilgisi de zorunlu değildir; zira bu ilim, ancak ictihad sonrası elde edilebilir.

Şirbînî, *Cem'ul-cevâmi'*'i şerh ederken kadınların, kölelerin ve hatta fâsık kimselerin ictihad edebileceğine dair görüşleri Taceddîn es-Sübki'den aktararak bunları izah etmiş ve değerlendirmiştir. Söz konusu görüşleri kendisine ait özgün bir ictihad olarak ileri sürmemekle birlikte, genel çerçevesini benimseyerek Taceddîn es-Sübki'nin yaklaşımına paralel ve destekleyici bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda Şirbînî, müftünün adalet vasfını fetvaya güvenin şartı olarak gören Gazzâlî'den¹⁸ ayrılmakta ve ictihad ehliyetini ahlâkî yeterlilikten ziyade ilmî yeterlilik bağlamında ele almaktadır.

1.2. Müctehidler Tabakaları

Müctehidler, ictihad yetkinliklerine ve sahip oldukları ilmî donanımına göre çeşitli tasniflere tabi tutulmuşlardır. Şirbînî'nin görüşleri ile diğer klasik usûl âlimlerinin değerlendirmeleri doğrultusunda bu sınıflandırma üç temel başlık altında incelenebilir:

¹³ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 581.

¹⁴ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 581.

¹⁵ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 581.

¹⁶ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 582.

¹⁷ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 582.

¹⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usul (1-2)*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015), 2/382.

A) Mutlak Müctehid (Müstakil Müftü)

Şirbînî'ye göre mutlak müctehid, herhangi bir mezhebi veya müctehidi taklit etmeksizin doğrudan şer'î delillerden hüküm çıkarabilen bâliğ, âkil ve meleke sahibi kimsedir.¹⁹ Ancak Şirbînî, bu seviyeye ulaşan bir âlimin her konuda aynı nitelikleri eksiksiz biçimde taşımasının zorunlu olmadığını belirtir. Ona göre âkil ve bâliğ olmak, meleke sahibi ve fakîhu'n-nefs olmak, nâsîh-mensûh bilgisine sahip olmak, Arapçayı ve hadislerin sıhhat derecelerini anlayabilmek gibi vasıflar, her mesele için zorunlu olan genel şartlar değil, ictehad edilen konunun mahiyetine göre aranması gereken niteliklerdir.²⁰

Şâfiî fukahâsından İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)'a göre mutlak müctehid, doğrudan delillerden hüküm çıkarabilecek kapasitede olup herhangi bir müctehidin görüşüne bağlı kalmaz. İmam Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu seviyedeki müctehidlerin önde gelen örnekleridir.²¹

B) Mezhepte Müctehid (Mukayyed Müctehid)

Bu seviyedeki müctehid, bağlı bulunduğu mezhep imamının koyduğu usûlî kurallara bağlı kalarak hüküm çıkarır; ictehadında mutlak müctehid kadar bağımsız değildir. Bununla birlikte, mezhebin usûlüne bağlı kalarak meseleleri çözme kabiliyetine sahiptir. Bu sınıf, "ashâbü't-tercîh" olarak da adlandırılır.²² Şâfiî mezhebinde Râfiî (ö. 623/1226), Nevevî (ö. 676/1277), Mâverdî (ö. 450/1058), Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (ö. 502/1108) bu kategoriye dâhil edilen önemli isimlerdir.²³

C) Fetvada Müctehid (Nüzzâr fi't-tercîh)

Fetvada müctehid, mezhep içindeki görüşler arasında tercih yapabilen; ancak yeni hükümler ortaya koymaktan ziyade mevcut ictehadlar arasında seçim yapan fakihtir. Bunlar, özellikle mezhep imamlarının görüş ayrılığı yaşadığı meselelerde tercihte bulunurlar.²⁴

¹⁹ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 579.

²⁰ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 579-583.

²¹ İbnü's-Salâh, Abdurrahman eş-Şehrezürî, *Fetâvâ*, (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.), 1, 21-41; Hasan Güler, "Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9/1 (Bahar 2022), 67-102.

²² Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1322; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 583. Şâfiî mezhebinde Râfiî (ö. 623/1226), Nevevî (ö. 676/1277), Mâverdî (ö. 450/1058), Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (ö. 502/1108) bu kategoriye yer alan isimlerdir. Heyto, Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 49; Güler, "Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller", 67-102.

²³ Heyto, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 49; Güler, "Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller", 67-102.

²⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 118-119; Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahadır, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-*

Abdullah b. Huseyn Belfakîh, bu sınıfı “nüzzâr fi't-tercîh” şeklinde özel bir tabaka olarak ele almıştır. Bu seviyedeki fakihler, özellikle Râfî ile Nevevî arasındaki görüş ayrılıklarında tercihte bulunurlar ve Şeyhayn'ın (iki büyük Şâfiî müctehidi) kriterlerine riayet ederler. İsnevî (ö. 772/1370), Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Şehâbeddin er-Remlî (ö. 957/1550), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) bu grupta yer alan başlıca fakihlerdendir.²⁵

Hanefî usulüne göre ise müctehidler yedi tabakaya ayrılmaktadır: 1. Mutlak müctehid, 2. Mezhepte müctehid, 3. Meselede müctehid, 4. Ehl-i tahrîc, 5. Ehl-i tercih, 6. Ehl-i fetva, 7. Ehl-i taklîd. Burada ilk üç tabaka müctehid sayılmakta; diğer dört tabaka ise daha çok “fetva verme ve taklit etme ehliyetine sahip ulemâ” olarak değerlendirilmektedir.²⁶

Bu sınıflandırmalar hem ictihadın ilmi çerçevesini hem de mezhepler içerisindeki ictihad hiyerarşisini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir.

1.3. Hz. Peygamber'in İctihadi

Fakihlerin çoğunluğuna göre, hakkında açık bir nass bulunmayan meselelerde Hz. Peygamber'in ictihadda bulunması caizdir ve fiilen böyle ictihadların vuku bulduğu kabul edilir. Bu görüşün dayanaklarından biri, Tevbe Sûresi'nin 43. ayetidir: "Allah seni affetti de doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin?"²⁷ Bu ayette, Bedir Savaşı'ndaki esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması yönünde verilen kararın, ilahî vahye dayalı olmayıp bir ictihad ürünü olduğu ve daha sonra bazı esirlerin münafık olduğunun anlaşılmasıyla bu kararın eleştirildiği görülmektedir. Şirbînî'ye göre, Resûlullah'ın ictihadda bulunmasının câiz olduğu sahit bir görüştür. Bu görüşe bağılı olarak, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ictihadların isabetli olduğu ve hata içermediği kabul edilir. Zira peygamberlik makamı, ictihad bağlamında hata ile nitelendirilmekten münezzehtir.²⁸

Diğer taraftan, bazı âlimler Hz. Peygamber'in vahiy ile desteklenmiş olması hasebiyle ictihadda bulunmasına gerek olmadığını, dolayısıyla ictihadının caiz olmadığını ileri sürmüştür.²⁹ Şirbînî, bu

cevâmi' (1-4), (Kâhire: Mektebetu'l-Kurtubâ, 1998), 4/564-575; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1322; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 582-583.

²⁵ Belfakîh, Abdullah b. Huseyn, *Matlabü'l-ikâz fi'l-keîmi 'alâ şey'in min ğureri'l-elfâz*, thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeyt, (Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 2017), 114; Sekkâf, Alevî b. Ahmed, *el-Fevâidu'l-mekkiyye fîmâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfiîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle âşirun, 2015), 125; Mahsun Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 292.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, 2018), 1/181.

²⁷ et-Tevbe 9/43.

²⁸ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 584-585.

²⁹ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 584.

görüşü reddeder; zira vahyin iniş zamanının Peygamber'in elinde olmayan bir husus olduğunu ve bu nedenle Resûlullah'ın, nass bulunmayan durumlarda ictihad etmek zorunda kalabileceğini belirtir.³⁰

Bir başka görüş, Hz. Peygamber'in sadece dünyevî işlerde ve savaşla ilgili konularda ictihadda bulunabileceğini savunurken, dördüncü görüş bu meselede tevakkuf etmeyi tercih eder. Fahreddîn er-Râzî, muhakkik fakihlerin çoğunluğunun bu son görüşü benimsediğini ifade etmiştir.³¹

Hülasa, Şirbînî bu konuda dört farklı görüş aktarmaktadır:

1. Hz. Peygamber'den ictihadın meydana geldiği ve tercih edilen görüşün, onun ictihadının vaki olduğu yönündedir (sahih görüş).³²
2. Hz. Peygamber'in hiçbir konuda ictihadda bulunmadığı, tüm fiil ve tasarruflarının vahye dayandığı görüşüdür.³³
3. Hz. Peygamber'in yalnızca savaş, esir gibi belirli konularda ictihadda bulunduğunu ileri süren görüştür.³⁴
4. Bu hususta herhangi bir kanaat belirtmeyip tevakkufta bulunmak gerektiğini savunan görüştür.³⁵

Şirbînî, Taceddîn es-Sübkî'nin de belirttiği üzere sahih olan görüşün, Hz. Peygamber'in ictihadının vaki olduğu yönünde olduğunu kabul eder. Ona göre, ayetle düzeltilen hususlar da Hz. Peygamber'in ictihadına dayalı olup, doğrudan vahiy kaynaklı ifadeler değildir.

1.4. Hz. Peygamber Döneminde Sahabenin İctihadı

Hz. Peygamber hayatta iken sahabenin ictihad yapıp yapamayacakları da fıkıh usulü literatüründe tartışılan önemli meselelerdendir. Şirbînî'ye göre, sahih olan görüş sahabenin ictihadının caiz olduğudur. Bu görüş, hakkında açık nass bulunmayan meselelerde sahabenin ictihad etmesini meşru kabul eder.

Bununla birlikte, sahabenin ictihadının mutlak olarak caiz olmadığını ileri süren bir görüş de mevcuttur. Üçüncü bir yaklaşım, sahabenin ictihadının ancak Hz. Peygamber'in izniyle mümkün

³⁰ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 584.

³¹ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyin, *el-Mahsûl, fî 'ilmi usûli'l-fıkh (1-2)*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012), 2/408.

³² Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 584.

³³ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 584.

³⁴ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 585.

³⁵ Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 585.

olacağını ileri sürerken, dördüncü görüş yalnızca Hz. Peygamber'den uzakta bulunan sahabenin ictihadının caiz olduğunu savunur. Beşinci görüş ise, ictihadı yalnızca idari ve hukuki yetkiyle donatılmış valiler gibi kimselerle sınırlandırır. Bu görüşün dayanaklarından biri, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ictihad ile ilgili yaptığı konuşmadır.³⁶

Sahabenin ictihadının caiz olduğunu kabul eden âlimler arasında, bu ictihadların gerçekten vuku bulup bulmadığı da tartışma konusudur. Şirbînî, en sahih görüşün bu tür ictihadların gerçekten meydana geldiğini kabul eden görüş olduğunu belirtir. Bu noktada Gazzâlî, Âmidî ve İbn Hâcib'in de aynı kanaati taşıdığı görülmektedir.³⁷

Sahabe ictihadına örnek olarak Sa'd b. Muâz'ın Benî Kureyza Yahudileri hakkında verdiği hüküm zikredilir. Yahudiler, Sa'd'ı hakem olarak seçmiş ve onun hükmünü kabul edeceklerini bildirmiştir. Sa'd, erkeklerin öldürülmesi, kadın ve çocukların esir alınması ve mallarının ganimet olarak değerlendirilmesi yönünde hüküm vermiştir. Hz. Peygamber bu hükmü, "Onlar hakkında Allah'ın ve Resûlünün hükmüyle hüküm verdin."³⁸ diyerek tasdik etmiştir. Bu olay, sahabe ictihadının Hz. Peygamber tarafından onaylandığını gösteren güçlü bir örnektir.³⁹

1.5. İtikadî Meselelerde Hata ve İsabet

Şirbînî, ictihadı itikadî ve fikhî olmak üzere iki temel kategoriye ayırmakta, bu ayrımı değerlendirmenin esas ölçütü hâline getirmektedir. Ona göre, itikadî meselelerde yalnızca musîb (isabet eden) kişinin ictihadı makbul sayılır. Musîb olarak tanımlanan kişi, Hakk'a yönelen, mümin kimliğini koruyan ve İslam'ın temel esaslarını tasdik eden müctehiddir. Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı ve sıfatları, nübüvvet gibi inanç esaslarında doğru görüşün yalnızca bir tane olduğu ve bunun dışında kalan görüşlerin batıl olduğu kabul edilir. Şirbînî'ye göre, bu hakikatlere aykırı şekilde ictihadda bulunan kimse yalnızca hatalı değil, aynı zamanda günahkâr ve kâfir olarak değerlendirilir.⁴⁰

Bu görüşe karşı çıkan bazı Mutezilî ve hadis ehli âlimler de bulunmaktadır. Câhız ve Amberî, itikadî konularda ictihad eden kişinin hata etmesi durumunda günahkâr olmayacağını savunmuşlardır. Hatta bazı rivayetlerde Amberî'nin, bu tür bir hatanın dahi musîb olabileceğini ileri sürdüğü nakledilmiştir.⁴¹

³⁶ Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 584-585.

³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/391; Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 688; İbn Hâcib, Cemâleddîn Osman b. Ömer, *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 4/537.

³⁸ Buhârî, "Meğâzî", 30; Müslim, "Cihâd", 21.

³⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3, 1327; Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 585.

⁴⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3, 1329; Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 585.

⁴¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 120.

Bununla birlikte Şirbînî, bu tür görüşlerin İslam âlimleri arasındaki icmâa aykırı olduğunu vurgular. Zira ona göre, İslam'ın tamamını veya bir kısmını inkâr eden kişinin kâfir sayılacağı hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla icmâa muhalefet eden bu tür yaklaşımlar geçersizdir.⁴²

1. 6. Fıkhî Meselelerde Hata ve İsbet

Fıkhî meselelerde ictihadın değerlendirilmesi, nassın bulunup bulunmamasına göre şekillenmektedir. Şirbînî'nin aktardığı çoğunluk görüşüne göre, hakkında açık ve kesin bir delil bulunmayan konularda her müctehidin ictihadı isabetli kabul edilir. Bu görüş; Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin genel kabulüyle örtüşmektedir. Söz konusu yaklaşımda, müctehid doğru hükme ulaşmasa bile samimi çabası sebebiyle sevap kazanmakta, bu nedenle ictihadında hata etse dahi günahkâr sayılmamaktadır.⁴³

Ancak ictihadın doğruluğu meselesi yalnızca müctehidin gayretine bağlanmamış, Allah'ın hükmünün mahiyeti de tartışmaya konu olmuştur. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebu Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013), Allah'ın hükmünün müctehidin zannına tabi olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın Ebu Yusuf, İmam Muhammed eş-Şeybânî ve İbn Süreyc gibi isimler, Allah'ın önceden belirlenmiş bir hükmünün bulunduğunu, müctehidin bu hükme ancak tevafuk edebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre, ictihad isabetli sayılsa bile bu isabet, hakikatin kendisine ulaşmak anlamına gelmez.⁴⁴

1.7. Şirbînî'nin Tercih

Şirbînî, hakkında nass bulunmayan meselelerde yalnızca bir müctehidin doğruya ulaşacağını savunur. Ona göre, Allah her mesele hakkında önceden belirlenmiş bir hüküm koymuştur; fakat bu hükme ulaştırılan işaretlerin değerlendirilmesi, müctehidin akli ve yeteneğiyle sınırlıdır. Dolayısıyla, aynı işaretleri görseler de müctehidlerin yetenekleri farklı olabileceği için, hepsinin aynı anda isabet etmesi mümkün değildir.⁴⁵

Bununla birlikte, hakkında açık ve kesin bir nass bulunan konularda ise ictihadda isabet yalnızca bir kişiyle sınırlıdır. Bu konuda fakihler arasında ihtilaf bulunmamakta, diğer görüşler hatalı sayılmaktadır. Ancak en sahih görüşe göre, böyle bir konuda ictihad yapan müctehid hata ettiğinde

⁴² Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 586.

⁴³ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 4/545; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4, 587; Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 586.

⁴⁴ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/587; Leknevî, Muhammed b. Nizamuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Müsellemi's-subût (1-2)*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 2/416.

⁴⁵ Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 587.

dahi günahkâr olmaz. Bununla birlikte, müctehid ihmalkârlıkla hareket etmişse, bu durumda oy birliğiyle günahkâr kabul edilir.⁴⁶

2. Hatib eş-Şirbînî'nin Taklid Hakkındaki Görüşleri

Sözlükte “bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak”⁴⁷ anlamına gelen *taklid* kelimesi terim olarak, bir âlimin icthadî bir konuda, delillerin farkında olmaksızın veya onları değerlendirmeksizin bir görüşü benimsemesidir.⁴⁸ Özetle, delilini bilmeden bir görüşü kabul etmeye taklid denir.⁴⁹ Şirbînî'ye göre, delilini bilerek bir söze inanmak veya fiil ve takrire uymak taklîd olarak nitelendirilemez. Çünkü o, taklîdi “delilini bilmeden bir görüşe inanmak”⁵⁰ şeklinde tanımlar. Delilini bilerek bir görüşe inanmak ise, Şirbînî'ye göre, icthad kapsamına girer. Zira delilin bilinmesi müctehide has bir vasıftır. Şirbînî bu noktada, müctehidin ulaştığı delilin muarızlardan uzak olduğunu fark ettiğinde, artık o delile dayanarak hükme vardığını ifade eder. Dolayısıyla bir müctehidin deliline dayanarak ulaştığı görüşe ittiba etmesi, taklîd değil, icthadın kendisidir.⁵¹ Kimlerin taklid edip etmeyeceği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Şirbînî ve klasik usûl âlimlerinin çoğunluğuna göre, taklîd yalnızca müctehid olmayan kimseler açısından söz konusudur.⁵² Bir müctehid, icthad yapma kabiliyetine sahip olduğu sürece, hakkında icthad yaptığı bir meselede başkasını taklit edemez. Çünkü icthad kabiliyeti bulunan birinin, kendi ilmî çıkarımını terk ederek başkasının görüşüne bağlanması, asıl olan bir durumu bırakıp tali olan bir duruma yönelmesi anlamına gelir. Bu durum, abdest alma imkânı varken teyemmüme başvurmanın caiz olmamasıyla kıyaslanabilir.

Şirbînî ve klasik usûl âlimlerinin genel kanaatine göre, bir müctehid, icthad yapma kabiliyetine sahip olmakla birlikte henüz belirli bir konuda icthad gerçekleştirmemiş olsa dahi başkasını taklîd edemez.⁵³ Şirbînî, bu görüşü en sahih görüş olarak nitelendirmiştir.⁵⁴

⁴⁶ Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 587.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3, 450.

⁴⁸ Kaya, Eyyüp Said, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39, 461-465.

⁴⁹ Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 590.

⁵⁰ Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 590.

⁵¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1338; Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 590.

⁵² İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 121; Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 591.

⁵³ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 4/592; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/605; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1339; İbn Neccâr, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 576; Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 591; Emir Pâdişâh, Muhammed Emin el-Hüseynî, *Teysîru't-Tahrîr (1-2)*, (Kahire: Dâru's-selâm, 2014), 2/1454.

⁵⁴ Şirbînî, *Bedru't-tâli*, 591.

Ebu İshak el-İsferayîni (ö. 418/1027), akaid konuları gibi kesin ve kat'î olan konularda taklidin caiz olmadığını söylemiştir.⁵⁵

Süfyân es-Sevrî (ö.161/778)'ye göre bir müctehid, bir konu hakkında ictihad yapmamışsa o meselede başka bir müctehidi taklid edebilir. Çünkü o mesele hakkında henüz bir bilgiye sahip değildir.⁵⁶

Bazı usûlcülere göre müctehid olmasa bile âlim olan birinin, bir müctehidi taklid etmesi caiz değildir. Zira alim olan biri, araştırma kabiliyetine sahip olduğu için başkasını taklid etmek yerine delili araştırmakla mükelleftir. Alim olmayanların ise böyle bir imkânı olmadığı için bir müctehidi taklid etmesi zorunludur.⁵⁷

Kimilerine göre alim olan birinin, şu an itibarı ile konu hakkında bilgisi olmadığı için bir müctehidi taklid etmesi caizdir.⁵⁸ Bazılarına göre ise kadı olan biri, tarafların konuyla ilgili sorununu hemen çözmek için bir müctehidi taklid edebilir.⁵⁹

Hanefî fukahâsından olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805)'ye göre müctehid, kendisinden daha bilgili olan başka bir müctehidi taklid edebilir. Ancak kendisine eş değer olan ya da kendisinden daha zayıf olan birini taklid edemez.⁶⁰

Şâfiî fukahâsından olan İbn Süreyc'e (ö.306/918) göre, müctehidin ictihadla uğraşacak vakti yok ise bu durumda başka birini taklid edebilir. Aksi takdirde taklid edemez.⁶¹

Tâceddin es-Sübkî ve Şirbînî'ye göre, müctehid seviyesinde olmayan kişilerin bir müctehidi taklit etmesi zorunludur. Ancak bir meselede ictihad yaparak hüküm hakkında bir kanaate ulaşan bir âlimin, başka bir müctehidi taklit etmesi caiz değildir. Çünkü böyle bir durumda kendi ictihadına muhalefet etmiş olur. Hâlbuki bir müctehidin, kendi ictihadına tabi olması vaciptir. Bu, onun ilmî bağımsızlığına ve sorumluluğuna uygun bir davranış olarak değerlendirilir. Aynı şekilde, usûlcülerin çoğunluğuna göre, bir müctehidin başka bir müctehidi taklit etmesi de haram kabul edilir. Şirbînî, bu yaklaşımın en sahih görüş olduğunu ifade etmiştir.⁶²

⁵⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 121; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591.

⁵⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/605; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 576.

⁵⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1339; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591.

⁵⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1339; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591.

⁵⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 121; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1339; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591

⁶⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1340; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 576; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1454.

⁶¹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/606; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 576; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1340; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591.

⁶² İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 121; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1339; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 591.

2. 1. Mefdûlun Taklidi

Fazilet, ilim ve takva açısından birbirine üstünlük sağlayan müctehidlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği veya daha üstün bir müctehid varken onun seviyesinde olmayan birinin taklit edilemeyeceği konusu İslam alimleri arasında tartışılmıştır. Bu hususta şu görüşler öne çıkmaktadır:

Mâliki âlimlerden İbn Hâcib (ö. 645/1248), fazilet açısından daha üstün bir müctehid varken, daha az faziletli olan birini taklit etmenin caiz olduğunu savunmuştur. Ona göre bu durum, sahabe döneminde vuku bulmuş bir durumdur. İnsanlar rastladıkları sahabeye soru sorar ve onun verdiği cevap doğrultusunda amel ederdi. Bu uygulama engellenmemiştir ve sahabe sonrasındaki dönemde de bu anlayış değişmemiştir. Mâliki, Hanefî, Hanbelî ve Şâfiîlerin çoğunluğu bu görüşü benimsemiş olup, meşhur görüş de bu doğrultudadır.⁶³

Buna karşın, Şâfiî âlimlerinden İbn Akîl (ö. 769/1362), İbn Süreyc ve Sem'ânî, fazilet açısından daha üstün bir müctehidin tercih edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, delili kuvvetli olan bir müctehid varken, zayıf delillere dayanan bir müctehidin görüşüne bağlanmak doğru değildir.⁶⁴

Şirbînî, bu konuda Taceddîn es-Sübkî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Onlara göre burada bir tafsilat yapılması gerekir. Şayet kişi, fazileti daha az olan bir müctehidi, diğer müctehitlerle eşit veya onlardan üstün görüyorsa, bu durumda onu taklit etmesi caizdir. Ancak fazileti az olan müctehidi, fazileti çok olana eşit veya ondan üstün görmüyorsa, bu durumda onu taklit etmesi caiz değildir. Bu görüş, taklit eden kişinin kendi itikadını esas alır ve üstün müctehidi araştırma zorunluluğu bulunmadığını belirtir. Şayet kişi, üstün olduğuna kesin bir kanaat getirdiği bir müctehidi benimsemişse, o müctehidi taklit etmesi zorunlu hale gelir.⁶⁵

İlim ve takva bakımından müctehidlerin tercih edilmesi konusunda, en sahih görüşe göre ilim açısından üstün olan müctehid, takva bakımından üstün olan müctehide tercih edilir. Çünkü ilim, ictihadın niteliğini doğrudan etkilerken, takva doğrudan bir etkide bulunmaz. Şirbînî ve Taceddîn es-Sübkî'nin yanı sıra Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî usûlcüler de bu görüşü desteklemiştir. Bununla birlikte, bazı alimler takvanın öncelikli olduğunu, kimileri ise her iki özelliğin eşit derecede önemli olduğunu veya yaşça büyük olan müctehidin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁶

⁶³ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 4/604; Irâkî, Veliyuddîn Ebî Zur'a Ahmed b. Abdurrahîm b. Hüseyin, *el-Gaysu'l-hâmi' şerhu Cem'î'l-cevâmi'* (1-3), (Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2010), 3/896; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 585.

⁶⁴ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/608; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 585.

⁶⁵ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi'*, 3/896; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1343-1344; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 593.

⁶⁶ Râzî, *Mahsûl*, 2/434; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 122; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/609; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1344; İbn

2.2. Hayatta Olmayan Bir Müctehidin Taklidi

Hayatta olmayan bir müctehidin taklit edilip edilemeyeceği konusu İslam âlimleri arasında tartışılmıştır ve bu hususta farklı görüşler öne sürülmüştür. Fahreddîn er-Râzî, ölen bir müctehidin sözü ve ictihadının geçerliliğini yitireceğini savunur. Ona göre, ictihad eden kişinin ölümüyle ictihad sona erer ve dolayısıyla o müctehid taklit edilemez. Râzî, bu görüşünü, icmâ edilen bir meselede muhalefet eden kişinin ölmesiyle muhalefetin sona ermesi ve icmânın geçerliliğini koruması örneğiyle temellendirir. Bu mantıkla, müctehidin ölümüyle birlikte onun ictihadı da sona erer.⁶⁷ Râzî, ölmüş müctehidlerin ictihadlarının kitaplarda yer almasının ise yalnızca onların yöntemlerini öğrenmek ve üzerinde ittifak edilen ile ihtilafli konuları tespit etmek amacıyla olduğunu ifade eder.⁶⁸

Buna karşın, bazı usûlcülere göre, eğer hayatta olan bir müctehid bulunmuyorsa, ölmüş bir müctehidi taklit etmek caizdir. Ancak hayatta olan bir müctehid mevcutsa, ölen birini taklit etmek caiz görülmez.⁶⁹

Şâfiî fakihlerden Safiyuddîn el-Hindi (ö. 715/1315), ölmüş bir müctehidin görüşlerinin, onun mezhebine mensup hayatta olan bir müctehid tarafından nakledilmesi halinde taklit edilebileceğini belirtmiştir. Bu durumda, hayattaki müctehid, bağlı olduğu mezhep imamının sabit kalan görüşlerini ve terk edilen görüşlerini ayırt etme yetisine sahip olduğundan, doğru olan görüşü nakledebilir. Bu bağlamda, ölen bir müctehidin görüşleri geçerli kalmaya devam eder.⁷⁰

Şirbînî, ölen bir müctehidin taklit edilmesinin caiz olduğunu savunmuştur. Şirbînî, bu görüşün en sahih olduğunu belirtmiş ve İmam Şâfiî'nin "Mezhepler, temsilcilerinin ölümüyle sona ermez"⁷¹ sözünü delil olarak getirmiştir. Bu anlayışa göre, bir müctehidin ölümü, onun ictihadının geçerliliğini etkilemez ve ictihadı baki kalır. Şirbînî, ayrıca, Fahreddîn er-Râzî'nin ölen bir müctehidin ictihadının sona erdiği yönündeki görüşüne karşı, şu delille itiraz etmiştir: "Eğer bir müctehidin ölümüyle ictihad sona ermiş olsaydı, icmâ eden âlimlerin ölmesiyle de icmâlarının sona ermesi gerekirdi."⁷² Bu gerekçeyle, ölen müctehidlerin ictihadları geçerliliği korunmaktadır.

Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 586; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 593; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1462.

⁶⁷ Râzî, *Mahsûl*, 2/436; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 122; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1345; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 594.

⁶⁸ Râzî, *Mahsûl*, 2/436; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 594.

⁶⁹ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi'*, 3/897; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 594.

⁷⁰ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/610; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1345; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 594.

⁷¹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/609; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 594.

⁷² İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 122; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 594.

2.3. Müctehidin Bulunmadığı Asır

Müctehidin bulunmadığı bir zaman diliminin olup olamayacağı meselesi usûlcüler arasında tartışılmıştır. Hanefî, Mâlikî ve Şâfîîler, müctehidin bulunmadığı bir zaman diliminin mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁷³ Onlara göre, bazı dönemlerde müctehidlerin olmayabileceği aklen caizdir. Buna karşın, Hanbelîler, her dönemde mutlaka bir müctehidin bulunması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Hanbelîlerin bu görüşü, İbn Dakîku'l-Îd (ö. 702/1302) tarafından belirli bir şartla desteklenmiştir. İbn Dakîku'l-Îd, zamanın düzeni bozulmadığı ve kuralların sarsılmadığı sürece her dönemde bir müctehidin bulunması gerektiğini savunmuştur. Ancak, kıyametin büyük alametleri ortaya çıktıktan sonra, örneğin güneşin batıdan doğması gibi olayların gerçekleştiği zamanlarda, müctehidin bulunmasının gerekliliği ortadan kalkacağını ifade etmiştir.⁷⁴

Tercih edilen görüşe göre ise, müctehidin bulunmadığı bir zaman diliminin aklen mümkün olması kabul edilmekle birlikte, böyle bir durumun tarih boyunca gerçekleştiği sabit olmamıştır. Yani her dönemde mutlaka bir müctehidin bulunduğu belirtilmiştir. Şirbînî, bu görüşü desteklemiş ve hiçbir zaman müctehidsiz bir dönemin yaşanmadığını savunmuştur.⁷⁵

Bu görüşün en önemli dayanaklarından biri, Hz. Peygamber'in şu hadisi şerifidir: "Ümmetimden bir topluluk, Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar hak üzerinde galip gelmeye devam edecektir."⁷⁶ Bu hadis, müctehidlerin her dönemde varlığını koruyacağını işaret etmektedir. Bazı rivayetlerde, "Allah'ın emri" ifadesinin kıyamet günü anlamına geldiği belirtilmiştir.⁷⁷ Buhârî, bu hadiste hak üzerinde galip gelenlerden maksadın "ehl-i ilim" olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸

Öte yandan, müctehidsiz bir asrın olabileceğine dair görüş ise şu hadis-i şerife dayandırılmıştır: "Allah, insanlar arasından ilmi çekip almaz; ancak onların âlimlerini alır. İnsanlar cahillere tabi olurlar. Onlara sorulur. Onlar da bilgileri olmadan cevap verirler. Böylece hem saparlar hem de sapırlar."⁷⁹ Ayrıca bir başka rivayette, "Kıyametin yaklaştığı bir zamanda öyle günler gelecek ki, ilim kaldırılır, cehalet bırakılır"⁸⁰ buyurulmuştur. Bu rivayetler, özellikle kıyamete yakın dönemlerde müctehidlerin bulunmayabileceğini ifade etmektedir.

⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 729; İbn Hâcib, *Muhtasar*, 4/598; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1447.

⁷⁴ İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 585; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/431; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1351; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 596; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1447.

⁷⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1351; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 596; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1447.

⁷⁶ Buhârî, "Menâkib", 28; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 4.

⁷⁷ Müslim, "İmâre", 53; Tirmizi, "Fiten", 26.

⁷⁸ Buhârî, "İtisâm", 10.

⁷⁹ Buhari, "İlim", 34; Müslim, "İlim", 5.

⁸⁰ Buhari, "İlim", 21.

2.4. Muayyen Bir Mezhebe Uymanın Zorunluluđu

Dört mezhebin genel yaklaşımına göre bir kişinin belirli bir mezhebe bağlanması zorunlu değildir. Bir meselede bazen bir mezhebin, bazen de diđer bir mezhebin görüşüne uyulabilir. Örneđin, Şafî mezhebine mensup reşit bir kız evlilik için evden kaçarsa ve babası bu evliliđe rıza göstermezse, Hanefî mezhebine göre babasının rızası olmadan da kızın nikâhı kıyılabilir.⁸¹ Ancak Şirbînî, bu hususta farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Ona göre, bir kişi kendi mezhebini diđer mezheplerden üstün veya en azından eşit gördüğüne kanaat getirirse, en sahih görüşe göre o kişinin inandığı mezhebe bağlı kalması gereklidir. Bu bağlılık, kişinin mezhebinin üstünlüğüne ilişkin gerekçeleri araştırarak o mezhebin hükümlerine tabi olmasını da kapsar.⁸²

Kişinin belirli bir mezhebe bağlandıktan sonra başka bir mezhebe geçmesi konusunda ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır:

Birinci Görüş: Kişinin bağlı olduđu mezhepten ayrılması caiz değildir. Zira her ne kadar başlangıçta kişi bir mezhebe bağlanmakta serbest olsa da bağlandıktan sonra o mezhepte kalması vaciptir. Bu görüşe göre, bir mezhebe bağlandıktan sonra o mezhebi terk etmek uygun değildir.

İkinci Görüş: Kişinin bağlı olduđu mezhepten ayrılması caizdir. Bu görüşe göre, kişi vacip olmayan bir şeyi kendisine gerekli kılsa bile bu durum o şeyi vacip kılmaz. Dolayısıyla, ihtiyaç hâlinde kişi mezhebini bırakıp başka bir mezhebe geçebilir. Hanefî, Mâlikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerinin genel yaklaşımı da bu yöndedir.⁸³

Üçüncü Görüş: Kişi, bazı durumlarda mezhebinden ayrılabilir, ancak bazı durumlarda bu mümkün değildir. Örneđin, bir kişi özel bir konuda bir mezhebi taklit etmişse, o meselede dönmesi caiz değildir. Ancak henüz amel etmediği bir meselede başka bir mezhebin görüşüne uyması mümkündür. Şirbînî, iki uç görüşü birleştirmek adına bu yaklaşımı benimsemiştir.⁸⁴

Dört mezhebin genel görüşüne göre, kişi ister belirli bir mezhebe bağlı olsun ister olmasın, kolaylık arayışıyla ruhsatları araştırıp bunların peşinden gitmesi caiz değildir. Zira bir meselede en kolay olan

⁸¹ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 2/1265; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/61; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 586; Emir Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1463.

⁸² Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 598.

⁸³ İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 586; Emir Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/1262; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/437.

⁸⁴ İbn Hâcib, *Muhtasar*, 4/617; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 123; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1356; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 598.

görüşü seçmek yasaklanmıştır. Bu, en sahih görüştür. Ancak Ebû İshak el-Mervezî'ye (ö. 340/951) göre, ruhsatları araştırarak bunlarla amel etmek caizdir.⁸⁵

Şirbînî ise birinci görüşü savunmuş ve Ebû İshak'a isnat edilen bu rivayetin sehven yapılmış olabileceğini belirtmiştir. Zira başka rivayetler ve kaynaklar, Ebû İshak'ın ruhsatların peşinden gidenleri fasık olarak nitelendirdiğini göstermektedir.⁸⁶

Ahmed b. Hanbel bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuştur: Birine göre kişi fasık olurken, diğerine göre fasık olmaz. Dolayısıyla bu meselede bir icmâ bulunmamaktadır.⁸⁷ Hanefî fakihlerinden olan Leknevî (1848–1886), ruhsatlarla amel etmenin caiz olduğunu savunmuş; ancak fasıklık meselesinin, ilmî tutarlılıktan yoksun ve gayr-ı ciddî bir şekilde hüküm veren kişilerle ilgili olduğunu beyan etmiştir.⁸⁸

Sonuç

Hatib eş-Şirbînî'nin ictihad ve taklid konularına dair yaklaşımları, onun usûl düşüncesinde hem geleneksel çizgiye bağlı kaldığını hem de belirli meselelerde eleştirel bir bakış geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Şirbînî, müctehidde aranan vasıflar ile ictihadın kısımları ve derecelerine ilişkin görüşleri, klasik usûl literatüründe kabul edilen çerçevede sunmaktadır. Bu yaklaşım, onun söz konusu konularda temel usûl kabullerini benimsediğini ve genel literatürle uyumlu bir perspektif sergilediğini göstermektedir. Ancak kelâm ilminde derinleşmenin müctehid için şart olmadığını savunması, kadın ve kölelerin de ictihad edebileceğini belirtmesi vb. görüşleri, onun daha kapsayıcı ve esnek bir ictihad anlayışına sahip olduğunu ortaya koyar.

Taklid meselesinde ise Şirbînî, müctehid olmayan kişilerin taklid etmekle yükümlü olduğunu kabul ederken, ictihad edebilecek seviyedeki bir âlimin başkasını taklit etmesini caiz görmemektedir. Bu yaklaşımıyla, ilmî bağımsızlık ve sorumluluğu ön plana çıkarır. Ayrıca hayatta olmayan bir müctehidin taklidinin caiz olduğunu savunarak, ictihadın zamansal bir geçerlilikle sınırlı olmadığını vurgular. Mefdûl olan bir müctehidin taklidinde ise niyetin belirleyici olduğunu ifade ederek daha dengeli bir yorum geliştirir.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/469; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/620; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1357; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 586; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 599.

⁸⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1357; Şirbînî, *Bedru't-tâli'*, 599.

⁸⁷ İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 586.

⁸⁸ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/438.

Mezhep bađlılıđı konusunda kiřisel kanaate dayalı tercihleri dikkate alan řırbînî, ruhsatların peřinden gitmeyi ise ahlâkî ve ilmî bir zafiyet olarak deđerlendirir. Son olarak, müctehidsiz bir asrın aklen mümkün olduđunu kabul etmekle birlikte, fiilen böyle bir zaman diliminin yařanmadıđını savunarak, ümmetin her zaman için ilmî önderlere sahip olacađına dair bir ümidi ve geleneđi sürdürür.

Bu yönleriyle řırbînî, İslam hukuk düşüncesinde yalnızca aktarıcı bir konumda deđil, aynı zamanda eleřtirel düşünen bir âlim ve yorumlayıcı bir fakih olarak öne çıkar. Onun icthad ve taklid anlayıřı, sadece kendi dönemi için deđil, günümüz fıkıh çalışmalarında da önemli bir referans niteliđi taşımaktadır.

Kaynakça

- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Aslan, Mahsun. *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Belfakîh, Abdullah b. Huseyn. *Matlabü'l-îkâz fî'l-keîmi 'alâ şey'in min ğureri'l-elfâz*. thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeyt. Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u'sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Hatib eş-Şirbînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/189-191, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2019.
- Emir Pâdişâh, Muhammed Emin el-Hüseynî. *Teysîru't-Tahrîr*. Kahire: Dâru's-selâm, 2014.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usul*. thk. Muhammed Süleyman *el-Eşkar*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.
- Gazzî, Necmeddin Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâire*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Güler, Hasan. "Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Rollerini". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022), 67-102.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- Irâkî, Ebû Zur'a Velîyuddîn Ahmed b. Abdurrahîm b. Hüseyin. *el-Gaysu'l-hâmi' şerhu Cem'î'l-cevâmi'*. Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2010.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddu'l-Muhtâr 'ale'Dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-marife, 2018.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Osman b. Ömer. *Muhtasarü Münthehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- İbn Neccâr, Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtüz-z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir Arnavut-Mahmut Arnavut, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993.
- İbnü's-Salâh, Abdurrahman eş-Şehrezürî. *Fetâvâ*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Diyarbakır. t.y.
- İbnü's-Sübkî, Tâceddîn es-Sübkî. *Cem'u'l-cevâmi'*. çev. Mehmet Selim Aslan. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Leknevî, Muhammed b. Nizamuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahâmût şerhu Müsellemi's-subût*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.
- Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Bedrüt tâli' fî halli Cem'î'l-cevâmi'*. Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 2018.

- Muhammed İbrahim. *Haneî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*. çev. Faruk Beşer, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2022.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzî. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.
- Sekkâf, Alevî b. Ahmed. *el-Fevâidu'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle naşirun, 2015.
- Şirbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'î'l-cevâmi*. thk. Mahmud Emin es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2019.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahadır. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'î'l-cevâmi'*. Kâhire: Mektebetu'l-Kurtubâ, 1998.

Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibü'r-Rahmân İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde İşlediği Başlıklar Bağlamında Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı

Doktora Öğrencisi İlhan Yılmaz | 0009-0006-0807-4073 | ilhaanyilmaz@hotmail.com
Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

Öz

Aklî ve naklî ilimlerdeki engin birikimini tefsir alanına da yansıtarak özgün bir katkı sunan Abdülkerîm Müderris'in (1905-2005) *Mevâhibü'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde "Bir müslümanın bilmesi gerekenler" başlığı altında incelediği Kur'ân ilimleri bu çalışmanın odak noktasıdır. Müfessire göre bu alandaki yetkinlik, Yüce Allah'ın (c.c.) kelâmını sahih olarak tefsir edebilmenin ön şartıdır. Zira bu ilimlere vâkif olmadan asîl bir tefsir ortaya koymak mümkün değildir. "Kur'ân'ın nüzûlü ve başlangıcı" konusu, bu başlıkların ilkidir. Âyetlerin de şehadetiyle Kadir Gecesi'nde Levh-i Mahfûz'dan Beytulizze'ye tek seferde indirilen Kur'ân, muhatabına peyder pey ulaştırılmıştır. "Nüzûlün aşamaları", ikinci başlıktır. Müfessire göre bu süreç üç safhada gerçekleşmiştir. Üçüncü başlık, "Cebrâil'in (a.s.) vahyi alma biçimi"dir. Farklı görüşleri aktaran Müderris, en isabetli görüş olarak Cebrâil'in (a.s.) Kur'ân'ı aracı olmaksızın doğrudan Yüce Allah'ın (c.c.) zâtından aldığı kanaatindedir. Dördüncü başlık, "Kur'ân'ın tecdrici olarak indirilmesi"ndeki hikmet ve faydalardır. Beşinci başlık ise "Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi" olup, Müderris bunu Kur'ân'ın Arap kabilelerinin yedi farklı lehçesiyle indirilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Müderris'in üç aşama olarak ele aldığı altıncı başlık, "Kur'ân'ın cem'i" meselesidir. Yedinci konu, "Âyet ve sûrelerin tertibi"dir. Müellife göre âyetlerin tertibi tamamen ilahî iradeye ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talimatlarına dayandığı gibi sûrelerin tertibi de o'nun talimatı ile gerçekleşmiştir. "İlk ve son inen âyetleri bilmek" sekizinci başlıktır. Üç yaklaşımın zikredildiği dokuzuncu başlık ise "Mekkî ve Medeni'yi bilmek"tir. Onuncu ve son konu ise "Kur'ân tilaveti ve kuralları"dır. Müderris bu konuyu oldukça kapsamlı ele alır; adeta Kur'ân kıraatinin inceliklerine dair müstakil bir risale yazmış gibidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Abdülkerîm Müderris, Mevâhibü'r-Rahmân, Kur'an İlimleri, Kur'an Tilaveti.

Yılmaz, İlhan. "Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibü'r-Rahmân İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde İşlediği Başlıklar Bağlamında Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı". *Akademik Analiz* 5 (Ekim 2025), 41-69.

Geliş Tarihi	11/06/2025
Kabul Tarihi	25/10/2025
Yayın Tarihi	31/10/2025
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2025 yılında Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'ne sunulan "Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibü'r-Rahmân Adlı Tefsirinde Kur'an İlimleri" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.
Etik Beyan	
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.

Abdulkarim Muderris's Approach to Qur'anic Sciences in the Context of the Topics Discussed in the Introduction of His Tafsir *Mevahibu'r-Rahmân*

PhD Student İlhan Yılmaz | 0009-0006-0807-4073 | ilhaanyilmaz@hotmail.com

Yalova University, Institute of Graduate Studies, Department of Basic Islamic Sciences, Yalova, Türkiye

Abstract

The activity of understanding the Divine word, known as tafsir, is one of the most valuable branches of knowledge. This science aims to analyze and present the message of the Almighty Allah, the Creator of the heavens and the earth, to all humanity. The distinguished scholars have exerted extraordinary efforts in this regard, leaving valuable works for future generations. One such figure is Abdulkarim Muderris, who dedicated his life, amidst intense struggles in the region of Iraq, to scholarly activities. One of the many valuable works he authored is *Mevahibu'r-Rahman fi Tafsiri'l-Kur'an*, written in seven volumes. This work, shaped by the author's strong scholarly foundation and comprehensive use of sources, examines the topics with a broad perspective, drawing on classical Islamic writings as well as contemporary sources. In this work, the mufassir not only explains the textual meanings of the verses but also provides detailed interpretations of various disciplines of Qur'anic sciences.

Based on this, this study examines Muderris's approaches to the Qur'anic sciences discussed under the heading "things a muslim must know" in the introduction of *Mevahibu'r-Rahman* tafsir. All of the sciences discussed by the tafsir scholar under ten headings in the introduction are based on the narration tradition. This is because mastering these sciences is essential for correctly interpreting the sacred words; it is impossible to produce an authentic tafsir without engaging with these sciences. "The revelation of the Qur'an and its beginning" is the first topic discussed among these sciences. As testified by the verses, the Qur'an was revealed from the al-Lawh al-Mahfuz (preserved tablet) in its entirety on one of the blessed nights of Ramadan, specifically on the Night of Qadr. The Qur'an, which was revealed to Bayt al-Izzah in the heavens, was descended in parts over a period of twenty-three years through the angel Jibril, gradually revealing it to its recipient.

The second issue emphasized by Muderris is "The revelations of the Qur'an." He states that the process of the Qur'an's revelation occurs in three stages. The first stage is the phase where the Qur'an was preserved in the al-Lawh al-Mahfuz in the presence of Allah, free from any corruption. In the second stage, these verses were revealed to Bayt al-Izzah on a blessed night. The third and final stage is the gradual revelation of the Qur'an, which had been preserved in Bayt al-Izzah, to the Messenger of Allah.

"The manner in which Jibril received the revelation" is the third important issue to be understood. In this context, he discusses different opinions and viewpoints. However, the view he considers the most reasonable and accurate is that Jibril received the Qur'an directly, without any intermediary, from the essence of Allah.

"The gradual revelation of the Qur'an" is the fourth important issue to be understood. In this section, the author provides explanations regarding the wisdom and benefits of the gradual revelation. Some of these benefits include comforting and motivating the heart of the Prophet, educating and raising awareness among the community gradually, and providing immediate answers to the needs that arise.

"The revelation of the Qur'an in seven letters" is the fifth of these issues. According to the approach preferred by Muderris, the revelation of the Qur'an in seven letters refers to its revelation in seven different dialects of the Arabs. However, the emphasis here is not on reading each word in seven different ways, but rather on the use of seven distinct dialects spread throughout the entire Qur'an.

"The compilation of the Qur'an" is the sixth of the topics that need to be understood. The interpreter discusses the process of the Qur'an's compilation in three stages. The first compilation took place during the time of the Prophet Muhammad and under his supervision. The second compilation of the Qur'an occurred during the time of Caliph Abu Bakr. The third compilation took place during the caliphate of Othman.

The topic of "The arrangement of verses and surahs" is the seventh important subject that needs to be understood. Muderris states that the arrangement of the verses is entirely based on divine will and the instructions of Prophet Muhammad. There is a general consensus on this matter, and no significant differences of opinion arise. The tafsir scholar mentions three views regarding the order of the surahs. According to him, the most accurate approach is that part of the surahs were arranged according to the instructions of Prophet Muhammad, while the other part was arranged based on the independent reasoning of the companions.

The eighth important topic addressed by Muderris in his introduction is the knowledge of the "First and last revealed verses." He discusses the initial revealed verses in four parts, mentioning that the most authentic and accepted opinion is that the first five verses of Surah Alaq are the first to be revealed. As for the last revealed verse, he does not mention differing opinions but states his preference, indicating that Surah Baqarah, verse 281, is the last verse to have been revealed.

"Knowing the Meccan and Medinan verses" is the ninth topic discussed in the introduction. He presents three approaches to this distinction and states his preference for the temporal criterion. He also highlights the benefits of knowing this distinction. Additionally, he lists the characteristics of Meccan and Medinan verses under this heading.

The last of the Qur'anic sciences that Abdulkarim Muderris emphasizes is the topic of "Qur'anic recitation and etiquette." He delves into this subject extensively, treating it almost like a treatise on the art of Qur'anic recitation. In this section, he addresses the deeper aspects of the recitation of the Qur'an.

Keywords: Tafsir, Abdulkarim Mudarris, Mevahibu'r-Rahman, Qur'anic Sciences, Qur'an recitation.

Citation Yılmaz, İlhan. "Abdulkarim Muderris's Approach to Qur'anic Sciences in the Context of the Topics Discussed in the Introduction of His Tafsir Mevahibu'r-Rahmân". *Academic Analysis* 5 (October 2025), 41-69.

Date of Submission 11/06/2025

Date of Acceptance 25/10/2025

Date of Publication 31/10/2025

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 derived from the doctoral dissertation titled "Qur'anic Sciences in Abdulkarim al-Mudarris's Tafsir Mawāhib al-Rahmân," submitted to the Institute of Graduate Studies at Yalova University in 2025

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

Lügatte عِلْم / a-li-me fiilinin masdarı olan “ilm” sözcüğü, anlamak ve bilmek mânası ile cehâletin zıttıdır. Gerçeğe uygun kesin inanç ve bilinenden gizliliğin kalkması anlamlarına da gelir.¹ “İlm” kelimesinin çoğulu “ulûm” ve “Kur’an” lafızlarının oluşturduğu bir izâfet terkibi olarak ulûmu’l-Kur’an ise ona hizmet eden veya ona dayanan her türlü ilmi kapsar. Buna din ve dil ile murtabit çeşitli ilimler de dâhildir.²

Kur’an ilimleri, İslâm düşüncesinin en mühim ve en derin alanlarından biri olarak Kur’an’ı anlamak ve açıklamak gayesi ile geliştirilmiş disiplinlerdir. Tarihi, İslâm’ın başlangıç yıllarına kadar uzanan bu ilimler,³ hem teolojik hem de entelektüel bağlamda İslâm medeniyetinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yüzden Kur’an ilimlerinin incelenmesi, sadece bir metnin anlamını açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda insanlığa felsefi ve etik mesajlar sunar.

Bu alanda yaptığı çalışmalarla temayüz etmiş şahsiyetlerden biri de, talim ve tedris konusunda yüksek maharetiyle tanınmış Abdülkerîm Müderris’tir. O, yoğun gayret ve çabalar sarf ederek elde ettiği ilmiyle Kur’an’ın derinliklerine vâkıf olmuş ve bu mukaddes metnin güzelliklerini kaleme aldığı eserleri aracılığı ile insanların faydasına sunmuştur. Bu değerli çalışmalarından biri de, çalışmamamızın mihveri olan *Mevâhibü’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’ân*’dır. Müderris, bu eserinde Kur’an’ı baştan sona ele alır. Hassaten faydalandığı çok yönlü kaynaklar ve Kur’an ilimleri pratiği, eserin son derece kapsamlı ve derin bilgiyle şekillenen bir yapıt olmasını sağlamıştır.

Ülkemizde, yaygın bir şöhrete sahip olmayan bu değerli ilim adamı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar da sınırlıdır. Mevcut olanların da kısıtlı kaldığı göze çarpar. Bu eksikliği bir nebze dahi tamamlayabilme gayesiyle yapılan bu araştırma, *Mevâhibü’r-Rahmân*’ın mukaddimesinde yer verilen Kur’an ilimlerini ele almakta ve Müderris’in yaklaşımlarını incelemektedir.

Modern dönem Şîi tefsirleri arasında yer alan, İran’lı Seyyid Abdü’l-A’lâ Musevî Sebzevârî’nin (ö. 1993?) aynı adla kaleme alınmış diğer bir eser daha mevcuttur. Ancak bu ve Müderris’in yapıtı arasında benzerlik sadece konu ve isim benzerliğidir. Otuz cilt olarak planlanan Sebzevârî’nin tefsiri tamamlanamamıştır. Mâide sûresinin ortalarına kadar ulaşabilen bu eserin, yalnızca on iki cildinin yayımlandığı bilinmektedir.⁴

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dâru Sâdır, h. 1414), 12/417; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 155.

² Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Matbaatü İsâ el-Bânî el-Halebî ve Evlâdühü, ts.), 1/23; Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî, *Dirâsât fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Riyad: 1424/2003), 29.

³ Rûmî, *Dirâsât fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 32.

⁴ Seyyid Abdüssettâr el-Hasenî, *Eltâfû’l-Bârî min nefehâti’l-imâm es-Sebzevârî* (y.y.: Matbaatü Kevser, h. 1425), 69.

1. Abdülkerîm Müderris'in Biyografisi

Müderris, h. 1323 yılı'nın Rebûlevvel ayında, Irak'ın kuzey bölgesinde bulunan Tekye köyünde dünyaya gelmiştir.⁵ Çocukluk yıllarını doğduğu köyde ailesinin yoğun ilgisi altında geçirmiştir. Altı yaşlarında iken babasının rehberliğinde Kur'an'ı ezberleyerek hatmeden Müderris, onun vefatını müteakip annesi ve amcalarının himayesinde düzenli bir eğitim sürecine dâhil olmuştur.⁶

İlk medrese eğitimini dönemin meşhur âlimlerinden alarak, özellikle lügavî ilimlerin temel eserleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Süleymaniye'ye taşınmış ve eğitimini burada sürdürmüştür. Savaşın şiddetiyle bölgede zuhûr eden kıtlık ve sıkıntılara bağlı olarak bir müddet sonra Süleymaniye'den ayrılarak Hevraman'a geri dönmüştür. Burada Şeyh Alâüddîn'in (ö. 1373/1953) medresesine katılarak onun gözetiminde çeşitli ilimler tedris ile akademik gelişimini sürdürmüştür.⁷

Hevraman'daki eğitimini tamamladıktan sonra Beyâre Medresesi'ne geçmiş ve burada çeşitli eserler okuyarak ilmî birikimini zenginleştirmiş, özellikle fıkıh, mantık, astronomi ve lügat ilimlerinde önemli aşamalar kaydetmiştir.⁸ Şeyh Alâüddîn'in talimatıyla Beyâre'den ayrılan Müderris, Hâlid Efendi Medresesi'ne katılmış ve burada hocası Şeyh Ömer'in (ö. 1318/1900) rehberliğinde muhtelif alanlarda önemli eserleri tedris etmiştir. Yoğun ilmî çalışmalarının ardından, 1344 yılı Şâban ayında büyük bir cemiyet huzurunda hocası Şeyh Ömer tarafından ilmî icâzetle onurlandırılmıştır.⁹

Ömrünü ilme adayan Müderris aldığı icâzetin ardına, hocası Şeyh Alâüddîn'in halifesi olarak bilinen oğlu Şeyh Sıddîk ile yaptığı anlaşmaya bağlı kalarak, seçkin bir öğrenci grubuyla birlikte Halepçe yakınlarındaki Nergisecâr köyüne yerleşmiştir. Bir müddet bu bölgede ikamet etmiş, eğitim ve irşad çalışmalarını burada sürdürmüştür. Burada geçirdiği süre zarfında, talebelerinin sayısı artmış ve müslümanlara yönelik eğitim hizmetlerinde de önemli ilerlemeler kaydetmiştir.¹⁰

Müteâkip dönemde hocası Şeyh Alâüddîn'in daveti üzerine tekrar Beyâre'ye yerleşmiş ve aynı zamanda burada müderris olarak görev almıştır. 1347 yılında ailesini de yanına alarak taşındığı

⁵ Abdülkerîm b. Muhammed b. Fettâh b. Süleymân el-Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1435/2014), 1/5; Abdülkerîm b. Muhammed b. Fettâh b. Süleymân el-Müderris, *Ulemâ'unâ fî hidmeti'l-İlmi ve'd-dîn* (Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1403/1983), 324.

⁶ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/5; Müderris, *Ulemâ'unâ*, 324.

⁷ Müderris, *Ulemâ'unâ*, 325.

⁸ Müderris, *Ulemâ'unâ*, 325; Özel, "Müderris, Abdülkerîm", 2/330.

⁹ Müderris, *Ulemâ'unâ*, s. 327; Yûnus İbrahîm es-Sâmerrâî, *Târîhu 'ulemâi-Bağdâd fî'l-karni'r-râbi' aşere el-hicrî* (Bağdat: Matbaatü Vizâreti'l-Evkâf, 1982), 443.

¹⁰ Müderris, *Ulemâ'unâ*, 327.

Beyâre’de ilmî mirası nesilden nesile aktarmada önemli rolleri olacak kırk beş kûsür öğrenci yetiştirmiştir. Bu süreçte Şeyh Alâüddîn’in sağlık durumu nedeniyle Beyâre’den ayrılmaya karar veren Müderris, 1371 yılında Süleymaniye’ye taşınarak Melikendî Mahallesi’ndeki Hacı Han Mescidi’nde müderrisliğe başlamış ancak burada beklediği gelişmeleri göremeyince 1374 yılında Kerkük’e yerleşmiş ve çalışmalarını Hacı Cemil Talebânî Medresesi’nde devam ettirmiştir.¹¹

Bir süre sonra Bağdat’taki Abdülkâdir Geylânî Medresesi’nde müderrislik vazifesi için başvuruda bulunmuş ve başarılı olarak göreve başlamıştır. 1973 yılında emekliye ayrılan Müderris, Geylânî ailesinin talebi üzerine buradaki vazifesini sürdürmüş, fetva vermiş ve öğle ile ikindi vakitlerinde imamlık yapmıştır. Ayrıca 1947 yılında Irak Bilimler Akademisi’ne üye olduğu ve 1976 yılında Âlimler Birliği Cemiyeti başkanı seçildiği ayrıca Arap Dil Akademisi’nin misafir üyesi olarak akademik faaliyetlerde bulunduğu da bilinir.¹²

Yaşamı boyunca ilim tahsil ve tedrisi ile meşgul olarak çok sayıda talebenin yetişmesine katkı sağlayan Müderris, 29 Ağustos 2005 tarihinde Salı günü sabah saatlerinde emaneti teslim etmiştir. Asırlık ömrünü ilme adayan Müderris, Bağdat’taki Geylânî Kabristanı’na defnedilmiştir. Onun vefatı, İslâm dünyasında ve akademik çevrelerde büyük bir kayıp olarak değerlendirilerek, derin bir eksiklik olarak nitelenmiştir.¹³

2. *Mevâhibü’r-Rahmân* ve Mukaddimesinde Ele Alınan Kur’an İlimleri

Klâsik İslâmî telif geleneğinde uzun mukaddimeler yazma uygulaması sadece bir eserin giriş kısmı olmanın ötesinde, müellifin ilmî donanımını, düşünsel derinliğini ve mevzuya dair hâkimiyetine ışık tutan önemli bir gelenek olarak karşımıza çıkar. Müderris de, bu geleneğe sadık kalarak, eserine kapsamlı sayılacak bir mukaddime ile başlamayı tercih etmiştir. Yaklaşık elli sayfa uzunluğundaki bu bölümün başında müellifin hayatına dair bilgilere yer verilmiş ve hakkında açıklamalar yapılmıştır. Müderris, “Kullarına rahmetiyle tecelli ederek sayısız nimetler bahşeden Yüce Allah’a (c.c.) hamd ve kendisine Kur’an indirilen Hz. Peygamber’e (s.a.v.) salât ve selâm ederek” kısa ve öz bir dua ile sözlerine başlamaktadır.

Yaşadığı dönemin sosyal ve ilmî kademelerinde karşılaşılan sıkıntılara binaen çevresindeki bazı şahsiyetler bu meselelere çözüm önerileri sunacak bir tefsir kaleme alması için ondan talepte bulunmuşlar ve o da, zorluklarına rağmen bu çağrıya kayıtsız kalamamış, Yüce Allah’a (c.c.) tevekkül

¹¹ Müderris, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 1/6; Müderris, *‘Ulemâ’unâ*, 328.

¹² Müderris, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 1/6; Müderris, *‘Ulemâ’unâ*, 329; Özel, “Müderris, Abdülkerîm”, 2/331.

¹³ Müderris, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 1/6; Tahir Molla Abdullah Behrakî, *Hayâtü’l-emcâd* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2014), 2/225.

ederek tefsirini yazmaya koyulmuştur.¹⁴ Yapıtında önceki dönem âlimlerin fikirlerinden geniş ölçüde faydalandığı ve klâsik İslâmî literatürü yoğun olarak kullandığı görülür. Kurtubî (ö. 671/1273), Râzî (ö. 606/1210), Beydâvî (ö. 685/1286), Süyûtî (ö. 911/1505), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve daha birçok ilim ehlinin görüşlerini kaynak belirterek aktarırken, aynı zamanda isim belirtmeden yaptığı nakiller de gayet yoğundur. Ancak o, sadece geçmiş âlimlerin görüşlerini nakletmekle yetinmez, özgün analizlere ve değerlendirmelere de geniş yer ayırır. Ele aldığı konularda bağımsız tespitleri ile orjinal yaklaşımlar sunarak istifade ettiği isimlerin fikirlerine tamamen sadık kalmayıp, onların görüşlerini sorgulayarak farklılaştığı noktaları açıkça belirtmektedir.

Bu tarzıyla, müellifin yalnızca nakilci bir yaklaşımı benimsemediği, aksine eleştirel bir bakış açısıyla meseleleri ele alarak ilmî müzakerelere önemli katkılar sağladığı anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili sunduğu görüşler arasında zaman zaman güçlü bulduğu fikirleri açıklamakta, ancak her zaman belirli bir çerçevede kalmaya da özen gösterdiğini belirtmiştir. Kur'an âyetlerinin anlamına odaklanmanın ötesinde, dil bilgisi ve retorik yönüyle derinlemesine incelemiş; bununla birlikte, fıkıh, hadis, kelâm ve siyer gibi temel İslâmî ilimlere ait disiplinleri kapsamlı şekilde ele almıştır. Ayrıca, âyetlerin analizini yaparken nüzûl sebepleri üzerinde de titizlikle durmuş ve bu konudaki yorumlarıyla tefsirine önemli katkılar sağlamıştır.¹⁵

Mevâhibü'r-Rahmân tefsiri halifelerin, müctehit imamların ve âriflerin ilim merkezi olan Bağdat şehrinde, 1404 yılı Recep ayının 27. günü (Milâdî 1985 Perşembe) tamamlanmıştır. Eserin yazılması ve derlenme süreci yaklaşık iki yıl devam etmiştir. O dönemde Müderris, Geylânî Medresesi'nde hoca olarak görev yapmaktaydı.¹⁶

Yedi cilt halinde yayımlanan bu değerli eserin mukaddimesinde Müderris, "bir müslümanın bilmesi gereken temel meseleler" başlığı altında Kur'an ilimlerinin formları arasında yer alan on önemli maddeyi ele almaktadır. Bu ilimleri açıklarken, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, *et-Tibyânü'n-Nevevî*, *Risâletü't-Tecvîd* gibi önde gelen eserlere sıkça referans verdiği gözlemlenmiştir.¹⁷

Bu başlıkların ortak yönü, tümünün rivayet temelli Kur'an ilimleri kategorisinde yer alıyor olmalarıdır. Nitekim mukaddes kelâmı yorumlamaya girişen bir müfessirin bu ilimlerden soyut olarak asil bir tefsir

¹⁴ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/9.

¹⁵ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/6.

¹⁶ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 7/428.

¹⁷ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/51.

yapabilmesi mümkün değildir. Müfessir açıkça ifade etmese de, önemine işaret ettiği bu on ilmin rivayete dayalı olması, dirâyet kaynaklı tefsiri ötelediği mânasına yorumlanamaz. Zaten eserindeki tefsir pratiği de bunu net olarak yansıtmaktadır. Sıhhat şartlarını sağlayan dirâyete dayalı tefsir mahmûd olup câiz görülür. Eleştirilen türü mezmûm olandır. Re'y tefsiri olarak da bilinen bu tür tefsir faaliyeti, her zaman ve her mekânda geçerli olan ebedî mesajın doğası gereği bir zorunluluktur.¹⁸

Mukaddimede incelenen Kur'an ilimlerine ilişkin Müderris'in yaklaşımları şöyledir:

2.1. Nüzûlü'l-Kur'an ve Başlangıç Vakti

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ “Andolsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik”¹⁹ âyetindeki mübarek gece, Kadir gecesidir. Bu hakikat, إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ “Doğrusu, Biz, Kuran'ı Kadir gecesinde indirmişizdir”²⁰ âyeti ile beyân olunmuştur. Ayrıca شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ “Ramazan ayı, Kur'an'ın kendisinde indirildiği aydır”²¹ âyeti de, Kadir gecesinin mübarek Ramazan ayında gerçekleştiğini ispatlamaktadır. Bu minvalde gelen âyetlerin tanıklığına göre, Kur'an Ramazan ayının mübarek bir gecesini olan Kadir gecesinde Levh-i Mahfûz'dan bütün olarak indirilmiştir. O gece, dünya semâsındaki Beytülizze'ye indirilen Kur'an âyetleri, yirmi üç yıl boyunca kademeli olarak Yüce Allah'ın (c.c.) elçisine vahyolunmuştur.²²

Hız. Peygamber'i (s.a.v.) ilahî mesajın muhatabı olarak müjdeleyen bu mübarek hadise, Rebûlevvel ayında, kırk yaşında iken gerçekleşmiştir. Sadık rüyalar olarak başlayan vahiy süreci, Ramazan ayına kadar bu tabiatı üzere devam etmiştir. Ramazan ayının on sekizinci günü²³ Cebrâil (a.s.), Hız. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek Alâk sûresinin ilk âyetlerini indirmiştir.²⁴

Müfessir, bu başlık altında Fetretü'l-vahy meselesi hakkında bilinmesi mücib üç dönemden bahsediyor. Bu dönemler şöyledir:²⁵

¹⁸ Re'y tefsirinin çeşitleri, kuralları ve âlimlerin görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Ahmed Alabalık, *et-Tefsîru bi'r-re'y* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2016).

¹⁹ ed-Duhân 44/3.

²⁰ el-Kadr 97/1.

²¹ el-Bakara 2/185.

²² Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/10.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dâru Maârif, 1387/1967), 2/294; Bu rivayetin senedi zayıftır; çünkü Taberî'nin şeyhi olan Muhammed b. Humeyd er-Râzî zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca İbn İshâk'ın an'ane rivayetiyle nakletmesi de senedin zayıf olmasına neden olmaktadır. Zira o, tedlis yapan bir râvidir. Hadisi açıkça hocasından rivayet ettiğini belirttiğinde hadisi hasen kabul edilir; ancak burada bu durumu açıkça belirtmemiştir. Bk. Muhammed Tâhir el-Berzencî, *Sahîhu ve daîfü târîhi't-Taberî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1327/2007), 7/5.

²⁴ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/11.

²⁵ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/11.

Birinci fetret: Cebrâîl'in (a.s.) Hira mağarasına ilk inişinden, Müddessir sûresinin nüzûlüne kadar geçen dönemdir. Bu vaktin ne kadar sürdüğüne dair farklı rivayetler mevcuttur ancak bu rivayetlerde vahyin kesildiği süre iki buçuk yıl veya altı ay olarak belirtilse de, Buhârî'de herhangi bir zaman dilimi kaydedilmemiştir. Câbir'den (r.a.) aktarılan rivayet, bu dönemin süresi hakkında kesin bir bilgi vermez. Aynı şekilde, Hz. Aişe (r.anhâ) (ö. 58/678) rivayetinde de, "O dönemde vahiy bir süreliğine kesildi" ²⁶ olarak geçer.

İkinci fetret: Yahûdilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Ashâb-ı Kehf, ruh ve Zül-Karneyn'e dair sorularını müteakip dönemi ifade eder. Bu durumu açıklayan, "Allah'ın (c.c.) dilemesine bağlamadıkça hiçbir şey için 'bunu yarın yapacağım' deme" âyetine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) "size yarın bildireceğim" şeklinde konuşmuş ve "inşâallah" dememiştir. Bu sebeple, Cebrâîl (a.s.) tekrar inene kadar vahiy bir süreliğine kesilmiştir. Müderris, bu fetret döneminin on iki gece sürdüğünü zikretmektedir.

Üçüncü fetret dönemi: "Yatak hadisesi" olarak bilinen olayın ardından ve Duhâ sûresinin inişinden hemen önce yaşanan dönemdir. Söz konusu olay, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yatağının altında varlığından haberdar olmadığı bir köpek yavrusunun bulunması ve bu yüzden vahyin geçici bir süre kesilmesi ile ilgilidir. Hz. Peygamber Cebrâîl'e (a.s.) gecikmesinin sebebini sorduğunda; 'Biz köpek ve resim olan eve girmeyiz' cevabını vermiştir.²⁷ Müfessir, bu dönemin yaklaşık iki ya da üç gün sürdüğünü zikretmektedir.

Mukaddimedeki Fetretü'l-vahy konusu üzerine yaptığı değerlendirmelerde üç farklı döneme işaret eden Müderris, burada kendi görüşünü doğrudan ifade etmez. Ancak, Duhâ sûresini analizinde sebeb-i nüzûle dair rivayetleri aktarırken, konuyu yeniden gündeme getirmektedir. Bu defa fetretin iki kez gerçekleştiği yönündeki tercihini belirten Müderris, sahih yaklaşımın da bu olduğunu belirtir. Birinci duraklama, Hira mağarasında indirilen ilk vahiy müteakip zamanda gerçekleşmiştir. Bu fetretin süresiyle nakledilen rivayetlerde üç gün üç gece, on beş gün, yirmi beş gün veya kırk gün gibi farklı süreler geçer. Hicretten sonra Medine'de meydana gelen ikinci duraklama ise Yahudilerin ruh, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn hakkındaki sorularının ardından gerçekleşmiş ve kısa bir süre devam etmiştir.²⁸

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (Beyrut: Dârü Tavkî'n-Necât, h 1422), "Tefsir", 1 (No. 4953).

²⁷ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecîd (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), 24/249 (No. 1103); Taberânî'nin rivayet ettiği bu hadiste Ümmü Hafs tanınmamaktadır. Bk. Nûreddîn el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid*, thk. Hüsameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 7/138 (No. 11497).

²⁸ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 7/381.

Müderriş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Rebûlevvel ayında doğduğuna dair genel kanı ile Kur'an'ın Ramazan ayında indirildiğini bildiren âyet arasındaki tarihsel çelişki şüphesine de açıklık getirerek, durumu izah etmektedir. Müfessir, vahyin aşamalı bir süreç olduğuna işaret ediyor. İlk zamanlar Rebûlevvel ayında sadık rüyalar aracılığıyla gelen vahiy altı aya yakın devam etmiştir. Ramazan ayının başlarına gelindiğinde ise sadık rüyalar sona ermiş ve vahiy doğrudan âyetler olarak inmeye başlamıştır. İlk vahiy de Kadir gecesinde gerçekleşmiştir.²⁹

2.2. Kur'an'ın İndiriliş Süreci

Müderriş, Kur'an'ın nüzûl sürecini üç aşamaya ayırarak ele alıyor:³⁰

Kur'an âyetlerinin Levh-i Mahfûz'da mevcut olduğu dönem, ilk aşamadır. *بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ* "Hakikatte o, Levh-i Mahfûz'da bulunan şerefli Kur'an'dır"³¹ âyeti, bu levhanın her türlü bozulma ve fesattan korunmuş olduğuna işaret eder.³² Aynı şekilde, *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* "Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız"³³ buyruğu da bu koruma vaadini destekleyen diğer bir delildir.

İkinci aşama, Levh-i Mahfûz'daki Kur'an'ın Beytülizze'ye inzâlidir. Yüce Allah'ın *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ* "Şüphesiz ki biz onu mübarek bir gecede indirdik"³⁴, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ* "Şüphesiz ki biz onu Kadir gecesinde indirdik"³⁵ ve *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ* "Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır"³⁶ buyrukları, Kur'an'ın tamamının Kadir gecesinde tek seferde Beytülizze'ye indirilmiş olduğunu açıkça vurgular. Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan Beytülizze'ye indirilmesi; Cebrâil'in (a.s.) onu dünya semâsına getirerek meleklere okumasıdır.

Üçüncü aşama, Cebrâil'in (a.s.) Yüce Allah'tan (c.c.) aldığı Kur'an'ı eksiksiz olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbine indirmesidir. *نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* "Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrâil), senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir"³⁷ âyet-i kerîmesi, bu indirilişi doğrulayan bir delildir. Bu aşama ile birlikte, ilâhi nur dünyaya yayılmış ve hidayet kaynağı olan Kur'an tüm insanlığa ulaşmıştır.

²⁹ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 7/393-394.

³⁰ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/12.

³¹ el-Burûc 85/21-22.

³² Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 7/359.

³³ el-Hicr 15/9.

³⁴ ed-Duhân 44/3.

³⁵ el-Kadr 97/1.

³⁶ el-Bakara 2/185.

³⁷ eş-Şuarâ 26/193.

2.3. Cebrâil'in (a.s.) Vahyi Alış Keyfiyeti

Gaybî bir yaklaşımla yorumladığı bu konuda farklı düşüncelerin de olduğunu belirten Müderris, Cebrâil'in (a.s.) Kur'an'ı doğrudan Yüce Allah'ın (c.c.) zatından aldığı görüşünü en isabetli olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.³⁸ Müfessir, bu yaklaşımını Nüvvâs b. Sem'ân'ın (ö. 50/670?) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) merfû olarak naklettiği rivayet ile desteklemektedir.³⁹ Ayrıca bunu destekleyen farklı rivayetlerde vardır. Müfessir, Zürkânî ve Zerkeşî'nin de bu görüşe katıldığını, Cebrâil'in (a.s.) Kur'an'ı işiterek almasının en uygun görüş olarak kabul ettiklerini zikretmektedir.⁴⁰

2.4. Kur'an'ın Peyderpey Nüzûlü

Kur'an'ın aşamalı nüzûlü nedeniyle Yahudi ve müşriklerden oluşan bir grup, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) eleştirerek Kur'an'ın bütün haliyle indirilmesini talep etmişlerdi. Yüce Allah (c.c.) bu mantık dışı saçma taleplerine cevâben şu iki âyeti indirmiştir: İlki *وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا* "Ve ayrıca onu insanlara dura dura, yavaş yavaş okuyasın diye, âyet âyet, sûre sûre ayırdık ve onu azar azar indirdik"⁴¹ âyeti olup ikincisi de, *وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا* "Kur'ân ona topluca indirilmeli değil miydi?" dediler. Biz Onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle, parça parça indirdik ve onu tane tane, ağır ağır okuduk"⁴² âyetidir. Müderris'e göre bu iki âyet, Kur'an'ın peydepey nüzûlüne ve önceki semâvî kitapların bir bütün olarak indirilmiş olduğuna işaret etmektedir.⁴³

Şüphesiz ki peyderpey tenzilin hikmetleri ve faydaları vardır. Tedrîcîlik yöntemini Hz. Peygamber'in irşad faaliyetlerinde ve tebliğ metodunda da gözlemlemek mümkündür. Çünkü "bir öğreticinin eğitim ve öğretimin her aşamasında muhatabın durumunu gözetmesi gereklidir. Öğrencinin durumunu dikkate alarak yaş ve anlayış seviyesine göre bir eğitim programı yürütmelidir. Nebvî eğitim modelinde de eğitimin kolaydan zora doğru kademeli olarak yapıldığı görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in muhatabın algı seviyesini dikkate aldığı, öğretimde neyin öncelikli olduğuna dikkat ettiği görülmektedir."⁴⁴

³⁸ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/12.

³⁹ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid*, 7/94 (No. 11288); Senedi zayıftır. Nuaym b. Hammâd zayıf bir hafızaya sahiptir. Buhârî, onun rivayetini başka bir râviyle birlikte (mukâren) almıştır. Ezdî ise onu itham etmiştir. Hâfiz İbn Hacer, et-Takrîb adlı eserinde onun hakkında doğru sözlü olup ancak çokça hata yaptığını söylemiştir. Bk. Ebû Bekr b. Ebî eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne ve meahâ Zilâlü'l-Cenne li'l-Elbânî* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1400/1980), 1/226-227 (No. 515).

⁴⁰ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/12; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/48.

⁴¹ el-İsra 17/106.

⁴² el-Furkân 25/32.

⁴³ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/53.

⁴⁴ Ahmet Alabalık, "Kur'an-ı Kerîm İşığında Bir Öğretici Olarak Hz. Peygamber'in Bazı Nitelikleri", *European Journal of Akademik Analiz* 5 (2025)

Müfessirimiz, Kur'an'ın bölümler halinde, peyderpey tenzilinin hikmetlerini dört madde ile açıklamaktadır. Bunlar:⁴⁵

Birinci hikmet: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbine huzur vermek ve duygularını teşvik ile ferahlatmak içindir. Bu ferahlamamanın çeşitli boyutlarda tezahür ettiği söylemektedir.

İkinci hikmet: Bu ümmeti ilim ve amelde kademeli olarak eğitip geliştirerek, sürekli ilerleme içinde olmasını sağlamaktır.

Üçüncü Hikmet: Olayların ve acil hallerin sürekli evrilen ve farklılaşan doğasına uyum sağlamak amacıyla, her yeni durumla birlikte Kur'an'dan uygun olan âyetler indirilmiş ve Yüce Allah (c.c.) bu spesifik durumlara ilişkin hükümleri açıklamıştır.

Dördüncü hikmet: Yalnızca Yüce Allah'ın (c.c.) sözü olduğuna, ne Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ne de başka bir yaratığın sözü olmadığına dair kılavuzluk etmektir. Örneğin, vahyin zorluklarına rağmen Yüce Allah'ın (c.c.) rahmet ve şefkatini ifade eden **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا** "Doğrusu biz sana (taşınması) ağır bir söz vahyedeceğiz"⁴⁶ âyetindeki "ağır söz", sadece zorlu bir yük değil, aynı zamanda muazzam, heybetli ve yüksek bir değeri simgeler.⁴⁷ Bu, basit ve değersiz bir söylem olmayıp, etkileyici ve derin mânalar yüklü bir kelâmdır.⁴⁸

2.5. Kur'an'ın Yedi Harf Üzere Nüzûlü

Müderriş, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair en güçlü delilin mütevâtir düzeyindeki sahih hadis⁴⁹ olduğunu zikrediyor. Nitekim bu hadis-i şerîf, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) (r. anhüm) ve daha birçok sahâbe tarafından nakledilmiştir.⁵⁰ Yedi harf meselesine ilişkin nakledilen bu rivayetlere kapsamlı olarak yer veren Müderriş, ilim ehlinin fikirlerine de

Educational & Social Sciences 8/2 (Ekim 2023), 72.

⁴⁵ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 13-15.

⁴⁶ el-Müzzemmil 73/5.

⁴⁷ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dârü's-Sâbûnî, 1417/1997), 3/441.

⁴⁸ Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1997), 3/556.

⁴⁹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 27 (No. 5041); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmet b. Rif'at vd. (Türkiye: Dârü't-Tabâati'l-Âmire, h 1334), "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ", 818 (2/202); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Halebî, 1395/1975), "Kiraât", 11 (No. 2944); Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Lü'lüü ve'l-mercan fî mâ ittefeka aleyhi's-Şeyhân* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1407/1987), 1/157 (No. 468).

⁵⁰ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/15-16.

başvurmaktadır. Kurtubî'nin bu meselede zikrettiği otuz beş görüşten beşini ayırt ederek almış ve burada konu bağlamında yer vermiştir. Bu görüşler şöyledir:⁵¹

Birinci görüş: Kurtubî'nin ve birçok ilim adamının kabul ettiğine göre yedi harf, benzer anlamları farklı kelimelerle ifade etmekten ibarettir. Örneğin "gelmek" fiili نَحْوِي، قَصْدِي، هَلْمٌ، تَعَالٌ، اِقْبِلْ، اِلَيَّ، اِقْبِلْ، اِقْبِلْ gibi farklı kelimelerle ifade edilebilmektedir. Bu ifadeler, birbirleriyle anlamdaş olup, ancak farklı dilsel yapılarla kullanılan kavramlardır.

İkinci görüş: Yedi harften kastedilen, Yemen'den Nizâr'a⁵² kadar uzanan Arap lehçelerinin tümünü kapsayan ve Kur'an'da yer alan yedi farklı lehçedir. Bunun anlamı, her bir harfin yedi farklı vecihle ifade edilmesi değil, bu lehçelerin Kur'an'da çeşitli yerlerde dağılmış olarak yer almasıdır. Bazı durumlarda bu lehçeler Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin gibi kabilelere aitken, bazıları da Yemen lehçesine dayanmaktadır.

Üçüncü görüş: Bu yedi lehçe Mudar⁵³ kabilelerinde bulunur. Bu lehçelerden birinin Kureyş'e, birinin Kinane'ye, birinin Esed'e, birinin Hezîl'e, birinin Teym'e, birinin Dabba'ya ve birinin de Kays'a ait olabileceği söylenmiştir. Mudar kabileleri yedi lehçeyi bu sıralamaya göre kapsamaktadır.

Dördüncü görüş: Bâkılânî (ö. 403/1013), kıraat farklılıkları üzerinde yaptığı derinlemesine incelemeler sonucunda, bu farklılıkların yediye tekabül ettiğine kanaat getirmiştir.

Beşinci Görüş: Yedi harf, Yüce Allah'ın (c.c.) kitabındaki farklı anlamları ifade etmek için kullanılır ve bunlar; emir ve nehiy, va'd ve va'id, kıssalar, münâzaralar ve meselleri kapsar. Ancak, müfessir bu görüşü zayıf bulmuş ve İbn Atiyye'den yaptığı nakille eleştirerek, bu kavramların harf olarak tanımlanamayacağını belirtmiştir. Ayrıca, helâl olan bir şeyin haram kılınması ya da bu kavramlardan herhangi birinin değiştirilmesine izin verilmediği konusunda icmâ olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Müderris'in tercihinine göre, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi, Arapların yedi farklı lehçesiyle nâzil olması anlamına gelir. Ancak bu, her kelimenin yedi farklı şekilde okunması anlamına da gelmez. Burada kastedilen, yedi lehçenin Kur'an'ın tamamına yayılmış olmasıdır. Bu bağlamda vecihler, bir kelimenin telaffuzundaki çeşitlilik ve farklılık ne kadar fazla olursa olsun yedi sınırını aşamaz. Aynı

⁵¹ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/17-18.

⁵² Nizâr b. Mead (Benî Nizâr b. Mead). Adnânîler'in ana boylarından biri olan Arap boyudur. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Nizâr b. Mead", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/198.

⁵³ Araplar'ın dört ana boylarından birisi olup Arap Yarımadası'nın kuzey kısmında bulunur. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mudar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/356.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h 14222), 1/43.

kelimenin farklı kıraatleri ve okuma biçimleri ne kadar çeşitli olursa olsun, bunlar her zaman belirlenmiş yedi temel çerçeveye dâhildir. Örneğin, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” âyetinin yedi ya da on farklı kıraatle okunduğu rivayet olunur. Müfessir, bu farklılıkların sayısı ne kadar fazla olursa olsun, yedi vecih ile sınırlı olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

Müderriş, Yedi harf hakkında söz konusu ihtilâf biçimlerini de Zürkânî'ye atıfla, misaller eşliğinde açıklamaktadır. Bu minvalde:

Birincisi: Lafızların kemmiyet ve cinsiyet yönüyle farklılıklarıdır. “لَأْمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ” *“Emanetlerine ve ahidlerine riayet ederler”*⁵⁶ âyetindeki cemî olan “لَأْمَانَاتِهِمْ / liemânâtihim” lafzının müfred olarak “لَأْمَانَتِهِمْ / liemânetihim” şeklindeki kıraati buna misalidir.

İkincisi: Fiillerin çekim ihtilâfıdır ve “فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا” *“Bunun üzerine: Ey Rabbimiz! Aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştır, dediler”*⁵⁷ buyruğu buna misaldir. Âyette geçen “رَبَّنَا / Rabbenâ” lafzı münâdâ olması yönüyle mansûb, “بَاعِدْ / bâ'id” sözcüğü de emir kipi ile meczûmdur. Ancak bu lafızlar başka bir kıraatte “رَبُّنَا بَعَدَ / Rabbünâ ba'ade” olarak “رَبُّنَا / Rabbünâ” lafzı mübtedâ merfû, “بَعَدَ / ba'ade” lafzı da mâzi muza'af fiil ve haber cümlesi olarak kıraat edilmiştir.

Üçüncüsü: İ'rabî yorum farklılıklarıdır. Yüce Allah'ın (c.c.) “وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ” *“Ne yazan, ne de şahit zarara uğratılsın”*⁵⁸ buyruğundaki “لَا يُضَارَّ / lâ yûzârâ” fiilinin son harfi “ر / râ” fethalı yahut zammeli olarak okunur. Fethalı kıraatte “لَا / lâ” edatı nehy için ve ardından gelen fiil de meczûmdur. “ر / Râ”nın üzerindeki melhûz fetha idgâm-ı misleyn fethasıdır. Merfû olarak zamme ile kıraati halinde “لَا / lâ”, nâfiye edatı olarak kabul edilir.

Dördüncüsü: Âyetin ihtiva ettiği lafızlardaki noksanlık veya fazlalık vechiyle ihtilâfın meydana gelmesidir. “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” *“Erkeği ve dişiği yaratana and olsun ki”*⁵⁹ olarak kıraat edilen bu âyetin, “مَا خَلَقَ / mâ halaka” lafzı olmaksızın “وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَى” ile kıraati bu ihtilâfa misaldir.

Beşincisi: Takdim ve te'hir ayrılığıdır. “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ” *“Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir”*⁶⁰ âyetinin “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ” şekliyle kıraati bu ihtilâfa misaldir.

⁵⁵ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/19.

⁵⁶ el-Mü'minûn 23/8.

⁵⁷ Sebe' 34/19.

⁵⁸ el-Bakara 2/282.

⁵⁹ el-Leyl 92/3.

⁶⁰ Kâf 50/19.

Altıncısı: İbdâl ihtilâfıdır. **وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا** “Kemiklere bak, onları nasıl birleştirip”⁶¹ âyet-i kerîmesinde ز / ze harfi ile kıraat edilen “نُنْشِرُهَا / nünşirühâ” lafzının ر / ra harfi ile ibdal olunarak “نُنْشِرُهَا / nünşiruhâ” olarak kıraati bunun misalidir.

Yedi harf mevzusunda ortaya çıkan ihtilâf biçimlerinden yedincisi: Lehçelerde beliren ayrılıklardır. **وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى** “Mûsâ'nın başından geçen olay sana geldi mi?”⁶² âyetindeki “أَتَى / etâ” ve “موسى / Mûsâ” lafzlarının fetha veya imâle ile kıraat edilmesi buna örnektir.

Müderris'e göre, kıraat farklılıkları ve harflerin çeşitliliği ümmete büyük bir kolaylık sağlar. Her birey kendi yaşadığı bölgeye ait lehçeye aşina olduğundan, bu farklılıklar büyük kolaylık sunmaktadır. Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap kabilelerinin dillerinden seçilen birçok unsur barındıran Kureyş lehçesi, yeni İslâm ümmetini tek bir lehçede bir araya getirmiştir. Kureyşliler, Mekke'ye hac ve ticaret amacıyla gelen diğer Arap kabilelerinin konuşmalarından diledikleri kelimeleri seçerlerdi. Sonrasında, bu kelimeleri kendi esnek ve geniş dil yapılarına dâhil ederek kullanırlardı. Bu yönüyle, Kur'an'ın Kureyş lehçesinde indirilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Arap dilleri, Kureyşlilerin konuşma biçiminde bir araya gelmiş ve özümsemiştir.⁶³

2.6. Kur'an'ı Kerîm'in Cem'i

İlk kez Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde, onun riayetinde yazılan ve toplanan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde ikinci kez toplanmıştır. Hz. Osman (r.a.) döneminde ise Kur'an'ı toplama faaliyeti üçüncü ve son kez gerçekleşmiştir.⁶⁴ Müderris'in, bu toplamalar hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir:

Kur'an'ın ilk kez toplanması: Bu toplama eylemi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahye muhatap olduğu döneme denk gelir. Kur'an'dan indirilen her âyet ve sûreyi, güvenilir vahiy kâtiplerine yazdırırdı. Yazıya geçirme faaliyetinde görevlendirilen sahâbelerin tümü, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından titizlikle seçilmiş, son derece güvenilir kimselerdi. Böylece Kur'an, hem hafızalarda muhafaza ediliyor hem de yazı ile tescil edilerek korunmuş oluyordu. Yazılanların tümü Hz. Peygamber'in evinde muhafaza altına alınırdı. Bu yazım süreci, Kur'an'ın yedi harf üzere okunmasını kapsayan bir yöntemi içermekteydi. Ancak bazı sahâbeler okunuşları nesh edilen âyetleri de yazmış, bazıları ise âhad

⁶¹ el-Bakara 2/259.

⁶² Tâhâ 20/9.

⁶³ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/20.

⁶⁴ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/23.

rivayetlerle doğrulanan âyetleri de kaydetmişti. O dönemde Kur'an, genel olarak belirli sayfalarda veya mushaflarda toplanmış değildi.⁶⁵

Kur'an'ın ikinci kez toplanması: Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde gerçekleşen bu toplama faaliyeti, "Yemâme'de yetmiş hâfızın şehit düşmesi ve Kur'an'ın bazı âyetlerinin kaybolabileceği endişesi sebebiyle gerçekleşmiştir."⁶⁶ Cem edilen bu sahîfeler vefatına dek Hz. Ebû Bekir (r.a.) tarafından himaye edilmiştir. Onun vefatından sonra bu vazifeyi Hz. Ömer (r.a.) üstlenmiş ve toplanan bu sayfalar onun yanında muhafaza olunmuştur. Ondan sonra da, kızı Hz. Hafsa (r.a.) tarafından koruma altına alındığı bilinir.⁶⁷

Müderriş, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) olağanüstü gayreti ile gerçekleşen Kur'an'ı toplama faaliyetinin öne çıkan özelliklerini üç maddede sıralamıştır:⁶⁸

Birincisi: Kur'an, en ince ve en hassas araştırma metodları kullanılarak ve en güvenli doğrulama yöntemlerine bağlı kalınarak toplanmıştır.

İkincisi: Daha sonra tebdil edilmiş yahut nesh olunmuş âyetler dikkate alınmayarak, sadece kıraati bâki olan âyetlere yer verilmiştir. Bu titizlik ile sadece asıl metin cem edilmiştir.

Üçüncüsü: Müslümanların üzerinde icmâ ettiği ve günümüze dek tevâtüren nakledilmiş bir metindir. Bu faaliyet sırasında gösterilen olağanüstü hassasiyet ile tüm müslümanların kabul ettiği ve günümüze dek kesintisiz şekilde nakledilmiş bir metin elde edilmiştir.

Kur'an'ın Üçüncü Kez Toplanması:⁶⁹ Bu faaliyet, Hz. Osman'ın (r.a.) hilâfeti döneminde gerçekleşmiştir. Fetihlerin hızla artarak İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması, onun bu adımı atmasına neden olan temel etkenlerden biridir. Bu süreçte fethedilen bölgelere dağılmaya başlayan müslümanlar yeni bir kuşağın yetişmesine vesile olmuştur. Fethedilen her İslâm beldesinde o bölgeye ait tanınmış sahâbelerin kıraatleriyle Kur'an okunuyordu. Bu durum, harflerin telaffuzundaki ve kıraat biçimlerindeki farklılıkları ortaya çıkararak, Kur'an'ın okunmasında bölgesel ayrılıklara zemin hazırlamıştır.⁷⁰

Hz. Osman (r.a.) İslâm'ın genişleyen sınırları ve çeşitli etkenlerle Kur'an kıraatine ilişkin ortaya çıkabilecek bu ihtilâfları önlemek amacıyla, Kur'an'ı toplama ve çoğaltma sürecine girişmiştir.

⁶⁵ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/23-24.

⁶⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3 (No. 4986); Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 10 (No. 3103).

⁶⁷ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/26.

⁶⁸ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 27.

⁶⁹ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/27-28.

⁷⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/256.

Çoğaltılan mushaflar farklı İslâm bölgelerine gönderilerek her beldede Kur'an'ın tek bir metin olarak kabul edilmesi sağlanmıştır. Bu sayede, kıraat farklılıkları ortadan kaldırılarak, bütün İslâm toplumunun ortak bir metne sahip olması temin edilmiştir.⁷¹

Hz. Osman'ın (r.a.) Kur'an'ı mushaflarda çoğaltma amacı, İslâm topraklarındaki fetihlerle birlikte hızla artan müslüman yerleşimlerine üzerinde ittifak sağlanmış nüshaları ulaştırmaktı. Bu çoğaltma faaliyeti yedi harfi içerecek tarz ile harflerin hazfi ve bedel gibi bazı gramer kurallarını ihata edecek şekilde gerçekleşmiştir. Çoğaltılan mushaflar nokta ve hareke işaretlerinden soyut olduğu için bazı kelimeler birden fazla şekilde okunabilecek biçime sahip olmuştur.⁷²

Müderris, Hz. Osman (r.a.) dönemindeki mushaflara çoğaltma faaliyetinin özelliklerini beş madde ile özetlemektedir:⁷³

Birinci: Sadece mütevatir olan âyetlere yer verilmiş, âhad rivayetler dışarıda bırakılmıştır.

İkinci: Kıraati nesh olunmuş ve son arzada okunmayan âyetler hariç tutulmuştur.

Üçüncü: Kur'an'ın sûre ve âyetleri, günümüzdeki tertibe uygun şekilde düzenlenmiştir.

Dördüncü: Yazım süreci, Kur'an'ın nâzil olduğu farklı kıraat vecihlerini ve harfleri kapsayacak şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu yazım yöntemi, harflerin noktasız ve harekesiz bırakılmasına dayanmakta olup, eğer tek bir yazım biçimi tüm kıraat vecihlerini kapsamıyorsa, bu vecihler diğer mushaflara dağılmıştır.

Beşinci: Bazı sahâbelerin özel amaçlarla not tuttıkları Kur'an metni hâricinde kalan her şey, bu mushaflardan ayrılarak Kur'an metni muhafaza olunmuştur.⁷⁴

2.7. Kur'an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tertibi

Kur'an'daki âyetlerin sıralaması tevkîfidir. Yani bu tertip Yüce Allah'ın (c.c.) emirleri ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talimatları doğrultusunda yapılmıştır ve buna dair icmâ gerçekleşmiştir. Cebrâil (a.s.), vahyi iletğinde hangi âyetin hangi sûreye yerleştirileceğini de bildirirdi. Hz. Peygamber de (s.a.v.) aldığı bu vahyi, belirlenen tertip ile ashâbına okur ve vahiy kâtiplerine yazdırırdı. Bugün

⁷¹ Ekrem Hamed ed-Düleymî, *Cem'u'l-Kur'ân (Dirâseten, Tahliyyeten)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 177.

⁷² Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/28.

⁷³ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/29-30.

⁷⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/260-261.

elimizde var olan mushaflardaki sıralama, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbına aktardığı sıralamaya dayanır.⁷⁵

Müderri, Kur'an'daki sûrelerin sıralamasıyla ilgili olarak üç farklı görüşe yer vermektedir:⁷⁶

Birinci görüşe göre, Kur'an sûrelerinin mevcut sıralanışı tevkîfî olmayıp Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğrudan talimatıyla belirlenmemiştir. Âlimlerin çoğunluğunca kabul gören bu yaklaşıma binaen mevcut sıralama sahâbelerin ictihadları ve fikirleri doğrultusunda yapılmıştır. Meşhur kelâm âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî ile Mâlik (ö. 179/795) bu görüşün tarafları arasındadır.

İkinci görüşe göre, tıpkı âyetlerin tertibi gibi sûrelerin tertibi de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğrudan talimatlarıyla tevkîfî olarak tespit edilmiş ve her bir sûre ancak onun emri doğrultusunda ait olduğu yerine konulmuştur. Bu görüşü savunanlar, sahâbelerin Hz. Osman (r.a.) döneminde oluşturulan mushafa tam anlamıyla icmâ ettiklerini ve bu konuda herhangi bir itirazda bulunmadıklarını ileri sürerler. Onlara göre, sûrelerin sıralamasının tevkîfî olduğu konusunda bir ittifak sağlanması halinde böyle bir icmâ mümkün olabilir. Ayrıca, eğer sûrelerin sıralaması sahâbelerin ictihadına dayanmış olsaydı farklı mushaflara sahip olanlar kendi mushaflarını muhafaza etmeye devam ederlerdi. Ancak, sahâbeler kendilerine ait olan özel mushaflarını terk edip, Hz. Osman'ın (r.a.) mushafı ve tertibi üzerinde birleşmişlerdir.

Sûrelerin tevkîfî olduğunu iddia edenlere göre, Kur'an'da kelime dizilişi, boyut ve diğer yönlerden birbirine benzer yapıya sahip birçok sûrenin sıralamasında orantılı bir düzenin takip edilmediği âşikârdır. Şayet sûrelerin sıralanması ictihada dayalı olsaydı bu tür benzerlikler ve homojenlik dikkate alınarak bir düzenleme yapılırdı. Ancak, böyle bir durumun söz konusu olmadığı da açıktır. Örneğin, "Müsebbihât"⁷⁷ olarak bilinen yedi sûreden her biri Yüce Allah'ı (c.c.) tesbîh ile başlamalarına rağmen bu sûreler bir arada değildir. "Mümtehine" ve "Münâfikûn" sûreleri, bunlar arasında yer alır. Bu tür sıralama farklılıkları, sûrelerin ictihada dayandığını savunmanın zorluğunu gösteren örneklerdir.⁷⁸

Üçüncü görüşe göre, sûrelerin bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talimatları doğrultusunda tertip edilirken, diğer kısmı ise sahâbelerin ictihadlarına göre tertip edilmiştir. En isabetli olarak kabul edilen

⁷⁵ Müderri, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/31; Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/256.

⁷⁶ Müderri, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/31-34.

⁷⁷ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), "Mâ Yükal İnde'n-Nevm", 106 (No. 5057); Bu sûreler "سبح" kökünden türeyen kelimelerle başlarlar. Bunların sayısı yedidir. İsrâ sûresi, Hadîd sûresi, Haşr sûresi, Saf sûresi, Cuma sûresi, Teğâbun sûresi ve A'lâ sûresidir. İbrâhim Muhammed Ceremî, *Mu'cemü 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1422/2001), 268.

⁷⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/355.

bu yaklaşım, birçok seçkin âlim tarafından benimsenmiştir. Önceki görüşlerde belirtildiği üzere, bazı rivayetler⁷⁹ sûrelerin sıralamasının tevkîfî olduğunu ifade etmekte ise de, bu rivayetlerin hepsi bu durumu netlikle kanıtlamaktan uzaktır. Hatta bazılarına göre sûrelerin sıralaması, daha çok ictihad yoluyla belirlenmiş gibi görünmektedir. Ayrıca, bu görüşü savunanlar hangi sûrelerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talimatıyla, hangilerinin ise sahâbelerin ictihadı ile sıralandığı konusunda farklı yönelişlere sahiptirler. Bununla birlikte, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken yedi uzun sûre, hâ-mîm'ler ve mufassal sûreler gibi birçok sûrenin sıralaması belirlenmişti. Ancak, diğer sûrelerin sıralamaları, muhtemelen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra ümmete bırakılmıştır.⁸⁰

Bu meseleyle ilgili kalbi rahatlatan görü, Beyhakî'ye (ö. 458/1066) ait olup, Tevbe ve Enfâl sûreleri dışında kalan tüm sûrelerin sıralamasının tevkîfî olduğu yönündedir. Bu durumda, Nisâ sûresini Âl-i İmrân sûresinden önce okunduğuna dair rivayete⁸¹ de itiraz edilemez. Zira sûrelerin sıralaması konusunda bir zorunluluk bulunmamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu şekilde hareket ederek, yalnızca bunun câiz olduğunu ifade etmiş olabilir.⁸²

Zerkeşî, bu tartışmayı lafzî bir mesele olarak ele alır ve bunu basit bir anlaşmazlık olarak değerlendirir. Sûrelerin sıralamasının ictihada dayandığını savunanlarla tevkîfî olduğunu öne sürenler arasındaki bu ayrım, özünde dilsel bir yorum farklılığından kaynaklanır. İkinci görüşü benimseyenler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sûrelerin sıralamasına dolaylı bir şekilde işaret ettiğini savunurlar. Çünkü sahâbeler âyetlerin nüzûl sebeplerini ve kelimelerin konumlarını bilmekteydi. Bu nedenle Mâlik, sûrelerin sıralamasının sahâbelerin ictihadına dayandığını belirtmekle birlikte, Kur'an'ın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duydukları şekilde derlendiğini ifade eder. Bu durumda sûrelerin sıralamasındaki ihtilâf, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen açık bir talimata mı, yoksa daha soyut bir işarete mi dayandığına indirgenmiş olur.⁸³

Sonuç olarak, ister Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talimatları ile isterse sahâbelerin ictihadlarıyla şekillenmiş olsun, mushaflardaki bu sıralamaya saygı duymak icap eder. Çünkü bu sıralama,

⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Tahzîbü'l-Kur'ân", 11 (No. 1393); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürsit vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 31/362 (No. 16166,19021); Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Câmi'u'l-mesânid*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1/292.

⁸⁰ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme lî'l-Kitâb, 1394/1974), 1/218; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tenâsuku'd-düer fi tenâsübi's-suver*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Ali İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Fadîle, 1322/2002), 43; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/356; Düleymî, *Cem'u'l-Kur'ân*, 211.

⁸¹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ", 772 (2/186).

⁸² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/220.

⁸³ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/217; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/257; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/358.

sahâbelerin icmâsı ile sabit olmuş ve icmâ İslâm hukukunda geçerli bir delil teşkil ettiğinden bu sıralamanın dışına çıkmak fitneye yol açarak toplumsal huzursuzluklara sebep olabilir. Bu tür fitneleri önlemek ve bozunculukların önüne geçmek gereklidir.⁸⁴

2.8. İlk ve Son Nâzil Olanlar

Müderriş'in, ilk nâzil olan âyetler hakkında dört görüşten söz ettiği tespit edilmiştir. Bunlar:⁸⁵

Birinci görüşe göre, Alâk sûresinin ilk beş âyeti ilk nâzil olan âyetlerdir. Müderriş, mevzuya dair kabul gören en sahih görüşün bu olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu sûrenin analizinde de bu yaklaşımın delili olan rivayeti aktardığı tespit olunmuştur. Bu rivayette Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) Hz. Âişe'den (r.a.) naklettiğine göre; "Hz. Peygamber (s.a.v.) Hira mağarasında iken, hakikat tecelli ederk melek ona bu âyetleri vahyetmiştir."⁸⁶

İkincisi görüşe göre Kur'an'dan ilk nâzil olan, Müddessir sûresinin ilk beş âyetidir. Bu görüşü kabul edenler Ebû Seleme'nin ilk nâzil olan sorusuna dair (ö. 4/625) Câbir'den (r.a.) naklettiği hadisi delil olarak sunarlar.⁸⁷ Ancak bu görüşü tahkik edenler Müddessir âyetlerini vahyin kesintiye uğramasını müteakip ilk inenler olarak yorumlamışlardır. Müderriş de, bu hadisin zâhiren Müddessir sûresinin önce indiği izlenimini verdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Buhârî, Müslim ve diğer sahih kaynaklarda Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilen rivayetlere göre, Kur'an'dan ilk indirilen sûrenin Alâk sûresi olduğu ifade edilir ve ümmetin büyük bir kısmı da bu görüşü tasdik etmektedir. Câbir'in (r.a.) "ilk" ifadesinden anlaşılan, vahyin fetreti sonraki ilk iniştir. Hakiki mânada ilk iniş ve bir öncelik değildir.⁸⁸

Üçüncü görüşe göre, Kur'an'dan ilk nâzil olan Fâtîha sûresidir. Müderriş, bu yaklaşımın az sayıda ilim adamı tarafından ifade edildiğini ve kesinliğe dayanmayan bir iddia olduğu için kabul edilmediğini belirtiyor.

Dördüncü görüşe göre, ilk nâzil olan âyet *بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ* / Bismillâhirrahmânirrahîm'dir. Bu görüşü destekleyenler, Vâhîdî'nin (ö. 468/1076) İkrime (ö. 105/723) ve Hasan Basrî'den (ö. 110/728)

⁸⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/358; Muhammed Ra'fet Saîd, *Târîhu nüzûli'l-Kur'ân* (Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1422/2002), 69.

⁸⁵ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/35.

⁸⁶ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 7/389; Buhârî, "Sûretü İkra' Bismi Rabbikellezî Halak", 96 (4953); Müslim, "el-İman", 160 (1/97); Tirmizî, "el-Menâkıb", 6 (No. 3632); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşit vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 42/113 (No. 25202); 43/52-53 (No. 25865).

⁸⁷ Buhârî, "Sûretü'l-Müddessir", 1 (No. 4922); Müslim, "İman", 161 (1/99); Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 44 (No. 2944); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşit vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 22/282 (No. 15030); Ebü'l-Hasen Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1422/2002), 9/735 (No. 5843).

⁸⁸ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 7/306.

naklettiği, "İlk inen âyet Bismillahirrahmanirrahim'dir ve ilk sûre de İkra'dır"⁸⁹ rivayetini referans alırlar. Ancak, Müderris'e göre bu iddia doğru kabul edilemez. Çünkü Besmele'nin ilk inen âyet olduğunu belirten rivayet, Alâk sûresinin baş tarafının ilk inen âyetler olduğunu söyleyen merfû rivayetlerle çelişmektedir. Vahîdî'nin naklettiği hadis mürsel olup merfû bir hadise karşı çıkamaz. Besmele'nin doğal olarak Berâe sûresi dışında her sûre ile birlikte indiği dikkate alındığında, bu görüşün iki açıdan da geçerli olmadığı sonucuna varılmıştır.⁹⁰ Bu bağlamda, Alâk sûresinin ilk beş âyeti ilk inen âyetler olarak kabul edilmelidir. Besmele ise bu âyetlerden sonra indirilmiş olup, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bunların başına yerleştirilmesi emredilmiştir.

Müderris, Kur'an'dan son nâzil olan hakkında da farklı görüşlerden bahsetmekte ancak bunları detaylandırmadan sadece tercihini ifade etmekle yetinmektedir. Ona göre bu bahisteki en sahih yaklaşım, Bakara sûresinin *وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ* "Allah'a döneceğiniz ve sonra haksızlığa uğramadan herkesin kazancının kendisine eksiksiz verileceği günden korkunuz."⁹¹ âyet-i kerîmesinin en son nâzil olan kabul etmektir. Müfessir, Nesâî'den yaptığı nakli de buna delil ve destek olarak sunar.⁹² Hz. Peygamber (s.a.v.) bu âyetin nüzûlünü müteakip dokuz gece daha yaşamış ve Rebûlevvel ayının ikisinde pazartesi gecesi vefat etmiştir.⁹³

2.9. Mekkî ve Medenî'yi Bilmek

Müderris, âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşları ve ayrıcalıklarına ilişkin görüşleri üç başlık altında ele almaktadır. Bunlar şöyledir:⁹⁴

Bu görüşlerin ilkinde göre, hicretten sonra olsa bile Mekke'de nâzil olan âyetler Mekkî, Medine'de inen âyetler ise Medenî olarak sınıflandırılır. Bu çerçevede, Fetih yılı veya Veda haccı sırasında Mekke'de inen âyetler Mekkî kabul edilir.⁹⁵ Mekke ve Medine'nin çevresindeki yerleşim yerleri, kendi sınırları içinde değerlendirilmektedir. Örneğin, Hudeybiye, Minâ ve Arafat Mekke'ye, Uhud ve Bedir ise Medine'ye dâhil kabul edilir. Ancak, bu mekân temelli sınıflandırma her zamana tam olarak kapsamlı değildir, çünkü Mekke, Medine ve çevresinin dışında inen âyetlerle ilgili net bir ayırım yapılmamaktadır.

⁸⁹ Ebü'l-Hasen Alî el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h 1411), s. 14 (No. 3); Süyûtî, *el-İtkân*, 1/95.

⁹⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/96; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-messânî*, thk. Ali Abdü'l-Bârî Atiyye (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h 1415), 25/401.

⁹¹ el-Bakara 2/281.

⁹² Nesâî, "Tefsîr", 2 (No. 10992).

⁹³ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/102; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/256; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/97.

⁹⁴ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/36.

⁹⁵ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 6/9.

Mekkî ve Medenî ayrımındaki ikinci kriter, hitaba dayalı olmasıdır. Bu ayrıma göre Mekke halkına hitap eden âyetler Mekkî, Medîne halkına hitap eden âyetler ise Medenî'dirler. Muhataplar ölçüt kılınarak yapılan bu ayırım da öncelikle kapsamlı olmadığından ve de bu ayırmadaki ifadelerin Kur'an'ın tümüne şamil olmadığından eleştiriye açıktır.

Mekkî ve Medenîlik kriterinin üçüncüsü ve en makbul olanı, zamana bağlı olarak yapılan sınıflandırmadır. Buna göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicreti öncesinde nâzil olan âyetler, Mekke sınırları dışında nâzil olsa bile Mekkî, hicret sonrasında nâzil olan âyetler, Mekke'de inmiş olsa bile Medenî âyetler olarak değerlendirilir. Nüzûl vaktini kıstas alan bu ayırım sahih ve geçerli bir ayırımdır. Çünkü temel olarak kabul edilen ölçüt, tutarlı ve değişmezdir. İlmî çevrelerce benimsenmesi ve yaygınlaşmasının sebebi de budur. Bu kıstas kullanılarak âyetlerin Mekkî ya da Medenî oluşu belirlenirken herhangi bir çelişki ya da karışıklık yaşanmaz.

Müderriş, âyetlerin Mekkî ya da Medenî olarak ayırım ölçütlerini belirtmesinin akabinde bu ayırımın sağladığı faydalara değinmektedir. Bu bağlamdaki açıklamalarını şu üç başlık altında yaptığı tespit edilmiştir:⁹⁶

Mekkî ve Medenî âyetlerin ayırımına vâkıf olmanın sağladığı faydalardan ilki, aynı konu hakkında nâzil olan iki veya daha fazla âyet arasında nâsih ve mensûh olanların belirlenmesine yardımcı olur. Eğer bu âyetlerden birinde bulunan hüküm diğerleriyle çelişiyor ve her iki âyetin de hangi dönemde nâzil olduğu tespit edilebiliyorsa Medenî olan âyet daha sonra nâzil olduğu için nâsih, Mekkî olan âyet ise daha önce inmesi dolayısıyla mensûh kabul edilir. Bu yaklaşım, Kur'an'daki hükümleri doğru bir şekilde anlamak ve uygulamak için kritik öneme sahiptir.

Şer'î hükümlerin tarihsel gelişimini ve safhalarını anlamak, bu ayırımı bilmenin diğer bir faydasıdır. Bu bilgi, İslâm'ın ahlâkî ve toplumsal gelişiminin hangi süreçlerden geçtiğini ve her aşamanın arkasındaki hikmeti kavrayabilmek için gereklidir. Aynı zamanda, fertlerin ve toplumların eğitiminde belirginleşen İslâm'ın üstün siyâsî prensiplerinin ne şekilde inşa edildiğini anlamaya ve kapsamını daha iyi idrak etmeye yardımcı olur.⁹⁷

Müderriş'in yer verdiği faydalardan üçüncüsüne göre, Mekkî ve Medenî âyetlerin bilinmesi, Kur'an'ın hiçbir değişikliğe uğramadan ve tahrif edilmeden bizlere ulaşmış olduğuna olan güveni pekiştirir. Bu güveni destekleyen en önemli delillerden biri, müslümanların Kur'an'a gösterdiği büyük ilgi ve

⁹⁶ Müderriş, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/36-37.

⁹⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/193.

hassasiyettir. Müslümanlar, Kur'an'ın hangi âyetlerinin hicretten önce ve sonra indirildiğini, yolculuk sırasında veya yerleşik hayatta nâzil olanları, gece veya gündüz indirilenleri, hatta kış ve yaz mevsimlerinde inenleri büyük bir dikkatle öğrenmiş ve bu bilgileri birbirlerine aktarmışlardır. Bu tür ince ayrıntılara gösterilen özen, Kur'an'ın ihmal edilip tahrife uğraması ve düşmanların ona müdahale edebilmesi düşüncesini aklı başında hiçbir kimsenin kabul etmemesine neden olmuştur. Zira sahâbe-i kirâm Kur'an'ı koruma ve muhafaza etme hususunda olağanüstü gayret ve çaba sarfetmişlerdir.⁹⁸

Müderris, sahabe-i kirâmın Kur'an'ı muhafaza etmek ve ona dair her türlü bilgiyi en ince detayına kadar kaydetme konusunda son derece titiz bir yaklaşım sergilediğini, bununla birlikte Mekkî ve Medenî âyetlerin ayırt edilmesi için de belirli kriterler koyduklarına işaret etmektedir. Müfessir, ilk olarak Mekkî âyetlerin belirlenme kıstaslarını aşağıdaki gibi sıralamıştır:⁹⁹

“كَلَّا / kellâ” lafzının geçtiği âyetler Mekkîdir. Mekke halkının baskıcı ve zorbaca tavırları sebebiyle tehdit edici bir uyarı olarak tekrar edilen bu ifade, Kur'an'ın ikinci yarısında bulunan on beş sûrede toplamda otuz üç kez zikredilmiştir.

2- Secde âyetinin geçtiği her sûre Mekkî'dir, Medenî değildir.

3- Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri haricinde mukattaa harfler ile başlayanlar Mekkî'dir. Bu iki sûrenin mukattaa harfler ile başlamasına rağmen Medenî olduklarına dair ittifak, Ra'd sûresinde ise ihtilâf vardır.

4- Bakara sûresi hariç olmak üzere, Peygamberler ile geçmiş ümmetlerin ve Hz. Âdem (a.s.) ile İblîs'in kısas edildiği her sûre Mekkî'dir.

5- Mufassal sûrelerin hepsi Mekkî'dir. Taberânî'nin (ö. 360/971) İbn Mes'ûd'dan (r.a.) naklettiğine göre; “Mufassal sûreler Mekke'de inmiştir.”¹⁰⁰ Müderris, İbn Mes'ûd'un (r.a.) bu sözlerini mufassal sûrelerin tümü yerine, büyük bir kısmına hamletmenin daha isabetli olacağını ifade etmektedir.

⁹⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/195.

⁹⁹ Müderris, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 1/37.

¹⁰⁰ Taberânî bu hadisi Ebû İshâk ve Abdullah b. Habîb'den sadece Hadîc b. Muâviye'nin rivayet ettiğini söylemiştir. Bk. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Sahîhu'l-Mu'cemi'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avzillâh, Ebû'l-Fadl Abdülmuhsin el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995), 6/258 (No. 6344).; Taberânî'de geçen bu hadisin senedinde Hadîc b. Muâviye vardır. İbn Hanbel ve diğer bazı âlimler onun sika olduğunu söylerken, bir grup âlim de onun zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid*, 7/157 (No. 11621).

6- “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” / Ey insanlar!” hitabının geçtiği, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” / Ey iman edenler!” ifadesinin olmadığı, Hac sûresi hariç diğer sûrelerin hepsi Mekkî’dir.¹⁰¹

Müderriş’in zikrettiğine göre, Medenî âyetlerin kriterleri ise şöyledir:¹⁰²

- İçinde cihadla ilgili hükümler, hadler ve miras hukukundan bahseden âyetlerin geçtiği sûreler Medenî’dirler.
- Münafıkların anlatıldığı Ankebût haricindeki sûreler Medenî’dir. Ankebût sûresinin Medine’de nâzil olan ve münafıklardan bahseden ilk on bir âyeti Medenî, diğerleri ise Mekkî’dir.¹⁰³

2.10. Kur’an Tilâveti ve Kuralları

Müderriş, eserinin mukaddimesinde bilinmesi gereken on önemli mesele içerisine dâhil ederek ele aldığı bu sonuncu başlık altında, Kur’an tilâvetinin özüne dair incelikleri kapsamlı olarak ele alıyor. Tilâvet âdâbı ve coşkun bir şekilde okunabilmesi için izlenmesi gereken kaideler, aynı zamanda bu eylemin mânevî karşılığı ve ecri üzerinde geniş değerlendirmeler yapıyor. Yüce Allah’ın (c.c.), **يَتْلُونَ** **آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ** “Onlar, gecenin vakitlerinde Allah’ın âyetlerini okurlar”¹⁰⁴ buyruğunda gece gündüz Kur’an okuyanları methettiğini ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de sıklıkla Kur’an okumayı teşvik ettiğini ve sürekli Kur’an’la meşgul olmayı öğütlediğinden bahsediyor. Bu bağlamda, Kur’an tilâvetini sürekli hale getirmenin müslümanlar için müstehap ameller arasında yer aldığını ifade etmektedir.¹⁰⁵

Kur’an tilâvetinde tecvid kurallarına riayet edilmesi büyük bir önem arz eder. Tecvid, her harfin doğru mahrecinden ve edasından okunmasını sağlamak için belirlenen kuralların bütünüdür. Tecvid kaidelerine uymadan yapılan bir okuma, hem eksik hem de hatalı kabul edilir. Harflerin doğru telaffuz edilmesi, onların kendilerine ait mahreçlerinden okunması ve sıfatlarına uygun şekilde yapılan okuma, doğru bir tecvidin gerekliliğidir. Bu sıfatlar arasında terkîk, tefhîm, itbâk, infitâh, cehr, hems, icaze, izhâr, ihfâ, idgâm, med gibi kurallar bulunur. Kur’an’ı okurken bu kurallara riayet edilmesi, doğru bir tilâvet için şarttır. Aksi takdirde, tecvidin öğrenilmesi ve tatbik edilmesi gereken bir konuda bu kuralları ihmal etmek, günahkâr olmaya sebep olabilir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ‘ala’s-sahîheyne* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1411/1990), 3/20 (No. 4295); Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/188-189.

¹⁰² Müderriş, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 1/37.

¹⁰³ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/198; Rûmî, *Dirâsâtü’l-‘ulûmî’l-Kur’ân*, 132.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/113.

¹⁰⁵ Müderriş, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 1/38.

¹⁰⁶ Müderriş, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 1/43.

Müderris, bu bölümde tecvidin temel unsurlarına dair kapsamlı bilgiler sunarak harflerin mahreçlerinin doğru telaffuz edilmesine ilişkin detaylı beyânatlar sunmaktadır. Özellikle harflerin sıfatları, sâkin mîm'in hallerinin yanı sıra, şeddeli mîm ve nûn'un durumları, lâmü't-ta'rîf, sâkin fiillerin ardından gelen lâm ve diğer kıraat kurallarını genişçe ve misaller ile açıklamıştır. İdgâm, med, râ'nın halleri, kalkale ve vakf gibi konuları da yine misaller eşliğinde açıklayarak, doğru bir Kur'an tilâveti için gerekli tecvid kaidelerinin tümünü ele almıştır. Bu başlık ile mukaddimeyi tamamlayan Müderris, Fâtiha sûresinin tefsiri ile başlayarak Nâs sûresine kadar tüm sûreleri tefsir etmiştir.

Sonuç

İslâmî ilimler başta olmak üzere birçok sahada kıymetli eserler kaleme kalan Abdülkerîm Müderris'in *Mevâhibü'r-Rahmân* adlı tefsirinin mukaddimesinde ele aldığı ilimlere yaklaşımının araştırıldığı bu çalışmada öncelikle bu ilimler tespit edilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Müderris'in, "Müslümanın bilmesi gerekenler" olarak ifade ettiği ve mukaddimede on başlık altında incelediği bu ilimlerin tümü rivayet esaslıdır. Müfessir, bu söylemiyle âdetâ Kur'an'ın evrensel mesajlarını doğru anlamak ve aktarmaya kalkışanlara mesaj vermektedir. Şöyle ki, mukaddes kelâmı yorumlayacak kişinin bu ilimlerden uzak ve soyut kalarak asîl tefsir yapabilmesi mümkün değildir.

"Nüzûlü'l-Kur'an ve başlangıç vakti", bu ilimlerden ilk ele alınan başlıktır. Âyetlerin şehadet ettiği üzere Kur'an, Ramazan ayının mübarek gecelerinden biri olan Kadir gecesinde, Levh-i Mahfûz'dan bütün olarak indirilmiştir. Dünya semâsında Beytülizze'ye indirilen Kur'an, Cebrâîl (a.s.) aracılığıyla, yirmi üç yıl süresince ve peyderpey muhatabına vahyedilmiştir.

Müderris'in önemine işaret ettiği ikinci mesele, "Kur'an'ın indirilişleri"dir. O, Kur'an'ın iniş sürecinin üç merhale olduğunu ifade ediyor. Yüce Allah (c.c.) katındaki Levh-i Mahfûz'da her türlü fesattan muhafaza olduğu evre ilk aşamadır. İkinci aşamada bu âyetler mübarek bir gecede Beytülizze'ye inzâl edilmiştir. Üçüncü ve son aşama ise Beytülizze'de muhafaza edilen Kur'an'ın, Yüce Allah'ın (c.c.) elçisine kısım kısım indirilmesidir.

"Cebrâîl'in (a.s.) vahyi alış keyfiyeti" bilinmesi gereken mühim meselelerin üçüncüsüdür. Müfessir, Cebrâîl'in (a.s.) Kur'an'ı nasıl aldığı hakkında gaybî bir perspektifle değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda yer verdiği farklı görüşler arasında makbul kabul ettiği, Cebrâîl'in (a.s.) Kur'an'ı doğrudan, aracısız olarak Yüce Allah'ın (c.c.) zâtından aldığıdır.

"Kur'an'ın peyderpey nüzûlü", bilinmesi icap eden mühim meselelerin dördüncüsüdür. Müellif, bu başlık altında parçalar halinde nüzûlün hikmetlerine ve faydalarına dair ilişkin açıklamalar sunuyor.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) kalbini ferahlatmak, ümmeti aşamalı olarak eğitmek, ihtiyaçlara anında cevap vermek bu faydalardan bazılarıdır.

"Kur'an'ın yedi yarfa üzere nüzûlü", bu meselelerin beşincisidir. Müderris'in tercih ettiği yaklaşıma göre Kur'an'ın yedi harf üzere indirilişi, Arapların yedi farklı lehçesiyle nüzûlü ifade eder. Ancak burada vurgulanan husus, her kelimenin yedi ayrı şekilde okunması değil, yedi farklı lehçenin Kur'an'ın bütününe yayılarak kullanılmasıdır.

"Kur'an'ı Kerîm'in cem'i", bilinmesi gereken konuların altıncısıdır. Müfessir, Kur'an'ın toplanma faaliyetlerini üç merhale olarak ele almaktadır. İlk toplama Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde ve onun himayesinde gerçekleşmiştir. Kur'an'ın ikinci kez toplanması, Hız. Ebû Bekir (r.a.) dönemindedir. Bu toplama süreci, özellikle Yemâme Savaşı'nda yetmiş kadar hâfızın şehit düşmesi ve bazı Kur'an âyetlerinin kaybolma ihtimali nedeniyle zorunlu hale gelmiştir. Kur'an'ın üçüncü kez toplanması, Hız. Osman'ın (r.a.) hilâfeti sırasında gerçekleşmiştir. Bu adım, İslâm'ın hızla yayıldığı bir dönemde, fethedilen bölgelerde farklı kıraatlerin kullanılmasından kaynaklanan okumadaki çeşitliliği önlemek amacıyla atılmıştır.

"Âyetlerinin ve sûrelerinin tertibi" bahsi bilinmesi gerekli konuların yedincisidir. Müderris, âyetlerin tertibinin, tamamen ilâhi irade ve Hız. Peygamber'in (s.a.v.) talimatı ile tevkiî olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, sûrelerin sıralamasına dair ise üç görüşten bahseder. Ona göre sûrelerin tertibi de âyetler gibi Hız. Peygamber'in (s.a.v.) gözetimi ile tayin edilmiştir. Sahâbenin icmâsı ve fitneyi bertaraf etme arzusu da, bu yaklaşımın dayanakları olarak belirtilebilir.

Müderris'in mukaddimede yer verdiği önemli konuların sekizincisi, "İlk ve son nâzil olanlar"ın bilinmesidir. O, ilk inenler bahsini dört başlık ile ele alır. En sahih ve kabul gören görüşün Alâk sûresinin ilk beş âyeti olduğunu belirtmektedir. Son nâzil olan hakkında ise farklı fikirlere yer vermez. Kendi tercihi de olan Bakara sûresi 281. âyetinin indirilen son âyet olduğunu bildirmekle yetinir.

"Mekkî ve Medenî'yi bilmek", mukaddimede ele alınan bahislerin dokuzuncudur. Bu başlık altında, âyetlerin Mekkî ve Medenî'lik kıstaslarına dair üç yaklaşımdan bahseden müellif, zamana bağlı olarak yapılanı tercih ettiğini belirtir. Müfessir, Mekkî ve Medenî âyetleri bilmenin faydaları ve bu âyetlerin özelliklerine de bu başlık altında yer vermektedir.

Müderris'in bilinmesine işaret ettiği Kur'an ilimlerinin sonuncusu, "Kur'an tilâveti ve kuralları" bahsidir. Geniş olarak ele aldığı bu konu âdeti bir tecvit risâlesidir. Burada, Kur'an tilâvetinin ruhuna dair ince detaylardan söz eder. Tilâvet âdâbına riayet edilmesi ve duygusal bir yoğunlukla

okunabilmesi için izlenmesi gereken kuralları belirtir ve aynı zamanda bu eylemin manevî boyutu ile karşılığında elde edilecek ecirler üzerine kapsamlı analizler de sunar.

KAYNAKLAR

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Lü'lüü ve'l-mercan fîmâ ittefeka aleyhi's-Şeyhân*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1407/1987.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşit vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alabalık, Ahmed. *et-Tefsîru bi'r-re'ÿ*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2016.
- Alabalık, Ahmet. "Kur'an-ı Kerîm Işığında Bir Öğretici Olarak Hz. Peygamber'in Bazı Nitelikleri". *European Journal of Educational & Social Sciences* 8/2 (Ekim 2023), 64-78.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10039307>
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-messânî*. thk. Ali Abdü'l-Bârî Atiyye. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h 1415.
- Behrakî, Tahir Molla Abdullah. *Hayâtü'l-emcâd*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Berzencî, Muhammed Tâhir. *Sahîhu ve daifü târîhi't-Taberî*. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1327/2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, h 1422.
- Ceremî, İbrâhim Muhammed. *Mu'cemü 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1422/2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Düleymî, Ekrem Hamed. *Cem'u'l-Kur'ân (Dirâseten, Tahlîliyyeten)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek 'ala's-sahîheyn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Hasenî, Seyyid Abdüssettâr. *Eltâfü'l-Bârî min nefehâti'l-imâm es-Sebzevârî*. y.y.: Matbaatü Kevser, h 1425.
- Heysemî, Nûreddîn. *Mecme'u'z-zevâid ve Menbe'u'l-fevâid*. thk. Hüsameddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h 14222.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Kahire: Dâru Sâdır, 3. Basım, h 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec. *Câmi'u'l-mesânîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- İbrahîm es-Sâmerrâî, Yûnus. *Târîhu 'ulemâi-Bağdâd fî'l-karnî'r-râbi' aşere el-hicrî*. Bağdat: Matbaatü Vizâreti'l-Evkâf, 1982.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Ali. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1422/2002.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mudar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Nizâr b. Mead". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Müderriş, Abdülkerîm b. Muhammed b. Fettâh b. Süleymân. *Mevâhibü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1435/2014.

Abdülkerîm Müderris'in Mevâhibü'r-Rahmân İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde İşlediği Başlıklar Bağlamında Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı

- Müderris, Abdülkerîm b. Muhammed b. Fettâh b. Süleymân. *Ulemâ'unâ fî hıdmeti'l-İlmi ve'd-dîn*. Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1403/1983.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmet b. Rif'at vd. Türkiye: Dârü't-Tabâati'l-Âmire, h 1334.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmunim Şelbî. Beyrut: Müeessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1997.
- Özel, Ahmed. "Müderris, Abdülkerîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/330-332. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân. *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: 12. Basım, 1424/2003.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dârü's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Saîd, Muhammed Ra'fet. *Târîhu nüzûli'l-Kur'ân*. Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1422/2002.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tenâsüku'd-düer fî tenâsübi's-suver*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Ali İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Fadîle, 1322/2002.
- Şeybânî, Ebû Bekr b. Ebî. *Kitâbü's-Sünne ve meahâ Zılâlü'l-Cenne li'l-Elbânî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Sahîhu'l-Mu'cemi'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avzillâh, Ebü'l-Fadl Abdülmuhsin el-Hüseynî. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dâru Maârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zaglûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h 1411.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Matbaatü İsâ el-Bânî el-Halebî ve Evlâdühü, 3. Basım, ts.

البيع بشرط التجربة: تحليل من منظور الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة مقارنة

طالب دكتوراة حمزة محمد قويدر | 0009-0006-0866-8007 | hamzaqwaider84@gmail.com

جامعة إستنبول، قسم الاقتصاد والتمويل الإسلامي، إستنبول، تركيا
عضو هيئة التدريس في الجامعة الإسلامية بمنيسوتا بكلية الاقتصاد وإدارة الأعمال

الملخص

تراجعت الثقة بين الناس بشكل ملحوظ في وقتنا الحاضر، مما أدى إلى مطالبة المشتريين في عقود البيع بمزيد من المعلومات حول السلعة المقصود شراؤها. إذ يرغب الزبائن في تقييم مدى صلاحية وجودة المبيع من خلال تجربته بأنفسهم، ويُفضّلون إبرام العقد بناءً على نتيجة تلك التجربة. وبالتالي زادت الحاجة إلى إجراء أسلوب البيع بشرط التجربة، وهو أحد أنواع البيوع المعلقة على شرط. وفي هذا السياق، تتناول هذه المقالة مشكلة انعدام الثقة بين أطراف العقد، وخاصة فيما يتعلق بسلامة وجودة المبيع في إطار عقد البيع بشرط التجربة، بهدف البحث عن الحلول الفقهية الممكنة لهذا الإشكال. وذلك بالرجوع إلى آراء المذاهب الفقهية حول الموضوع مقارنة مع الأنظمة القانونية الوضعية المعاصرة. وقد جاءت هذه الدراسة لبيان الإطار العام للبيع بشرط التجربة من حيث مفهومه، تأصيله الشرعي، تكييفه الفقهي والقانوني، حكمه الشرعي، تأثير شرط التجربة على العقد، ضمان سلامة المبيع، ومدى ملاءمته للمشتري كما يقرره الخبراء، والآثار الناشئة عن ذلك خلال فترة التجربة وبعد إجرائها من قبل المشتري، وذلك من خلال استقراء آراء أهل الفقه والقانون في الحكم عليه مع التحليل والمقارنة والترجيح بينها. وقد خلصت إلى أن هذا النوع من البيوع جائز شرعاً ويحقق مصلحة الأطراف المتعاقدة، ويُعتبر بيعاً معلقاً على شرط غالباً، مع بيان اختلاف نظرة الفقه الإسلامي والنظم القانونية الحديثة حوله.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، شرط التجربة، تجربة المبيع، الشرط الواقف، الشرط الفاسخ.

Qwaider, Hamza. "Deneme Şartıyla Satış: İslâm ve Beşerî Hukuk Perspektifinden Bir Analiz". *Akademik Analiz* 5 (Ekim 2025), 70-103.

معلومات العطف

30/05/2025	تاريخ الإرسال
25/10/2025	تاريخ القبول
31/10/2025	تاريخ النشر
مراجعات خارجيان / تحكيم مزدوج	التحكيم
يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع.	بيان القيم الأخلاقية
تم البحث ببرنامج Turnitin	البحث عن التشابه
akademikanalizdergisi@gmail.com	إخار الخلل في القيم الأخلاقي
لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح	تضارب المصالح
لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة	التمويل
يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 بموجب ترخيص	حقوق الطبع والنشر والترخيص

Deneme Şartıyla Satış: İslâm ve Beşerî Hukuk Perspektifinden Bir Analiz

Doktora Öğrencisi Hamza Qwaider | 0009-0006-0866-8007 | hamzaqwaider84@gmail.com

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Özet

Günümüzde insanlar arasında güven duygusunun ciddi ölçüde zayıfladığı söylenebilir. Bu durum, bey' sözleşmelerinde alıcıların satın alacakları mal ve eşya ile ilgili daha fazla bilgi talep etmelerine yol açmaktadır. Alıcılar, sözleşmeye konu olan malın nitelik ve kalitesini bizzat deneyimlemek istemekte ve bu değerlendirme sonucunda sözleşmeyi tamamlamayı tercih etmektedirler. Dolayısıyla, şartlı satış türlerinden biri olan "deneme şartıyla satış" uygulamasına duyulan ihtiyaç artış göstermektedir. Bu bağlamda makalede, deneme şartıyla bey' akdi çerçevesinde sözleşme tarafları arasında, malın sağlamlığı ve kalite düzeyine ilişkin ortaya çıkan güven sorunları ele alınmakta ve bu soruna ilişkin fikhî çözüm yolları çağdaş hukuk sistemleriyle de mukayese edilerek tartışılmaktadır.

Satım akitlerinde asıl olan, malın her türlü kusur, eksiklik ve arızadan uzak olmasıdır. Bu nedenle alıcı, bir mal satın alırken, deneme şartıyla bizzat test etme hakkına sahiptir. Bu hak, sözleşme konusu malın niteliğine uygun olarak örf ve adetler çerçevesinde güvence altına alınmıştır. Alıcı denemeyi gerçekleştirdiğinde ve malın ayıplı veya ihtiyaçlarına uygun olmadığını tespit ederse, sözleşmeyi onaylama ya da malı iade ederek sözleşmeden vazgeçme hakkına sahiptir.

Satım akdinde asıl olan, akdin hüküm ve sonuçlarının hemen oluşmasıdır. Bununla birlikte, taraflardan her ikisinin veya yalnızca birinin yararını gözetken bazı kayıt ve şartların akde dâhil edilmesi mümkündür. Bu tür kayıtlar, satım akdini asli mahiyetinden, yani malın derhâl teslimi ve bedelin anında ifası şeklindeki yapısından çıkararak ona farklı bir hukukî vasıf kazandırmaktadır. Bu tür akidlere örnek olarak, şart muhayyerliği çerçevesinde gerçekleştirilen "deneme şartıyla satış" zikredilebilir. Deneme şartıyla satış, alıcının malı nihai olarak satın almadan önce inceleme ve test etme hakkını saklı tuttuğu bir ticari satış türüdür. Bu hak, ya malın amaca elverişliliğini doğrulama için kullanılır ki bu durumda, mal amaçlanan görevi sağlıyorsa, alıcının kişisel tercihleri dikkate alınmaz ve sırf kendi ihtiyacına uygun olmaması gerekçesiyle malı reddetme hakkına sahip değildir. Ya da söz konusu hak, alıcının kişisel ihtiyaçlarına uygunluğunu belirlemek için kullanılabilir. Bu durumda, alıcının takdiri ve iradesi belirleyici olur.

Makalede, deneme şartının satış sözleşmesine etkisi, malın sağlamlığı ve alıcının malın kendisine uygunluğunun uzmanlarca tespiti gibi meseleler ele alınan başlıca meselelerdir. Tümevarımsal, analitik ve karşılaştırmalı yöntemler kullanılarak yapılan çalışmada, bu satış türünün caiz olduğu ve tarafların menfaatini sağladığı sonucuna varılmıştır. Şarta bağlı satış olarak değerlendirilen bu akit türü, İslâm hukuku ile modern hukuk sistemleri arasında bazı farklılıklar göstermektedir.

Araştırma ve inceleme sürecinde, deneme şartıyla satış konusu ile ilgili bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Hüsnî Câdü'r-Rab "Tacrübetü'l-mebî' ve Eseruha alâ İltizâmâtî't-tarafeyn fi Akdi'l-bey': Dirâse Mukârene fi'l-Fikhi'l-İslâmî ve'l-Kanûni'l-Vaz'î", başlıklı çalışmada, söz konusu satışın mahiyeti ve tarihsel gelişimini ele alınmakta, deneme şartının alıcı ile satıcı yükümlülüklerine etkisini fikhî ve hukukî açıdan karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmektedir. Rehma Al-hayyalî "el-Bey' bi-şartı Tacrübe fi'l-Kânuni'l-Medenî el-Ürdünî" adlı yüksek lisans tezinde, bu satışın kavramsal tanımını, hukukî niteliklerini ve Ürdün Medeni Hukukundaki yükümlülüklerini Mısır ve Irak hukuku ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Türkçe olarak da O. Gökhan Antalya tarafından hazırlanan "Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tacrübe veya Muayene Şartıyla Satım" adlı doktora tezinde, bu alış-veriş türünün tarihsel gelişimine, temel meselelerine ve diğer satış türleriyle ilişkisine değinilmektedir. Ayrıca, deneme süresinde alıcının malı kabulü veya reddiyle alakalı hükümler incelemektedir. Bu makalenin özgün yönü, deneme şartıyla satışa ilişkin meselelere daha geniş bir perspektiften yaklaşması; sözleşmenin nitelikleri, hükümleri ve sonuçları üzerinde karşılaştırmalı bir analiz sunmasıdır.

Satım akdinde tecrübe muhayyerliğinin meşruiyetine dair sahih rivayetlerden birçok delil bulunmaktadır. Ayrıca, bu tür işlemlere olan ihtiyaç, alıcının zarar görmesini önlemek ve taraflar arasında ihtilafları engellemek açısından önem arz etmektedir. Deneme şartıyla satış, İslam hukukundaki şart muhayyerliğine ait genel hükümlere uygunluk arz etmektedir. Dolayısıyla akdin geçerliliğini bozmadığı ve taraflardan birinin menfaatini korur. Deneyimsiz bir alıcı, belirli bir malı satın alırken satıcının aldatma ve hile girişimlerine karşı korunur. Ayrıca malın niteliği, yeterliliği ve alıcının kişisel ihtiyaçlarına uygunluğu test edilebilir.

Klasik fıkıh kaynaklarında deneme sürecinin sınırlarının belirlenmesine büyük önem vermiştir. Sürenin belirli olması gerektiği hususunda ulema arasında ittifak bulunmaktadır; aksi hâlde belirsizlik ihtilafa yol açabilir. Sürenin azami sınırı konusunda görüş ayrılıkları vardır: Hanefîlerin çoğu ve Şafîîler bunu sahih hadisler ışığında üç günle sınırlamıştır; Hanbelîler, bazı Şafîîler ve Hanefîlerden Ebû Yûsuf ile Muhammed ise sürenin tarafların anlaşmasına bırakılabileceğini kabul etmiştir. Malikîler ise süreyi malın niteliğine bağlamış, hayvanlar için bir gün, gayrimenkuller için bir ay öngörmüştür. Bu araştırmada, esneklik ve farklı mallara uyum sağlaması nedeniyle Malikîlerin görüşü tercih edilmiştir.

Deneme şartıyla satışın hukukî nitelendirmesi konusunda da farklı görüşler vardır. Bir kısım âlimler ve hukukçular bunu geciktirici şarta bağlı bir akit olarak değerlendirmiş, yani “satış ancak alıcının denemesi sonrasındaki onayıyla kesinleşir” görüşüne sahip olmuşlardır. Diğerleri ise bunu bozucu şart kapsamında görmüş; buna göre satış baştan geçerli olup, alıcı reddederse feshedilir. Azınlıkta kalan bazıları ise bunun sadece bir satış vaadi olduğunu ileri sürmüşlerse de bu görüş, akitte taraflara karşılıklı borç ve yükümlülük doğurduğu için zayıf kabul edilmiştir. Arap medeni kanunlarının çoğu (Mısır, Lübnan, Suriye, Irak vb.) genellikle ilk iki yorumu benimsemiştir. Âlimler, deneme şartıyla satışın caiz olduğunda ittifak etmişlerdir; çünkü bu, şart muhayyerliğin kapsamına girmekte ve alıcının, satın alma işlemini tamamlamadan önce malın uygunluğunu ve sağlamlığını teyit etmesine imkân vermektedir. Nevevî, bu tür satışın caiz olduğuna dair icmâ’ı nakletmiştir. Deneme şartının hukuki açıdan geçerli olabilmesi için, akit esnasında malın denemesi şart koşulmalıdır. Satıcı bunu kabul ettiği takdirde, alıcının malı belirlenen süre içinde denemesine imkân tanınmalıdır. Bu süreçte alıcı, malın sağlamlığını ve satın alma amacına uygunluğunu kontrol eder. Buna karşılık alıcı, deneme sınırlarını aşmamakla yükümlüdür; aksi hâlde satıcıya zarar verir. Deneme işlemi alıcı tarafından bizzat veya onun vekili tarafından yapılabilir. Alıcının, belirlenen süre içinde satıcıya satışın kabul veya reddini bildirmesi gerekir. Eğer bu süre içinde sessiz kalırsa ve malı deneme imkânına sahip olduğu hâlde denemeksizin susarsa, bu sessizlik kabul anlamına gelir. Deneme sürecinde alıcı, malı sadece denemeye yetecek ölçüde kullanabilir. Bunun ötesine geçen her türlü kullanım -örneğin kişisel ihtiyaç için faydalanma, devretme, kiralama, rehin verme veya malda değişiklik yapma- deneme hakkını geçersiz kılar ve satış kesinleşir. Bu durumda alıcı, mala gelecek her türlü zarardan tamamen sorumlu olur. Bu hüküm, İslâm mezhepleri arasında ittifakla kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam İktisadı, Deneme Şartı, Ürün Denemesi, Erteleyici Şart, Feshedici Şart.

Atf Bilgisi Qwaider, Hamza. “Deneme Şartıyla Satış: İslâm ve Beşerî Hukuk Perspektifinden Bir Analiz”. *Akademik Analiz* 5 (Ekim 2025), 70-103.

Geliş Tarihi	30/05/2025
Kabul Tarihi	25/10/2025
Yayın Tarihi	31/10/2025
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 Sale on Approval: An Analysis from the Perspective of Islamic Jurisprudence and Positive Law - A Comparative Study -

PhD student Hamza Qwaider | 0009-0006-0866-8007 | hamzaqwaider84@gmail.com
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Istanbul, Türkiye

Abstract

Trust among individuals has significantly declined in contemporary times, prompting buyers in sales contracts to demand more detailed information regarding the goods they intend to purchase. Many customers prefer to assess the suitability and quality of the item through personal examination and decide to conclude the contract based on the outcome of such a trial. Consequently, reliance on the method of Sale on Approval - a type of sale conditional upon trial - has increased. This article addresses the issue of diminished trust between contracting parties, particularly concerning the integrity and quality of goods within the framework of Sale on Approval. It explores potential jurisprudential solutions to this challenge and provides a comparative analysis of the positions held by various Islamic jurisprudential schools alongside modern positive legal systems.

The fundamental principle in sales transactions is that the goods sold should be free from any defect, flaw, or deficiency. Consequently, the buyer has the right, when purchasing a commodity, to stipulate that the seller allow a trial to verify its suitability and fitness for the buyer's needs. This right is established by custom in accordance with the nature of the goods subject to the contract. If the buyer conducts the trial and discovers that the item is defective or unsuitable for his needs, he then has the option either to consummate the contract or to reject it and return the goods to the seller.

Furthermore, the basic principle in a sales contract is that it takes immediate effect, and its consequences arise at once. However, certain conditions or specifications may be attached to the contract to serve the interests of one or both parties, thus altering its original form, which typically entails immediate delivery of the goods and payment of the price. An example of such contract is a sale conditional upon trial.

A sale conditional upon trial is a type of commercial sale in which the buyer retains the right to examine and test the goods before completing the purchase. This right may be exercised either to verify that the goods fulfill their intended purpose or to determine their suitability for the buyer's personal needs. In the latter case, the buyer's discretion and intention are decisive. However, in the former case, if the goods fulfill the intended purpose, the buyer's personal judgment is not considered, and the goods cannot be rejected merely on the grounds that they do not meet his personal requirements.

This study examines the concept of sale conditional upon trial, exploring its jurisprudential and legal classification. It's Shari'ah ruling, the effect of the trial condition on the validity and formation of the contract, guarantees related to the integrity of goods, and the extent to which the goods meet the buyer's requirements as evaluated by experts. Employing inductive, analytical, and comparative methods, the paper concludes that this type of sale is permissible and serves the interests of contracting parties. It is also considered a sale on approval, with significant differences noted among Islamic schools of thought and modern legal systems.

During the research and review process, several studies on sale conditional upon trial were identified. Among them is the study by Hüsni Câdü'r-Rab, "Tecribetü'l-mebi' ve eseruha ala iltizamati't-tarafeyn fi akdi'l-bey': Dirâse Mukârene fi'l-Fıkhı'l-İslami ve'l-Kanuni'l-Vaz'ı", which addressed the essence of this type of sale, its historical development, and the impact of the trial condition on the obligations of both the seller and the buyer, with a comparative jurisprudential and legal analysis. Another study is the master's thesis by Rehma Al-Hayyali, "El-Bey' bi'Şartı-Tecrübe fi'l-Kânuni'l-Medeni'l-Ürdüni: Dirâse Mukârene", which examined its concept, legal characterizations, and the obligations arising under Jordanian Civil Law in comparison with Egyptian and Iraqi laws. Additionally, the doctoral dissertation in Turkish by O. Gökhan Antalya, "Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım", reviewed the historical development of this sale, its foundational principles, and evidentiary issues. It then clarified its legal characterizations and its relation to other types of sales, followed by a study of the provisions applicable during the trial period, determined by the buyer's acceptance or rejection of the goods. What distinguishes the present study is its comprehensive focus on all matters related to sale conditional upon trial, emphasizing its characterizations, legal rulings, and resulting effects, alongside a comparative analysis of jurisprudential and legal opinions, their discussion, and the assessment of their relative weight.

Numerous pieces of evidence from the Sunnah and authentic narrations confirm the legitimacy of the trial condition in sales contracts. Such transactions are deemed necessary to prevent unfair practices and avoid disputes between contracting parties. This option represents a recognized form option by Condition in Islamic jurisprudence, supported by explicit textual proofs. Accordingly, it is valid, consistent with the essence of the contract, and does not compromise its validity. It provides a significant safeguard for one of the contracting parties, particularly the less experienced buyer, by protecting them from fraud and deception on the part of the seller. Through such a trial, the buyer may assess the efficiency of the product and determine its suitability for their personal needs by testing its functionality and quality.

Islamic jurists placed great emphasis on specifying the duration of the trial period, arguing that leaving it indefinite could lead to disputes. Opinions differed regarding the maximum period: the majority of the Hanafis and Shafi'is limited it to three days, based on authentic hadiths; the Hanbalis, some Shafi'is, and, among the Hanafis, Abu Yusuf and Muhammad, allowed the parties to leave the period to their agreement, even if it was extended; while the Malikis linked the duration to the nature of the goods—for instance, short for livestock and clothing, but longer for real estate. The researcher favors the Maliki position, as it provides flexibility and practical suitability for different types of goods.

On the question of legal characterization, jurists and legal scholars differed. Some considered it a contract suspended on a Condition Precedent (*shart waqif*), where the sale is not concluded until the buyer accepts the goods after trial. Others viewed it as a contract subject to a condition subsequent (*shart fasikh*), where the contract takes immediate effect but can be dissolved if the buyer rejects the goods. A minority argued that it is merely a promise to sell, but this view is weak, since a sale with a trial period entails mutual obligations. Most Arab civil codes (Egyptian, Lebanese, Syrian, Iraqi, etc.) usually adopt the first or second characterization. Jurists have agreed that a sale with a trial period is permissible, as it falls under the option

by condition (khiyar al-shart) and allows the buyer to ensure the goods' suitability and freedom from defects. Al-Nawawi transmitted the consensus on the permissibility of such conditions.

Based on the proper legal characterization of the sale conditional upon trial, it is permissible to stipulate the right to test the commodity in the contract. The seller must allow the buyer to conduct the trial within an agreed period in order to examine the soundness of the product and verify whether it serves the intended purpose of the purchase. In return, the buyer is obliged not to exceed the limits of the trial in order to prevent harm to the seller. The trial may be conducted by the buyer personally or by an appointed representative. The buyer is required to notify the seller of acceptance or rejection of the sale within the agreed trial period. If the buyer remains silent until the period lapses, despite being able to perform the trial, such silence is deemed acceptance. If the condition is Precedent, the sale becomes binding through silence, transferring ownership of the product definitively to the buyer. If the condition is Subsequent, silence nullifies the termination clause, and the sale becomes confirmed in its final form.

During the trial, the buyer may not use the product beyond what is customary for testing purposes. Any usage exceeding this limit, such as personal benefit, transfer of ownership, leasing, pledging, or altering the product, invalidates the option and renders the sale binding. In such cases, the buyer bears full responsibility for any damage caused to the product. This ruling is unanimously agreed upon by the major schools of Islamic jurisprudence.

Keywords: Islamic Economics, Trial Condition, Trial of Sale, Condition Precedent, Condition Subsequent.

Citation Qwaider, Hamza. "The Sale on Approval: An Analysis from the Perspective of Islamic Jurisprudence and Positive Law A Comparative Study". *Academic Analysis* 5 (October 2025), 70-103.

Date of Submission 30/05/2025

Date of Acceptance 25/10/2025

Date of Publication 31/10/2025

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

عقد البيع هو أهم العقود المالية حيث يحتل المكانة الأكبر بينها، وقد تنوعت البيوع في حياتنا المعاصرة؛ نظراً لحاجة الناس ومستجدات العصر، وزيادة في الثقة والاطمئنان في التعامل، وحماية لأطراف العقد من أي ضرر قد يلحقه عند إجرائه والتعامل به مع الناس، أُجيز للمتعاقدين أن يشترطوا ما يرونه مناسباً مما يرتضيه الشرع ويقتضيه العقد ويحقق المصلحة ولا يخالف النظام أو الآداب العامة، ومن ذلك اشتراط تجربة المبيع قبل إبرام البيع لما يحققه من مصلحة لكلا المتعاقدين أو أحدهما في التأكد من ملاءمة المبيع لحاجة المشتري أو للغرض المخصص له من خلال تجربته ومعاينته، وبالتالي يخرج العقد عن صورته الأصلية التي تقتضي نفاذ البيع وترتب آثاره في الحال بتسليم المبيع واستلام الثمن، ويتوقف نفاذه إلى حين إجراء التجربة وإعلان المشتري بقبول المبيع.

والأصل العام المقرر في عقود البيع أن للمشتري حقاً أساسياً في البيع، وهو رؤية المبيع وإجراء تجربته ليتأكد من سلامته من كل العيوب المعتبرة، وليحصل له الرضا بالمبيع الذي يُقدم على شرائه وتطيب له نفسه، فكانت سلامة المبيع من العيوب مشروطة في العقد، جاء في البدائع: "إن السلامة شرط في العقد دلالة، فما لم يسلم المبيع لا يلزم البيع فلا يلزم حكمه"¹، وفي المقابل فإن للبائع حق في تسلم الثمن من المشتري، وأن يكون من النقود الرائجة في عصرنا التي يجري التعامل بها بين أفراد المجتمع.

ومن أجل ذلك ظهرت فكرة تجربة المبيع- كوسيلة من وسائل العلم بالمبيع- كانت معروفة منذ القدم حيث نظمتها القوانين المدنية في المجتمعات المختلفة تحت مسمى البيع بشرط التجربة، الذي يُعد صورة من صور خيار الشرط في الفقه الإسلامي²، ومن خلال البحث والاطلاع تم الوصول إلى بعض الدراسات حول البيع بشرط التجربة؛ منها دراسة حسني جاد الرب (2010) بعنوان "تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في البيع"، التي تناولت حقيقة هذا النوع من البيوع وتطوره التاريخي، وتأثير شرط التجربة على التزامات البائع والمشتري مع تحليل فقهي وقانوني مقارنة. ورسالة ماجستير لرحمة الحياي (2022) بعنوان "البيع بشرط التجربة في القانون المدني الأردني: دراسة مقارنة"، تطرقت فيها إلى مفهومه وتكييفاته والالتزامات الناشئة عنه في القانون المدني الأردني مقارنة بالقانونيين المصري والعراقي. وهناك أطروحة دكتوراه باللغة التركية للباحث قوكهان انطاليا (1991) بعنوان "البيع بشرط المعاينة أو التجربة في القوانين التركية والسويسرية والألمانية"، حيث يستعرض التطور التاريخي لهذا البيع وأساسياته والمشكلات المتعلقة بالإثبات. ثم يوضح تكييفاته القانونية وعلاقته بأنواع البيع الأخرى، ثم دراسة لأحكام هذا البيع أثناء مدة التجربة التي تُحسم بموافقة المشتري على المبيع أو رفضه له، وما يميز دراسي هذه هو تسليط الضوء على جميع مسائل البيع بشرط التجربة، والتركيز على تكييفاته وأحكامه والآثار المترتبة عليه مع تحليل مقارنة لآراء أهل الفقه والقانون ومناقشتها والترجيح بينها.

¹ علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982/1402)، 274/5؛ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية، ترجمة فهد الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411-1991)، 285/1.

² خيار الشرط: هو حق يثبت بالاشتراط لأحد المتعاقدين أو كليهما يخول صاحبه إمضاء العقد أو فسخه خلال مدة معلومة. الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1407-1987)، 267/39؛ محمد حسنين العدوي، المقارنات التشريعية- تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك-، تحقيق محمد أحمد سراج - علي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، 1999/1420)، 425/2.

1. ماهية البيع بشرط التجربة ومشروعيته

1.1. تعريف البيع بشرط التجربة

البيع بشرط التجربة: هو البيع الذي يحتفظ فيه المشتري بحق تجربة المبيع لمعرفة مدى مناسبته له، أو مدى صلاحيته للغرض الذي أُعدَّ له، وذلك خلال فترة متفق عليها، فيقرر المشتري بعد ذلك قبوله أو رفضه³.

وقد عرفه الدكتور وهبة الزحيلي بأنه البيع الذي يتم الاتفاق فيه على أن يكون للمشتري حق تجربة المبيع؛ للتعرف على صلاحيته للغرض الذي يقصد شراؤه لأجله، ولتأكد أن المبيع هو الشيء الذي يطلبه إما صراحة أو ضمناً.

وذكر مثلاً على ذلك: أن يشتري شخص سيارةً أو فرساً بشرط ركوبها؛ للتأكد من إيفاءها بالأغراض الأساسية التي هي موجودة من أجلها، أو للتأكد من ملاءمتها لحاجات المشتري وظروفه الشخصية ورغباته الذاتية⁴.

وقد ورد تعريفه في أحد القواميس بأنه: نوع من أنواع البيوع التجارية يشترط المشتري فيه أن يتم تجربة المبيع واختباره على الواقع قبل الإقدام على إتمام البيع⁵.

1.2. موضوع البيع بشرط التجربة وصورته:

البيع بشرط التجربة هو بيع يخضع إلى شرط أن المبيع ستجري تجربته، وأنه لا يصبح نهائياً إلا إذا جاء صالحاً لما أُعدَّ له. ولا يعتبر البيع من قبيل التجربة إلا إذا نصَّ على ذلك في العقد صراحة، وأن العادة تتطلب أحياناً أن تكون بعض الأشياء معقودة على شرط التجربة السابقة كبيع الملابس حسب القياس⁶.

ولا بد من التأكيد هنا أن شرط التجربة لا يثبت في جميع العقود بل في بعضها، كعقد البيع والإجارة والصلح عن مال، كما أنه يقع عادةً في الأشياء التي لا يمكن التأكد من صلاحيتها للغرض المقصود منها قبل تجربتها، ويكون ذلك عادة في المنقولات التي تتفاوت أفرادها في القيمة كالسيارات والآلات الميكانيكية والملابس الجاهزة والأثاث والحيوانات بأنواعها وغيرها، وقد يكون محلها في المطاعم والمشروبات ولكنه يُسمى في هذه الحالة ببيع المذاق⁷، وأما استعماله في العقارات فهو نادر مع جواز أن يجربها المشتري بالسكنى فيها لمعرفة مدى ملاءمتها له، ويجب أن تُجري عليها التجربة بالقدر الذي يمكن المشتري من معرفة المبيع والتأكد من صلاحيته⁸.

³ زهدي يكن، شرح قانون الموجبات والعقود (بيروت: دار الثقافة، 1967)، 65/17؛ حسني جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع - دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي - (القاهرة: دار الكتب القانونية، 2010)، 29؛ عمر عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون - (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2008)، 823.

⁴ وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني (دمشق: دار الفكر، 1407-1987)، 39.

⁵ بشير العلاق، قاموس الإدارة الكبير لمصطلحات العلوم الإدارية والاقتصادية والتجارية والمالية والمصرفية - عربي انجليزي - (بيروت: مكتبة لبنان، 2013)، 308.

⁶ يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 66/17.

⁷ بيع المذاق: هو بيع يشترط فيه المشتري أن يذوق المبيع بنفسه أو بمعرفة من يكلفه، ويلحق شرائه على ملاءمته لذوقه ومزاجه الشخصي. وهو نوع من بيع التجربة ولكنه يختلف عنه في عدة أمور أهمها: 1_ أنه يقوم على أساس الوعد بالبيع لا البيع المعلق على شرط كما في بيع التجربة. 2_ لا يكفي سكوت المشتري في بيع المذاق، بخلاف السكوت في بيع التجربة الذي يدل على القبول من طرف المشتري. 3_ في بيع المذاق يجري اختبار عينة من صنف المبيع بالتذوق بخلاف بيع التجربة الذي يستلزم على البائع تسليم المبيع كاملاً للمشتري ليتمكن من تجربته. ينظر: يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 163/17؛ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1958)، 142/4؛ سميح تناغو، عقد البيع (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.)، 91، 95.

⁸ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 131/4؛ تناغو، عقد البيع، 85، 86.

ولقد جرت العادة أن المشتري يطلب من البائع تجربة المبيع، فلو أراد أن يشتري سيارة، فيعطي البائع الإذن للمشتري في أن يشغلها ويستعملها للتجربة، ولو كان له في البيع خيار فلا يبطل الخيار باستخدام المبيع للتجربة.

قال ابن قدامة: "ويمكن أن يُقال: ما قُصد به من الاستخدام، تجربة المبيع، لا يُبطل الخيار، كركوب الدابة ليعلم سيرها، وما لا يُقصد به ذلك يُبطل الخيار، كركوب الدابة لحاجته، وإن قَبِلَتْ الجارية المشتري لم يبطل خياره، وهذا مذهب الشافعي"⁹.

1.3. مشروعية البيع بشرط التجربة:

يُستدل على مشروعية التجربة وصحة إجرائها على المبيع في عقد البيع بالأدلة التي تجيز شرط الخيار؛ وهي

من السنة:

أ. عن ابن عمر في حديث حَبَّان بن منقذ أنه كان يُخدع في البيوع فقال له النبي (ﷺ): "إذا بايعت فقل لا خِلافة ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك وإن سخطت فاردد"¹⁰.

وجه الدلالة: أن النبي (ﷺ) رَخَّص للمشتري في اشتراط إعادة المبيع بعد تجربته، فإذا تبين صلاحيته وملاءمته لاحتياجاته اعتُبر البيع مقبولاً، وإلا جاز له رده.

ب. وعموم قوله (ﷺ): "المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حَرَمَ حلالاً أو أحلَّ حراماً"¹¹.

القاعدة: أن الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز، ولا يبطل منها إلا ما دل على تحريمه نص أو قياس¹².

من الأثر: اشترى عمر بن الخطاب- وهو أمير المؤمنين- فرساً وسار به بعيداً عن البائع، وركبه ليخرجه، فأصيب الفرس بعطب، فساورته نفسه بإرجاعه، ظناً منه أن البائع خدعه فيه، فرفض البائع قبوله، فتخاصما إلى شريح القاضي، فقال شريح لعمر: خذ ما ابتعت أو رُدَّ كما أخذت، فقال عمر: وهل القضاء إلا هكذا؟¹³.

وجه الدلالة: يدل هذا الأثر بمفهومه على صحة البيع بشرط التجربة، لأن عمر لم يُجز له الرد لعدم اشتراطه التجربة قبل العقد.

الحاجة: إن البيع عقد معاينة والمقصود به الاسترباح ولا يمكنه تحصيل ذلك إلا أن ترى النظر فيه ويريه بعض أصدقائه، ولأجل ذلك يحتاج الناس إلى اشتراط الخيار بتجربة المبيع قبل لزوم العقد لاختباره والنظر فيه أنه يوافقه أو لا، وذلك في ظل زيادة الطلب على المستلزمات والمنتجات في الأسواق، مع قلة خبرة الناس بمعرفة ملاءمة المبيع وجودته، وفساد ذمم الكثير من التجار وضعف الثقة بين الزبائن والبائعين، فيطلب المشتري مهلة لتجربة المبيع أو استشارة الغير، كل ذلك دعا إلى مشروعية تجربة

⁹ موفق الدين بن قدامة، المعني (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.)، 570/3.

¹⁰ محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1373-1953)، "الأحكام"، 24 (ح. 2355)؛ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1352)، 273/5.

¹¹ محمد بن عيسى، الترمذي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1356-1937)، "الأحكام"، 17 (ح. 1352).

¹² أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى (الرياض: دار عالم الكتب، 1412-1991)، 132/29؛ شمس الدين بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411-1991)، 259/1؛ حسن الشاذلي، نظرية الشرط في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الاتحاد العربي، د.ت.)، 307.

¹³ أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار (بيروت: دار التاج، 1409-1989)، 271/7 (ح. 36006).

المبيع قبل إمضاء البيع؛ ليتحقق بذلك العلم الكافي بحقيقة السلعة التي يُقدم المشتري على شرائها، وبالتالي يندفع عنه الغبن والخديعة ويتجنب النزاع فيه¹⁴.

2. كيفية إجراء تجربة المبيع والغاية منها:

2.1. كيفية إجراء تجربة المبيع:

أولاً. قد يكون اشتراطاً صريحاً في البيع؛ بأن ينص في العقد على أن البيع معلق على شرط التجربة وهو الغالب. وذلك كأن يقول المشتري للبائع: أشتري منك هذه السيارة بشرط أن أختبرها بالركوب لمدة كذا.

ثانياً. أن تكون التجربة شرطاً ضمناً في البيع؛ حيث يتضمن العقد في أصله هذا الشرط دون حاجة إلى اتفاق خاص بين المتعاقدين على خيار التجربة، فيتم استخلاصه من القرائن أو من طبيعة المبيع وظروف التعامل المحيطة به وما يجري عليه العرف العام المستقر في المعاملات بين الناس، كالملابس الجاهزة التي لا تُشتري إلا بعد قياسها، والآلات الميكانيكية والأجهزة الكهربائية والسيارات المستعملة التي لا يمكن التثبت من مدى صلاحيتها إلا بتجربتها¹⁵.

وهذا النوع من البيع يخضع إلى شرط أن المبيع ستجري تجربته ومعاينته ولا يصبح باتاً إلا بظهور نتيجة التجربة برضا المشتري وقبوله للمبيع، ولا يعتبر البيع من قبيل التجربة إلا إذا اتفق المتعاقدان على أعمال التجربة، وقد يجربها المشتري بنفسه وهو الأصل، وقد يستعين بخبير أو شخص آخر لإجرائها على المبيع؛ وذلك لكونه أعرف بالمبيع أو لأسباب أخرى، وبناءً على الرأي الذي يبدية الخبير، دون أن تكون له سلطة في الإجازة أو النقص، يقرر المشتري بنفسه إجازة التعاقد أو نقضه، وسواء كان ذلك في محضر البائع أو بدونه¹⁶.

2.2. الغاية من التجربة في البيع:

السبب الحقيقي في اللجوء إلى طريق البيع بشرط التجربة هو أن فحص الشيء بطريق النظر المعتاد من جانب المشتري لا يكفي للتأكد من سلامة الشيء وصلاحيته للاستعمال، ويجب عند إبرام البيع بطريق التجربة أن يضع المشتري شرطاً في عقد البيع يتضمن ضرورة أو وجوب تجربة الشيء المبيع.

وعلى ذلك يكون الهدف الرئيس الذي من أجله ظهر البيع بشرط التجربة يتمثل في تحقق المشتري من صلاحية المبيع للغرض المخصص له أو ملاءمته لحاجة المشتري الشخصية، فهو بذلك يحقق مصلحة لأحد المتعاقدين تتمثل بالوقوف على مزايا المبيع وعيوبه، ويقدم حماية للمشتري من خلال توفير وسائل المعرفة القائمة على التجربة والاختبار للشيء المبيع، وذلك في ظل قلة

¹⁴ شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (اسطنبول: دار الدعوة، 1403-1983)، 41/13، 42؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 270/5؛ عبد السلام بن سعيد سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس (بيروت: دار صادر، 1323-1905)، 170/(10)4؛ محيي الدين النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 190/9.

¹⁵ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 130/4، 131؛ تناغو، عقد البيع، 86؛ محمد نجيب المغربي، عنصر المدة وأثره في العقود- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني- (القاهرة: دار النهضة العربية، 2009)، 353؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 39.

¹⁶ يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 66/(1)7؛ المغربي، عنصر المدة وأثره في العقود- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني، 353؛ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 131/4، 133؛ تناغو، عقد البيع، 86؛ Halil ARSLANLI, Ticarî Bey' (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1953), 699.

خبرة المشتري في كثير من المبيعات الذي يُقدّم على شرائها من الأسواق، مع الأخذ بعين الاعتبار فساد ذمم الكثير من التجار وأصحاب المحال التجارية الذين يستغلون حاجة الناس بلا وازع أو رادع لهم¹⁷.

وتعد تجربة المبيع أمراً لازماً باعتبارها من الأوصاف المقترنة بالتراضي في عقد البيع، والتي من الممكن أن تعدّل من التزامات الطرفين قبل البتّ النهائي في العقد، فيتخذ المشتري من ذلك وسيلة للتحقق من مدى صلاحية الشيء المبيع لتحقيق الأغراض المخصص لها، أو التأكد من مناسبته للمشتري من خلال تجربة كل مبيع بحسبه؛ فمثلاً تكون تجربة الدار باختبار بنائها ومكانها وسمعة جيرانها، والدواب تُجرّب بالوقوف على خلقها وسيورها، والثياب من خلال قياسها وارتدائها، حتى إذا قبِل المشتري المبيع بعد التجربة، فإنما يقبل بناءً على رضا تام فلا يقع التنازع بين المتعاقدين بعد ذلك، ومعلوم أن الرضا بالمبيع هو مناط سلامة العقود¹⁸.

ومن الناحية القانونية أيضاً فإن وجود هذا الشرط يوفر للمشتري ميزة هي عدم الإبرام النهائي للعقد إلا بعد الاقتناع الكامل بالمبيع بناء على تجربته واستعماله، فيطلب المشتري مهلةً لتجربة المبيع أو استشارة الغير من أهل الخبرة، خاصة فيما يتعلق بعقود البيع الواردة على الأشياء التي لا يمكن الاستيثاق منها والتحقق من صلاحيتها إلا بعد استعمالها وإخضاعها للتجربة والاستشارة، مثل: الملابس الجاهزة، والسيارات والسفن والطائرات والآلات الميكانيكية، بحيث يملك المشتري بعد التجربة حرية قبول المبيع أو رفضه بعد التدبر والتأمل في مدى ملائمته لحاجته¹⁹.

3. مدة تجربة المبيع وتقديرها في البيع:

3.1. أهمية تحديد مدة لتجربة المبيع:

يحظى عنصر المدة في خيار التجربة بعناية خاصة في الفقه الإسلامي، إذ لا بد لخيار التجربة من مدة يُعمل فيها بحيث إذا انقضت سقط حق التجربة، وإذا اشترط المشتري خيار التجربة في عقد البيع فهل تكون له الحرية في تحديد هذه المدة الذي يعلن فيها عن رغبته بقبول المبيع أو رفضه، أم أنه مقيد بمدة لا يجوز أن يتجاوزها؟

اتفقت كلمة أهل الفقه والقانون على أنه لا يجوز أن تبقى مدة تجربة المبيع مجهولة غير مقدرة؛ لأن ذلك من شأنه أن يضر بالبائع ويؤدي إلى النزاع، فإذا لم تكن مدة التجربة محددة في العقد فإنه يجوز للبائع بموافقة المشتري أن يُعيّن مدة معقولة لإجراء التجربة، فإن سكتا عن تحديدها يتم اللجوء في ذلك إلى العرف والعادة، على أن يلتزم المشتري خلالها بتجربة المبيع ثم يبدي رأيه فيه بالقبول أو الرفض، فإن لم يفعل قدّم البائع للمشتري إخطاراً لإعلامه بإرادته، ويتوجب على المشتري الرد فور وصول الإخطار إليه، فإن لم يستجب لذلك حُكم بقبول البيع وثبوت آثاره ضمناً ما لم يكن راجعاً إلى عدم تمكنه من التجربة نتيجة إخلال البائع بالتسليم أو تعرضه للمبيع بالضرر²⁰.

¹⁷ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 131/4، 132؛ محمد الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار (دمشق: دار الكتاب، 1989-1410)، 143؛ تناغو، عقد البيع، 86؛ عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون-، 824، 826.

¹⁸ محمد بن أحمد بن رشد، المقدمات والممهّدات، تحقيق سعيد أحمد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988-1408)، 86/2؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي-، 23، 53.

¹⁹ عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون-، 826؛ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 130/4، 131؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي-، 13.

²⁰ بن رشد، المقدمات والممهّدات، 89/2؛ النووي، المجموع شرح المهذب، 191/9؛ منصور البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الفكر، 1982-1402)، 202/3؛ يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 157/(1)7؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 142؛ Kenan TUNÇOMAĞ, Türk Borçlar Hukuku (İstanbul: Sermet 142)؛ ARSLANLI, Ticarî Bey', 678، 679؛

حيث نصت المادة (1/421) من القانون المدني المصري على أنه: ((في البيع بشرط التجربة يجوز للمشتري أن يقبل المبيع أو يرفضه، وعلى البائع أن يمكنه من التجربة، فإذا رفض المشتري المبيع وجب أن يعلن الرفض في المدة المتفق عليها، فإن لم يكن هناك اتفاق على مدة ففي مدة معقولة يُعَيَّنُ البائع، فإن انقضت هذه المدة وسكت المشتري مع تمكنه من تجربة المبيع اعتُبر سكوته قبولاً منه))²¹.

ويتبين من خلال ذلك أن أغلب الأحكام المتعلقة بمدة التجربة تكون في مصلحة البائع؛ ومن ذلك حقه المقدم في تحديد المدة، والتزام المشتري بتجربة المبيع خلالها، ويملك البائع غلة المبيع ومنافعه فيها، ويُحكم بانقضائها ولزوم البيع في حال سكت المشتري عن إبداء رأيه فيها، ولأجل حماية مدة التجربة من الضياع جُعل بدء سريان هذه المدة أمر متوقف على التزام البائع بتسليم المبيع إلى المشتري، ليتمكن خلالها من القيام بالتجربة دون أن يعترضه أحد؛ وذلك حتى لا يعتمد البائع تفويت المدة على المشتري دون تجربة المبيع²².

3.2. تقدير مدة التجربة في البيع بشرط التجربة:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا بد من تحديد مدة معلومة لخيار شرط التجربة، واتفقوا على أنه لا حد أدنى للتجربة فيجوز ولو للحظة، لكنهم اختلفوا في الحد الأقصى للمدة الجائزة لتجربة المبيع، ويمكن أن نُجمل خلافهم في ثلاثة اتجاهات على النحو الآتي²³:

الاتجاه الأول:

يرى أن مدة خيار التجربة ثلاثة أيام أو أقل مهما كانت طبيعة العين المبيعة، ولا يجوز الزيادة على ثلاثة أيام وإلا فسد البيع؛ ولأن الحاجة تندفع بالثلاثة غالباً. ذهب إلى هذا أبو حنيفة وزفر وهو مشهور مذهب الشافعي²⁴. وقضى بذلك القانون المدني اليمني من دون التشريعات العربية²⁵.

واستدل هذا الفريق من الفقهاء على ذلك

Matbaası, 1976–1977), 2/317, 318; O. Gökhan ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 31, 248, 249, 253.

²¹ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 128/4، 129؛ ويعادلها المادة (388) من القانون المدني السوري. ينظر: الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 133؛ ويعادلها المادة (494، 495) من القانون المدني الإماراتي؛ والمادة (470، 471) من القانون المدني الأردني. ينظر: وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر (دمشق: دار الفكر، 1427–2006)، 214؛ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 39، 40؛ وكذا المادة (249) من القانون المدني القطري. ينظر: علي السالوس، فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر (قطر: دار الثقافة، 1429–2008)، 697.

²² عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، 828، 829، ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, 243.

²³ بن رشد، المقدمات والمهميات، 88/2؛ محمد بن جزي، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق ماجد الحموي (بيروت: دار ابن حزم، 1434–2013)، 456؛ الموسوعة الفقهية، 82/20–84؛ عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الهنا، 1957)، 237/4.

²⁴ برهان الدين المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417)، 32/5؛ زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم - محمد بن حسين الطوري، البحر الرائق شرح كثر الدقائق (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418–1997)، 5/6؛ شمس الدين الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 47/2؛ النووي، المجموع شرح المهدب، 190/9.

²⁵ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 232، 234.

أولاً. بالسنة النبوية: _ عن ابن عمر في حديث حبان بن منقذ أنه كان يُخدع في البيوع فقال له النبي (ﷺ): "إذا بايعت فقل لا خِلابة ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك وإن سخطت فاردد"²⁶.

ب_ عن أبي هريرة- رضي الله عنه- أن رسول الله (ﷺ) قال: "من ابتاع شاةً مصرّةً فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردّها وردّها معها صاعاً من طعام"²⁷.

ج_ روي عن أنس أن رجلاً اشترى بعيراً، واشترط الخيار أربعة أيام، فأبطل رسول الله (ﷺ) البيع، وقال: "الخيار ثلاثة أيام"²⁸.

وجه الدلالة: الأحاديث صريحة في أن مدة الخيار في البيع لا يجوز أن تزيد على ثلاثة أيام، ولو كانت الزيادة جائزة لرخص لهم النبي (ﷺ) في ذلك لحاجتهم إليها.

ثانياً. من المعقول: إن اشتراط خيار التجربة يخالف مقتضى البيع وهو اللزوم والنفاد على الفور، وإنما جاز استثناءً لحاجة الناس إليه، فيقتصر على القدر الذي تتحقق فيه الحاجة غالباً وهو ثلاثة أيام، فوجب أن لا تزيد على ذلك²⁹.

الاتجاه الثاني: يرون تفويض ذلك للمتعاقدین مطلقاً؛ فيجوز لهما الاتفاق على أي مدة معلومة للتجربة مهما طال. قال بهذا أبو يوسف ومحمد من الحنفية وفي قول للشافعية وأحمد بن حنبل وابن أبي ليلى وابن شبرمة والثوري وعدد من كبار العلماء³⁰. وهذا ما مالت إليه أغلب قوانين البلاد العربية³¹.

ودليلهم في ذلك: _ عموم قول النبي (ﷺ): "المسلمون عند شروطهم". الذي يدل على وجوب الوفاء بالشروط، ويدخل في ذلك شرط التجربة سواء كانت المدة طويلة أم قصيرة، فيرجع في تقديره إلى مشرطه³².

ب_ من الأثر: عن ابن عمر- رضي الله عنهما- أنه أجاز الخيار لرجلٍ في شراء ناقةٍ لشهرين³³.

الاتجاه الثالث: يرى المالكية أن مدة التجربة تختلف باختلاف حال المبيع، فيجوز للمتعاقدین الاتفاق على حد أقصى لمدة التجربة في حدود المعتاد وبقدر ما يُختبر فيه المبيع؛ نظراً لاختلاف المبيعات³⁴.

سبق تخريجه في ص (9) هامش رقم (10).²⁶

²⁷ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955-1375)، "البيوع"، 1524 (1158/3)؛ سليمان بن الأشعث، أبي داود (حمص: دار الحديث، 1971-1391)، "البيوع"، 48 (ح. 3444)؛ القزويني، ابن ماجه، "التجارا"، 42 (ح. 2239).

²⁸ علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الارنؤوط وغيره (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004-1424)، 11/4 (ح. 3012)؛ جمال الدين الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية (المكتبة الإسلامية، 1973-1393)، 8-6/4؛ كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1970-1389)، 301/6.

²⁹ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 33/5؛ فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314)، 14/4؛ النووي، المجموع شرح المذهب، 190/9.

³⁰ السرخسي، المبسوط، 41/13؛ الشيخ نظام برهانبولو، الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمية الكبرى (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1310)، 38/3؛ النووي، المجموع شرح المذهب، 190/9؛ محمد بن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق أبو حماد الأنصاري (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، 1425-2005)، 78/6؛ بن قدامة، المغني، 585/3.

³¹ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي-، 232، 234.

³² السرخسي، المبسوط، 41/13؛ مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (بيروت: د.ن.، 1994-1415)، 89/3.

³³ الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، 8/4.

³⁴ شمس الدين الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 91/3، 92؛ بن رشد، المقدمات والممهديات، 87/2؛ شمس الدين الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (نواكشوط: دار الرضوان، 2013-1434)، 225-222/5.

قال ابن رشد الحفيد: وأما عمدة أصحاب مالك: فهو أن المفهوم من الخيار هو اختيار المبيع، وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك محدوداً بزمان إمكان اختيار المبيع، وذلك يختلف بحسب كل مبيع³⁵.

وبناءً على ذلك ذكر المالكية تقديرات زمنية محددة لبعض المبيعات المتفاوتة، فعلى سبيل المثال لو كان المبيع من الدواب فمنها ما تُقصد لركوبها كالناقة والحصان فمدة تجربتها يوماً، وإما أن تُقصد لاختبار حالها من كثرة أكل أو قَلْتَه مما ليس من شأنها الركوب كالبقرة والغنم فتجربتها ثلاثة أيام ونحوها، ولو كانت السلعة ثياباً أو كتباً أو سُفنًا في البحر فمدة تجربتها ثلاثة أيام أو ما دونها، وفي شراء الدار والأرض وسائر أنواع العقارات في تجربتها شهر وستة أيام على المعتمد في المذهب، ومنهم من جعل مدة تجربة العقار شهريين³⁶.

الترجيح: يرجح الباحث رأي المالكية بأن مدة التجربة تختلف حسب طبيعة المبيع ونوعه؛ لأن الخيار إنما شرع للتروي ودفع الغبن، ومن السلع ما يحتاج لأكثر من المدة المنصوص عليها للتدبر فيها؛ نظراً لتفاوت المبيعات فيما بينها.

4. تكييف البيع بشرط التجربة والحكم المترتب عليه:

من خلال الدراسة الدقيقة الذي جرت لتوصيف عقد البيع بشرط التجربة لاحظنا اختلاف تكييفات أهل الفقه والقانون لهذا النوع من البيوع؛ فبعضهم يُكيّفه على أساس البيع المعلق على شرط، وآخرون يرون أنه مجرد وعدٍ بالبيع من قبل البائع مرتبط برغبة المشتري بالمبيع بعد تجربته، وسنتناول هنا شرح هذه التكييفات التي يتخرج عليها هذا البيع، بالإضافة إلى بيان حكمه في الفقه الإسلامي والتشريعات القانونية المعاصرة.

4.1. تكييف البيع بشرط التجربة

اختلفت وجهة نظر أهل الفقه والقانون حول التكييف السليم للبيع بشرط التجربة؛ فمنهم من اعتبره بيعاً معلقاً على شرط واقف هو قبول المشتري للمبيع بعد تجربته، ومنهم من رأى أنه بيع معلق على شرط فاسخ هو رفض المشتري للمبيع بعد التجربة، وآخرون رأوا أنه مجرد وعد بالبيع من جانب البائع بناءً على رغبة المشتري بالمبيع.

4.1.1. البيع بشرط التجربة عقد معلق على شرط³⁷

يعتبر البيع بشرط التجربة في طبيعته قائماً على أساس التعليق على شرط مستقبلي، وهذا الشرط إما أن يكون واقفاً وهو الأصل، أو أن تتجه إرادة المتعاقدين إلى تعليقه على شرط فاسخ، ولكل منهما أحكامه المختلفة التي سنوضحها فيما يلي:

4.1.1.1. البيع بشرط التجربة عقد معلق على شرط واقف³⁸

رأى الكثير من الفقهاء أن البيع مع خيار تجربة المبيع هو عقد معلق على شرط واقف مضمونه قبول المشتري للمبيع بعد تجربته والتأكد من ملائمته لحاجته؛ حيث يقوم المشتري بتجربة المبيع ومعاينته ويعطي قراره على ضوء نتائج تجربته، فإن تخلف

³⁵ محمد بن أحمد بن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، تحقيق عبد المجيد طعمة حلي (بيروت: دار المعرفة، 1418-1997)، 272/3.

³⁶ الدسوقي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، 93-91/3؛ علي العدوي، *حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني* (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 143/2، 144؛ الموسوعة الفقهية، 83/20، 84.

³⁷ العقد المعلق على شرط: هو ما عُلق وجوده على وجود أمر آخر، ممكن الحصول في المستقبل، بواسطة أداة من أدوات الشرط المعروفة. ومثاله: أن يقول شخص لآخر: بعتك داري هذه بمئة ألف ليرة إن باع لي فلان داره، وقال الآخر قبلت. ينظر: الصديق الضريع، *الغرر وأثره في العقود* (بيروت: دار الجيل، 1410-1990)، 137؛ الشاذلي، *نظرية الشرط في الفقه الإسلامي*، 148.

³⁸ الشرط الواقف: هو أمر مستقبل غير محقق الوقوع، يتوقف على تحققه وجود الالتزام وعلى تخلفه عدم الالتزام. ويسمى بالشرط التعليقي. ومثاله: إن سافرت هذا العام إلى خارج البلاد فإني أبيعك هذا المنزل، فبيع المنزل هنا معلق على شرط واقف هو السفر للخارج، فإذا تحقق الشرط بالسفر ثبت الالتزام بالبيع وإلا فلا. ينظر: السنهوري، *مصادر الحق في الفقه الإسلامي*، 10/4؛ بلحاج العربي، *أحكام الالتزام في ضوء الشريعة الإسلامية- دراسة مقارنة* (عمان: دار الثقافة، 2012-1433)، 209.

الشرط برفض المشتري للمبيع فلا ينعقد بيع بين المتعاقدين، وإن تحقق الشرط بقبول المبيع أو مضت مدة الخيار المحددة للتجربة دون أن يقرر انعقد البيع وثبتت أحكامه بين الطرفين، وبالتالي فإن البيع بشرط التجربة يمنع ثبوت العقد في الحال، وإنما يتأخر انعقاده وترتب آثاره إلى حين حصول الشرط المعلق عليه بتجربة المبيع وقبوله، فعندئذ يصبح العقد نافذاً منتجاً لأحكامه على ما ترجح من مذهب الحنفية³⁹.

قال السرخسي: وإنما يدخل الخيار- شرط التجربة- في الحكم فيجعله في معنى المعلق بالشرط⁴⁰.

وهذا هو التكييف الذي اتجه إليه أغلب فقهاء القانون المصري وبعض التشريعات العربية⁴¹، حيث اعتبروا أن الأصل هو تكييف البيع بشرط التجربة على أساس العقد المعلق على شرط واقف، وهو تجربة المشتري للمبيع وقبوله له، وهو أمر مستقبل غير محقق الوقوع، فيبقى البيع غير نافذ ولا تترتب أحكامه إلى حين ظهور نتيجة تجربة المبيع، وللمشتري الحرية الكاملة في القبول أو الرفض بعد التجربة بشرط إعلام البائع بذلك في الميعاد⁴².

وفي كلتا الحالتين- القبول أو الرفض- يجب على البائع أن يُمكن المشتري من التجربة، فإن اختار قبول المبيع يكون الشرط قد تحقق، وحينئذ ينعقد البيع، وتنقل الملكية للمشتري بآفة من لحظة تحقق الشرط وحصول القبول، وإن رفض المشتري المبيع سقط الشرط ولا ينعقد البيع ولا تثبت آثاره، ويرد المبيع إلى البائع وتكون ملكيته له بآفة منذ البداية، وإذا سكت المشتري عن إبداء رأيه بالمبيع بعد تجربته خلال المدة المحددة، اعتُبر سكوته قبولاً به⁴³.

وقد اقتصر قانون الموجبات والعقود اللبناني في المادة (391) على هذا التكييف فنص على: ((أن البيع على شرط التجربة يعد في جميع الأحوال منعه على شرط التعليق))⁴⁴.

فإذا اتفق البائع والمشتري على أن يحتفظ المشتري بحق تجربة المبيع، وإعطاء قراره بعد نجاح التجربة كان العقد موقوفاً على شرط التعليق المرتبط بإرادة المشتري وقبوله المبيع بعد تجربته، ولا بد من إيراد الشرط صريحاً في الاتفاق، ويظل البائع مالكاً للمبيع والمشتري مالكاً للثمن أثناء فترة التجربة، وبالرغم من ذلك يلتزم البائع بتمكين المشتري من تجربة المبيع ويلتزم المشتري بإجراء التجربة خلال مدتها، ويكون للمشتري بطبيعة الحال بعد التجربة الحرية في قبول الشراء أو رفض المبيع دون معقّب؛ فإن

³⁹ محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415-1994)، 518/7؛ عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، 823؛ الشاذلي، نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، 56.

⁴⁰ السرخسي، المبسوط، 41/13.

⁴¹ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 40؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 83.

⁴² السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 129/4، 130، 134؛ المغربي، عنصر المدة وأثره في العقود- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني، 353، 164، 67، 42، ANTALYA, Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım, 673, 682; TUNÇOMAĞ, Türk Borçlar Hukuku, 2/317.

⁴³ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 135/4؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 85، 86، 67، ANTALYA, Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım, 254, 262; ARSLANLI, Ticarî Bey', 682-684.

⁴⁴ ويقصد شرط التعليق الواقف. ويطلقها المادة (1588) من القانون الفرنسي. ينظر: يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 157/(1)7، 157، والمادة (495) من القانون المدني الألماني. ANTALYA, Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım, 35, 75.

كان واقفاً وتعدّر انعقاد البيع، وتحققه لو كان فاسخاً وانفساخ البيع القائم، وعلى كلا الحالتين يجب على المشتري رد المبيع إلى البائع⁵¹.

وفي حال سكت المشتري عن القبول أو الرفض حتى انقضت المدة مع تمكنه من تجربة المبيع اعتُبر سكوته قبولاً به، فإذا كان الشرط واقفاً يكون قد تحقق الشرط بسكوته فيلزم البيع منتجاً لآثاره بنقل ملكية المبيع إلى المشتري بآته، وإذا كان الشرط فاسخاً فإنه يكون قد تخلف بسكوته فيتأكد البيع ويستقر بشكله النهائي⁵².

ويظهر الفرق بينهما أنه في حال تكييف البيع بشرط التجربة على أساس العقد المعلق على شرط واقف لا ينعقد البيع ولا يمنح المشتري ملكية المبيع إلا بعد تحقق الشرط بإجراء التجربة وقبول المبيع، بخلاف تعليقه على الشرط الفاسخ الذي ينعقد به البيع ابتداءً منتجاً لآثاره، حيث تنتقل فيه ملكية المبيع إلى المشتري مباشرةً في مقابل دفعه الثمن للبائع، فيُجري المشتري تجربته وهو مالك له، لكنه يبقى مهدداً بفسخه وزوال آثاره في حال رفض المشتري المبيع بعد تجربته، وحينئذٍ يعتبر البيع كأن لم يكن⁵³.

4.1.2. البيع بشرط التجربة هو مجرد وعد بالبائع

رأى بعض الفقهاء والقانونيين أن البيع بشرط التجربة هو مجرد وعد بالبائع من جانب البائع؛ وتحفظُ ومشيئةً من جانب المشتري، وبموجب ذلك يلتزم البائع بتمكين المشتري من تجربة المبيع، فإذا أبدى المشتري رغبته بقبول المبيع بعد إجراء التجربة عليه، تلا ذلك انعقاد البيع وثبوت جميع آثاره، وتنشأ الالتزامات بين أطراف العقد بناءً على الوعد (التعهد) السابق بالبائع، وإن رفضه سقط الوعد ولم يكن هناك بيع ولا ينشأ أي التزام بين المتعاقدين⁵⁴.

وفي الحقيقة أن هذا التكييف لا يستقيم؛ لأن البيع بشرط التجربة لا صلة له بالوعد، فهما مختلفان من حيث الحقيقة والغرض والمحل والالتزام بتسليم المبيع، وهذا الاختلاف يتنافى مع كونه مجرد وعد بالبائع، فالوعد يتطلب إجراء تعاقدية جديد بحصول رغبة المشتري بشراء المبيع بعد التجربة، بخلاف التعليق على شرط الذي ينعقد به البيع وتثبت أحكامه بمجرد تحقق الشرط، دون الحاجة إلى إجراء عقد آخر، لذلك ما يترجح هو أن التكييف الفقهي والقانوني للسليم للبيع بشرط التجربة أنه عقد معلق على شرط - واقفاً كان أو فاسخاً - وليس مجرد وعد⁵⁵.

⁵¹ ARSLANLI, *Ticarî Bey'*, 668; ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, 103, 254, 268.

⁵² السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 137-134/4؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع - المقايضة - الإيجار، 141؛ تناغو، عقد البيع، 88؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع - دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 86، 87.

ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, 103.⁵³

⁵⁴ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع - دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 76، 83، 85؛ TUNÇOMAĞ, *Türk Borçlar Hukuku*, 2/315; ARSLANLI, *Ticarî Bey'*, 673; ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, 122-124.

⁵⁵ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع - دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 115؛ TUNÇOMAĞ, *Türk Borçlar Hukuku*, 2/315; ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, 125-128.

4.2. حكم البيع بشرط التجربة في الفقه الإسلامي والقانون المدني

في الحقيقة إن الفقه الإسلامي لم يتناول البيع بشرط التجربة بهذا الاسم، والفقهاء نظروا إليه على أنه صورة من صور خيار الشرط؛ لاتحاد الهدف في كليهما وهو تحقيق أغراض المشتري وحرية اختياره، وقد تناوله الفقهاء المعاصرون ضمن هذا الإطار، وأصلته القوانين الإسلامية على أساس أحكام خيار الشرط المعروف في البيع⁵⁶.

ومعلومٌ جواز البيع مع خيار الشرط لأحد المتعاقدين أو كليهما⁵⁷، وقد ثبت ذلك بالسنة والإجماع، فمن السنة ما ورد من أن رجلاً ذكر للنبي (ﷺ) أنه يُخدع في البيوع فقال له: " إذا بايعت فقل لا خلافة ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال".

وقد نقل الإمام النووي الإجماع على ثبوته فقال: "الأمة مُجمعةٌ على جواز شرط الخيار"⁵⁸.

4.2.1. حكم البيع بشرط التجربة في الفقه الإسلامي

قد جرت العادة أن تكون بعض الأشياء معقودة على شرط التجربة السابقة لعملية الشراء، وذلك كبيع الملابس بعد معاينة قياسها؛ نظراً لأنه قد يعتري المبيع عيوب غير مشاهدة عند التسلم ولا تُعرف إلا بالتجربة، لذلك يطلب المشتري أن يُجرب المبيع قبل شرائه ليتبين من صلاحيته لما هو مُخصص له وسلامته من أي عيب، أو ليتأكد من أن المبيع هو الشيء الذي يرغبه، ولا يكفي بمجرد رؤية المبيع للاستيثاق من ذلك، ومن أمثلة هذه المبيعات: الآلات الحديثة من سيارات وطائرات وسفن وغيرها من المصنوعات⁵⁹.

فهل يحق للمشتري اشتراط تجربة المبيع واختباره خلال مدة محددة قبل الشراء أم لا يحق له ذلك؟

اتفق الفقهاء على ثبوت حق المشتري في اشتراط تجربة المبيع واختباره قبل الإقدام على شرائه من البائع؛ لأن التجربة من صور الخيار كما ذكرنا سابقاً، والأصل صحة الخيار كما ورد به الحديث "إذا بايعت فقل لا خلافة ثم أنت بالخيار ثلاث ليال"، والحاجة داعية إلى إجراء مثل هذا الخيار في كل ما يُباع⁶⁰.

فإذا وُجد شرط التجربة للمبيع في العقد كان الشرط صحيحاً؛ لأنه يلائم مقتضى العقد ولا يخلُ بصحته، ويلزم البائع تسليم المبيع للمشتري وتمكينه من استعماله بقدر ما تحصل به التجربة ويختبر فيه حالة المبيع مع الحفاظ عليه، ليتسنى له بعد ذلك أن يبدي رأيه فيه بقبول المبيع أو رفضه في ضوء نتائج التجربة، فإن تجاوز المشتري بالاستعمال حيز التجربة تحمّل المسؤولية ولزمه البيع بالاتفاق⁶¹.

⁵⁶ الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 213، 215؛ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 41؛ عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، 825.

⁵⁷ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 32/5؛ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 171/(10)4؛ الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 46/2، 47؛ موفق الدين بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع (بيروت: دار الكتاب العربي، 1972-1392)، 67/4.

⁵⁸ النووي، المجموع شرح المذهب، 190/9.

⁵⁹ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 130/4؛ الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 194.

⁶⁰ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 269/5، 270؛ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 171-170/(10)4؛ العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، 143/2؛ الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 47/2؛ بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، 69/4.

⁶¹ العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، 143/2؛ بن رشد، المقدمات والممهيات، 559/2؛ بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، 72/4؛ البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، 208/3؛ الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 213.

وقال ابن قدامة: "فأما ركوب الدابة لينظر سيرها، والطحن على الرّجى ليعلم قدر طحنها، وحلب الشاة ليعلم قدر لبنها ونحو ذلك، فليس برضا بالبيع، ولا يبطل خياره؛ لأن ذلك هو المقصود بالخيار وهو اختبار المبيع"⁶².

والقاعدة الفقهية أن الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز، ولا يبطل منها إلا ما دلّ على تحريمه نص أو قياس، ولم يرد من النصوص الشرعية ما يمنع من اشتراط مثل هذه التجربة، بل هو مما يقتضيه العقد ولا ينافي مقصوده، وقد جرى به التعامل لحاجة الناس إليه تحقيقاً لمصلحة أحد المتعاقدين بالتحقق الكامل من حقيقة السلعة المقبل على شرائها، فيندفع بها حصول الغبن الذي يؤدي إلى النزاع بين المتعاقدين، وبهذا يمكن القول بمشروعية تجربة المبيع في البيع عند جمهور فقهاء المذاهب من عدة أوجه⁶³.

وإذا كان اشتراط تجربة المبيع مدّة معقولةً مما يتفق مع مقتضى العقد وضوابطه، فمن حق المشتري إجراء تجربة محل البيع، ليتأكد من سلامة المبيع من أي عيب، ويتثبت من ملاءمته للغرض الذي أراده من أجله، فيحصل له الرضا بالمبيع ويتجنب حصول النزاع، وبذلك يكون الشرط صحيحاً والعقد صحيحاً؛ لأن سلامة المبيع وصلاحيته للعمل من مقتضيات العقد، والرضا شرط أساسي في البيع والشراء لا يقوم إلا به⁶⁴. وهذا المعنى أكدته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوبي) في معاييرها الشرعية⁶⁵.

ويقول الدكتور وهبة الزحيلي: هذا شيء طبيعي وعقلي وعادي، فإن ثبوت خيار العيب المقرر شرعاً يتوقف على هذه التجربة، سواء وُجد الشرط أم لم يوجد، فلا مانع فقهاً من هذا الشرط إذا كانت مدته قصيرة⁶⁶.

4.2.2. حكم البيع بشرط التجربة في القانون الوضعي

يعد خيار التجربة من الخيارات الاتفاقية التي تساهم بشكل كبير في حماية المستهلك قليل الخبرة من التعرض لغش البائع واحتياله عند إقدامه على شراء سلعة معينة منه، فهذا الخيار يهيئ فرصة مناسبة للشخص المقبل على الشراء للتوثق من صدق البائع فيما يسوّقه من منتجات، والتحقق من كفاءة المبيع وملاءمته لحاجة المشتري الشخصية من خلال إجراء التجربة عليه واختبار صلاحيته⁶⁷.

وقد نظر القانون والتشريعات العربية إلى شرط التجربة في عقد البيع فرأى أنه لا يخالف النظام العام ولا يتنافى مع الآداب العامة للمجتمع، كما أنه ليس من الشروط المستحيل حدوثها، وبالتالي فيكون اشتراط التجربة حق للمشتري في البيع صراحة أو ضمناً، وسواء كان هذا الشرط واقفاً أو فاسخاً فهو جائز ويجب الوفاء به، فيلتزم البائع بتمكين المشتري من تجربة المبيع بدرجة كافية خلال مدة معقولة متفق عليها، ويتفقد المشتري بإجراء تجربته وإبداء رأيه خلالها بقبول المبيع أو رفضه، فإن سكت حتى انقضت

⁶² ابن قدامة، المغني، 570/3؛ محمد بن المفلح، الفروع (بيروت: عالم الكتب، 1405-1985)، 90-89/4.

⁶³ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 171/5؛ بن رشد، المقدمات والممهّدات، 557/2، 559؛ الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 412/2؛ ابن قدامة، المغني، 570/3.

⁶⁴ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 274/5؛ الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 195.

⁶⁵ جاء في المعيار رقم (52) بند 2/4/2 ما نصه: ((يحق لصاحب الخيار تجربة محل الخيار...)). ينظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أيوبي، المعايير الشرعية (المنامة - الرياض: هيئة أيوبي - دار الميمان، 1437-2015)، 1240.

⁶⁶ الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 195.

⁶⁷ هلدبر أسعد أحمد، نظرية الغش في العقد- دراسة تحليلية مقارنة في القانون المدني- (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 285، 286.

المدة المقررة مع تمكنه من تجربة المبيع اعتُبر سكوته رضا بالمبيع ولزمه البيع⁶⁸. وقد أجاز ذلك كل من القانون المدني الألماني والقانون التجاري التركي⁶⁹.

ومما يحسن ذكره هنا هو ما أشار إليه الأستاذ مصطفى الزرقا من أن قانون أصول المحاكمات الحقوقية العثمانية قد أصدر مادة في سنة 1322هـ نصت على: ((أن كل اتفاق أو اشتراط يعتبر ملزماً للمتعاقدين ما لم يكن مخالفاً بالآداب العامة أو النظام العام أو مخالفاً لنص قانوني خاص أو لأحكام القوانين العقارية...))⁷⁰.

إذن ما نلاحظه أن القانون المدني يتفق مع ما قرره الفقه الإسلامي من تكييف البيع بشرط التجربة على أساس التعليق على شرط سواء كان واقفاً أو فاسخاً على الراجح من الأقوال، فكلاهما يخدم المقصد نفسه من التعامل، كما ذهب كلا الاتجاهين إلى الحكم بصحة هذا البيع وجوازه من أكثر من وجه، مع اختلاف علة صحته عند كل منهما.

5. الآثار المترتبة على عقد البيع بشرط التجربة

تطرقنا فيما سبق إلى بيان الطبيعة الفقهية والقانونية للبيع بشرط التجربة والأحكام المتعلقة به، وقد ترجح معنا تكييف هذا البيع على أساس التعليق بالشرط، وبالتالي سأقتصر هنا بالحديث عن أهم الآثار المترتبة على هذا التكييف مع شرحها على النحو التالي:

5.1. انعقاد البيع وانتقال ملكية المبيع خلال فترة التجربة

بعدما تبين جواز اشتراط التجربة على المبيع قبل شرائه وثبوت هذا الحق للمشتري شرعاً وقانوناً؛ لأنه يحقق مصلحة معتبرة لأحدهما، اختلف فقهاء المذاهب حول انعقاد البيع بخيار التجربة في فترة إجرائها من عدمه، مع ما يترتب على ذلك من انتقال ملكية البديلين- المبيع والثلث- إلى المتعاقدين من عدمه فانحصر الخلاف في قولين:

القول الأول. ذهب جمهور الفقهاء إلى أن البيع بشرط التجربة يمنع آثار العقد؛ فلا يخرج المبيع عن ملك البائع، ولا يخرج الثمن عن ملك المشتري، فذلك موقوف على تحقق شرط الخيار بحصول التجربة للمبيع وقبوله النهائي⁷¹.

دليلهم: استدل الجمهور على ذلك بأن البيع بشرط التجربة هو عقد معلق على شرط التجربة، والتعليق يمنع العقد من أن يكون سبباً موجباً لترتب آثاره بنقل الملك؛ لأن نقل الملك في التجارة لا يكون إلا بتمام الرضا من المتعاقدين، واشتراط المشتري التجربة للمبيع يفيد عدم تمام المرادة حتى يتحقق الشرط بإجراء التجربة وقبول المبيع، فما لم يتحقق الشرط فلا يثبت الحكم بنقل الملك⁷².

⁶⁸ نص المادة (421) من القانون المدني المصري. ينظر: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 128/4-131؛ الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، 194، 214؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 37، 50، 57؛ عبد الناصر العطار، توحيد تقنيات الأزهر للشريعة الإسلامية- البيوع والربا والمعاملات المصرفية- (القاهرة: النسر الذهبي، د.ت.)، 157، 160.

⁶⁹ المادة (495) للقانون الألماني، والمادتين (709، 710) للقانون التركي. Bkz. ANTALYA, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, 31, 37.

⁷⁰ مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد- المدخل الفقهي العام- (دمشق: دار الفكر، 1387-1968)، 713/2، 714.

⁷¹ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 264/5؛ بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 518/7؛ بن رشد، المقدمات والممهديات، 92/2؛ النووي، المجموع شرح المهذب، 213/9.

⁷² السرخسي، المبسوط، 65/13؛ بن الهمام، شرح فتح القدير، 305/6.

القول الثاني. ذهب الشافعي في أحد قوليه والحنابلة في ظاهر الرواية إلى أن البيع بشرط التجربة لا يمنع من ترتب آثار العقد فترة التجربة، فتنتقل ملكية المبيع إلى المشتري وملكية الثمن إلى البائع في هذه المدة⁷³.

أدلتهم: استدل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه بالسنة والمعقول:

أ. من السنة: ما روى بن عمر أن رسول الله (ﷺ) قال: "من باع نخلاً قد أُبْرُثَ فثمرها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع"⁷⁴.

وجه الدلالة: يصرح النبي (ﷺ) أن ثمرة النخل بعد التأبير تكون للبائع إذا باع النخل، ويُفهم من ذلك أن الأصل وهو النخل قد خرج عن ملكه إلى ملك المشتري بمجرد العقد، وهذا عام في كل بيع⁷⁵.

مناقشة ذلك: أن الشارع جعل مناط نقل الملك بين الناس هو الرضا، والرضا لا يتم مع اشتراط خيار التجربة، فلا ينتقل الملك إلا بتحقيق الرضا بعد التجربة، والحديث السابق محمول على البيع المطلق لا المعلق بشرط⁷⁶.

ب. من المعقول: إن البيع بشرط تجربة المبيع بيع صحيح كالبيع المطلق؛ لأن كلاً منهما صدر عن أصله ومن محله، فيترتب عليه حكمه بانتقال ملكية البديلين، كما يترتب على البيع المطلق حكمه⁷⁷.

مناقشة ذلك: بأن قياس البيع بشرط التجربة على البيع المطلق قياس مع الفارق؛ لحصول تمام الرضا في البيع المطلق دون البيع مع اشتراط خيار التجربة⁷⁸.

الترجيح: والذي يراه الباحث من خلال النظر في أقوال الفريقين وأدلتهم ومناقشتها هو رجحان رأي الجمهور من أن البيع المعلق على شرط التجربة يمنع ترتب آثار العقد وحكمه بانتقال البديلين، وإنما يتأخر حصول ذلك إلى حين تحقق الشرط، فعندئذٍ يثبت حكم البيع بنقل الملك؛ لأنه كما هو معلوم أن العقد الصحيح لا يترتب عليه آثاره ولا تنشأ أحكامه إلا باستيفاء كامل شروطه وأركانه، وشرط التعليق على التجربة هنا هو عنصر أساسي في ثبوت آثار العقد وهو التملك، وعندئذٍ فلا يثبت هذا قبل تحقق الشرط الذي عُلق عليه آثار العقد.

5.2. استعمال المبيع في فترة التجربة

ذكرنا سابقاً أنه في حال اشتراط التجربة للمبيع لا يكون البيع باتاً نافذاً لأحكامه بل معلقاً على شرط هو نتيجة التجربة التي يقوم بها المشتري أو من ينوب عنه، ويكون من حق المشتري أن يجري التجربة على المبيع في مدة متفق عليها بين المتعاقدين لا يتجاوزها، وتقدير إجراء هذه التجربة خاضعاً لما اتجهت إليه إرادتهما؛ فإذا قصد المشتري من اشتراط التجربة التأكد من ملاءمة المبيع للغرض المخصص له كالكشف عن حالة السيارة وخلوها من العيوب من خلال قيادتها، ففي هذه الحالة لا يجوز للمشتري أن يستبد أو يتحكم بنتيجة التجربة بل يكون تقدير الحكم فيها خاضعاً لرأي الخبراء تحت رقابة القضاء، أما إذا قصد من التجربة

⁷³ النووي، المجموع شرح المهذب، 213/9؛ بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، 70/4؛ منصور البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، تحقيق عبد الله التركي (دمشق - بيروت: مؤسسة الرسالة، 2021-1442)، 167/3.

⁷⁴ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 2015-1436)، "البيع"، 90 (ح. 2214)؛ مالك بن أنس بن مالك، الموطأ، رواية: يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997-1417)، "البيع"، 1806 (139/2).

⁷⁵ بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، 71/4.

⁷⁶ السرخسي، المسبوط، 65/13؛ بن الهمام، شرح فتح القدير، 305/6.

⁷⁷ بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، 71/4.

⁷⁸ بن الهمام، شرح فتح القدير، 305/6.

معرفة مدى ملاءمتها لحاجته الشخصية- وهذا هو الغالب- كإجراء دار للسكنى أو فرس لممارسة هوايته الشخصية فإن للمشتري أن يتحكم في نتيجة التجربة بإرادته المطلقة، ويحق له بعدها أن يقبل المبيع أو يرفضه⁷⁹.

ومما جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون المدني المصري: "أن للمشتري حرية القبول أو الرفض، فهو وحده الذي يتحكم في نتيجة التجربة"⁸⁰.

ولضمان حق الطرفين في البيع بشرط التجربة فلا بد أن يقوم البائع بتسليم المبيع للمشتري من أجل فحصه واستعماله بقدر ما تحصل به التجربة، ويُختبر فيه حالة المبيع، ويُرتأى فيه ويُستشار مع ضرورة الاعتناء به والمحافظة عليه، ووضع حدٍّ للمشتري هو ما تحصل به التجربة عادةً، فمثلاً يجوز الخيار في الدواب والثياب اليوم واليومين والثلاثة فقط؛ لأن نتيجة اختبارها تظهر في هذه المدة حتماً، فلا يتجاوزها منعاً للإضرار بالبائع، ولا يتصرف في المبيع تصرف المالك بما يخرج عن حيز التجربة والاختبار، وذلك كأن ينتفع به في قضاء حاجة له، أو يقوم بتملكه أو تأجيرها أو رهنها لآخر أو يغير فيه شيئاً، وإلا بطل خياره ولزمه البيع، ويتحمل المشتري المسؤولية الكاملة عما يصيب المبيع، وهذا الحكم متفق عليه بين المذاهب⁸¹.

قال ابن قدامة: "ليس لواحدٍ من المتبايعين التصرف في المبيع في مدة الخيار إلا بما يحصل به تجربة المبيع"⁸².

وقال ابن جزي المالكي: "لا يجوز للمشتري اشتراط الانتفاع بالمبيع في مدة الخيار إلا بقدر الاختبار؛ فإنه إن لم يتم البيع بينهما كان انتفاعه باطلاً من غير شيء"⁸³.

وقد حددت القوانين والتشريعات العربية للمشتري استعمال المبيع في مدة التجربة بقدر ما تتطلبه التجربة على الوجه المتعارف عليه، وبحسب المبيع، ولم تسمح بتجاوز حد التجربة، فإن تجاوز المشتري باستعماله حد التجربة لزم البيع؛ دفعاً للضرر الذي قد يصيب البائع من جراء ذلك⁸⁴. وقد نص على ذلك القانون التجاري التركي⁸⁵.

5.3. تبعة هلاك المبيع خلال فترة التجربة

قد يتعرض المبيع الخاضع للتجربة من قبل المشتري إلى الهلاك أو التلف، وذلك إما أن يكون بسبب قاهر أو بفعل أجنبي أو بتعدٍ من أحد المتعاقدين، وكما ذكرنا أن التجربة قد تتخرّج على أساس التعليق بالشرط الواقف أو الشرط الفاسخ، وهنا يختلف الحكم في تحمل تبعة الهلاك في كلتا الحالتين على النحو التالي:

لا يدور أي جدال حول تبعة هلاك المبيع في حالة ما إذا كان البيع بشرط التجربة معلقاً على شرط فاسخ، ففي هذه الحالة إذا هلك الشيء المبيع بسبب أجنبي هلك على المشتري لا على البائع باتفاق أهل الفقه والقانون؛ لأن البيع نافذ في هذه الحالة مُرتب لآثاره

⁷⁹ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 144، 145؛ تناغو، عقد البيع، 86-88.

⁸⁰ الحكومة المصرية (وزارة العدل)، القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية (مصر: دار الكتاب العربي، 1950)، 26/4.

⁸¹ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 269/5؛ بن الهمام، شرح فتح القدير، 121/5؛ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 4(10)/170، 181؛ بن رشد، المقدمات والمهديات، 87/2، 88؛ النووي، المجموع شرح المهذب، 205/9؛ البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، 208/3.

⁸² بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، 72/4.

⁸³ بن جزي، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، 457.

⁸⁴ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتية والقانون المدني الأردني، 42؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 148.

⁸⁵ قضى بأنه: في حال تصرف المشتري بالمبيع خلال فترة التجربة وقبل إبداء موافقته له فتجاوز حدّه في ذلك بشكل لا يتوافق مع مقصد التجربة فإنه يتحمل المسؤولية عن ذلك. -220، 31-32، 220- Bkz. ANTALYA, Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım, 221.

بانتقال المبيع إلى المشتري، وحين هلك في فترة التجربة كان مالكا له، ومالك الشيء يستحق غنمه ويتحمل غرمه⁸⁶، لكن لو حصل الهلاك بعد تحقق الشرط الفاسخ برفض المشتري للمبيع ورده إلى البائع بعد امتلاكه وإجراء تجربته، أو منع البائع من تحقق الشرط بتعرضه للمبيع بنفسه حتى هلك تحمل البائع تبعه هذا الهلاك؛ لأن البيع يكون قد انحلَّ بذلك وعادت ملكية المبيع إلى البائع فيضمن ما يصيبه⁸⁷.

كما أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن الضمان في حال هلك المبيع أو تعيَّب في يد البائع قبل تسليمه للمشتري وتمكينه من إجراء التجربة يتحملة البائع الحائز ولا شيء على المشتري، فيبطل البيع ويسقط بذلك شرط التجربة⁸⁸، بينما ما ثار فيه الخلاف والإشكال هو ما لو كان البيع بشرط التجربة معلقاً على شرط واقفٍ، وهلك المبيع بيد المشتري أثناء تجربته وقبل إبدائه القبول أو الرفض، فاختلف فيه أهل الفقه والقانون على رأيين، هما:

الرأي الأول: اعتبر الإمام مالك أن ضمانه على البائع المالك في كل حال إلا بتعدي المشتري أو تقصيره فيه؛ لأن عقد البيع في فترة التجربة غير لازم فهو لم يتم ولا يتم حتى تمضي أيام الخيار أو يرضى المشتري عن التجربة ويقبل المبيع، ومن غير المعقول أن يقبله المشتري بعد هلاكه، فيعتبر الهلاك مبرراً لرفض المبيع، ويلزم البائع رد الثمن إلى المشتري⁸⁹.

وبناءً عليه اعتبر الشيخ أحمد أبو الفتوح أنه لو اتفق المتعاقدان على إجراء التجربة على المبيع قبل إتمام البيع ثم هلك المبيع في مدة التجربة بلا تعدٍ ولا تقصير هلك على البائع، وإن هلك بالتعدي أو التقصير هلك على المشتري⁹⁰.

وقد أيد ذلك الدكتور عبد الرزاق السنهوري فرأى أنه لو هلك المبيع لسبب أجنبي وهو تحت التجربة وقبل ظهور نتيجتها فإنه يهلك على البائع؛ لأنه المالك له، ومن غير المعقول أن يقبل المشتري المبيع بعد هلاكه⁹¹.

وقد قضى كل من القانون المدني المصري والسوري والليبي تبعاً للقانون الفرنسي أنه في حال هلك المبيع خلال فترة التجربة بسبب أجنبي عن المتبايعين بأن تبعه الهلاك لا تقع على المشتري بل على البائع؛ لأنه هو المالك للمبيع والمدين الملتزم بنقل ملكيته للمشتري لو أعلن قبوله للمبيع، فلما استحال قبوله ونقل ملكيته بعد الهلاك يفسخ العقد ولا يلتزم المشتري بشيء⁹². وهذا ما نص عليه القانون التركي⁹³.

⁸⁶ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 137/4؛ يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 197/4، 160/(1)7؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 683، 684.140؛ ARSLANLI, Ticarî Bey', 683.

⁸⁷ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 241/5؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 151/3؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 289.

⁸⁸ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 36/5؛ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 184-183/(10)4، 192-193؛ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، تحقيق علي محمد - عادل أحمد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422-2001)، 257/3؛ بن قدامة، المغني، 569/3؛ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 40؛ السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، 224/4.

⁸⁹ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 181/(10)4، 185، 192، 193؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 104/3.

⁹⁰ أحمد أبو الفتوح، كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية (مصر: مطبعة البوسفور، 1913)، 288/1.

⁹¹ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 135/4، 136.

⁹² السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 135/4، 136؛ يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 196/4، 197؛ محمد عزي البكري، موسوعة الفقه والقضاء والتشريع في القانون المدني الجديد (القاهرة: دار محمود، 2018)، 85/5؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 137-139.

⁹³ نصت المادة (219) من قانون الديون التركية بأنه: ((يكون هلاك المبيع خلال فترة التجربة إلى ما قبل موافقة المشتري من مسؤولية البائع؛ لأنه مالكة فله منفعة وعليه ضمانه))، وجاء في المادة (696) من القانون التجاري التركي أن: ((العقد؛ سواء أكان معلق على شرط أو لم يكن فإن منافع المبيع وأضراره تعود على المشتري في حال حدوث العقد تاماً)). ARSLANLI, Ticarî Bey', 683. Bkz. TUNÇOMAĞ, Türk Borçlar Hukuku, 2/316.

الرأي الثاني: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن يد المشتري في بيع التجربة يد ضمان، وبالتالي هو من يتحمل تبعه هلاك المبيع خلال مدة خيار التجربة، فيبطل الخيار ويلزم البيع ويدفع الثمن للبائع؛ لأن المبيع خرج عن ضمان البائع بقبض المشتري له ودخوله في حيازته فإذا تلف في يده يلزمه الضمان⁹⁴. وبهذا القول أخذ كل من القانون المدني الإماراتي والأردني والعراقي فجعلوا الهلاك قبل التسليم والتجربة على البائع وبعده على المشتري بكل حال؛ بحجة أن تبعه الهلاك للمبيع مرتبطة بتسليمه لا بانتقال ملكيته⁹⁵. و**حجة ذلك** ما قرره علماء الحنفية وأخذ به القانون العراقي من أن القابض على سوم الشراء ضامن مطلقاً، وبالتالي يكون المشتري ضامناً في كل الأحوال إذا هلك المبيع في يده خلال مدة التجربة⁹⁶.

قال السرخسي: ((وإن كان الخيار للمشتري فهلكت السلعة في يده لزمه الثمن وانقطع الخيار؛ لأنه عجز عن التصرف بحكم الخيار حين أشرفت السلعة على الهلاك فإنها قد تعينت بذلك، وليس له أن يردّها بحكم الخيار إلا كما قبضها، فإذا عجز عن ذلك سقط خياره وتم البيع وتقرر عليه الثمن لكونه قابضاً للمبيع))⁹⁷.

وأخذ بهذا الدكتور وهبة الزحيلي فرأى أن المبيع لو هلك في يد المشتري بعد تسلمه دون تعمد ولا تقصير، لزمه أداء الثمن المسمى للبائع، ويتحمل هو تبعه الهلاك، ويصير المبيع لازماً له⁹⁸.

وما يراه الباحث راجحاً هو القول الأول؛ وهو أن تبعه الهلاك في حالة الشرط الواقف خلال فترة التجربة تقع على عاتق البائع ما لم يكن الهلاك بفعل المشتري وتعديه أو تفريطه؛ وذلك لأن البيع لم يتم بعد، والمبيع باقٍ في ملك البائع وعليه ضمانه لو هلك، وأما تضمين المشتري بحجة تسلمه للمبيع ووجوده تحت يده فهذا شرط جرى باتفاق من الطرفين على مضمونه، وبالتالي فإن المشتري لا يستفيد من غلة المبيع ولا يتحمل الأضرار اللاحقة به إلا عند تحقق الشرط الواقف بتجربة المبيع وقبول المشتري بشرائه؛ لانعقاد البيع بذلك وانتقال الملك له.

5.4. غلة المبيع ومنافعه في البيع بشرط التجربة

مالك الشيء يحق له الانتفاع بالشيء الذي يملكه والاستفادة من الغلة الحاصلة منه، فإذا أراد أن يبيعه فاشترط المشتري تجربة المبيع فهذا الشرط إما أن يكون شرطاً واقفاً أو شرطاً فاسخاً، وفي كلتا الحالتين يختلف استحقاق ملكية المبيع ومنافعه وغلته، وذلك على النحو التالي:

⁹⁴ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 37-35/5؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 241/5، 272؛ الشافعي، كتاب الأم، 258/3؛ بن قدامة، المغني، 569/3.

⁹⁵ نصت على ذلك المادة (548) من القانون المدني العراقي. ينظر: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 136/4؛ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 40، 41.

⁹⁶ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، 35/5، 36؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 80/7، 83؛ أبو الفتح، كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، 288/1؛ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، 136/4.

⁹⁷ السرخسي، المبسوط، 44/13.

⁹⁸ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 40، 41؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 146.

فإذا اتجهت إرادة المتعاقدين إلى اعتبار البيع بشرط التجربة عقداً معلقاً على شرط واقف فإن ملكية المبيع خلال فترة التجربة تبقى للبائع، وبطبيعة الحال تكون له منافع المبيع والغلة الحاصلة منه، كما أنه يتكفل بنفقته ومصاريفه، ويتحمل هلاكه وعليه ضمانه كما رجحنا سابقاً، وهذا ما قال به أبو حنيفة ومالك؛ لأن الغرم بالغنم⁹⁹.

وخالف في ذلك الشافعية والحنابلة وصاحبي أبي حنيفة فأروا أن غلة المبيع في مدة خيار التجربة للمشتري سواءً أمضيا العقد أو فسخاه بعد ذلك¹⁰⁰، أما إذا كانت نيتهم متجهة إلى التعليق على الشرط الفاسخ فإن البيع يكون منعقداً مرتباً لآثاره ابتداءً، فتنقل ملكية الشيء المبيع للمشتري، ويستحق بذلك منافع المبيع وغلته بلا خلاف¹⁰¹.

وما يترجح لدينا هو القول الأول- رأي أبي حنيفة ومالك- من أن غلة المبيع ومنافعه للبائع في حال كان شرط التجربة واقفاً، ولا يكتسب المشتري منافعه والغلة الحاصلة منه إلا بتحقيق هذا الشرط بتمام التجربة وقبول المبيع؛ حيث يكون دخل في ملكه، لكن لو رفضه تخلف الشرط فلا يثبت البيع ويُرد المبيع إلى البائع مع منفعه لأنه المالك له، أما لو كانت التجربة شرطاً فاسخاً وتحقق ذلك برفض المشتري للمبيع بعد تجربته انفسخ البيع القائم ويسترد البائع ملكية المبيع مع غلته من المشتري، أما لو تخلف الشرط الفاسخ سواء كان بقبول المشتري للمبيع أو سكوته عن الرد تأكد البيع واستقرت ملكية المبيع للمشتري بمنافعه والغلة الحاصلة منه.

5.5. أثر وفاة المشتري أو فقدان أهليته خلال فترة التجربة

قد تكون إرادة المتعاقدين متجهة إلى إبرام عقد البيع بعد تجربة المبيع والتحقق من نجاحها خلال مدة محددة، ولكن قد يحصل خلال هذه المدة ما يعترض إبرام البيع بصورة باتة، ومن ذلك أن يتوفى المشتري الذي اشترط التجربة أو يفقد أهليته للتعاقد قبل اختياره، فهل يترتب على ذلك انتقال هذا الحق إلى ورثته من بعده أم لا؟

القول الأول: يرى الحنفية أن خيار شرط التجربة في حال وفاة صاحبه يبطل ولا يُورث ويلزم البيع بذلك؛ لأنه مشيئة وتروء، وهو حق شخصي خاص بصاحبه ولا يُتصور انتقاله إلى غيره¹⁰².

قال السرخسي: وإن كان الخيار للمشتري ثلاثة أيام فمات قبل أن يختار فقد انقطع خياره ولزم البيع، وكذلك إن كان الخيار للبائع فمات البائع أو كان الخيار لهما جميعاً فماتاً فقد لزم البيع...، ولا يُورث خيار الشرط عندنا¹⁰³.

القول الثاني: ذهب جمهور الحنابلة إلى التفصيل في المسألة بين مطالبة الميت بالخيار قبل وفاته أو عدم المطالبة؛ فإن مات من له الخيار دون أن يطالب بحقه فيه بطل الخيار ولم يُورث، إما إن طالب بذلك قبل موته فإنه يورث عنه¹⁰⁴.

⁹⁹ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 270/5؛ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 185/(10)4؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 103/3.

¹⁰⁰ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 270/5؛ النووي، المجموع شرح المذهب، 76/13؛ بن قدامة، المغني، 572/3.

¹⁰¹ بن قدامة، المغني، 572/3، 573.

¹⁰² بن الهمام، شرح فتح القدير، 318/6؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 268/5؛ عبد الله الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (دمشق - بيروت: دار الفيحاء - دار المنهل، 1441-2020)، 420/1.

¹⁰³ السرخسي، المبسوط، 42/13.

¹⁰⁴ أبو الفرج ابن رجب، القواعد في الفقه الإسلامي (دار الفكر، د.ت)، 316؛ البيهقي، كشف القناع عن متن الإقناع، 210/3، 211؛ مصطفى الزرقا، العقود المسماة في الفقه الإسلامي - عقد البيع - (دمشق: دار القلم، 1420-1999)، 48.

القول الثالث: ذهب المالكية والشافعية إلى انتقال حق المشتري في خيار التجربة والاختبار إلى ورثته بعد موته؛ لأنه خيار ثابت في معاوضة محضة فلا يبطل بل يقوم وارث مقامه في الإجازة أو الفسخ، وهذا أصله حديث النبي (ﷺ): "من ترك مالا فلورثته"¹⁰⁵. وخيار شرط التجربة حق متعلق بالمال وهو المبيع الذي يجري فيه الإرث، فعليه يقرر ورثة المشتري الميت قبول شراء المبيع أو رفضه بناءً على ظهور نتيجة التجربة، وبذلك يكون حق التجربة من الحقوق العينية التي تنتقل إلى الورثة ولا يختص بصاحب الخيار وحده¹⁰⁶.

قال الشافعي: ((وإن مات أحد المتبايعين قبل أن يتفرقا قام ورثته مقامه وكان لهم الخيار في البيع ما كان له))¹⁰⁷.

وهذا هو القول الراجح من وجهة نظري، وهو انتقال الحق في خيار التجربة بموت صاحبه إلى ورثته من بعده، وذلك في سبيل الحفاظ على حق الورثة، إضافة إلى أن خيار التجربة هو حق متعلق بالمبيع لا بالمشتري، والمبيع ينتقل إلى الورثة فيتبعه خيار التجربة، ويكون لهم فيه ما كان لصاحبه. وهذا ما رجحته التشريعات القانونية¹⁰⁸.

وبناءً على ما ترجح من صحة انتقال حق التجربة والاختبار إلى الورثة، فيكون لهم القرار الحاسم في هذا الأمر، فإذا اتفق الورثة بعد تجربة المبيع على قبول المبيع أو رده لزم البائع ما اتفقوا عليه، فإن أجاز به البعض ورفضه الآخر فالعبرة لمن قال بالرفض منعاً للضرر بتفريق الصفقة، وعليه فلا يتم البيع حينئذٍ ويُرد المبيع إلى البائع¹⁰⁹.

أما بالنسبة لأثر فقدان أهلية المشتري في فترة التجربة وقبل أن يجيز البيع، فيبقى حقه في البيع والتجربة، ويجب على الوالي أو الوصي أو السلطان الاختيار بين قبول المبيع أو رفضه حسب مصلحة المشتري، وهذا مأخوذ من رأي جمهور الفقهاء الذين قالوا: إذا فقدت أهلية صاحب الخيار بالجنون أو الإغماء أو السكر أو غيرها فينتقل الخيار إلى وليه من حاكم أو غيره، خلافاً للحنفية الذي يجعلون الخيار حقاً شخصياً خاصاً بصاحبه، فإذا جُنَّ أو أُغْمِيَ عليه حتى مضت مدة الخيار صار العقد لازماً ولا يُتصور انتقال الخيار من شخص لآخر¹¹⁰.

ويرى الباحث رجحان رأي الجمهور القائل بانتقال الخيار من صاحبه إذا فقد أهليته- بالجنون أو الإغماء ونحوه- إلى وليه أو وصيه. وقد أخذ القانون الأردني والقانون الإماراتي والقانون العراقي برأي الجمهور الذي ينص على انتقال الخيار من صاحبه بسبب الجنون أو الإغماء إلى ورثته¹¹¹.

¹⁰⁵ البخاري، صحيح البخاري، "الفرائض"، 3 (ح. 6740)؛ النيسابوري، صحيح مسلم، "الفرائض"، 1619 (1238/3)؛ بن الأشعث، أبي داود، "الخراج والإمارة والفيء"، 15 (ح. 2955).

¹⁰⁶ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 4/(10)172، 173، 181؛ بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 273/3؛ أبو إسحاق الشيرازي، "المهذب في فقه الإمام الشافعي"، ترجمة محمد الزحيلي (دمشق: دار القلم، 1417-1996)، 17/3؛ يحيى العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي (بيروت: دار المنهاج، 1421-2000)، 37/5.

¹⁰⁷ الشافعي، كتاب الأم، 259/3.

¹⁰⁸ يكن، شرح قانون الموجبات والعقود، 158/(1)17؛ الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 41؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 148، 151؛ جاد الرب، تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، 183.

¹⁰⁹ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 102/3؛ الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 46/2.

¹¹⁰ سحنون، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، 4/(10)173؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 103/3؛ الشيرازي، "المهذب في فقه الإمام الشافعي"، 17/3؛ الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 45/2؛ البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، 201/3، 211.

¹¹¹ المواد (474-476) من القانون الأردني. المواد (498، 499، 500، 502) من القانون الإماراتي. ينظر: الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، 41، 42؛ الزحيلي، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار، 147، 148.

الخاتمة

الأصل في عمليات البيع والشراء سلامة المبيع من كل عيب أو خلل أو نقص، وبالتالي يحق للمشتري عند إقدامه على شراء سلعة ما أن يشترط على البائع تجربته والتأكد من صلاحيته ومناسبته لحاجته، وهذا حق ثابت له عرفاً بما يتوافق مع طبيعة السلعة محل العقد، وإذا أجرى المشتري التجربة وتبين له عدم سلامة المعقود عليه ومناسبته لحاجته، كان المشتري بالخيار حينئذ إما أن يمضي العقد أو يرفضه ويرد المبيع إلى البائع.

كما أن الأصل في عقد البيع النفاذ وترتب آثاره في الحال، ولكن قد تعتري هذا العقد بعض الأوصاف أو الشروط التي تحقق مصلحة لكلا المتعاقدين أو أحدهما، فتُخرج العقد عن صورته الأصلية التي تتمثل في الفورية في تسليم المبيع واستلام الثمن، ومن أمثلة هذه العقود البيع بشرط التجربة.

البيع بشرط التجربة هو أحد البيوع التجارية التي يحتفظ فيها المشتري بحق تجربة المبيع قبل شرائه نهائياً، وذلك إما لغرض التأكد من صلاحية المبيع للغرض المقصود منه، أو للتثبت من مدى ملائمته لحاجة المشتري الشخصية، والعبارة في الحالة الأخيرة بنظر المشتري وإرادته، ولا يُعتدُّ بنظره في الحالة الأولى إذا كان المبيع يحقق الغرض المقصود منه، وبالتالي لا يجوز للمشتري عدم قبول المبيع بحجة عدم ملائمته لحاجته.

لقد وردت العديد من الأدلة على مشروعية خيار التجربة في البيع من السنة والأثر، والحاجة لمثل هذه البيوع دفعاً للغبن وتجنباً للنزاع بين المتعاملين، وهو يُعدُّ صورة من صور خيار الشرط الجائز في الفقه الإسلامي بأدلة منصوصة، ولذلك كان صحيحاً وملائماً لمقتضى العقد ولا يخل بصحته، ويحقق مصلحة لأحد المتعاقدين حيث يساهم بشكل كبير في حماية التعاقد قليل الخبرة من التعرض لغش البائع واحتياله عند إقدامه على شراء سلعة معينة منه، والتحقق من كفاءة المبيع وملاءمته لحاجة المشتري الشخصية من خلال إجراء التجربة عليه واختبار صلاحيته.

اتفق أهل الفقه والقانون على أن اشتراط التجربة لا يثبت في جميع العقود بل في بعضها كالبيع والإجارة والصلح عن مال، كما أنه يقع في الأشياء التي لا يمكن التأكد من صلاحيتها للغرض المخصص له دون تجربتها، مع بقاء عينها وعدم تجاوز حد التجربة المسموح به، وذلك يكون عادة في المنقولات كالسيارات والآلات الميكانيكية والملابس والحيوانات، واستعماله في العقارات نادر مع جواز تجربتها كالمنقولات؛ لاشتراكهما في نفس الحاجة والمصلحة.

إن الحق في تجربة المبيع لا يثبت للمشتري إلا إذا جرى اشتراطه صراحة في العقد، أو استخلاصه ضمناً من ظروف التعاقد والعرف السائد، وبالأخص فيما لو كانت طبيعة المبيع تستدعي إجراء هذه التجربة قبل الشراء، كشراء الملابس بقياسها والآلات الميكانيكية والسيارات المستعملة التي لا يمكن التثبت من مدى صلاحيتها إلا بتجربتها.

وفي حال اشتراط التجربة بين المتعاقدين لا بد من الاتفاق على مدة معلومة لها بينهما، فإن سكت المتبايعان على تحديدها في العقد، حُملت على المدة المعتادة، وقد اتفق جمهور الفقهاء على أنه لا بد من تقييد خيار الشرط للتجربة بمدة معلومة مضبوطة من الزيادة والنقصان، لكنهم اختلفوا في تحديد الحد الأقصى للمدة الجائزة لإجراء التجربة، فذهب أبو حنيفة وزفر من أصحابه والشافعي في المشهور عنه إلى تحديدها بثلاثة أيام بليليتها دون تجاوز ذلك، في حين رأى أحمد بن حنبل وصاحبي أبي حنيفة أبو يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهم إلى تفويض مدتها للمتعاقدين مطلقاً مهما طال، أما مالك فقد رأى تفويض المتعاقدين في حدود المعتاد وبقدر الحاجة؛ نظراً لاختلاف المبيعات، وهذا هو الراجح في نظر الباحث؛ لأن التجربة سُرعَت للتروي ودفع الغبن ومن السلع ما يحتاج لأكثر من المدة المنصوص عليها للتأكد من ملائمتها للمشتري وصلاحيتها لما أعدت له.

ما ترجح لدينا أن التكييف الفقهي والقانوني السليم للبيع بشرط التجربة أنه عقد معلق على شرط- واقفاً كان أو فاسخاً- وليس مجرد وعد، وبناءً عليه فإن كان الشرط واقفاً وتحقق بإجراء المشتري للتجربة وإبداء قبوله تصير ملكية المبيع له تامة، وتزول ملكية البائع عنه، ولو تخلف الشرط برفض المشتري للمبيع بعد تجربته فلا يتم بيع ويعتبر كأن لم يكن وتبقى ملكية المبيع للبائع تامة من البداية، ولو كان الشرط فاسخاً؛ فتحقق الشرط برفض المبيع بعد تملكه انفسخ البيع، ويسترد البائع ملكية المبيع من المشتري ويعتبر كأنه لم يملكه بحال، أما إذا تخلف الشرط بقبول المشتري المبيع بعد تجربته فحينئذٍ يتأكد البيع ويستقر بشكله النهائي، وتصير ملكية المشتري للمبيع باثة منذ البداية.

وبناءً على التكييف السليم للبيع بشرط التجربة توصلنا للحكم بجواز اشتراط تجربة المبيع في العقد، وعلى البائع أن يمكّن المشتري من تجربة المبيع خلال مدة متفق عليها؛ ليختبر صلاحية المبيع ويتأكد من مدى تحقيقه لمصلحته وغاياته من الشراء، وفي المقابل فإن على المشتري أن يلتزم بحدود التجربة لا يتجاوزها منعاً للإضرار بالبائع، وقد يقوم بالتجربة المشتري نفسه أو من يوكله في إجرائها، ويُشترط عليه إعلام البائع بإجازة البيع أو رفضه خلال مدة التجربة المتفق عليها، فإن سكت عن القبول أو الرفض حتى انقضت المدة مع تمكنه من تجربة المبيع اعتُبر سكوته قبولاً به، فإذا كان الشرط واقفاً يكون قد تحقق الشرط بسكوته فيلزم البيع منتجاً لآثاره بنقل ملكية المبيع إلى المشتري باثة، وإذا كان الشرط فاسخاً فإنه يكون قد تخلف بسكوته فيتأكد البيع ويستقر بشكله النهائي.

اتفق فقهاء المذاهب على أن البيع بشرط التجربة في حال كان معلقاً على شرط فاسخ يُعد نافذاً ابتداءً ويجب الوفاء بالالتزام المترتب فوراً، فيصبح المبيع ملكاً للمشتري والتمن ملكاً للبائع منذ البداية. ولكنهم اختلفوا حول انعقاد البيع بخيار التجربة في فترة اجرائها من عدمه في حال كان معلقاً على شرط واقف، مع ما يترتب على ذلك من انتقال ملكية البدلين- المبيع والتمن- إلى المتعاقدين من عدمه؛ فذهب جمهور الفقهاء إلى أن البيع بشرط التجربة في هذه الحالة يمنع آثار العقد وحكمه بانتقال البدلين، فلا يخرج المبيع عن ملك البائع، ولا يخرج الثمن عن ملك المشتري إلا بتحقيق شرط الخيار بحصول التجربة للمبيع وقبول المشتري له، في حين ذهب الشافعي في أحد قوليه والحنابلة في ظاهر الرواية إلى أن البيع بشرط التجربة لا يمنع من ترتب آثار العقد فترة التجربة، فتنقل ملكية المبيع إلى المشتري وملكية الثمن إلى البائع في هذه المدة، والذي أراه هو رجحان رأي الجمهور من أن البيع المعلق على شرط التجربة يمنع ترتب آثار العقد وحكمه بانتقال البدلين، وإنما يتأخر حصول ذلك إلى حين تحقق الشرط بإجراء التجربة وقبول المبيع، فعندئذٍ يثبت حكم البيع بنقل الملك للمشتري.

وخلال إجراء المشتري للتجربة لا يجوز له استعمال المبيع إلا بقدر ما تحصل به التجربة ويُختبر فيه حالة المبيع عادةً، فلا يتجاوزها منعاً للإضرار بالبائع، ولا يتصرف في المبيع تصرف الملاك بما يخرج عن حيز التجربة والاختبار، وذلك كأن ينتفع به في قضاء حاجة له، أو يقوم بتمليكه أو تأجيريه أو رهنه لآخر أو يغير فيه شيئاً، وإلا بطل خياره ولزمه البيع، ويتحمل المشتري المسؤولية الكاملة عما يصيب المبيع، وهذا الحكم متفق عليه بين المذاهب.

ولا خلاف بين الفقهاء حول تبعة هلاك المبيع فيما لو كان البيع بشرط التجربة معلقاً على شرط فاسخ، فيتحمل ذلك المشتري ولا شيء على البائع باتفاق أهل الفقه والقانون؛ لأن البيع نافذ في هذه الحالة مُرتب لآثاره بانتقال المبيع إلى المشتري، وحين هلك في فترة التجربة كان مالاً له، ومالك الشيء يستحق غنمه ويتحمل غرمه، بينما الخلاف في حال كان البيع بشرط التجربة معلقاً على شرط واقف هو تجربة المبيع وملائمته لحاجة المشتري، وقبل تحقق هذا الشرط هلك الشيء المبيع بيد المشتري خلال فترة التجربة وقبل إتمام البيع، كان الهلاك على البائع لا المشتري بالتجربة على الراجح من بين الأقوال، فيتحملة البائع ويلزمه رد الثمن

إلى المشتري؛ وذلك لأن البيع لم يتم بعد، والمبيع باقٍ في ملك البائع وعليه ضمانه لو هلك، ولا يضمنه المشتري إلا في حالة التعدي أو التقصير أو التفريط فيه عندئذٍ يضمنه بالاتفاق.

ولا خلاف بين فقهاء المذاهب في استحقاق المشتري لغلة المبيع ومنافعه في حال كان البيع بشرط التجربة معلقاً على شرط فاسخ؛ لأن البيع يكون منعقداً مرتباً لأثاره ابتداءً، فتنتقل ملكية الشيء المبيع للمشتري، ويستحق بذلك منافع المبيع وغلته. ولكنهم اختلفوا فيما لو اتجهت إرادة المتعاقدين إلى اعتبار البيع بشرط التجربة عقداً معلقاً على شرط واقف، فيرى أبو حنيفة ومالك أن ملكية المبيع خلال فترة التجربة تبقى للبائع، وبطبيعة الحال تكون له منافع المبيع والغلة الحاصلة منه؛ لأن الغرم بالغنم. وخالف في ذلك الشافعي وأحمد بن حنبل وأصحاب أبي حنيفة فأروا أن غلة المبيع في مدة خيار التجربة للمشتري سواءً أمضيا العقد أو فسخاه بعد ذلك.

وبناء على ترجيحنا لرأي أبي حنيفة ومالك ففي حال تحقق الشرط الواقف بتمام التجربة وقبول المبيع، حينئذٍ يكتسب المشتري منافعه والغلة الحاصلة منه؛ لأنه دخل في ملكه، وإن رفضه تخلف الشرط فلا يثبت البيع ويُرد المبيع إلى البائع مع منافعه لأنه المالك له، أما لو كان الشرط فاسخاً وتحقق برفض المشتري للمبيع بعد تجربته انفسخ البيع القائم ويسترد البائع ملكية المبيع مع غلته من المشتري، ولو تخلف الشرط الفاسخ سواءً كان بقبول المشتري للمبيع أو سكوته عن الرد تأكد البيع واستقرت ملكية المبيع للمشتري بمنافعه والغلة الحاصلة منه.

خيار شرط التجربة لا يورث عند الحنفية؛ لأنه محض مشيئة وحق شخصي خاص بصاحبه، فلو كان الخيار للبائع فمات أو فقد أهليته في المدة لزم البيع وملك المشتري المبيع. ولو كان الخيار للمشتري فمات فيها ملكه ورثته بلا خيار. وفصل الحنابلة في الحكم بتوريث الخيار حسب مطالبة من له الخيار به قبل موته من عدمه، ورأي المالكية والشافعية أن خيار الشرط يُورث؛ لأنه حق متعلق بالمال وهو المبيع الذي يجري فيه الإرث، وهو الراجح شرعاً وقانوناً.

المصادر

- ابن رجب، أبو الفرج. *القواعد في الفقه الإسلامي*. دار الفكر، د.ت.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم - الطوري، محمد بن حسين. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. 9 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418-1997.
- أبو الفتح، أحمد. *كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية*. 2 مجلد. مصر: مطبعة البوسفور، 1913.
- أحمد، هلدبر أسعد. *نظرية الغش في العقد- دراسة تحليلية مقارنة في القانون المدني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- أرسلاني، خليل. *البيع التجاري*. اسطنبول: جامعة اسطنبول - كلية الحقوق، 3 الطبعة، 1953.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. 8 مجلد. قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 2 الطبعة، 1436-2015.
- البكري، محمد عزي. *موسوعة الفقه والقضاء والتشريع في القانون المدني الجديد*. 14 مجلد. القاهرة: دار محمود، 3 الطبعة، 2018.
- البهوتي، منصور. *شرح منتهى الإرادات*. تحقيق عبد الله التركي. 7 مجلد. دمشق- بيروت: مؤسسة الرسالة، 2 الطبعة، 1442-2021.
- البهوتي، منصور. *كشاف القناع عن متن الإقناع*. 6 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1402-1982.
- البهقي، أبو بكر. *السنن الكبرى*. 10 مجلد. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1352.
- الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مجلد. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1356-1937.
- الحطاب، شمس الدين. *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*. 7 مجلد. نواكشوط: دار الرضوان، 2 الطبعة، 1434-2013.
- الحكومة المصرية (وزارة العدل). *القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية*. 7 مجلد. مصر: دار الكتاب العربي، 1950.
- الدارقطني، علي بن عمر. *سنن الدارقطني*. تحقيق شعيب الارنؤوط وغيره. 6 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424-2004.
- الدسوقي، شمس الدين. *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. 4 مجلد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الزحيلي، محمد. *القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي: العقود المسماة؛ البيع- المقايضة- الإيجار*. دمشق: دار الكتاب، 1410-1989.
- الزحيلي، وهبة. *العقود المسماة في قانون المعاملات المالية المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني*. دمشق: دار الفكر، 1407-1987.
- الزحيلي، وهبة. *قضايا الفقه والفكر المعاصر*. دمشق: دار الفكر، 1427-2006.
- الزرقا، مصطفى. *العقود المسماة في الفقه الإسلامي- عقد البيع*. دمشق: دار القلم، 1420-1999.
- الزرقا، مصطفى. *الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد- المدخل الفقهي العام*. 3 مجلد. دمشق: دار الفكر، 10 الطبعة، 1387-1968.
- الزيلعي، جمال الدين. *نصب الرأية لأحاديث الهداية*. 4 مجلد. المكتبة الإسلامية، 2 الطبعة، 1393-1973.
- الزيلعي، فخر الدين. *تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق*. 6 مجلد. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314.
- السالوس، علي. *فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر*. قطر: دار الثقافة، 7 الطبعة، 1429-2008.
- السرخسي، شمس الأئمة. *المبسوط*. 30 مجلد. اسطنبول: دار الدعوة، 1403-1983.
- السنهوري، عبد الرزاق. *الوسيط في شرح القانون المدني الجديد*. 10 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1958.
- السنهوري، عبد الرزاق. *مصادر الحق في الفقه الإسلامي*. 6 مجلد. القاهرة: دار الهنا، 1957.
- السيوطي، مصطفى. *مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى*. 6 مجلد. بيروت: دن، 2 الطبعة، 1415-1994.
- الشاذلي، حسن. *نظرية الشرط في الفقه الإسلامي*. القاهرة: دار الاتحاد العربي، د.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *كتاب الأم*. تحقيق علي محمد - عادل أحمد. 10 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422-2001.
- الشريبي، شمس الدين. *معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. 4 مجلد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الشيرازي، أبو إسحاق. *"المهذب في فقه الإمام الشافعي"*. ترجمة محمد الزحيلي. دمشق: دار القلم، 1417-1996.
- الضري، الصديق. *الغرر وأثره في العقود*. بيروت: دار الجيل، 2 الطبعة، 1410-1990.
- العدوي، علي. *حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني*. 2 مجلد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- العدوي، محمد حسنين. *المقارنات التشريعية- تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك*. تحقيق محمد أحمد سراج - علي جمعة محمد. 2 مجلد. القاهرة: دار السلام، 1420/1999.
- العربي، بلحاج. *أحكام الالتزام في ضوء الشريعة الإسلامية- دراسة مقارنة*. عمان: دار الثقافة، 1433-2012.
- العتار، عبد الناصر. *توحيد تقنيات الأزهر للشريعة الإسلامية- البيوع والربا والمعاملات المصرفية*. القاهرة: النسر الذهبي، د.ت.
- العلاق، بشير. *قاموس الإدارة الكبير لمصطلحات العلوم الإدارية والاقتصادية والتجارية والمالية والمصرفية- عربي انجليزي*. بيروت: مكتبة لبنان، 2013.
- العمرائي، يحيى. *البيان في مذهب الإمام الشافعي*. 14 مجلد. بيروت: دار المنهاج، 1421-2000.

- القزويني, محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجة*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. 2 مجلد. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية, 1953-1373.
- الكاساني, علاء الدين. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. 7 مجلد. بيروت: دار الكتاب العربي, 2 الطبعة, 1982/1402.
- المرغيناني, برهان الدين. *الهداية شرح بداية المبتدي*. 8 مجلد. باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية, 1417.
- المغربي, محمد نجيب. *عصر المدة وأثره في العقود- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني*. القاهرة: دار النهضة العربية, 2009.
- الموصللي, عبد الله. *الاختيار لتعليل المختار*. 3 مجلد. دمشق - بيروت: دار الفيحاء- دار المنهل, 2020-1441.
- النووي, محيي الدين. *المجموع شرح المهذب*. 20 مجلد. بيروت: دار الفكر, د.ت.
- النيسابوري, مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي, 1955-1375.
- أنطاليا, فوكهان. *البيع بشرط المعاينة أو التجربة في القوانين الألمانية والسويسرية والتركية*. اسطنبول: جامعة اسطنبول - معهد العلوم الاجتماعية-, رسالة دكتوراة, 1991.
- أيوفي, هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. *المعايير الشرعية*. المنامة - الرياض: هيئة أيوفي - دار الميمان, 2015-1437.
- برهانبولو, الشيخ نظام. *الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمية*. 6 مجلد. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية, 2 الطبعة, 1310.
- بن أبي شيبه, أبو بكر. *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*. 7 مجلد. بيروت: دار التاج, 1989-1409.
- بن الأشعث, سليمان. *سنن أبي داود*. 5 مجلد. حمص: دار الحديث, 1971-1391.
- بن المفلاج, محمد. *كتاب الفروع*. 6 مجلد. بيروت: عالم الكتب, 4 الطبعة, 1985-1405.
- بن المنذر, محمد. *الإشراف على مذاهب العلماء*. تحقيق أبو حماد الأنصاري. 10 مجلد. رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية, 2005-1425.
- بن الهمام, كمال الدين. *شرح فتح القدير*. 10 مجلد. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي, 1970-1389.
- بن تيمية, أحمد بن عبد الحلیم. *مجموع الفتاوى*. 37 مجلد. الرياض: دار عالم الكتب, 1991-1412.
- بن جزري, محمد. *القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية*. تحقيق ماجد الحموي. بيروت: دار ابن حزم, 2013-1434.
- بن رشد, محمد بن أحمد. *المقدمات والممهديات*. تحقيق سعيد أحمد أعراب. 3 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي, 1988-1408.
- بن رشد, محمد بن أحمد. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. تحقيق عبد المجيد طعمة حلي. 4 مجلد. بيروت: دار المعرفة, 1997-1418.
- بن عابدين, محمد أمين. *رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*. 14 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, 1994-1415.
- بن قدامة, موفق الدين. *الشرح الكبير على متن المقنع*. 14 مجلد. بيروت: دار الكتاب العربي, 1972-1392.
- بن قدامة, موفق الدين. *المغني*. 9 مجلد. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة, د.ت.
- بن قيم الجوزية, شمس الدين. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, 1991-1411.
- بن مالك, مالك بن أنس. *الموطأ، رواية: يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي*. تحقيق بشار عواد معروف. 2 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي, 2 الطبعة, 1997-1417.
- تناغو, سمير. *عقد البيع*. الإسكندرية: منشأة المعارف, د.ت.
- تونتشوماغ, كنان. *قانون الديون التركي*. 2 مجلد. اسطنبول: مطبعة صرمد, 6 الطبعة, 1977-1976.
- جاد الرب, حسني. *تجربة المبيع وأثرها على التزامات الطرفين في عقد البيع- دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي*. القاهرة: دار الكتب القانونية, 2010.
- حيدر, علي. *درر الأحكام شرح مجلة الأحكام العدلية*. ترجمة فهمي الحسيني. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, 1991-1411.
- سحنون, عبد السلام بن سعيد. *المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس*. 6 مجلد. بيروت: دار صادر, 1905-1323.
- عبد الباقي, عمر. *الحماية العقدية للمستهلك- دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون*. الإسكندرية: منشأة المعارف, 2008.
- يكن, زهدي. *شرح قانون الموجبات والعقود*. 16 مجلد. بيروت: دار الثقافة, 1967.
- الموسوعة الفقهية. 45 مجلد. الكويت: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية, 1987-1407.

KAYNAKÇA

- (AAOIFI), Hey'etü'l-Muhasebe ve'l-Muracaa li'l-Müessesati'l-Maliyyeti'l-İslamiyye. *el-Meâyirü's-şer'iyye*. Mename- Riyad: AAOIFI- Dâru'l-miyemen, 1437/2015.
- Abdülbâkî, Ömer. *el-Himâyetü'l-akdiyye li'l-müstehlik : dirâse mukârene beyne's-şerîa ve'l-kânûn*. İskenderiye: Münşee'tü'l-Maârif, 2008.
- Adevi, Ali. *Hâşiyetü'l-Adevi ala kifayeti't-talibi'r-rabbani*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Adevi, Muhammed Hasaneyn. *el-mukarenatü't-teşriyye: Tatbikü'l-kanuni'l-medeni ve'l-cinai ala mezhebi'l-İmam Malik*. thk. Muhammed Ahmed es-Serrac- Ali Cum'a Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selam, 1420–1999.
- Ahmed, Helder Asa'ad. *Nazariyyetü'l-Ghuş fi'l-Akid – Dirase Tahliliyye Mukarene fî'l-Kânûni'l-Medenî*. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 2011.
- Allâk, Beşir. *Kâmûsü'l-idâreti'l-kebir: li'mustalahâti'l-ulûmi'l-idâriyye ve'l-iktisâdiyye ve't-ticâriyye ve'l-mâliyye ve'l-masrafiyye: İngilizî-Arabî*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2013.
- ANTALYA, O. Gökhan. *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Arabi, Belhâc. *Ahkâmü'l-iltizâm fi dav'i's-şeriatî'l-İslamiyye : dirâse mukârene*. Amman: Dârü's-Sekâfe, 1433/2012.
- Arslanli, Halil. *Ticarî Bey'*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 3. Basım, 1953.
- Attar, Abdünnasır. *Tevhidu takninati'l-Ezher li's-şeriatî'l-İslâmiyye : el-büyu'-er-riba ve'l-muamelati'l-masrafiyye*. Kahire: El-nisri'z-Zehebi, ts.
- Bekrî, Muhammed Azmi. *Mevsuatü'l-Fıkıh ve'l-Kadâ ve't-Teşrii fî'l-Kânûni'l-Medenî'l-cedid*. 14 Cilt. Kahire: Dâr Mahmut, 3. Basım, 2018.
- Beyhaki, Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübra*. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1352.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahihü'l-Buhari*. 8 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1436/2015.
- Buhuti, Mansur. *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İkna'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1402–1982.
- Buhûti, Mansur. *Şerhu Müntehe'l-irâdât*. thk. Abdullah et-Türki. 7 Cilt. Dimaşk; Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1442/2021.
- Burhanpurlu, Şeyh Nizam. *Fetava'l-Alemgiriyye = el-Fetava'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 2. Basım, 1310.
- Câdü'r-Rab, Hüsnî. *Tecribetü'l-mebi' ve eseruha ala iltizamati't-tarafeyn fi akdi'l-bey': dirase mukarene fî'l-fıkhi'l-İslami ve'l-kanuni'l-vaz'i*. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Kanuniyye, 2010.
- Dârekutni, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutni*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Dârir, Sıddik. *el-Garar ve eseruhu fi'l-ukud*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Basım, 1410/1990.
- Desuki, Şemseddin. *Hâşiyetü'd-Desuki ala Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû'l-Fetiḥ, Ahmed. *Kitâb el-Mu'âmalât fi esh-Sharî'a el-İslâmiyye ve el-Kavânîn el-Misriyye*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Bosfor, 1913.
- Eş'as, Süleyman bin. *Sünen Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. Humus: Dârü'l-Hadis, 1391/1971.
- Hattâb, Şemseddin. *mevâhibü'l-celil fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halil*. 7 Cilt. Nuakşot: Darü'r-Rıdvân, 2. Basım, 1434/2013.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hükkam şerhu mecelleti'l-ahkam*. çev. Fehmi el-Hüseyni. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 1411/1991.
- Hükümetü'l-Misriyye,-Vezaratü'l-Adil-. *Al-Kânûni'l-Medenî: Mecmuatü'l A'mali't Tahziriyye*. 7 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1950.

- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Hâşiyetu İbn Abidin: Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenvirî'l-ebsar*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Cüzey, Muhammed. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*. thk. Macid el-Hamevi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1434/2013.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-asar*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tac, 1409/1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin. *İ'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411–1991.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Mugni*. 9 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1392/1972.
- İbn Müflih, Muhammed. *Kitâbü'l-Füru'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 4. Basım, 1405/1985.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim- Turi, Muhammed b. Hüseyin. *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec. *el-Kavaid fi'l-Fikhî'l-İslâmî*. b.y.: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. thk. Abdülmecid Tu'me Halebi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimatü'l-mümehhedat*. thk. Said Ahmed A'râp. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-fetâvâ*. 37 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412–1991.
- İbnü'l-Hümam, Kemâleddin. *Şerhu fethü'l-kadir*. 10 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1389–1970.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed. *el-İşraf ala mezahibi'l-ulema*. thk. Ebû Hammad el-Ensârî. 10 Cilt. Re'sülhayme: Mektebetu Mekke's-Sekafiyye, 1425/2005.
- İmrani, Yahyâ. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1421–2000.
- Kasani, Ebû Bekr. *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1402/1982.
- Kazvini, Muhammed b. Yezid. *Sünenu İbn Mace*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1373/1953.
- Mâlik, Mâlik bin Enes bin. *el-Muvattâ' - rivâyet Yahyâ bin Yahyâ el-Leythî el-Endelûsî*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. 2 Cilt. Beyrut: Dâr el-Gharb el-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.
- Merginani, Burhaneddin. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedi*. 8 Cilt. Pakistan: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsuatü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Mugrabi, Muhammed Necib. *Unsurü'l-müdde ve eseruhû fi'l-ukûd : dirâse mukârene fi'l-fıkhi'l-İslami ve'l-kânûni'l-medenî*. Kahire: Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2009.
- Müvsali, Abdullah. *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar*. 3 Cilt. Dimaşk; Beyrut: Darü'l-Feyha'; Darü'l-Menhel, 1441/2020.
- Nevevi, Muhyiddin. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Nisaburi, Müslim b. el-Haccac. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1375–1955.
- Sahnun, Abdüsselam b. Saîd. *el-müdevvenetü'l-kübra li'l-imam Malik b. Enes*. 6 Cilt. Beyrut: Dâr Sadır, 1323/1905.
- Sâlûs, Ali. *Fikhü'l-bey' ve'l-istisâk ve't-tatbiki'l-muâsır*. Katar: Darü's-Sekafe, 7. Basım, 1429/2008.
- Senhuri, Abdürrezzâk. *el-Vasit fi şerhi'l-kanuni'l-medeni'l-cedid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1958.
- Senhuri, Abdürrezzâk. *Mesadirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-hana, 1957.
- Serahsi, Şemsüleimme. *el-Mebcut*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1983.

- Suyuti, Mustafa. *Metallibu uli'n-nuha fi şerhi Gayeti'l-münteha*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1415/1994.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *Kitâbü'l-Üm*. thk. Ali Muhammed- Adil Ahmed. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabi, 1422/2001.
- Şazeli, Hasan. *Nazariyyetü'ş-şart fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-İttihâdî'l-Arabi, ts.
- Şirazi, Ebû İshak. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şafii*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1417/1996.
- Şirbini, Şemseddin. *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Tenagu, Semîr. *Akdü'l-bey'*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, ts.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizi*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1356/1937.
- TUNÇOMAĞ, Kenan. *Türk Borçlar Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Sermet Matbaası, 6. Basım, 1976/1977.
- Yeken, Zühdi. *Şerhu kanunü'l-mucebat ve'l-ukud*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1967.
- Zerka, Mustafa. *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevhî'l-cedid : el-medhalü'l-fıkhiyyü'l-am*. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 10. Basım, 1387/1968.
- Zerka, Mustafa. *el-Ukudü'l-müsemma fî'l-fıkhi'l-İslâmî : akdü'l-bey'*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1420/1999.
- Zeylaî, Cemaleddin. *Nasbü'r-riye li-ehâdîsi'l-Hidaye*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1393/1973.
- Zeylaî, Fahreddin. *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Zühaylî, Muhammed. *el-Kanunü'l-medenî'l-mukaren bi'l-fıkhi'l-İslâmî: el-ukudü'l-müsemmat; el-bey' el-mukayeza el-icar*. Dımaşk: Dârü'l-Kitâb, 1410/1989.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Ukudü'l-musammât fi kanuni'l-muamelati'l-medeniyyei'l-imarati ve'l-kanuni'l-medenî'l-Ürdüni*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1407/1987.
- Zühaylî, Vehbe. *Kazâya'l-fikh ve'l-fıkri'l-muâsır*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1427/2006.

مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية -دراسة تحليلية-

د. محمد زيدان | 0000-0002-7015-0472 | mzidan@gantep.edu.tr
عضو هيئة تدريسية جامعة غازي عنتاب كلية التربية في عفرين، حلب، سوريا
بلال خليفة | 0000-0002-0068-4372 | bkhalifa@gantep.edu.tr
عضو هيئة تدريسية جامعة غازي عنتاب كلية التربية في عفرين، حلب، سوريا

الملخص

هدف هذا البحث إلى القيام بتحليل علمي منهجي لكتاب التربية الإسلامية المقرر على طلاب الصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في الجمهورية العربية السورية، وذلك في ضوء المعايير والمواصفات التي يُفترض أن يتميز بها الكتاب المدرسي الجيد. ولتحقيق هذا الهدف، عمد الباحثان إلى تصميم أداة دقيقة لتحليل المحتوى، حيث تضمنت هذه الأداة (55) بنداً شملت أربع مجالات رئيسية هي: الشكل العام والإخراج الفني، المحتوى، لغة الكتاب وأسلوب العرض، إضافة إلى التدريبات والأنشطة المصاحبة. وبعد التحقق من صدق الأداة وثباتها، أُجري التحليل على الكتاب المعتمد رسمياً. وقد أظهرت النتائج أن الكتاب يحقق بدرجة كبيرة معظم الخصائص التي ينبغي توافرها في الكتاب المدرسي الجيد، سواء من حيث الشكل العام والإخراج الفني أو من حيث المحتوى أو أسلوب عرض المعلومات بالإضافة إلى التدريبات الموجودة فيه وضوح الأهداف، أو ترابط المحتوى، أو ملاءمة اللغة، أو تنوع التدريبات. وخلص البحث إلى مجموعة من التوصيات أبرزها: وضع لائحة معايير دقيقة لمواصفات الكتب المدرسية، مع الالتزام بتطبيقها في جميع المراحل التعليمية لضمان جودة العملية التعليمية.

الكلمات المفتاحية: التربية الإسلامية، المرحلة الابتدائية، علم التربية، الكتاب المدرسي، سوريا.

Zidan, Mohammad - Khalifa, Belal. "Suriye'de İlkokul Üçüncü Sınıf Din Dersi Kitabının Ölçütlere Uygunluk Düzeyi -Analitik Bir İnceleme-". *Akademik Analiz* 5 (Ekim 2025), 104-135. معلومات العطف

11/07/2025 تاريخ الإرسال

25/10/2025 تاريخ القبول

31/10/2025 تاريخ النشر

التحكيم مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج

يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع.

تم البحث ببرنامج Turnitin

akademikanalizdergisi@gmail.com لإخبار الخلل في القيم الأخلاقي

لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح تضارب المصالح

تصميم الدراسة: الكاتب الأول: 50% والكاتب الثاني: 50%

جمع البيانات: الكاتب الأول: 50% والكاتب الثاني: 50%

تحليل البيانات: الكاتب الأول: 50% والكاتب الثاني: 50%

تقديم المخطوطة ومراجعتها: الكاتب الأول: 50% والكاتب الثاني: 50%

لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0.

حقوق الطبع والنشر والترخيص

Suriye’de İlkokul Üçüncü Sınıf Din Dersi Kitabının Ölçütlere Uygunluk Düzeyi -Analitik Bir İnceleme-

Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Zidan | 0000-0002-7015-0472 | mzidan@gantep.edu.tr
Gaziantep Üniversitesi, Afrin Eğitim Fakültesi, Halep, Suriye

Öğr. Gör. Belal Khalifa | 0000-0002-0068-4372 | bkhalifa@gantep.edu.tr
Gaziantep Üniversitesi, Afrin Eğitim Fakültesi, Halep, Suriye

Özet

Bu çalışmanın temel amacı, Suriye’de ilkokul üçüncü sınıf için hazırlanan din dersi kitabını kapsamlı bir biçimde incelemek ve onu nitelikli bir ders kitabının sahip olması gereken ölçütlere göre değerlendirmektir. Ders kitapları yalnızca akademik bilginin aktarım araçları değildir; aynı zamanda öğrencilerin değer, davranış ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmeye yönelik temel araçlardır. Bu nedenle, ders kitabının pedagojik yapısı, dil ve üslubunun açıklığı ile uygunluğu, görsel ve teknik sunumunun etkinliği, etkinlikler ve alıştırmaların uygunluğu, içeriğin doğruluğu ve güvenilirliği gibi unsurlar öğrenciler üzerindeki etkisini belirlemede kritik rol oynamaktadır. Bu araştırmada amacı, söz konusu ders kitabının bu ölçütleri ne ölçüde karşıladığını ve eğitim sürecine katkısı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmada içerik analizi yöntemi kullanılmış ve sistematik ve nesnel bir değerlendirme yapılabilmesi için özel olarak hazırlanmış bir analiz aracı geliştirilmiştir. Bu araç, beş temel alan altında toplanan 55 maddeden oluşmaktadır:

1. Genel görünüm ve teknik sunum: Sayfa düzeni, yazı tipi ve büyüklüğü, renk kullanımı, görsel ve grafiklerin uygunluğu, kitabın fiziksel dayanıklılığı ve kullanım kolaylığı.
2. İçerik: Müfredat hedefleriyle uyum, konuların mantıksal sıralanışı, bilgilerin doğruluğu ve güncelliği, bilginin tutarlılığı, öğrencilerin yaş ve gelişim düzeyine uygunluk.
3. Dil ve üslup: Dilin açıklığı ve sadeliği, kavramların kademeli sunumu, öğrencilerin seviyesine uygun açıklamalar, metnin pedagojik açıdan destekleyici oluşu.
4. Eğitsel etkinlikler ve alıştırmalar: Öğrencileri aktif öğrenmeye teşvik eden görevler, problem çözme çalışmaları, uygulama alıştırmaları, öz-değerlendirme ve eleştirel düşünmeyi geliştiren etkinlikler.
5. Doğruluk ve güvenilirlik: Sunulan bilgilerin pedagojik, dini ve bilimsel açıdan tutarlılığı, yanıltıcı ya da hatalı içerikten uzak oluşu.

Uygulama aşamasında, ders kitabı bu beş alan ve 56 maddeye göre sistematik olarak analiz edilmiştir. Genel görünüm ve teknik sunum açısından kitabın düzeni, sayfa organizasyonu ve görsel tasarımı öğrenmeyi kolaylaştırıcı niteliktedir. Görseller, tablolar ve şemalar öğrencilerin ilgisini çekmekte ve öğrenme sürecini desteklemektedir. Yazı tipi ve punto ilkokul seviyesine uygundur ve genel düzen okunabilirliği artırmaktadır.

İçerik açısından, ders kitabı müfredat hedefleriyle uyumludur; İslami değerleri, ibadetleri ve ahlaki kavramları yaşa uygun şekilde sunmaktadır. Konular basitten karmaşığa doğru ilerlemekte, öğrencilerin anlayışlarını kademeli olarak geliştirmelerine imkân tanımaktadır. Ayrıca günlük hayattan alınan örnekler ve hikâyelerle derslerin öğrenciler tarafından içselleştirilmesi sağlanmaktadır.

Dil ve üslup bakımından kitap sade, açık ve anlaşılırdır. Karmaşık dini kavramlar öğrencilerin kolayca kavrayabileceği basit örneklerle açıklanmıştır. Metin pedagojik olarak destekleyicidir ve öğrencilerin bilişsel gelişim düzeylerine hitap etmektedir. Bununla birlikte, bazı kavramların daha fazla örnek ve açıklama ile pekiştirilmesi öğrencilerin anlamasını ve öğrenilen bilgilerin kalıcılığını artırabilir.

Eğitsel etkinlikler ve alıştırmalar açısından ders kitabı öğrencilere bilgi uygulama, soru çözme ve pratik yapma imkânı sunmaktadır. Ancak araştırma, etkinlik çeşitliliği bakımından geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle eleştirel düşünmeyi, yaratıcılığı ve üst düzey bilişsel becerileri destekleyen etkinliklere daha sistematik biçimde yer verilmelidir. Ayrıca farklı öğrenme stilleri ve bireysel farklılıklara hitap eden etkinlikler eklenmesi öğrencilerin katılımını ve öğrenme çıktılarını güçlendirecektir.

Doğruluk ve güvenilirlik açısından kitap pedagojik, dini ve bilimsel standartlara uygun içerik sunmakta olup yanıltıcı veya yanlış bilgiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte, bazı konular güncel pedagojik yaklaşımlar ve daha derinlemesine açıklamalarla desteklenerek eğitsel etkisi artırılabilir.

Araştırma sonuçları, ders kitabının nitelikli bir ders kitabının ölçütlerinin büyük kısmını karşıladığını göstermektedir. Kitap, öğrencilerin bilgi edinimini kolaylaştırmakta ve aynı zamanda değerler ile ahlaki ilkeleri kavramalarını desteklemektedir. Bununla birlikte, çağdaş pedagojik yaklaşımların, öğrenci merkezli öğrenme stratejilerinin ve üst düzey düşünme becerilerini geliştirmeye yönelik etkinliklerin daha fazla entegre edilmesi gerekmektedir.

Bu bulgulara dayanarak araştırmacılar şu geliştirme önerilerinde bulunmaktadır:

- Pedagojik etkililiği artırmak için görsel materyallerin sayısı ve niteliğinin artırılması,
- Öğrencilerin aktif katılımını ve ilgisini teşvik edecek etkinliklerin çeşitlendirilmesi,
- Dini kavramların günlük hayattan alınan pratik örneklerle pekiştirilmesi,
- Ölçme-değerlendirme bölümlerinin yalnızca bilgi değil, beceri ve değer kazanımlarını da kapsayacak şekilde genişletilmesi,
- Dil ve üslubun öğrencilerin gelişim düzeyine uygun olarak daha da açık ve erişilebilir hale getirilmesi.

Sonuç olarak bu çalışma, üçüncü sınıf Din dersi kitabının güçlü yönlerini ve geliştirilmesi gereken alanlarını sistematik olarak ortaya koymaktadır. Araştırma, kitabın pedagojik açıdan yeterli olduğunu, müfredat hedefleriyle uyumlu olduğunu ve öğrencilerin bilişsel, duygusal ve ahlaki gelişimlerini desteklediğini doğrulamaktadır. Bununla birlikte, çağdaş pedagojik yöntemlerin ve farklılaştırılmış öğrenme stratejilerinin uygulanması, kitabın etkililiğini daha da artıracaktır. Bu bulgular, yalnızca mevcut ders kitabının değerlendirilmesi ve geliştirilmesine değil, aynı zamanda Suriye’de gelecekte hazırlanacak eğitim materyallerinin oluşturulmasına da katkı sağlayarak, daha yüksek kaliteli bir eğitim ve öğrenciler için daha etkili bir öğrenme deneyimi sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlkokul, Pedagoji, Ders Kitabı, Suriye.

Zidan, Mohammad- Khalifa, Belal. “Suriye’de İlkokul Üçüncü Sınıf Din Dersi Kitabının Atf Bilgisi Ölçütlere Uygunluk Düzeyi-Analitik Bir İnceleme-”. *Akademik Analiz 5* (Ekim 2025), 104-135.

Geliş Tarihi	11/07/2025
Kabul Tarihi	25/10/2025
Yayın Tarihi	31/10/2025
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.
Yazar Katkı Oranları	Çalışmanın Tasarlanması: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Veri Toplanması: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Veri Analizi: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Makale Gönderimi ve Revizyonu: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50
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 Extent to Which the Third Grade Islamic Education Textbook in Syria Meets the Required Standards: An Analytical Study

Asst. Prof. Mohammad Zidan | 0000-0002-7015-0472 | mzidan@gantep.edu.tr
Gaziantep University, Afrin Faculty of Education, Basic Education Sciences, Aleppo, Syria

Lecturer Belal Khalifa | 0000-0002-0068-4372 | bkhalifa@gantep.edu.tr
Gaziantep University, Afrin Faculty of Education, Basic Education Sciences, Aleppo, Syria

Abstract

The primary aim of this study is to conduct a comprehensive analysis of the Islamic Education textbook for the third grade of primary education in Syria, evaluating it against the established criteria of a high-quality textbook. Textbooks are not merely instruments for transmitting academic knowledge; they serve as fundamental tools for developing students' values, behavior, and critical thinking skills. Consequently, aspects such as the pedagogical structure of the textbook, the clarity and appropriateness of its language and style, the effectiveness of its visual and technical presentation, the relevance of its activities and exercises, and the accuracy and reliability of its content are considered critical in determining the textbook's impact on students. This research aims to assess the extent to which the textbook meets these standards and contributes to the educational process.

The study employs a content analysis methodology, with a specially designed analytical tool to ensure systematic and objective evaluation. This instrument consists of 55 items categorized into five primary domains:

1. Overall appearance and technical presentation: including page layout, font type and size, use of colors, suitability of illustrations and graphics, the physical durability of the book, and ease of use.
2. Content: alignment with curriculum objectives, logical sequencing of topics, accuracy and currency of information, coherence of knowledge, and appropriateness for students' age and developmental level.
3. Language and style: clarity and simplicity of language, stepwise presentation of concepts, explanations appropriate to the students' level, and the pedagogical supportiveness of the text.
4. Educational activities and exercises: tasks that encourage active learning, problem-solving, application exercises, self-assessment, and activities fostering critical thinking.
5. Accuracy and reliability: consistency of the presented information in pedagogical, religious, and scientific terms, and absence of misleading or incorrect content.

During the implementation phase, the textbook was systematically analyzed according to these five domains and the 55 items. In terms of overall appearance and technical presentation, the book's layout, page organization, and visual design were found to facilitate learning without distraction. Illustrations, tables, and diagrams effectively engage students and support their learning process. The font and text size are suitable for primary-level students, and the overall organization enhances readability.

Regarding content, the textbook aligns well with curriculum objectives, presenting Islamic values, rituals, and moral concepts in an age-appropriate manner. Topics progress logically from simple to complex concepts, allowing students to gradually develop understanding. Moreover, the book includes practical examples and stories from daily life, which help students internalize the material and relate lessons to their own experiences.

The language and style of the textbook are simple, clear, and comprehensible. Complex religious concepts are explained using straightforward examples that students can easily understand. The text is pedagogically supportive, catering to students' cognitive development levels. However, some concepts could benefit from additional examples and explanations to enhance comprehension and retention.

For educational activities and exercises, the textbook provides opportunities for students to apply their knowledge through questions, problem-solving tasks, and practice exercises. However, the research indicates that there is room for improvement in terms of activity diversity. Specifically, activities that promote critical thinking, creativity, and higher-order cognitive skills should be more systematically included. Additionally, offering activities tailored to different learning styles and abilities would enhance student engagement and learning outcomes.

In terms of accuracy and reliability, the textbook presents content that is consistent with pedagogical, religious, and scientific standards, with no evidence of misleading or erroneous information. Nonetheless, certain topics could be further elaborated upon using updated pedagogical approaches and more in-depth explanations to maximize their educational impact.

The results suggest that the textbook meets most of the criteria of a high-quality textbook. It successfully facilitates students' acquisition of knowledge while simultaneously promoting understanding of values and moral principles. Yet, modern pedagogical approaches, student-centered learning strategies, and activities designed to enhance higher-order thinking skills present areas for further development.

Based on these findings, the researchers recommend several improvements, including:

- Increasing the number and quality of visual materials to enhance pedagogical effectiveness,
- Diversifying activities and exercises to encourage active participation and engagement,
- Reinforcing religious concepts with practical, real-life examples,
- Expanding assessment sections to measure not only knowledge but also skills and value acquisition,
- Enhancing language and style to ensure clarity and accessibility for students at their developmental level.

In conclusion, this study systematically identifies the strengths and areas for improvement of the third-grade Islamic Education textbook. The research confirms that the textbook is pedagogically adequate, aligns with curriculum objectives, and supports students' cognitive, emotional, and moral development. Nevertheless, incorporating contemporary pedagogical methods and differentiated learning strategies could further enhance the textbook's effectiveness. These findings provide valuable insights not only for the evaluation and improvement of the current textbook but also for the development of future educational materials in Syria, thereby contributing to a higher quality of education and a more effective learning experience for students.

Keywords: Religious Education, Primary School, Pedagogy, Textbook, Syria.

Citation Zidan, Mohammad- Khalifa, Belal. "The Extent to Which the Third Grade Islamic Education Textbook in Syria Meets the Required Standards: An Analytical Study". *Academic Analysis 5* (Oktober 2025), 104-135.

Date of Submission	11/07/2025
Date of Acceptance	25/10/2025
Date of Publication	31/10/2025
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.
Authors Contributions	Conceiving the Study: First Author %50, Second Author %50 Data Collection: First Author %50, Second Author %50 Data Analysis: First Author %50, Second Author %50 Submission and Revision: First Author %50, Second Author %50
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

تعد المنظومة التربوية الأساس الذي تنطلق منه كل محاولات التطوير والنهوض بأي مجتمع، سعياً للتقدم والرقى في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والعلمية والثقافية. ويُعد الكتاب المدرسي الركيزة الأساسية في العملية التعليمية التعلّمية، داخل وخارج الفصول الدراسية، فهو "أحد الأركان الرئيسة التي تقوم عليها عمليات التعليم في المدارس، وأحد العوامل المؤثرة في تكوين الطالب."¹

وإذا كان للكتاب المدرسي أهميته في العملية التعليمية فهو أحد مكوناتها، وله فوائده للتلميذ والمعلم، فهو من جانب آخر له أضراره وسلبياته على التلاميذ واتجاهاتهم، ومن ثم فهو سلاح ذو حدين، بقدر ما يفيد، بقدر ما قد يضر، إذا لم يُعد إعداداً جيداً، وإذا لم يتم اختياره وفق مبادئ وأسس، وأهداف ينشدها المجتمع والجيل الإسلامي. و"تنبثق أهمية الكتاب المدرسي في العملية التربوية من كونه الوعاء الذي يحتوي المادة التعليمية التي تعتبر من أهم الوسائل اللازمة لتحقيق أهداف المنهج التعليمي ودوره الفعال في إنجاح العملية التعليمية."²

من هنا يجدر بنا الاعتناء بالكتاب المدرسي من حيث: إعداده، وإخراجه وفق معايير ومواصفات، وجودة علمية وتربوية، وهذا يمكننا من الوقوف على ما يتضمنه الكتاب المدرسي من نقاط قوة وضعف، والتدقيق فيه من وقت إلى آخر، وفق المتغيرات المستجدة، وبما يتناسب مع قدرات التلاميذ وميولهم واستعدادهم للتعلم.

ومن الصعب وصف المناهج الدراسية بالكمال مهما بذل وضعها من جهد فني، ذلك أن التغير الثقافي الاجتماعي مستمر، فكما عدلت المدرسة مناهجها لتلحق بذلك التغير، أصبح تطوير المنهج أمراً لا غنى عنه ويجب أن يبذل أقصى ما يمكن من الجهود لتطويره على أفضل وجه ممكن.

ويُعد أسلوب تحليل المحتوى من الأساليب العلمية التي تستخدم في تطوير المناهج الدراسية وذلك من خلال تحديد نقاط القوة والضعف في محتوى الكتب المدرسية، بقصد تعزيز نقاط القوة ومعالجة نقاط الضعف.³ ولتحليل كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث أهمية مكتسبة من أهمية التربية الإسلامية.

ونظراً لأهمية الصف الثالث من الحلقة الأولى من التعليم الأساسي في السلم التعليمي كمرحلة تنمي شخصية التلميذ في جوانبها المتعددة وتتكامل بينها، إذ يفترض أن يؤدي الكتاب دوراً أساسياً في إشباع حاجات هذه الفئة العمرية، ويعمل على تحقيق نموها واستقرارها ومعالجة مشكلاتها.

لذا رأى الباحثان ضرورة إجراء هذا البحث لعله يسهم في الكشف عن أهم المواصفات في كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية.

مشكلة البحث ومسوغاته: لا يمكن اعتبار الكتاب غاية بحد ذاته، إنما هو مجرد وسيلة لتحقيق الغاية، يتشارك مع عناصر المنهج الأخرى في بلوغ أهداف المنهج، فمن خلال محتواه تتحقق الأهداف التي يراد تحقيقها من العملية التعليمية، بالإضافة إلى المكونات الأخرى للمنهج من أهداف ووسائل وأنشطة وطرائق تدريس.

¹ فخري رشيد خضر، طرائق تدريس الدراسات الاجتماعية، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2006)، 147.

² عبد الرحمن الهاشمي، محسن علي عطية، تحليل مضمون المناهج التربوية، (عمان: ط2، دار صفاء للنشر والتوزيع، 2014)، 79.

³ رشدي أحمد طعيمة، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية مفهومه، أسسه، استخداماته، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2004)، 81.

وقد أكدت دراسات عدة على ضرورة تحسين مواصفات الكتب المدرسية بشكل عام كدراسات: (خليفة وشبلاق، 2008) في فلسطين، (التحريشي، 2014) في العراق، و(بشير، 2015) في الجزائر، و(لبوز، بالأكل، 2017) في الجزائر.

ومن خلال قيام الباحثان بإجراء دراسة استطلاعية على عينة مكونة من 35 معلماً ومعلمة، لمعرفة مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث الأساسي في سورية، وتوصلت الدراسة الاستطلاعية إلى النتائج الآتية:

1. ضرورة التعديل على غلاف الكتاب.

2. تعديل وتطوير محتوى الكتب بما يتناسب مع عمر التلاميذ.

3. العمل على إضافة أنشطة تقويمية تراعي الفروق الفردية بين التلاميذ بشكل أكبر.

ونظراً لأهمية الصف الثالث الأساسي من حيث عمق واتساع المعارف والقيم والاتجاهات التي يتم العمل على إكسابها للتلاميذ.

مما سبق تولد دافع لدى الباحثان للقيام ببحث أكثر تفصيلاً ودقةً لتحليل مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية، وتتلخص مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية؟

أهداف البحث: يهدف البحث إلى معرفة: مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية من حيث: (الشكل العام والإخراج الفني، المحتوى، لغة الكتاب وأسلوب عرضه، التدريبات).

يجيب البحث عن التساؤل الرئيس الآتي: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية؟

ويتفرع عنه الأسئلة الفرعية الآتية:

1. ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال الشكل العام والإخراج الفني؟

2. ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال المحتوى؟

3. ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال لغة الكتاب وأسلوب العرض؟

4. ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال التدريبات؟

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في النقاط الآتية:

1. قد يفيد البحث في معرفة المعلمين لمدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي.

2. قد يساعد هذا البحث في تقديم مجموعة من المعايير للجهات المعنية لتحسين مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي.

2. إلقاء الضوء على جوانب القوة والضعف في كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي وذلك من خلال تحليله.

3. قد يُستفاد من قائمة تحليل المواصفات المستخدمة في هذا البحث، وتطبيقها على كل الكتب المدرسية.

1. مصطلحات البحث وتعريفاته الإجرائية

المواصفات: يعرفها الباحثان إجرائياً بأنها: مجموعة من الخصائص والمعايير المحددة التي ينبغي أن تتوفر في الكتاب المدرسي من أجل تحقيق المواصفات المطلوبة بأفضل الطرق، وأقل جهد وتكلفة.

تحليل المحتوى: يعرف بأنه: مجموعة الخطوات المنهجية التي يقوم بها الباحث بهدف؛ لوصف الموضوعي المنظم والكمي لمحتوى المادة المراد تحليلها.⁴

عرفه الباحثان إجرائياً بأنه: هو أحد أساليب البحث العلمي والذي يهدف إلى تحليل مضمون رسالة معينة.

الكتاب المدرسي: يعرف بأنه: الوعاء الذي يحوي على الخبرات غير المباشرة (لأنه يتم تقديمها للمتعلم بشكل مكتوب أو مرسوم أو مصور) وتلك الخبرات تسهم في جعل المتعلم قادرًا على بلوغ أهداف المنهج المحددة سلفاً.⁵

ويعرفه الباحثان إجرائياً بأنه: كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي والذي يُدرس في المدارس التابعة لوزارة التربية في الجمهورية العربية السورية.

التربية الإسلامية: بأنها: تنمية جميع الجوانب الشخصية الإسلامية، الفكرية والعاطفية والجسدية والاجتماعية، وتنظيم سلوكها على أساس من مبادئ الإسلام وتعاليمه بغرض تحقيق أهداف الإسلام في شتى مجالات الحياة.⁶

الحلقة الأولى من التعليم الأساسي: يعرفها الباحثان إجرائياً بأنها: المرحلة التي تبدأ من الصف الأول وحتى الصف الرابع، ويلتحق بها التلميذ عند بلوغه من العمر ست سنوات.

الصف الثالث الأساسي: يعرفه الباحثان إجرائياً بأنها: السنة الثالثة من الحلقة الأولى ويتراوح أعمار التلاميذ فيه بين 8-9 سنوات.

الجانب النظري:

أهمية الكتاب المدرسي: ذكر كل من (الزويبي، وآخرون، 2013، ص103) و(إبراهيم، 2011، ص172) و(زاير، عايز، 2014، ص378) و(الهاشمي، عطية، 2014، ص80) و(بحري، 2012، ص231) أهمية الكتاب المدرسي في العملية التعليمية يمكن استخلاصها في النقاط الآتية:

⁴ محمد سويلم البسيوني، أساسيات البحث العلمي في العلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2013)، 290.

⁵ جودة أحمد سعادة، عبد الله محمد إبراهيم، المنهج المدرسي المعاصر، (عمان: دار الفكر ناشرون وموزعون، 2014)، 275.

⁶ عبد الرحمن الباني، مدخل إلى التربية في ضوء الإسلام، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، 12.

1. يمثل الكتاب المدرسي عنصراً لا غنى عنه في أي برنامج تربوي فهو دليل أساسي لمحتوى البرنامج ولطرق التدريس ولعمليات التقييم.
2. يعد الكتاب المدرسي الوسيلة التي ينظم فيها التعليم وفق ما تقتضي طبيعة المعرفة والأسس النفسية والتربوية.
3. يمثل وسيلة توجيه وتربية مستمدة من حاجات الفرد والمجتمع ومقوماته الروحية والأخلاقية.
4. يضع الكتاب إطاراً عاماً للمقرر الدراسي وفقاً لأهداف معينة تم تحديدها مسبقاً.
5. يعد الكتاب المدرسي المرجع الأول للمعلم والطالب وهو المنطلق للطلاب إلى عالم البحث والمعرفة والتفكير المنظم والاطلاع.
6. يقدم الكتاب قدراً مشتركاً من الحقائق والمعلومات التي يلم بها جميع الطلبة.
7. يحدد للتلاميذ ما سيدرسونه من معلومات، ومهارات، وما سيمثلونه من جوانب وجدانية، والتي من المتوقع أن تترجم إلى سلوكيات قابلة للملاحظة والقياس.
8. يعد الكتاب المدرسي أداة فاعلة في تنمية مهارات الطلبة في القراءة والدراسة.

تحليل المحتوى:

أهمية تحليل المحتوى: تتجلى أهمية تحليل المحتوى فيما له من أدوار فيما يلي:

- تعرف مدى تمثيل المحتوى للمناهج التعليمي
- تزويد واضعي المناهج بما ينبغي فعله من أجل تطوير المنهج
- الكشف عن مواطن القوة والقصور في المناهج والكتب المدرسية.
- إثراء المناهج ومحتوى الكتب المدرسية بما يجعلها أكثر فعالية في تحقيق أهدافها.
- إعانة المعلمين على إعادة تنظيم المادة التعليمية، وتزويدهم بما ينبغي فعله من أجل تنفيذ المنهج
- إعانة مصممي الكتب المدرسية على إخراجها بالشكل الذي يجعلها أكثر جذباً للمتعلمين
- إعداد الخطط التعليمية الفصلية واليومية.
- تعرف على خصائص الكتب المدرسية ومكونات مضمونها.
- تحديد الاستراتيجيات التعليمية واختيار الوسائل التعليمية وبناء الاختبارات المدرسية.
- معرفة مستوى مقروئية الكتب المدرسية وسهولة اللغة التي يقدم بها المحتوى إلى المتعلمين.⁷

⁷ عطية، تحليل المناهج رؤية نظرية وتطبيقية، 145-146.

مميزات أسلوب تحليل المحتوى وعيوبه: من أهم مميزات أسلوب تحليل المحتوى ما يلي:

- وجود مصدر المعلومة لدى الباحث وإمكانية الرجوع إليه في أثناء إجراءاته للبحث.
- بواسطة تحليل المحتوى يمكن معرفة اتجاهات وآراء وقيم قد لا يمكن الحصول عليها بواسطة الاتصال المباشر بأصحابها.
- تحيز الباحث في تحليل المحتوى أقل منه في أساليب البحث الأخرى بسبب الطبيعة الكمية الظاهرة التي يتصف بها بالرغم من المميزات السابقة إلا أن هناك بعض العيوب التي تكتنف تطبيق تحليل المحتوى نوجزها فيما يلي:
- احتمال التوصل إلى استنتاجات وأحكام خاطئة على الرغم من تأكيد وحدة التحليل فيها.
- محدودية الوثائق وعدم شمولها مما ينعكس على النتائج، فقد لا يستطيع الباحث الاطلاع على بعض الوثائق المهمة والتي تتسم بطابع السرية.
- احتمالية سوء تطبيق المحتوى حيث يتطلب من الباحث أن يكون واضحاً ودقيقاً.

التربية الإسلامية: ومن أهداف التربية الإسلامية:

1. بيان وظيفة الدين في الحياة بالنسبة إلى الفرد من الناحية النفسية والعقلية والوجدانية والجسدية، وبالنسبة إلى المجتمع في التعامل والأخلاق والنظام وإقامة الروابط وتوحيد المجتمع.⁸
 2. تربية الإنسان الصالح للمجتمع الإنساني الكبير.⁹
 3. التغيير الاجتماعي عن طريق تهيئة العقول والنفوس لتقبل التغيير، والمشاركة فيه، لإصلاح واقع المسلمين بما ينسجم مع الشريعة الإسلامية.¹⁰
 4. تصحيح السلوك الفردي والجماعي في مجال العبادات والأخلاق والمعاملات.¹¹
- وتتميز التربية الإسلامية عن غيرها من نظم التربية البشرية بخصائص عديدة تجعل منها التربية الأفضل، ومن هذه الخصائص:
1. ربانية المصدر والاتجاه: أي إن مضامينها (الأهداف والوسائل والمبادئ وغيرها) تستند إلى الوحي الإلهي (القرآن الكريم والسنة النبوية)، لذا فهي منزهة عن النقص والتناقض والتحيز.
 2. الثبات والمرونة: ومما يميز التربية الإسلامية هو ثباتها في الأسس والأهداف والقيم التي تقوم عليها، والمرونة في الوسائل والأساليب.

⁸ العلي، التربية الإسلامية أصولها ومبادئ تعلمها وطرق تدريسها، 34.

⁹ إسحق أحمد فرحان، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، (الأردن: دار الفرقان، 1991)، 31.

¹⁰ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة أيسسكو، نحو إستراتيجية لتطوير التربية في البلاد الإسلامية، وثيقة عمل مقدمة من طرف الإيسيكو، 1990، 39.

¹¹ العلي، التربية الإسلامية أصولها ومبادئ تعلمها وطرق تدريسها، 34.

3. الشمول والوسطية: أي أنها تشمل الإنسان والكون والحياة، وكذلك لأنها تهتم بجميع جوانب شخصية الإنسان.¹²

ومن الخصائص الأخرى للتربية الإسلامية:

1. تربية ذات طابع تعبدية: أي أنها ترتبط بالعبادات والأعمال التي كلف الله بها عباده.
2. تربية أخلاقية: تمقل مجموعة المبادئ الخلقية والفضائل السلوكية والوجدانية التي يتلقاها الطفل ويعتاد عليها منذ تمييزه وتعقله إلى أن يصبح مكلفاً.
3. تربية إنسانية عالمية: لأنها ترتبط بالإسلام الذي هو دين الله، ولأن رسالة الإسلام جاءت للناس والبشرية كافة.
4. تربية واقعية ومثالية: أي أنها تراعي في نظرتها التربوية واقع الفرد والمجتمع.
5. تربية شاملة ومتوازنة: اهتمت بشخصية الإنسان من جميع جوانبها الجسدية والروحية والأخلاقية والعقلية والاجتماعية والنفسية.¹³

2. الدراسات السابقة

1. دراسة البطوش (2016) بعنوان: "مدى توافر معايير جودة كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من المرحلة الأساسية الدنيا من وجهة نظر معلمات الصف في محافظة كرك" من

هدفت إلى التعرف على معايير جودة كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من المرحلة الأساسية الدنيا من وجهة نظر معلمات الصف، واستخدمت الباحثة استبانة مكونة من خمس مجالات (الشكل العام، المحتوى، التقويم، الصور والرسومات، لغة الكتاب وأسلوب عرضه)، كما استخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وتكونت العينة من (120) معلمة من معلمات الصف في مديرية التربية والتعليم للواء المزار الجنوبي في محافظة كرك، وتوصلت الدراسة إلى ما يلي:

- مجالات (الشكل العام والإخراج الفني، المحتوى، والتقويم) قد حصلت على متوسط حسابي أعلى من (80%) لانطباقها على معايير الجودة لكتاب التربية الإسلامية لطلبة الصف الثالث الابتدائي.
- مجالي (الصور والرسومات، لغة الكتاب وأسلوب عرضه) قد حصلوا على متوسط حسابي أقل من المستوى التربوي المقبول.

2. دراسة محمد (2019) بعنوان: "تحليل محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية للمرحلة الابتدائية في ضوء حاجات التلاميذ"

هدفت الدراسة إلى حصر الحاجات الدينية اللازمة لتلاميذ المرحلة الابتدائية وتصنيفها في قائمة تضم المحاور الرئيسية لتلك الحاجات وهي: (الحاجات المعرفية، الحاجات الاجتماعية، الحاجات الاقتصادية، الحاجات السياسية، الحاجات الجسمية)، وتحليل كتب التربية الدينية الإسلامية في ضوء هذه القائمة للحكم على مدى تضمن محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية لهذه الحاجات، وقد كشفت هذه الدراسة أن نسب الحاجات الدينية في محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية هي كالآتي: (1) نسبة الحاجات المعرفية هي (67.33% 2) نسبة الحاجات الاجتماعية هي (18.54% 3) نسبة الحاجات الاقتصادية هي (7.95% 4)

¹² الجعب، الجمل، التربية الإسلامية، 39 - 44.

¹³ العلي، التربية الإسلامية أصولها ومبادئ تعلمها وطرق تدريسها، 44 - 58.

نسبة الحاجات السياسية هي 2.87% (5) نسبة الحاجات الجسمية هي 3.31%. وباستقراء هذه النسب يتضح أن: الحاجات الدينية المعرفية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية والجسمية وردت بنسب متفاوتة ما بين نسبة (67.33%) والتي تمثل أعلى نسبة تكرار، و(2.88%) التي تمثل أقل نسبة تكرار، ويتضح من ضخامة الفرق بين النسبتين أن هناك اختلال في التوازن بين الحاجات الرئيسية المتضمنة في المحتوى، فقد احتلت الحاجات المعرفية الترتيب الأول بنسبة (67.33%) والحاجات الاجتماعية الترتيب الثاني بنسبة (18.54%) والحاجات الاقتصادية الترتيب الثالث بنسبة (7.95%) والحاجات الجسمية الترتيب الرابع بنسبة (3.31%) والحاجات السياسية الترتيب الخامس بنسبة (2.37%) الأمر الذي يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في المحتوى القائم بحيث يتناول الحاجات الدينية الرئيسية بصورة متوازنة.

3. دراسة المليجي (2021) بعنوان: " تحليل محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية للمرحلة الإعدادية في ضوء المهارات الحياتية" هدفت الدراسة إلى تحديد المهارات الحياتية اللازمة لطلاب المرحلة الإعدادية، وهل يتضمن محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية في هذه المرحلة مثل هذه المادة في السنوات الأولى والثانية والثالثة الإعدادية، ولتحقيق أهداف الدراسة تم إعداد قائمة بالمهارات الحياتية وتعديلها، مكونة من (55) مهارة موزعة على أربعة جوانب رئيسية: مهارات الحياة الشخصية (15) مهارة، ومهارات الحياة الاجتماعية (20) مهارة، ومهارات الحياة الاقتصادية (10) مهارة، ومهارات الحياة البيئية (10) مهارة. ثم عمل استبانة لتحليل المحتوى في ضوء هذه البنود، وكانت النتيجة أن أكثر مهارات الحياة الشخصية المتضمنة في محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية هي أداء العبادات بدقة ودورية بنسبة (20.55%) في محتوى كتاب السنة الأولى، و(17.16%) في محتوى كتاب السنة الثانية، و(25.12%) في محتوى كتاب السنة الثالثة، وكانت أكثر مهارات الحياة الاجتماعية المذكورة هي اتخاذ قدوة حسنة وناجحة بنسبة (17.54%) في محتوى كتاب السنة الأولى، و(29.04%) في محتوى كتاب السنة الثانية، و(29.51%) في محتوى كتاب السنة الثالثة، أما أكثر مهارات الحياة الاقتصادية المذكورة فهي مهارة الخوف من الله في الكسب والإنفاق بنسبة (0.02%) في محتوى كتاب السنة الأولى، و(0.09%) في محتوى كتاب السنة الثانية، و(5.60%) في محتوى كتاب السنة الثالثة. الكتاب، أكثر المهارات الحياتية البيئية ذكراً، وهي مهارة حماية البيئة والحفاظ عليها، بنسبة (7.26%) في محتوى كتاب السنة الأولى، و(15.55%) في محتوى كتاب السنة الثانية، و(1.70%) في محتوى كتاب السنة الثالثة. كما أن الكتب التي تضمنت مهارات حياتية أكثر هي كتب السنة الثالثة الإعدادية بنسبة (45.20%)، ثم كتاب السنة الأولى الإعدادية بنسبة (36.01%)، ثم كتاب السنة الثانية الإعدادية بنسبة (28.61%).

4. دراسة المقاطي (2022) بعنوان: " تحليل محتوى كتب التربية الإسلامية للمرحلة المتوسطة في المملكة العربية السعودية في ضوء مهارات التفكير الإبداعي"

هدفت الدراسة إلى معرفة مهارات التفكير الإبداعي المتضمنة في كتاب الفقه للصف الثاني المتوسط في المملكة العربية السعودية، في ضوء مهارات التفكير الإبداعي: الطلاقة، والمرونة، والأصالة، والحساسية للمشكلات، والتوسع أو التفاصيل. وتكون المجتمع الأصلي لهذه الدراسة من محتوى جميع كتب التربية الإسلامية للمرحلة المتوسطة، وتم اختيار كتاب الفقه في الجزأين: كتاب الطالب وكتاب النشاط، للصف الثاني المتوسط، للفصل الدراسي الأول، المطبوع عام الدراسي (1435/1434هـ)؛ عينة عشوائية للدراسة. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي لتحليل المحتوى، وقد تم تحليل المحتوى بناء على قائمة لمهارات التفكير الإبداعي المحكمة. وتوصلت الدراسة إلى أن مهارات التفكير الإبداعي الرئيسية الواردة في محتوى كتاب الطالب بالترتيب هي: الطلاقة، ثم الأصالة/ ثم المرونة، ثم الحساسية للمشكلات، وبنسبة مئوية قدرها (89.65%) للمهارات الواردة فقط، ولم ترد

مهارة التوسع أو التفاصيل مطلقا. بينما وردت في محتوى كتاب النشاط المهارات التالية بالترتيب: الطلاقة، ثم الأصالة، ثم المرونة، وبنسبة مئوية قدرها (65.50%) للمهارات الواردة فقط / ولم ترد مهارتا الحساسية للمشكلات والتوسع أو التفاصيل مطلقا. وكان من أهم توصيات الدراسة؛ بناء مصفوفة المدى والتتابع؛ لتضمين مهارات التفكير الإبداعي: الطلاقة، والمرونة، والأصالة، والحساسية للمشكلات، والتوسع أو التفاصيل في محتوى كتاب الفقه في الجزأين: كتاب الطالب وكتاب النشاط، للصف الثاني المتوسط وفق مصفوفة المدى والتتابع.

5. دراسة عكور (2023) بعنوان: " تحليل محتوى كتاب التربية الإسلامية للصف الثاني عشر في الأردن في ضوء مهارات القرن الحادي والعشرين "

هدفت الدراسة إلى الكشف عن درجة تضمين مهارات القرن الحادي والعشرين في كتاب التربية الإسلامية للصف الثاني عشر في الأردن، ممثلة بوحدتي التحليل (الأنشطة والأسئلة)، واستخدم الباحث المنهج الوصفي القائم على أسلوب تحليل المحتوى، وتكونت عينة الدراسة من جميع أنشطة وأسئلة الكتاب، والبالغ عددها (124) نشاطاً و(234) سؤالاً، وأعد الباحث أداة تحليل المحتوى، التي تم بناؤها في ضوء مهارات القرن الحادي والعشرين، والتي بلغ عددها (32) مهارة، توزعت على أربع مجالات رئيسية، هي (الإبداع والابتكار، والحوار والاتصال والتواصل، والثقافة في العصر الرقمي، والمهنة والحياة) وبعد التأكد من صدق الأداة وثباتها، تم استخراج التكرارات والنسب المئوية للفقرات. أظهرت نتائج الدراسة: (1) أن تضمين مهارات القرن الحادي والعشرين في الأنشطة قد جاءت بدرجة متوسطة بنسبة (62.9%)، وفي الأسئلة جاءت مهارات القرن الحادي والعشرين بدرجة منخفضة بنسبة (10.3%). (2) أن مهارة الإبداع والابتكار جاءت في المرتبة الأولى في الأنشطة بدرجة منخفضة بنسبة (25.8%) من مجموع الأنشطة، وفي الأسئلة جاءت مهارة الإبداع والابتكار في المرتبة الأولى بدرجة منخفضة بنسبة (3.9%) من مجموع الأسئلة. (3) أن مهارة المهنة والحياة جاءت في المرتبة الأخيرة في الأنشطة بدرجة منخفضة بنسبة (5.6%) من مجموع الأنشطة، وفي الأسئلة جاءت مهارة المهنة والحياة في المرتبة الأخيرة بدرجة منخفضة بنسبة (1.3%) من مجموع الأسئلة، وبلغت نسبة تناول أنشطة وأسئلة الكتاب لبعض المهارات الفرعية صفر (0.0%). في ضوء النتائج قدم الباحث بعض التوصيات، منها: زيادة تضمين مهارات القرن الحادي والعشرين في مناهج التربية الإسلامية.

3. التعقيب على الدراسات السابقة

من حيث الهدف: هدفت دراسة البطوش (2016) إلى التعرف على معايير جودة كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من المرحلة الأساسية الدنيا من وجهة نظر معلمات الصف بينما هدفت دراسة محمد (2019) إلى تحليل محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية للمرحلة الابتدائية في ضوء حاجات التلاميذ، وهدفت دراسة المليجي (2021) إلى تحليل محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية للمرحلة الإعدادية في ضوء المهارات الحياتية، وكان هدف دراسة المقاطي (2022) تحليل محتوى كتب التربية الإسلامية للمرحلة المتوسطة في المملكة العربية السعودية في ضوء مهارات التفكير الإبداعي، بينما هدفت دراسة عكور (2023) إلى تحليل محتوى كتاب التربية الإسلامية للصف الثاني عشر في ضوء مهارات القرن الحادي والعشرين. ويختلف البحث الحالي مع جميع الدراسات السابقة كونه يهدف إلى معرفة مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي.

من حيث الأدوات: استخدمت دراسة البطوش (2016) الاستبانة (استبانة تقويم) وهي تختلف عن أداة البحث الحالي، بينما استخدمت بقية الدراسات: محمد (2019) ، المليجي (2021)، المقاطي (2022)، عكور (2023) وهذا يتشابه مع الأداة المستخدمة في البحث الحالي.

من حيث المادة: جميع الدراسات السابقة كانت في مادة التربية الإسلامية وهذا يتشابه مع البحث الحالي.

من حيث العينة: كانت عينة دراسة البطوش (2016) المعلمين وهذا يختلف مع البحث الحالي، بينما كانت عينة بقية الدراسات الكتب المدرسية وهذا يتشابه مع البحث الحالي.

من حيث الصف: تم تطبيق دراسة البطوش (2016) على الصف الثالث وهذا يتشابه مع البحث الحالي، بينما كانت دراسة محمد (2019) لكل صفوف المرحلة الابتدائية، ودراسي المليجي (2021) والمقاطي (2022) للمرحلة الإعدادية، ودراسة عكور (2023) للصف الثاني عشر وهذا يختلف عن البحث الحالي.

من حيث المنهج: استخدمت جميع الدراسات المنهج الوصفي التحليلي، وهذا يتشابه مع البحث الحالي.

الفجوة المعرفية: بعد الرجوع للدراسات السابقة تبين عدم وجود دراسات تحليلية قائمة لمعرفة مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية، وهذه ما ساعد الباحثان لاختيار البحث.

4. الجانب العملي

منهج البحث: اعتمد الباحثان على المنهج الوصفي التحليلي لأنه الأكثر ملاءمة، ومناسبة لموضوع البحث، الذي يهدف إلى تحليل كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي وفق مواصفات الكتاب المدرسي الجيد.

مجتمع البحث وعينته: تكون مجتمع البحث من جميع كتب التربية الإسلامية من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي، أما عينة البحث فافتصرت على كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي.

أدوات البحث: اعتمد الباحثان على استمارة تحليل التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي وفق مواصفات الكتاب المدرسي الجيد، وهي من إعداد الباحثان، إذ تكونت من (55) بنداً وزعت على أربع مجالات: المجال الأول: الشكل العام والإخراج الفني، وضمّ (14) بنداً، والمجال الثاني: المحتوى، وضمّ (12) بنداً، والمجال الثالث: لغة الكتاب وأسلوب العرض، وضمّ (14) بنداً، والمجال الرابع: التدريبات وضمّ (15) بنداً، ثم قام الباحثان بالتأكد من صدق الأداة وثباتها كالتالي:

5. صدق استمارة التحليل

تأكد الباحثان من صدق استمارة التحليل من خلال عرضها على مجموعة من المحكمين من ذوي الخبرة والاختصاص في التربية، وذلك للتعرف على آرائهم حول:

○ مدى انتماء البنود لكل مجال (منتمية _ غير منتمية).

○ مدى ملاءمة الصياغة اللغوية لكل المجالات (ملائمة _ غير ملائمة).

○ إضافة تعديلات مقترحة.

○ حذف بنود.

○ إضافة بنود.

بلغ عدد المحكمين (7) محكمين، وبناءً على آرائهم وتوجيهاتهم تم التعديل على الاستبانة كما يلي:

المجال الأول: الشكل العام والإخراج الفني:

تم تعديل أربعة بنود

المجال الثاني: المحتوى:

تم تعديل بندين

المجال الثالث: لغة الكتاب وأسلوب العرض:

تم تعديل أربعة بنود

المجال الرابع: التدريبات:

تم تعديل ثلاثة بنود

والجدول (1) يبين بعض التعديلات من قبل السادة المحكمين على استمارة التحليل:

جدول (1) يبين بعض التعديلات من قبل السادة المحكمين على استمارة التحليل

رقم العبارة	العبارة قبل التعديل	العبارة بعد التعديل
1	يشمل الكتاب فهرساً يوضح محتوياته	يتضمن الكتاب فهرساً يوضح محتوياته
2	يراعي الكتاب التنظيم المنطقي	يراعي الكتاب التنظيم المنطقي للدروس
3	يلتزم الكتاب بعلامات التقييم	يستخدم الكتاب علامات التقييم بشكل صحيح

ثبات استمارة التحليل: لتحديد ثبات استمارة التحليل تمّ تحليل الوحدة الدراسية الأولى من كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث، إذ قام الباحثان باستخدام نوعين من الثبات، هما: الثبات عبر الأفراد والثبات عبر الزمن.

الثبات عبر الزمن: وهو وصول المحلل نفسه إلى النتائج نفسها أو نتائج قريبة منها عند إجراء عملية التحليل نفسها بعد فترة محدودة من الزمن، إذ قام الباحثان بالتحليل لأول مرة بتاريخ 2022/12/03، ثمّ قاما بإعادة عملية التحليل بعد أسبوعين بتاريخ 2022/12/18.

الثبات عبر الأفراد: وقد تمّ التأكد من ثبات التحليل من خلال حساب مُعامل الاتفاق بين تحليل الباحثان وتحليل باحث آخر.

ثمّ قام الباحثان بحساب معامل الاتفاق والاختلاف بين التحليلين، ثمّ حساب معامل الثبات باستخدام معادلة هولستي:

$$C.R = \frac{2M}{\dots}$$

N1+N2

معامل الثبات: C.R.

تشير إلى عدد الفئات التي تم الاتفاق عليها: M:

تشير إلى عدد الفئات التي حللت من قبل الباحث: N1:

تشير إلى عدد الفئات التي حللت من قبل الباحث الثاني: N2:

ويُبين الجدول (2) نتائج ثبات استمارة التحليل عبر الأفراد:

جدول (2) يبين ثبات استمارة التحليل عبر الأفراد

المحلل	كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث
الباحثان	67
الباحث الآخر	66
الاتفاق	66
الاختلاف	1
معامل الثبات	0.98

ويُبين الجدول (3) نتائج ثبات استمارة التحليل عبر الزمن

جدول (3) يبين ثبات استبانة التحليل عبر الزمن

المحلل	كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث
الباحثان (1)	67
الباحثان (2)	67
الاتفاق	67
الاختلاف	-
معامل الثبات	1

66	الباحث الآخر (1)
65	الباحث الآخر (2)
65	الاتفاق
1	الاختلاف
0.97	معامل الثبات

بعد ذلك أصبحت استمارة التحليل جاهزة بصورتها النهائية (ملحق 1).

حدود البحث:

- 1- الحدود المكانية: تم إجراء هذا البحث في الجمهورية العربية السورية.
- 2- الحدود الزمانية: تم العمل على هذا البحث خلال العام الدراسي 2023/2022 م.
- 3- الحدود الموضوعية: كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي نسخة عام 2021-2022 م.

6. نتائج البحث وتفسيرها

6.1. الإجابة عن السؤال الرئيس: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية؟

قام الباحثان بتحليل كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي وفقاً لاستمارة التحليل المعتمدة، حيث وجد الباحثان أن الكتاب كام محققاً لجميع البنود، وقد يشير هذا إلى تأليف كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي بشكل يتناسب مع المواصفات والمعايير.

وللإجابة عن الأسئلة الفرعية قام الباحثان بتحليل كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي، في ضوء مواصفات الكتاب المدرسي الجيد وفق القائمة المبنية التي تضم المحاور وفقراتها المشار إليها، ثم قاما برصد تكرارات الفقرات وتحويلها إلى نسب مئوية، ليصلا بعد ذلك إلى نتائج تطبيق الأداة وتفسيرها في ضوء معطياتها. وفق الآتي:

6.2. الإجابة عن السؤال الفرعي الأول: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال الشكل العام والإخراج الفني؟

يبين الجدول (4): النتائج الخاصة بمجال الشكل العام والإخراج الفني من استمارة التحليل

الجدول (4): النتائج الخاصة بمجال الشكل العام والإخراج الفني من استمارة التحليل

م	مجال الشكل العام والإخراج الفني	البدائل
---	---------------------------------	---------

غير محقق	محقق نوعاً ما	محقق		البند	
-	-	1	ت	يتوافر في الكتاب عنصرا الجاذبية والتشويق	1
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	يتصف غلاف الكتاب بالجودة والامتانة" تؤهله لكثرة الاستعمال"	2
-	-	%100	%		
-	1	-	ت	يعتمد الكتاب خط الرقعة	3
-	%100	-	%		
-	1	-	ت	يساعد الإخراج الفني للكتاب على التمييز بين العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية	4
-	%100	-	%		
-	-	1	ت	يراعي التنسيق الداخلي للكتاب توحيد المسافات بين الأسطر والكلمات	5
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	يتناسب طول الكتاب مع عرضه	6
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	يتسم ورق الكتاب بالجودة	7
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	تتميز الطباعة بالوضوح	8
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	يُظهر التصميم الفني للغلاف (أسماء المؤلفين)	9
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	يُظهر التصميم الفني للغلاف (سنة النشر)	10
-	-	%100	%		
-	-	1	ت		11

			%	يتضمن الكتاب مقدمة جيدة تعرّف القارئ بمحتوى الكتاب	
-	-	%100			
		1	ت	يتضمن الكتاب فهرساً يوضح محتوياته	12
-	-	%100	%		
		1	ت	يتوافق الفهرس مع موضوعات الكتاب وصفحاته	13
-	-	%100	%		
		1	ت	تظهر أرقام صفحات الكتاب بوضوح	14
-	-	%100	%		

يستخلص الباحثان من تحليل محور (الشكل العام والإخراج الفني للكتاب) في ضوء البنود المعيارية وعددها (14)، أن كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي يتضمن النتائج الآتية:

حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (محقق) البنود الآتية: (يتوافر في الكتاب عنصرا الجاذبية والتشويق، يتصف غلاف الكتاب بالجودة والمتانة" تؤهله لكثرة الاستعمال"، يراعي التنسيق الداخلي للكتاب توحيد المسافات بين الأسطر والكلمات، يتناسب طول الكتاب مع عرضه، يتسم ورق الكتاب بالجودة، يُظهر التصميم الفني للغلاف (سنة النشر)، يتضمن الكتاب مقدمة جيدة تعرّف القارئ بمحتوى الكتاب، يتضمن الكتاب فهرساً يوضح محتوياته، يتوافق الفهرس مع موضوعات الكتاب وصفحاته، تظهر أرقام صفحات الكتاب بوضوح، يُظهر التصميم الفني للغلاف (أسماء المؤلفين))، وهذه المواصفات ينبغي استمراريتها وتعزيزها.

حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (محقق نوعاً ما) البنود الآتية: (يعتمد الكتاب خط الرقعة، يساعد الإخراج الفني للكتاب على التمييز بين العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية)، ويعزو الباحثان بأن نسبة تقدير هذين البندين قد تعود إلى عدم دراية فريق التأليف بنوعية الخط المستعمل والتفريق بينه وبين الخطوط الأخرى، إضافة إلى ضعف الفريق المتخصص بالتأليف في عملية تنسيق الكتاب بشكل أكثر رتبة ووضوحاً، ويرى الباحثان ضرورة العمل على تضمين هذين البندين بشكل أكثر.

6.3. الإجابة عن السؤال الفرعي الثاني: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال المحتوى؟

يبين الجدول (5): النتائج الخاصة بمجال الشكل العام والإخراج الفني من استمارة التحليل

الجدول (5): النتائج الخاصة بمجال المحتوى من استمارة التحليل

م	مجال المحتوى البند	البدائل		
		محقق	محقق نوعاً ما	غير محقق
1	يرتبط محتوى الكتاب بأهدافه التعليمية	ت	1	-
		%	%100	-
2	يتلاءم محتوى الكتاب مع المرحلة العمرية للتلاميذ	ت	1	-
		%	%100	-
3	يتلاءم محتوى الكتاب مع البيئة المحلية للتلاميذ	ت	1	-
		%	%100	-
4	يلبي محتوى الكتاب حاجات المجتمع ومشكلاته	ت	-	1
		%	-	%100
5	يتسم محتوى الكتاب بجدائة معلوماته	ت	1	-
		%	%100	-
6	يراعي محتوى الكتاب الفروق الفردية بين التلاميذ	ت	1	-
		%	%100	-
7	يتكامل محتوى الكتاب مع محتوى المواد الدراسية الأخرى	ت	-	1
		%	-	%100
8	ينمي محتوى الكتاب القيم الإيجابية لدى التلاميذ	ت	1	-
		%	%100	-
9	ينمي محتوى الكتاب مهارات التفكير السليم لدى التلاميذ	ت	1	-
		%	%100	-
10		ت	1	-

			%	يدعم محتوى الكتاب الأفكار بالأمثلة والشواهد	
-	-	100%			
		1	ت	يتصف محتوى الكتاب بتسلسله المنطقي	11
-	-	100%	%		
		1	ت	يتناسب محتوى الكتاب مع عدد الحصص المقررة لتدريسه	12
-	-	100%	%		

يستخلص الباحثان من تحليل محور (المحتوى) في ضوء البنود المعيارية وعددها (12)، أن كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي يتضمن النتائج الآتية:

- حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (محقق) البنود الآتية: (يرتبط محتوى الكتاب بأهدافه التعليمية، يتلاءم محتوى الكتاب مع المرحلة العمرية للتلاميذ، يتلاءم محتوى الكتاب مع البيئة المحلية للتلاميذ، يتسم محتوى الكتاب بجدائة معلوماته، يراعي محتوى الكتاب الفروق الفردية بين التلاميذ، ينمي محتوى الكتاب القيم الإيجابية لدى التلاميذ، ينمي محتوى الكتاب مهارات التفكير السليم لدى التلاميذ، يدعم محتوى الكتاب الأفكار بالأمثلة والشواهد، يتصف محتوى الكتاب بتسلسله المنطقي، يتناسب محتوى الكتاب مع عدد الحصص المقررة لتدريسه)، وهذه المواصفات ينبغي استمراريتها وتعزيزها.
- حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (محقق نوعاً ما) البنود الآتية: (يلبي محتوى الكتاب حاجات المجتمع ومشكلاته، يتكامل محتوى الكتاب مع محتوى المواد الدراسية الأخرى)، ويعزو الباحثان ذلك إلى أنّ بعض المؤلفين قد لا يُقدِّرون تماماً حاجات المجتمع ومشكلاته، أو تأليف الكتب قد تم دون تحليل حاجات مجتمعنا ومشكلاته. أما البند الآخر فربما يعود ذلك إلى تألف المؤلفين مع منهج المواد المنفصلة وصعوبة اعتمادهم الدمج والتكامل مع المواد الدراسية الأخرى في نفس الصف.

6.4. الإجابة عن السؤال الفرعي الثالث: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال لغة الكتاب وأسلوب العرض؟
يبين الجدول (6): النتائج الخاصة بمجال لغة الكتاب وأسلوب العرض من استمارة التحليل

الجدول (6): النتائج الخاصة بمجال لغة الكتاب وأسلوب عرضه من استمارة التحليل

م	مجال لغة الكتاب وأسلوب عرضه			
	البند	محقق	محقق نوعاً ما	غير محقق
1		ت	-	1

			%	تبدأ الوحدة الدراسية بالأهداف الخاصة بمحتواها	
	1	-	-	ت	تبدأ كل وحدة دراسية بمقدمة للتعريف بمحتواها وكيفية دراستها
	%100	-	-	%	
	-	-	1	ت	تركز كل وحدة دراسية على موضوع معين
	-	-	%100	%	
	1	-	-	ت	تنتهي كل وحدة دراسية بخلاصة مناسبة تساعد التلاميذ على فهم المادة واستيعابها
	%100	-	-	%	
	-	-	1	ت	يراعي الكتاب عرض المادة على هيئة وحدات مترابطة
	-	-	%100	%	
	-	-	1	ت	يراعي الكتاب التنظيم المنطقي للدروس
	-	-	%100	%	
	-	-	1	ت	تتسم أساليب عرض المادة الدراسية بالتشويق والجاذبية
	-	-	%100	%	
	-	-	1	ت	تتناسب لغة الكتاب مع مستوى التلاميذ من حيث: المفردات والتراكيب
	-	-	%100	%	
	-	-	1	ت	تتسم لغة الكتاب بالسهولة والفصاحة
	-	-	%100	%	
	-	-	2	ت	يخلو الكتاب من التكرار والحشو الزائد
	-	-	%100	%	
	-	1	1	ت	يخلو الكتاب من الأخطاء الإملائية والمطبعية
	-	%50	%50	%	
	-	-	1	ت	يخلو الكتاب من الأخطاء النحوية اللغوية

			%		
-	-	%100	ت	يستعمل الكتاب علامات التقييم بشكل صحيح	13
-	-	%100	%		
-	-	1	ت	يدعم الكتاب المعلومات بالصور والأشكال المناسبة	14
-	-	%100	%		

يستخلص الباحثان من تحليل محور (لغة الكتاب وأسلوب عرضه) في ضوء البنود المعيارية وعددها (14)، أن كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي يتضمن النتائج الآتية:

- حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (محقق) البنود الآتية: (تركز كل وحدة دراسية على موضوع معين، يراعي الكتاب عرض المادة على هيئة وحدات مترابطة، يراعي الكتاب التنظيم المنطقي للدروس، تتسم أساليب عرض المادة الدراسية بالتشويق والجاذبية، تتناسب لغة الكتاب مع مستوى التلاميذ من حيث: المفردات والتراكيب، تتسم لغة الكتاب بالسهولة والفصاحة، يخلو الكتاب من التكرار والحشو الزائد، يخلو الكتاب من الأخطاء النحوية اللغوية، يستعمل الكتاب علامات التقييم بشكل صحيح، يدعم الكتاب المعلومات بالصور والأشكال المناسبة)، وهذه المواصفات ينبغي استمراريتها وتعزيزها.

- حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (غير محقق) البنود الآتية: (تبدأ الوحدة الدراسية بالأهداف الخاصة بمحتواها، تبدأ كل وحدة دراسية بمقدمة للتعريف بمحتواها وكيفية دراستها، تنتهي كل وحدة دراسية بخلاصة مناسبة تساعد التلاميذ على فهم المادة واستيعابها)، قد ذلك يشير إلى عدم دراية المؤلفين بمواصفات أسلوب عرض الكتاب.

- بعض البنود حققت تقديرين: بند (يخلو الكتاب من الأخطاء الإملائية والمطبعية).

6.5. الإجابة عن السؤال الفرعي الرابع: ما مدى توافر مواصفات كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي في سورية في مجال التدريبات؟

يبين الجدول (7): النتائج الخاصة بمجال التدريبات من استمارة التحليل

الجدول (7): النتائج الخاصة بمجال التدريبات من استمارة التحليل

م	مجال التدريبات البند	البدائل		
		محقق	محقق نوعاً ما	غير محقق
1		-	-	ت

			%	ترتبط التدريبات بالأهداف التعليمية المحددة للوحدة الدراسية	
		1	ت	تتصف التدريبات بالدقة والوضوح	2
		%100	%		
		1	ت	تشجع التدريبات التلاميذ على التعلم الذاتي	3
		%100	%		
		1	ت	تشجع التدريبات التلاميذ على التعلم التعاوني	4
		%100	%		
		1	ت	تسهم التدريبات في مساعدة المعلمين على تحسين طرائق التدريس المستخدمة	5
		%100	%		
		1	ت	تقيس التدريبات مستويات الأهداف المعرفية	6
		%100	%		
		1	ت	تقيس التدريبات مستويات الأهداف الانفعالية	7
		%100	%		
		1	ت	تقيس التدريبات مستويات الأهداف المهارية	8
		%100	%		
		1	ت	تتنوع التدريبات في أنماطها (مقالي- موضوعي)	9
		%100	%		
	1	1	ت	تساعد التدريبات التلاميذ على التقييم الذاتي	10
	%50	%50	%		
		1	ت	تثير التدريبات مهارات التفكير لدى التلاميذ	11
		%100	%		
		1	ت		12

				تسهل التدريبات في إكساب التلاميذ القدرة على فهم المادة العلمية وتطبيقها	
-	-	100%	%		
-	-	1	ت	تراعي التدريبات الفروق الفردية بين التلاميذ	13
-	-	100%	%		
1	-	-	ت	يتضمن الكتاب تدريبات لكل وحدة دراسية	14
100%	-	-	%		
1	-	-	ت	يتضمن الكتاب تدريبات شاملة لكل الوحدات الدراسية	15
100%	-	-	%		

يستخلص الباحثان من تحليل محور (التدريبات) في ضوء البنود المعيارية وعددها (15)، أن كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من الحلقة الأولى للتعليم الأساسي يتضمن النتائج الآتية:

- حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (محقق) البنود الآتية: (تتصف التدريبات بالدقة والوضوح، تشجع التدريبات التلاميذ على التعلم الذاتي، تشجع التدريبات التلاميذ على التعلم التعاوني، تساهم التدريبات في مساعدة المعلمين على تحسين طرائق التدريس المستخدمة، تقيس التدريبات مستويات الأهداف المعرفية، تقيس التدريبات مستويات الأهداف المهارية، تتنوع التدريبات في أنماطها (مقالي- موضوعي)، تثير التدريبات مهارات التفكير لدى التلاميذ، تساهم التدريبات في إكساب التلاميذ القدرة على فهم المادة العلمية وتطبيقها، تراعي التدريبات الفروق الفردية بين التلاميذ)، وهذه المواصفات ينبغي استمراريتها وتعزيزها.
- حُقق من مواصفات الكتاب المدرسي الجيد بتقدير وصفي (غير محقق) البنود الآتية: (ترتبط التدريبات بالأهداف التعليمية المحددة للوحدة الدراسية، يتضمن الكتاب تدريبات لكل وحدة دراسية، يتضمن الكتاب تدريبات شاملة لكل الوحدات الدراسية)، قد يعود ذلك إلى عدم وجود الأهداف التعليمية في مقدمة كل وحدة دراسية، وقد يعود أيضاً إلى عدم دراية المؤلفين بمواصفات التدريبات في الكتاب المدرسي الجيد، وبند (تقيس التدريبات مستويات الأهداف الانفعالية).
- بعض البنود حققت تقديرين: بند (تساعد التدريبات التلاميذ على التقييم الذاتي)، قد يعود ذلك إلى أن بعض التدريبات تساعد على التقييم الذاتي، بينما بعض التدريبات تجعل من التلميذ مستمعاً أو متلقياً فقط.

الخاتمة

بناءً على نتائج البحث يقترح الباحثان الآتي:

1. إشراك المعلمين في عملية إعداد المناهج.
2. توفير دليل للمعلم يُسترشد به في تدريس التربية الإسلامية.

3. ضرورة تقويم وتطوير كتب التربية الإسلامية بشكل دائم بحيث تواكب التطورات والتغيرات المستمرة.

4. عقد لقاءات دورية للمعلمين والمسؤولين عن المناهج لتبادل الخبرات في مجال التأليف والإخراج والتجريب والتقويم للكتب والمناهج الدراسية.

التوصيات: بناءً على نتائج البحث يوصي الباحثان بالآتي:

1. إجراء أبحاث مماثلة لبقية المواد الدراسية.

2. إجراء أبحاث مماثلة لبقية الصفوف الدراسية.

3. تبني نتائج هذا البحث.

- إبراهيم، فاضل خليل، *أساسيات في المناهج الدراسية*، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، بغداد، 2011.
- أيسسكو، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، *نحو إستراتيجية لتطوير التربية في البلاد الإسلامية*، وثيقة عمل مقدمة من طرف الإيسيكو، 1990.
- الباني، عبد الرحمن، *مدخل إلى التربية في ضوء الإسلام*، المكتب الإسلامي، بيروت.
- بحري، منى يونس، *المنهج التربوي (أسسه وتحليله)*، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2012.
- بشير، صبرينية، *مستوى جودة موضوعات الفيزياء بكتب العلوم لمرحلة الأساسي الدنيا في ضوء المعايير العالمية*، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2015.
- البطوش، أحلام: *مدى توافر معايير جودة كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث من المرحلة الأساسية الدنيا من وجهة نظر معلمات الصف في محافظة كرك، مجلة كلية التربية، العدد 171، العراق، ديسمبر، 2016.*
- تحريثي، عبد الحفيظ، *جودة تصميم الكتاب المدرسي في المنظومة التربوية: كتاب اللغة العربية للسنة الرابعة ابتدائي أنموذجاً*، مجلة الاشعاع، العدد الثاني، 161-174، 2014.
- الجعب، نافذ سليمان، *التربية الإسلامية*، جامعة الأقصى، كلية التربية، فلسطين، 2020.
- الجمال، محمد كامل، *التربية الإسلامية*، جامعة الأقصى، كلية التربية، فلسطين، 2020.
- خضر، فخري رشيد، *طرائق تدريس الدراسات الاجتماعية*، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2006.
- خليفة، علي عبد ربه، شبلاق، وائل صبيحي، *جودة الكتب المدرسية بمرحلة التعليم الأساسي من وجهة نظر مشرفي هذه المرحلة*، رسالة ماجستير، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، فلسطين، 2008.
- زاير، سعد علي، عايز، إيمان إسماعيل، *مناهج اللغة العربية وطرق تدريسها*، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2014.
- الزويبي، ابتسام صاحب، العرنوسي، ضياء، حاتم، حيدر، *المناهج وتحليل الكتب*، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2013.
- سعادة، جودة أحمد، إبراهيم، عبد الله محمد، *المنهج المدرسي المعاصر*، ط7، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2014.
- طعيمة، رشدي أحمد، *تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية مفهومه، أسسه، استخداماته*، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004.
- عطية، محسن علي، *البحث العلمي في التربية*، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
- عطية، محسن علي، *المناهج الحديثة وطرائق التدريس*، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2013.
- عكور، منير سامي محمد. 2023. *تحليل محتوى كتاب التربية الإسلامية للصف الثاني عشر في الأردن في ضوء مهارات القرن الحادي والعشرين*، رسالة ماجستير، كلية العلوم التربوية، جامعة آل البيت.
- علي، سعد إسماعيل، *أصول التربية الإسلامية*، دار النشر الثقافية، مصر.
- العلي، صالح حميد، *التربية الإسلامية أصولها ومبادئ تعلمها وطرق تدريسها*، دار الكلم الطيب، دمشق، 2009.
- فرحان، إسحق أحمد، *التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة*، دار الفرقان، الأردن، 1991.
- لبوز، عبد الله، بالأكل، محمد، *تقويم كتاب القراءة للسنة الثانية ابتدائي (كتابي) في ضوء معايير الجودة من وجهة نظر معلمي الطور الابتدائي*، مجلة تطوير العلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 2، 2017.
- محمد، إيمان حمد سعيد. 2019. *تحليل محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية للمرحلة الابتدائية في ضوء حاجات التلاميذ*، مجلة البحث العلمي في التربية، العدد 20، 445-470.
- مدكور، علي أحمد، *منهج التربية في التصور الإسلامي*، دار النهضة العربية، بيروت، 1990.
- المقاطي، صالح. 2022. *تحليل محتوى كتب التربية الإسلامية للمرحلة المتوسطة في المملكة العربية السعودية في ضوء مهارات التفكير الإبداعي*. جامعة الحدود الشمالية - مركز النشر العلمي والتأليف والترجمة، المجلد 7 العدد 2، 297-331.
- المليجي، علاء محمد أحمد. (2021). *تحليل محتوى كتب التربية الدينية الإسلامية للمرحلة الإعدادية في ضوء المهارات الحياتية "الجمعية المصرية للقراءة والمعرفة*.
- الهاشمي، عبد الرحمن، عطية، محسن علي، *تحليل مضمون المناهج التربوية*، ط2، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2014.

References

- Al-Adawi, Ghassan. *Content Analysis of Reading Textbooks in Light of Total Quality Standards and Indicators: Analytical Study of Fifth Grade Textbook (Second Basic Stage)*. Damascus University Journal, 25(3–4), pp. 575–598, 2009.
- Al-Ali, Saleh Hamid. *Islamic Education: Its Principles, Learning Methods, and Teaching Strategies*. Damascus: Dar Al-Kalim Al-Tayyib, 2009.
- Ali, Saad Ismail. *Foundations of Islamic Education*, Egypt: Dar Al-Thaqafa for Publishing. no date.
- Al-Bani, Abdul Rahman. *Introduction to Education in the Light of Islam*. Beirut: Islamic Office, no date.
- Al-Basyouni, Muhammad Sweilem. *Fundamentals of Scientific Research in Educational, Social, and Human Sciences*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 2013.
- Al-Farra, Mayson. *Analysis of “Our Beautiful Language” Textbook for Fourth Grade in Light of Creative Thinking and Student Acquisition*. Palestine: Faculty of Education, Islamic University, Master’s Thesis, 2010.
- Al-Hashimi, Abdul Rahman- Atiyah, Mohsen Ali. *Analysis of Educational Curricula Content*. Amman: Dar Safaa for Publishing and Distribution, 2014.
- Al-Jaab, Nafiz Suleiman. *Islamic Education*, Palestine: Al-Aqsa University, Faculty of Education, 2020.
- Al-Jamal, Muhammad Kamel. *Islamic Education*. Palestine: Al-Aqsa University, Faculty of Education, 2020.
- Al-Najjar, Zaghoul Ragheb. *The Crisis of Contemporary Education*. Kuwait: Al-Falah Library, 1440.
- Al-Shbeibi, Khaled. “Analysis of Assessment Activities of the Arabic Language Textbook for Third Grade in Oman in Light of Higher-Order Thinking Levels”. *Comprehensive E-Journal for Scientific and Educational Research* 24 (2020), 4–36.
- Atiyah, Mohsen Ali. *Modern Curricula and Teaching Methods*. Amman: Dar Al-Manahij for Publishing and Distribution, 2013.
- Atiyah, Mohsen Ali. *Scientific Research in Education*. Amman: Dar Al-Manahij for Publishing and Distribution, 2009.
- Al-Zouini, Ibtisam Sahib, Al-Arnousi, Diyaa- Hatem, Haidar. *Curricula and Textbook Analysis*. Amman: Dar Safaa for Publishing and Distribution, 2013.
- Al-Zuhaili, Muhammad. *Methods of Teaching Islamic Education*. Damascus: University of Damascus, 1991.
- Bahri, Mona Younis. *The Educational Curriculum: Its Foundations and Analysis*. Amman: Dar Safaa for Publishing and Distribution, 2012.
- Beshiri, Sabrine. *Quality Level of Physics Topics in Science Books for Lower Basic Stage in Light of Global Standards*. Algeria: Mohamed Khider University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Master’s Thesis, 2015.
- Farhan, Ishaq Ahmed. *Islamic Education Between Authenticity and Modernity*. Jordan: Dar Al-Furqan, 1991.
- Ibrahim, Fadel Khalil. *Fundamentals of Curricula*. Baghdad: Dar Ibn Al-Atheer, 2011.
- Khadr, Fakhri Rashid. *Methods of Teaching Social Studies*. Amman: Dar Al-Maseera for Publishing and Distribution, 2006.
- Khalifa, Ali Abdul Rabi - Shablak, Wael Sobhi. *Quality of Basic Education Textbooks from the Perspective of Supervisors*. Palestine: Islamic University, Faculty of Education, Master’s Thesis, 2008.
- Labouz, Abdullah & Al-Akhal, Muhammad. “Evaluation of Second Grade Reading Textbook “My Book” in Light of Quality Standards from the Perspective of Primary School Teachers”. *Journal of Social Sciences Development*, 10(2), 2017.
- Madkour, Ali Ahmed. *Educational Curriculum in the Islamic Perspective*. Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya, 1990.

- Marahil, Osama. *Content Analysis of Arabic Language Textbooks for Upper Primary Grades in Light of National and Ethical Values in Palestine*. Palestine: An-Najah National University, Faculty of Graduate Studies, Master's Thesis, 2019.
- Saadah, Jawdat Ahmed- Ibrahim, Abdullah Muhammad. *The Contemporary School Curriculum*. 7th ed., Amman: Dar Al-Fikr Publishers and Distributors, 2014.
- Taima, Rushdi Ahmed. *Content Analysis in the Humanities: Concept, Foundations, and Applications*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 2004.
- Ubaid, Abbas- Hussein, Saif. *Content Analysis of Arabic Reading Exercises for Primary Stage in Light of Basic Thinking Skills*. Iraq: University of Babylon, Faculty of Basic Education, Master's Thesis, 2016.
- Wadi, Akram Saadi. *Curriculum Analysis: Theoretical and Applied Perspectives*. Gaza: Al-Sirafi Library and Press, 2021.
- Zayer, Saad Ali- Ayez, Iman Ismail. *Arabic Language Curricula and Teaching Methods*. Amman: Dar Safaa for Publishing and Distribution, 2014.

ملحق رقم 1/ استمارة التحليل

البند	المجال	محقق	محقق نوعاً ما	غير محقق
المجال الأول: الشكل العام والإخراج الفني				
1	يتوفر في الكتاب عنصرا الجاذبية والتشويق			
2	يتصف غلاف الكتاب بالجودة والمتانة " تؤهله لكثرة الاستخدام"			
3	يعتمد الكتاب خط الرقعة			
4	يساعد الإخراج الفني للكتاب على التمييز بين العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية			
5	يراعي التنسيق الداخلي للكتاب توحيد المسافات بين الأسطر والكلمات			
6	يتناسب طول الكتاب مع عرضه			
7	يتسم ورق الكتاب بالجودة			
8	تتميز الطباعة بالوضوح			
9	يُظهر التصميم الفني للغلاف (أسماء المؤلفين)			
10	يُظهر التصميم الفني للغلاف (سنة النشر)			
11	يتضمن الكتاب مقدمة جيدة تعرّف القارئ بمحتوى الكتاب			
12	يتضمن الكتاب فهرساً يوضح محتوياته			
13	يتوافق الفهرس مع موضوعات الكتاب وصفحاته			
14	تظهر أرقام صفحات الكتاب بوضوح			
المجال الثاني: المحتوى				
15	يرتبط محتوى الكتاب بأهدافه التعليمية			

			يتلاءم محتوى الكتاب مع المرحلة العمُرية للتلاميذ	16
			يتلاءم محتوى الكتاب مع البيئة المحلية للتلاميذ	17
			يلبي محتوى الكتاب حاجات المجتمع ومشكلاته	18
			يتسم محتوى الكتاب بحدائثة معلوماته	19
			يراعي محتوى الكتاب الفروق الفردية بين التلاميذ	20
			يتكامل محتوى الكتاب مع محتوى المواد الدراسية الأخرى	21
			ينمي محتوى الكتاب القيم الإيجابية لدى التلاميذ	22
			ينمي محتوى الكتاب مهارات التفكير السليم لدى التلاميذ	23
			يدعم محتوى الكتاب الأفكار بالأمثلة والشواهد	24
			يتصف محتوى الكتاب بتسلسله المنطقي	25
			يتناسب محتوى الكتاب مع عدد الحصص المقررة لتدريسه	26
المجال الثالث: لغة الكتاب وأسلوب العرض				
			تبدأ الوحدة الدراسية بالأهداف الخاصة بمحتواها	27
			تبدأ كل وحدة دراسية بمقدمة للتعريف بمحتواها وكيفية دراستها	28
			تركز كل وحدة دراسية على موضوع معين	29
			تنتهي كل وحدة دراسية بخلاصة مناسبة تساعد التلاميذ على فهم المادة واستيعابها	30
			يراعي الكتاب عرض المادة على هيئة وحدات مترابطة	31
			يراعي الكتاب التنظيم المنطقي للدروس	32
			تتسم أساليب عرض المادة الدراسية بالتشويق والجاذبية	33
			تتناسب لغة الكتاب مع مستوى التلاميذ من حيث: المفردات والتراكيب	34
			تتسم لغة الكتاب بالسهولة والفصاحة	35

			يخلو الكتاب من التكرار والحشو الزائد	36
			يخلو الكتاب من الأغلاط الإملائية والمطبعية	37
			يخلو الكتاب من الأغلاط النحوية اللغوية	38
			يستخدم الكتاب علامات الترقيم بشكل صحيح	39
			يدعم الكتاب المعلومات بالصور المناسبة	40
المجال الخامس: التدريبات				
			ترتبط التدريبات بالأهداف التعليمية المحددة للوحدة الدراسية	41
			تتصف التدريبات بالدقة والوضوح	42
			تشجع التدريبات التلاميذ على التعلم الذاتي	43
			تشجع التدريبات التلاميذ على التعلم التعاوني	44
			تسهم التدريبات في مساعدة المعلمين على تحسين طرائق التدريس المستخدمة	45
			تقيس التدريبات مستويات الأهداف المعرفية	46
			تقيس التدريبات مستويات الأهداف الانفعالية	47
			تقيس التدريبات مستويات الأهداف المهارية	48
			تتنوع التدريبات في أنماطها (مقالي- موضوعي)	49
			تساعد التدريبات التلاميذ على التقييم الذاتي	50
			تثير التدريبات مهارات التفكير لدى التلاميذ	51
			تسهم التدريبات في إكساب التلاميذ القدرة على فهم المادة العلمية وتطبيقها	52
			تراعي التدريبات الفروق الفردية بين التلاميذ	53
			يتضمن الكتاب تدريبات لكل وحدة دراسية	54
			يتضمن الكتاب تدريبات شاملة لكل الوحدات الدراسية	55

التحليل الاشتقاقي والدلالي لمعاني الجذر "ع-د-ل" في الأدب العربي

عبدة عبد القادر | 0000-0003-1173-7190 | obieda821@gmail.com
طالب دكتوراة في جامعة غازي عنتاب، معهد العلوم الاجتماعية، غازي عنتاب، تركيا

الملخص

تُعَدُّ الدراسات الاشتقاقية والدلالية من أبرز مجالات البحث اللساني المعاصر، لما لها من أهمية في تحليل الظاهرة اللغوية وفهم الرموز والمعاني التي تعبر عنها اللغة. ويُعدُّ الأدب في مختلف العصور مرآةً للمجتمع، إذ يعكس قيمه وتصوراته الفكرية ومفاهيمه المركزية وتحولاته الاجتماعية والثقافية، مما يجعل تحليل النصوص الأدبية مدخلاً أساسياً لفهم الوعي الجمعي وروح الزمان والمكان. ورغم تنامي الاهتمام بالبحث في المعنى، خصوصاً في المفاهيم المركزية للمجتمعات، فإن دراسة الدلالة لا تخلو من صعوبات ناجمة عن طبيعتها المركبة؛ إذ تتداخل فيها العوامل الاجتماعية والدينية والنفسية والسياسية والاقتصادية والفلسفية، فضلاً عن تأثرها بعلاقة اللفظ بالمعنى وتطوره عبر الزمن. ينطلق هذا المقال من دراسة الجذر العربي "ع.د.ل" بوصفه نموذجاً للتحليل الاشتقاقي والدلالي، بغية الكشف عن معانيه وتحولاته في السياق الأدبي العربي قبل الإسلام وبعده. وقد تتبع المقال في جزءه الأول البنية الصرفية لهذا الجذر باعتباره وحدة لغوية أصيلة، مستعرضاً تقليباته الاشتقاقية، وذلك من خلال حصر الاشتقاقات المتولدة من هذا الجذر والمستعملة في القرآن الكريم بشكل دقيق، ليؤول عملنا بعد ذلك إلى تحليل تلك البنية، ومن ثم تحليل مشتقاتها في القرآن الكريم كأساس للدراسة الاشتقاقية، مع عدم إغفالنا لاشتقاقات الجذر عموماً. تحاول هذه المقالة إجراء استقراء وتحليل للنصوص الأدبية في العصور المحددة استقراء ناقصاً في حدود النصوص العينية العشوائية المختارة من النصوص كناطق للبحث، هذه النصوص التي استعمل فيها الجذر (ع.د.ل)، للوصول إلى تحديد المعاني التي دلَّ عليها الجذر في سياق الاستعمال الأدبي، ورصد التطور الدلالي للجذر في العصور الأدبية المختلفة، بفعل عوامل متعدد ثقافية وحضارية، مع إبراز الأثر العميق الذي أحدثه ظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم في البنية اللغوية.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، العصور الأدبية، علم الدلالة، علم أصول الكلمات، الجذر ع-د-ل.

Abdulkader, Ubeyde. "Arap Edebiyatında "ع-د-ل" Kökünün Yapısal ve Semantik Analizi".

Akademik Analiz 5 (Ekim 2025), 136-165.

معلومات العطف

18/07/2025 تاريخ الإرسال

25/10/2025 تاريخ القبول

31/10/2025 تاريخ النشر

مراجعات خارجيان / تحكيم مزدوج

يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع. والمقالة تمثل فصلاً من أطروحة في الدكتوراه للمؤلف بعنوان: " التحليل الاشتقاقي والدلالي للجذر (ع.د.ل) في القرآن الكريم " قدمت لمعهد العلوم الاجتماعية في جامعة غازي عنتاب.

تم البحث ببرنامج Turnitin

akademikanalizdergisi@gmail.com

لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح

لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم
Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 بموجب ترخيص

البحث عن التشابه

إخار الخلل في القيم الأخلاقي

تضارب المصالح

التمويل

حقوق الطبع والنشر والترخيص

Arap Edebiyatında "ع-د-ل" Kökünün Yapısal ve Semantik Analizi

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

Özet

Hiç şüphe yok ki türevsel (iştikakî) ve anlamsal (semantik) çalışmalar, çağdaş dilbilim araştırmalarında merkezi bir konum işgal etmektedir. Modern dilbilim, anlam çalışmaları alanında istikrarlı ve kayda değer bir ilgi artışı gözlemlemiştir; bunun başlıca nedeni, anlamın dil olgularının karmaşık yapısını çözmede ve dilsel sembollerin – ister kelime, ister ifade, ister daha geniş bir yapı olsun – derin yapısını ortaya koymada oynadığı hayati roldür. Dil, yalnızca durağan bir işaretler bütünü değildir; aynı zamanda kullanıcılarının entelektüel, duygusal ve kültürel deneyimlerini yansıtan, dinamik ve sürekli evrilen bir sistemdir. Bu nedenle kelimelerin kökenlerini ve anlam alanlarındaki değişimlerini incelemek, insan düşüncesi ile toplum arasındaki etkileşim ve dönüşüm süreçlerini anlamada derinlemesine rol oynayan bir araçtır. Dilin bu işlevi, özellikle kültürel ve tarihsel bağlamlarda incelendiğinde, toplumsal değişim ve entelektüel gelişmeler hakkında da önemli ipuçları sunar.

Edebiyat, bir toplumun entelektüel, ahlaki ve kültürel yaşamını yansıtan en güvenilir aynalardan biridir. Toplumun kolektif bilincini temsil etmede ve onun karakteristik özelliklerini ortaya koymada edebiyat temel bir rol oynar. Edebi ifadeler aracılığıyla, hâkim ahlaki değerler, merkezi felsefi düşünceler ve bir topluluğun dünya görüşünü şekillendiren kültürel kalıplar izlenebilir. Dolayısıyla edebiyat yalnızca sanatsal bir ifade biçimi değil, aynı zamanda insanların hedeflerini, mücadelelerini, toplumsal ve bireysel bilinç düzeylerini ortaya koyan sosyokültürel bir belge niteliği taşır. Bu yönüyle araştırmacılar, hem zamanın hem de mekânın ruhunu anlamakta ve toplumların geçirdiği dönüşümleri gözlemlemekte edebiyatı bir araç olarak kullanabilirler. Ayrıca edebiyat, dilin nasıl işlediğini ve anlamın toplumsal bağlam içinde nasıl şekillendiğini analiz etmek için bir laboratuvar işlevi görebilir.

Anlamla ilgili araştırmaların önemi tartışılmaz; özellikle toplumlarda merkezi kavramlara odaklanan çalışmalar büyük değer taşır. Ancak bu tür araştırmalar çeşitli zorlukları da beraberinde getirir. Bu zorluk, anlamın çok boyutlu ve değişken doğasından kaynaklanmaktadır; anlam, dilsel, sosyal, dini, psikolojik, politik, ekonomik ve felsefi etkenlerin kesişiminden doğar. Anlam, kullanım bağlamından bağımsız düşünülemez; aksine insan yaşamındaki bu çok boyutlu etkileşimi yansıtır. Bu nedenle anlamın incelenmesi, dil biçimi, delalet ve kavramsal içerik arasındaki dinamik ve değişken ilişkiyi yakalayabilecek çok disiplinli bir yaklaşım gerektirir. Dolayısıyla hem tarihsel hem de sosyolojik perspektifler bir arada ele alınmalıdır.

Bu makale, Arapça "A.D.L" (ع-د-ل) kökünün türevsel ve anlamsal analizi yapılmıştır. Bu kök, Arap dil ve entelektüel mirasında özel bir öneme sahiptir ve tarih boyunca sürekli olarak ahlak, kültürel ve dini tartışmalara konu olmuştur. Adalet kavramı, denge, ölçülülük ve hakkaniyet gibi anlamlarla ilişkilidir. Bu anlamlar yalnızca dilsel değil, aynı zamanda etik ve felsefi boyutlarıyla da toplumun kolektif bilincine derinlemesine yerleşmiştir. Çalışma, kökün farklı Arap edebiyatı dönemlerindeki gelişimini izleyerek, adalet kavramının İslam öncesi çağrışımlarından İslami düşünce ve dolayısıyla Kur'an diline nasıl yansıdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece kökün dilsel yapısı ile kültürel ve dini işlevleri arasındaki ilişki de açığa çıkarılmaktadır.

Çalışmanın temel hipotezi, ('A-D-L) kökünün hem morfolojik hem de anlamsal olarak kültürel ve entelektüel değişime yanıt olarak evrim geçirdiğidir; özellikle İslam öncesi dönemden İslam dönemine geçişte bu evrimin belirginleştiği varsayılmaktadır. Kur'an'ın nüzûlü, Arapça kelimelerin anlamsal alanlarını derinden dönüştürmüş ve onları yeni ahlaki ve metafiziksel ufuklara yönlendirmiştir. Bu bağlamda ('A-D-L) kökünün incelenmesi, dilin konuşanların entelektüel devrimlerine nasıl yanıt verdiğini ve bunları nasıl kaydettiğini anlamak için ideal bir vaka çalışması niteliği taşır.

Metodolojik olarak bu araştırma, birbirini tamamlayan üç yaklaşımı kullanmaktadır: Betimleyici yöntem: kökün çeşitli edebî ve dilsel bağlamlardaki türevlerini tanımlar ve sınıflandırır; 2-Tarihsel-karşılaştırmalı yöntem: kelimenin kullanımını kronolojik ve kültürel bağlamlarına yerleştirir ve anlam değişimlerini inceler; 3-Çözümleyici yöntem: elde edilen verileri, anlamsal değişim ve alan ilişkileri konusundaki dilbilimsel kuramlar ışığında yorumlar. Bu yöntemlerin birleşimi, kökün hem yapısal hem de kavramsal boyutlarının kapsamlı bir şekilde incelenmesini sağlar ve sonuçların güvenilirliğini artırır.

Makale üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, Arap dilbiliminde türevsel ve anlamsal araştırmalar için kuramsal altyapıyı sunmakta ve çalışmanın amaç ve önemini tanımlamaktadır. Birinci bölüm, "Arap

Edebiyatında ‘A-D-L’ Kökünün Türevsel (İştikakî) Analizi” başlığıyla, kökün morfolojik biçimlerini ve İslam öncesi şiir ile erken Arap nesrinde görülen türevsel varyasyonlarını inceler. Bu bölüm, erken dönem Araplarının denge, doğruluk ve adalet fikirlerini ifade etmek için kökü nasıl kullandığını ve bu değerlerin kabile yaşamında toplumsal uyum ve kişisel onuru korumadaki önemini vurgular. İkinci bölüm, ‘Arap Edebiyatında ‘A.D.L’ Kökünün Anlamsal (Semantik) Analizi” başlığıyla, kökün anlamının İslam’ın ortaya çıkışıyla nasıl genişlediğini ve derinleştiğini araştırır. Kur’an’ın nüzûlü, kökün anlamsal alanını yeniden yapılandırmış ve onu sosyal bir erdemden evrensel ve ilahi bir ilkeye dönüştürerek tüm yaratılış ve ahlaki davranışları yöneten bir prensip hâline getirmiştir.

Sonuç kısmı, (‘A-D-L) kökünün dil, kültür ve maneviyat arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamada aydınlatıcı bir örnek sunduğunu vurgular. Kök, İslam öncesi ahlakî durum ile İslam’ın getirdiği evrensel adalet ve denge mesajı arasındaki köprüyü temsil etmektedir. Dilsel analiz aracılığıyla, Arapçanın yalnızca tarihsel değişimi yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda etik ve entelektüel bilinci şekillendirmede aktif bir rol oynadığı gösterilmektedir. Bu araştırma, anlamsal alan kuramı ve tarihsel dilbilim alanlarına önemli bir katkı sunmakta ve tek bir kökün insan değerleri ve dünya görüşünün gelişimini anlamada bir pencere olabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Edebiyat Dönemleri, Anlambilim, Etimoloji, ‘A-D-L Kökü.

Atf Bilgisi Abdulkader, Ubeyde. ‘Arap Edebiyatında ‘ع-د-ل’ Kökünün Yapısal ve Semantik Analizi”. *Akademik Analiz* 5 (Ekim 2025), 135-165.

Geliş Tarihi 18/07/2025

Kabul Tarihi 25/10/2025

Yayın Tarihi 31/10/2025

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, 2025 yılında Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulan ‘Kur’ân’da ‘A-D-L Kökünün Etimolojik Yapısı ve Semantik Analizi” 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 çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Structural and Semantic Analysis of the Root "A-D-L" in Arabic Literature

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

Abstract

There is no doubt that etymological and semantic studies occupy a central position in contemporary linguistic scholarship. Modern linguistics has witnessed a steady and significant growth of interest in the study of meaning, due to its vital role in clarifying and explaining the complex nature of linguistic phenomena. Language is not merely a static collection of signs; it is a dynamic and evolving system that reflects the intellectual, emotional, and cultural experiences of its users. Hence, exploring the etymological roots and semantic developments of words provides deep insights into the ways in which human thought and society interact and transform over time.

In every civilization, literature serves as a faithful mirror of the intellectual and moral life of the people. It plays an essential role in representing the collective consciousness of a society and in highlighting its defining characteristics. Through literary expression, one can trace the prevailing moral values, the central philosophical ideas, and the evolving cultural patterns that shape a community's worldview. Literature, therefore, is not merely an artistic form but also a social document that reveals people's aspirations, struggles, and levels of awareness. Through it, scholars can understand the spirit of both time and place, and perceive the transformations that societies undergo as they evolve.

Despite the importance of research concerned with meaning, especially that which addresses core and central concepts within societies, such investigations remain challenging. The complexity lies in the multifaceted nature of meaning itself, which arises from the intersection of linguistic, social, religious, psychological, political, economic, and philosophical influences. Meaning cannot be detached from the context of its use; rather, it mirrors the interaction of these multiple dimensions in human life. Consequently, the study of meaning requires a multidisciplinary approach capable of capturing the fluid and dynamic relationship between linguistic form, denotation, and conceptual content.

This article focuses on the etymological and semantic analysis of the Arabic root "A-D-L" (أ-د-ل), a root that occupies a particularly significant position in Arabic linguistic and intellectual heritage. The term is conceptually rich, associated with notions of justice, balance, moderation, and equity. These meanings are not merely linguistic but also ethical and philosophical, deeply rooted in the collective consciousness of the Arab world. By tracing the development of this root across different periods of Arabic literature, the study seeks to reveal how the concept of justice evolved from its early pre-Islamic connotations to the refined and comprehensive meanings it acquired in Islamic thought and Qur'anic discourse.

The central hypothesis of the study is that the root (A-D-L) underwent both morphological and semantic evolution as a response to cultural and intellectual change—particularly during the crucial transition from the pre-Islamic to the Islamic period. The revelation of the Qur'an introduced a profound linguistic and conceptual transformation, reshaping the semantic fields of many Arabic words and redirecting them toward new moral and metaphysical horizons. In this regard, the study of (A-D-L) becomes a case study for understanding how language responds to and records the intellectual revolutions of its speakers.

Methodologically, this research employs three complementary approaches: the Descriptive Method, which identifies and classifies the derivatives of the root in various literary and linguistic contexts; the Historical-Comparative Method, which situates these occurrences within their chronological and cultural frameworks, examining shifts in use and meaning; and the Analytical Method, which interprets the data in light of linguistic

theories concerning semantic change and field relationships. Together, these methods allow for a comprehensive exploration of both the structural and conceptual dimensions of the root.

The article is structured into three main parts. The introduction provides the theoretical background for etymological and semantic inquiry in Arabic linguistics and defines the aims and significance of the present research. The first section, entitled “Etymological Analysis of the Permutations of the Root (‘A-D-L) in Arabic Literature,” investigates the morphological forms and derivational variations of the root as they appear in pre-Islamic poetry and early Arabic prose. This section highlights how early Arabs used the root to express ideas of equilibrium, fairness, and uprightness—values that were essential to maintaining social harmony and personal honor in tribal life. The second section, entitled “Semantic Analysis of the Root (‘A-D-L) in Arabic Literature,” examines how the meaning of the root expanded and deepened after the emergence of Islam. It explores how Qur’anic revelation restructured the semantic field of (‘A-D-L), transforming it from a social virtue into a divine and universal principle that governs all aspects of creation and moral conduct.

The conclusion synthesizes the study’s findings, emphasizing that the root (‘A-D-L) provides an illuminating example of the intricate relationship between language, culture, and spirituality. It bridges the gap between pre-Islamic ethical intuitions and the universal message of justice and balance that Islam established as a foundational moral principle. Through its linguistic analysis, the study demonstrates how the Arabic language not only reflects historical change but also participates actively in shaping ethical and intellectual consciousness.

Ultimately, this research contributes to the broader field of semantic field theory and historical linguistics, offering evidence that a single Arabic root can serve as a window into the evolution of human values and worldview. By combining linguistic analysis with cultural interpretation, the study underscores the power of language as both a product and a driver of civilization. The findings may further inspire similar investigations into other key Qur’anic concepts, thereby enriching our understanding of how language embodies the spiritual and moral identity of a community.

Keywords: Arabic Literature, Literary Periods, Semantics, Etymology, The Root ‘A-D-L.

Citation	Abdulkader, Ubeyde. “A Structural and Semantic Analysis of the Root “‘A-D-L” in Arabic Literature”. <i>Academic Analysis</i> 5 (October 2025), 135-165.
Date of Submission	18/07/2025
Date of Acceptance	25/10/2025
Date of Publication	31/10/2025
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 based on the doctoral dissertation entitled “Etymolgical And Semantic Analysis of The Root ‘adl in The Qur'an” scheduled for submission to the Institute of Social Sciences, Gaziantep University, in 2025
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

لا شك أنّ علم الدلالة هو أحد أهمّ مقوّمات القراءة الناضجة، والفهم الصحيح، والتذوق السليم، لنصوص الأدب العربي شعريه ونثريه وخطابته ومقالته، ومن المعلوم أنّ البحوث الدلالية شأنها شأن فروع اللسانيات عموماً، قد شهدت تطوراً كبيراً ومساهمات واسعة من علماء الغرب بشكل خاص، والشرق بشكل متسارع في الوقت المعاصر، في سعي واضح لتأصيل أصول علم الدلالة وإرساء قواعده، وباتت الدراسات الدلالية جزءاً أصيلاً من الدرس اللساني المعاصر، بل أحد أهمّ مواده البحثية، في إطار تقديم مقارنة دقيقة للظاهرة اللغوية، ومحاولة تفكيك الغموض الذي يكتنف أهم عناصرها، وهي ثنائية الدال والمدلول والعلاقة بينهما، بل وأبعد من ذلك قوانين تطورها عبر العصور وضمن العصر الواحد، ومحاولة استجلاء القوانين الناظمة لهذا التطور البديع، وفق رؤية ترى اللغة كالكائن الحي يتطور باتساق وانتظام، ويحمل في ثنايا هذا التطور كمّاً كبيراً من الظواهر التي تستحق الدراسة والاهتمام، كل هذا إنما يتم من خلال استقراء دواوين العربية القديمة، ودراسة تطور معاني المفردات في ضوء أصغر جزء لغوي هو المفردة والجذر اللغوي، ويأتي هذا المقال ضمن حلقة من حلقات كثيرة في هذا السياق البحثي الهام، فهو محاولة جادّة لرصد التطور في المعنى أو المعاني للجذر اللغوي المدروس، في ضوء نصوص الأدب العربي عبر عصوره المتعددة، ومحاولة فهم العوامل والأسباب الكامنة وراء هذا التطور والتغير في المعنى، وتوضيح مظاهر هذا التطور، وقرائها قراءة عملية دقيقة.

لا سيما عند التوقف عند حقبة تاريخية هامة، هي حقبة ظهور الإسلام كدين جديد في الجزيرة العربية، حيث حملت هذه الحقبة معها مجموعة من المتغيرات، التي أثرت على الإنتاج الأدبي في عصرها وفي العصور اللاحقة، الأمر الذي لا بد أنه ترك أثراً على ظاهرة المعنى والتطور الدلالي وتعاقبه التاريخي، حيث كان لها أثر كبير في تعميق الدراسة الدلالية، والاشتقاقية، وتحديد الاشتقاقات الأكثر تأثيراً في المقارنة البحثية. وتحفيز المقارنة المثمرة في المعاني المتولدة من مفردات وتقليبات الجذر في الأدب العربي في عصر ما قبل الإسلام، وما قابلها من استخدامات شعراء العصر الإسلامي، لاسيما مع النظر إلى الأدب على أنه تجسيد لرؤية المجتمع لمفهوم العدل، هذا المفهوم المركزي و الجوهرية، تخصيصاً أو تعميمياً، توسيعاً أو تضيقاً، ارتقاءً أو انحداراً كما سيأتي مفصلاً في المقال بإذن الله.

1. التحليل الاشتقاقي لتقليبات الجذر "ع-د-ل"

اللغة العربية تعدّ واحدة من أهم اللغات الاشتقاقية في العالم، فهي تتمتع بمكانة بارزة بين اللغات المشتقة من جذور مشتركة. والتركيب الاشتقاقي في اللغة العربية يشير إلى العملية التي يتم فيها إنشاء كلمات جديدة من خلال إضافة بادئات أو لواحق إلى الجذور الأصلية. ويعتمد التركيب الاشتقاقي في اللغة العربية على مجموعة من القواعد والأنماط التي تحدد كيفية تشكيل الكلمات الجديدة وتحديد معانيها، ومنها ما هو مطرد خاضع للقواعد وقابل للقياس، ومنها ما هو غير مطرد، مصدره السماع، وغير قابل للقياس.

وقد عبر بعض العلماء عن أهمية اللغات الاشتقاقية، بأنها أكثر اللغات حملاً للتراث الانساني، والفكر الانساني، لكونها لغة تنطوي على كمّ كبير من الغنى وقابلية التطور والتجديد. ولا شك أن ظاهرة الاشتقاق تعطي اللغة هذه المرونة التي تمكنها من مواكبة جميع الأفكار التي يريد صوغها بنو البشر في قوالب لغوية منطوقة أو مكتوبة. حيث إنّ الألفاظ ماهي إلا أدوات وظيفية تدل على المعاني التي تنطوي عليها عملية التواصل بين البشر.

ويعتبر الفيلسوف هومبولت (1835م) -وهو أحد مؤسسي علم اللغويات الحديث- اللغات الاشتقاقية أكثر تعبيراً عن الأفكار الإنسانية، لذلك نجد الشعوب الناطقة بها أنجزت الأعمال الكبرى في الفكر الإنساني.

لأجل ما سبق فإنَّ الجزء الأول من الدراسة سيتمحور حول التقليلات الاشتقاقية للجذر "ع.د.ل" في اللغة العربية والأدب العربي، وذلك من خلال حصر الاشتقاقات المتولدة من هذا الجذر والمستعملة في القرآن الكريم بشكل دقيق، ليؤول عملنا بعد ذلك إلى تحليل تلك البنية، ومن ثم تحليل مشتقاتها في القرآن الكريم كأساس للدراسة الاشتقاقية، وبعد ذلك تحليل المعنى أو المعاني التي تعبر عنها هذه الاشتقاقات مراعين الكلمة كوحدة دلالية وكتركيب، وكذلك سيتم تقييم الدلالة في إطار السياق الداخلي للنص وهو عنصر هام في تحديد المعنى، مستخدمين المنهج الاستقرائي تارةً والوصفي تارةً أخرى، حيث لابد لنا من استقراء تام للمعاجم المتقدمة منها والمتأخرة، واستقراء لنصوص الشعر، والنثر، والخطب، والأمثال، وفق تسلسل العصور و وفق ما اصطلاح عليه بالعبور الأدبية و في طليعتها العصر الجاهلي، وشعر عصر صدر الإسلام، تلك النصوص التي تشكل النواة الصلبة للغة العربية، والمصدر الرئيس لدراسة ظواهرها دراسة وصفية أو تاريخية، قائمة على الفهم والتفسير، في محاولة جادة للوصول إلى حقيقة هذا الجذر وأصله الأول والشكل اللغوي الأول والذي منه اشتقت باقي الأشكال.

من خلال نظرة عامة إلى علم الصرف وهو العلم الذي ينطوي تحته البحث الاشتقائي، نجد أنَّ الجذر "ع.د.ل" يأتي مجرداً عن الزوائد لازماً غير متعدِّ بنفسه، ولكنه قد يكون متعدياً بحرفي الجر إلى وعن بصيغة (عَدَل) مندرجاً تحت الباب الثاني بصيغة (عَدَل-يَعْدُل) والخامس بصيغة (عَدَل - يَعْدُل)، والمصدر منه عَدُلٌ واسم الفاعل عَادِلٌ، وعَدُلٌ، واسم المفعول مَعْدُولٌ والصفة المشبهة عَدُلٌ.

الصيغ الفعلية			
الباب الثاني : (فَعَلَ -يَفْعَلُ)			
	الفعل الماضي	الفعل المضارع	الفعل الأمر
أنا	عَدَلْتُ	أَعْدِلُ	-
نحن	عَدَلْنَا	نَعْدِلُ	-
أنت	عَدَلْتِ	تَعْدِلُ	إِعْدِلِ
أنت	عَدَلْتِ	تَعْدِلِينَ	إِعْدِلِي
أنتما	عَدَلْتُمَا	تَعْدِلَانِ	إِعْدِلَا
أنتم	عَدَلْتُمْ	تَعْدِلُونَ	إِعْدِلُوا
أنتنَّ	عَدَلْتُنَّ	تَعْدِلْنَ	إِعْدِلْنَ
هو	عَدَل	يَعْدِلُ	-
هي	عَدَلَتْ	تَعْدِلُ	-
هما	عَدَلَا	يَعْدِلَانِ	-

هم	عَدَّلُوا	يَعْدِلُونَ	-
هنَّ	عَدَّلْنَ	يَعْدِلْنَ	-
الصيغ الفعلية			
الباب الخامس : (عَدَّلَ - يَعْدِلُ)			
	الفعل الماضي	الفعل المضارع	الفعل الأمر
أنا	عَدَّلْتُ	أَعْدِلُ	-
نحن	عَدَّلْنَا	نَعْدِلُ	-
أنتِ	عَدَّلْتِ	تَعْدِلُ	أَعْدِلِي
أنتِ	عَدَّلْتِ	تَعْدِلِينَ	أَعْدِلِي
أنتمَا	عَدَّلْتُمَا	تَعْدِلَانِ	أَعْدِلَا
أنتم	عَدَّلْتُمْ	تَعْدِلُونَ	أَعْدِلُوا
أنتنَّ	عَدَّلْتُنَّ	تَعْدِلْنَ	أَعْدِلْنَ
هو	عَدَّلَ	يَعْدِلُ	-
هي	عَدَّلَتْ	تَعْدِلُ	-
هما	عَدَّلَا	يَعْدِلَا	-
هم	عَدَّلُوا	يَعْدِلُوا	-
هنَّ	عَدَّلْنَ	يَعْدِلْنَ	-

الصيغ الاسمية	
المصدر	عَدْلًا، عُدُولًا، تَعَادِلًا، اِنْعَادِلًا، اِعْتِدَالًا، عِدَالَةً، عِدُولًا، تَعَدُّلًا، تَعْدِيلًا،
اسم الفاعل	عَادِل، مُعَدِّل، مُعْتَدِل، مُعْدِل، مُتَعَادِل، مُتَعَدِّل، مُعَادِل
اسم المفعول	مَعْدُول، مَعْدَل، مُعْتَدَل، مُعْدَل، مُعَادَل،

الصفة المشبهة	عَدَلٌ ، عَادِلٌ
---------------	------------------

كما يأتي الجذر "ع-د-ل" في العربية مزيداً بحرف واحد بالتضعيف على صيغة (فَعَل) عَدَلٌ وهو متعدّد دائماً إلى مفعول واحد. ومزيداً بحرف العلة الألف في وسطه (عَادَل) بوزن (فاعل) وهو متعدّد دائماً إلى مفعول واحد أيضاً. كما يأتي الجذر "ع.د.ل" مزيداً بحرف واحد وهو الهمزة في أوله بصيغة (أفعل)، ومزيداً بحرفين بصيغ متعددة هي: (تفاعل، وتفعّل، وانفعل، وافتعل، وافعل) تَعَادَل- تَعَدَّل- إِنْعَدَل- إِعْتَدَل-إِعْدَلٌ ومزيداً بثلاثة أحرف بصيغة (استفعل) إِسْتَعْدَل.

جدول الصيغ الفعلية المزیدة		
المزيد بحرف واحد	المزيد بحرفين	المزيد بثلاثة أحرف
عَدَلٌ	تَعَادَلٌ	إِسْتَعْدَلٌ
أَعْدَلٌ	تَعَدَّلٌ	-
عَادَلٌ	إِنْعَدَلٌ	-
-	إِعْتَدَلٌ	-
-	إِعْدَلٌ	-

2. التحليل الدلالي للجذر (ع-د-ل) في الأدب العربي

تحاول هذه المقالة إجراء استقراء وتحليل للنصوص الأدبية في العصور المحددة استقراء ناقصاً في حدود النصوص العينة العشوائية المختارة من النصوص كنطاق للبحث، هذه النصوص التي استعمل فيها الجذر (ع.د.ل)، للوصول إلى تحديد المعاني التي دلّ عليها الجذر في سياق الاستعمال الأدبي، ورصد التطور الدلالي للجذر في العصور الأدبية المختلفة.

إنّ تصنيف العصور الأدبية وفق ما آل إليه في صورته الحالية، هو مسألة طال الخلاف فيها بين نقاد الأدب العربي قديماً وحديثاً، وذلك لأنّ عملية رسم حدود واضحة ودقيقة تفصل بين هذه العصور هي مسألة في غاية التعقيد، وتنطوي على قدر كبير من المجازفة، والتخمين، فهي تستند إلى أسس متعددة، وأهمها الظاهرة اللغوية بوصفها انعكاساً للتداخل بين العوامل الاجتماعية والدينية والنفسية والسياسية والاقتصادية والفلسفية. لأجل ما سبق اعتمد العلماء تصنيفاً يستند في مقارنته إلى التاريخ، في محاولة منهم لتبسيط هذه القضية البالغة التعقيد.

ولا شك أنّ الأدب الجاهلي بشعره، ونثره، ووصايا حكمائه، وأمثاله السائرة، يحتل مكانة هامة في الدراسات اللسانية، لا سيما تلك التي تضع المعنى محوراً لدراستها. وذلك لأنّ الأدب الجاهلي يقدّم واحداً من أقدم النماذج التاريخية للاستعمال البشري للغة العربية، في صورتها المثلى من حيث المبني والمعنى، وفي إطار تزامني متجانس، وفي سياق الرؤية الشاملة للغة العربية في ذلك العصر، باعتبارها ظاهرة اجتماعية ودينية ونفسية وسياسية. لأجل هذا نجد أنّ الأبحاث في ميدان علم الدلالة، لا سيما التطبيقية منها، تجعل من الأدب الجاهلي نقطة انطلاق لها في رحلة البحث عن معاني الكلمات، ورصد حركتها الديناميكية، في محاولة منها

لتوفير قدرٍ كبيرٍ من المعلومات التي تتيح للباحث رصد وتحديد دلالات الكلمات قبل نزول القرآن الكريم، لأنَّ نزول القرآن يعدُّ طفرةً نوعية في اللغة العربية. يضاف لما سبق ما توفره القوائد الجاهلية من بُنيةٍ مشتركة، تجمع اللهجات المتعددة للعرب، في إطار موحد، وهو ما بات يعرف بالعربية الفصحى. حيث من الممكن القول إنَّ الأدب الجاهلي وضع حجر الأساس لتلقي العرب للغة القرآن، والتفاعل معها، في جميع المستويات.

و بعد أدب العصر الجاهلي، يظهر الأدب الإسلامي في عصر صدر الإسلام، لاسيما مع شعرائه المخضرمين، الذين يشكلون حلقة وصل فريدة تجمع بين تقاليد العصر الجاهلي، وروح العصر الإسلامي المتنامية، وتبرز أهمية هذا العصر في الدرس الأسني والدلالي، من حيث كونه يرصد الشعراء بأنفسهم تحولات إنتاجهم بين المرحلتين. لينعكس على الأغراض، والموضوعات، والألفاظ الخاصة بأدب هذا العصر. ولعلَّ الجذر (ع.د.ل) بما يحمله من أهمية دينية واجتماعية وسياسية هو واحدٌ من تلك الظواهر التي قد تكون تغيرت في شعر المخضرمين، من حيث الاتساع والضيق، أو التعميم والتخصيص، لاسيما في ظل تغير المرجعية بمعناها الواسع، تلك المرجعية التي يصدر عنها الشعراء في صياغة تراثهم الأدبي في كلِّ العصور. مما يعزز القول بأثر التغيرات الاجتماعية والدينية في صياغة الشعر والتراث الأدبي.

لا شك أنَّ حركة اللغة تتجلى تجلياً واضحاً من خلال تطور الألفاظ والمعاني، وتلك الحركة ترتبط بشكل عام بالتحويلات الدينية والثقافية والفكرية والسياسية التي يشهدها المجتمع. ومن المؤكد أنَّ العصر الأموي كان امتداداً واضحاً للعصر الراشدي في كثير من النواحي، لا سيما تلك المرتبطة بالدعوة ونشر الإسلام والفتوحات، حيث شهد العصر الأموي أبرز الفتوحات الإسلامية وأوسعها، ومع التوسع الجغرافي للدولة الإسلامية، والتفاعل مع الثقافات المتعددة، كان لازماً تطور الخطاب الديني والسياسي والعلمي للدولة والمجتمع، ومع هذا التطور بدأت تظهر انزياحات دلالية للجذور اللغوية، وتغيرات في الحقول المعجمية. وقد لعب الأدباء دوراً جوهرياً في تطور اللغة من خلال الاستخدام، لا سيما باعتبارهم تجسيدا للحالة الدينية والسياسية والاجتماعية للدولة، في سياق تطور دلالي حمل معه تغييراً واضحاً في معاني الألفاظ.

وبالانتقال إلى العصر العباسي يتساءل المقال كيف أسهم الأدب العباسي في دراسة التطور الدلالي للألفاظ؟ وماهي العوامل التي ميّزت الأدب العباسي عن غيره من العصور الأدبية في إطار تطور المعاني؟

يطرح هذا المقال هذه التساؤلات في سياق استقراء مصادر أدب العصر العباسي، مع التركيز على رصد الاستعمالات المتعددة للجذر (ع-د-ل) وتحليل معانيه المتنوعة. ويسعى إلى اكتشاف أي تغيرات دلالية طرأت على تقليبات هذا الجذر. فمن المسلم أنَّ اللغة، بوصفها ظاهرة اجتماعية وثقافية، لا يمكن دراستها بمعزل عن السياقات الحضارية والفكرية السائدة في عصرها، فهي تمثل سجلاً للتحويلات الاجتماعية والسياسية والعلمية. ومن هذا المنطلق، يُعدُّ الأدب العباسي مرآةً لهذه التحويلات، إذ شهد العصر العباسي نهضة حضارية كبرى انعكست على مختلف العلوم، لا سيما اللغة العربية. وقد برزت في أدب هذا العصر موضوعات وأغراض جديدة أسهمت في إثراء الدراسات اللسانية والدلالية، مما يجعله ميداناً خصباً لدراسة تطور الدلالة واستكشاف أبعادها المتعددة.

لأجل ما سبق ولكي تبني دراستنا للجذر (ع-د-ل) على أساس متين، كان لا بد من دراسة وتحليل تقليبات الجذر المدروس في الأدب الجاهلي، وتحليل معناه في إطار وصفي تزامني، تمهيداً لتوسيع الدراسة رأسياً، من خلال دراسة الجذر وفي العصور الأدبية اللاحقة كالمخضرمين وصدر الإسلام والأموي والعباسي بشكل تعاقبي تاريخي بهدف رصد حركة المعنى للجذر المدروس من حيث الثبات أو التطور، في دلالاته من حيث التعميم والتخصيص أو الانتقال في المعنى. وسيحاول المقال تقديم الأمثلة من النصوص اللغوية

التي تظهر فيها الكلمة المعنوية بالدراسة، وفق منهجية تقوم على استقراء أكبر قدر ممكن من النصوص الأدبية، وتحديد التقليلات المستعملة، والمعاني المنطوية عليها هذه القوالب اللغوية، حيث سيتم توزيع فقرات الدراسة حسب كل معنى وصل إليه المقال، وحشد قدر مناسب من الأمثلة الدالة عليه، وفق تسلسل زمني، حيث يتدرج في كل معنى من العصر الجاهلي مروراً بصدر الإسلام وصولاً إلى الأموي والعباسي، بقدر ما تتيح لنا المعلومات التاريخية، والتعليق بقدر ما يحتاجه البحث دون اختصار أو استطراد، معتمدين في ذلك على كتب الشروح والنقد الأدبي. وهنا نرى من المناسب ذكر نقاط منهجية اعتمدت في المقالة لإجراء التحليل في الأدب العربي وهي:

1- تم إجراء الاستقراء للنصوص الأدبية لمختلف العصور بالرجوع إلى المصادر الأصلية لهذه النصوص، من دواوين الشعراء وكتب النثر والخطابة ومجامع الأمثال وفق الحدود الزمنية المحددة.

2- اعتمد المقال على المصادر الأدبية في نسخها المحققة، في الأعمّ الغالب، بهدف الحصول على أدق الروايات وأكثرها تحقياً، والاستفادة من تعليقات المحققين ودراساتهم التي تناولت تحليل النصوص الأدبية، لاسيما الشعر.

3- بالإضافة للنسخ المحققة للنصوص الأدبية، اعتمد المقال في تحليله للنصوص على الكتب الشارحة لهذه النصوص، كشروح المعلقات الجاهلية المختلفة، كشرح المعلقات لأبي عمرو الشيباني (206 هـ - 821 م)، وأبي عبد الله الزوزني (486 هـ - 1093 م)، وكتاب الأصمعي للأصمعي (216 هـ - 831 م)، والمفضليات للمفضل الضبي (168 هـ - 785 م)، وشروح دواوين الحماسة، وما ألفه كبار النقاد في المقارنة والموازنة بين شعر أهم الشعراء في العصور الأدبية كأبي تمام (846 م)، والبحرتي (284 هـ) والمتنبي (354 هـ / 965م) وغيرهم من كبار الشعراء، وغيرها من كتب النقد الأدبي.

3. استعمالات ومعاني الجذر (ع د ل) في العصر الجاهلي

والآن سيحاول المبحث وفق الرؤية السابقة، إعطاء بعض الأمثلة من النصوص اللغوية التي يظهر فيها الجذر (ع.د.ل)، وفق منهجية تقوم على استقراء أكبر قدر ممكن من النصوص الأدبية في العصر الجاهلي، وتحديد التقليلات المستعملة، والمعاني المنطوية عليها هذه القوالب اللغوية، والتعليق بقدر ما يحتاجه البحث دون اختصار أو استطراد.

3.1. المعنى الأول: الإنصاف ووضع الشيء في موضعه من غير إجحاف

قال زهير بن أبي سلمى (609 م) في مدحه هرم ن سنان:

مَتَى يَشْتَجِرُ قَوْمٌ يَقُلُّ سَرَوَاتِهِمْ ... هُمْ بَيْنَنَا فَهَمْ رَضًا وَهُمْ عَدْلٌ¹

قوله يشترج: من المشاجرة وهي الخصومة، وقوله سرواتهم: أي أشرفهم وساداتهم، فالسروات، مفردها السرو: المروءة والشرف، وسراة الفرس أعلى متنه، وسراة النهار: وقت ارتفاع الشمس في النهار، والجمع سَرَوَاتٌ، ويستعار لعلية الناس.² وقول زهير: عَدْلٌ استعمل صيغة المصدر للوصف، أي كأن الموصوف بالعدل هنا قد وصف بجميع الجنس مبالغة كما تقول: استولى على الفضل،

¹ أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء أبو العباس ثعلب، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1994)، 8-107.

² ثعلب، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، 108.

وحاز جميع الرياسة والنبيل، ولم يترك لأحد نصيباً في الكرم والجود، ونحو ذلك. فوصف بالجنس أجمع، تمكياً لهذا الموضوع وتوكيداً.³ ولعل من أهم صفات هذا السيد المتحلي بالشرف والمجد أنه يقيم أحكامه وفق العدل والإنصاف.

ومعنى البيت إجمالاً: إذا اختلف القوم في أمر ما فإنهم يرضون بحكم هؤلاء لما عرف عنهم من عدلهم وإنصافهم وصحة حكمهم. قال أكنم بن صيفي (630/9):

لَيْسَ مِنَ الْعَدْلِ سُرْعَةُ الْعَدْلِ

أي لا ينبغي أن تعجل بالعدل قبل أن تعرف العذر، فهو أمرٌ منافٍ لمقتضى الإنصاف، والحق، الذي ينبغي على المرء التحلي به في علاقاته الاجتماعية مع الآخرين.⁴

3.2. المعنى الثاني: الميل والانحراف

قال عمرو بن قميئة (540/85):

مُتَّحَلِّبٌ تَهْوِي الْجُنُوبُ بِهِ ... فَتَكَادُ تَعْدِلُهُ وَيَنْجِفُلُ⁵

المُتَّحَلِّبُ: الذي يسيل، يقال تحلب بدنه عرفاً أي سال عرفه، وفي اللسان تحلب الندى، إذا سال، الجنوب رياح تقابل الشمال، يقال إذا جاءت الجنوب جاء معها الخير واللقاح، وهي تأتي عن يمين القبلة، وهي رياح حارة إلا في نجد فإنها باردة، وتعده: تميله، ويحتمل المعنى أنها تقيمه أي تجعله مستقيماً بعد اعوجاج، وينجفل أي ينقلب.⁶

يصف الشاعر السحاب المثقل بالمطر عندما تحركه ريح الجنوب وتعبث به يمنة ويساراً في حركة دائمة دائبة غير منتظمة وتكاد هذه الريح أن تميله وهو يوشك على الانقلاب.

فالريح تعبث بالسحاب الممطر ومن المحتمل أن مراد الشاعر أنها تميله أي تصرفه عن اتجاهه المعهود، ومن الممكن أيضاً أن يكون مراد الشاعر أنها تقيمه وتحاول جعله مستقيماً بعدما حلَّ به من اضطراب سببه الرياح التي تحركه في كل اتجاه.

3.3. المعنى الثالث: إقامة الميل

قال أحيحة بن الجلاح الأوسي (497):

³ أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، المحقق محمد علي النجار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة)، 204 / 2.
⁴ أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري الميداني، مجمع الأمثال، المحقق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة)، 195/2.

⁵ عمرو بن قميئة بن ذريح بن سعد بن مالك الثعلبي البكري الوائلي النزاري، ديوان عمرو بن قميئة، تحقيق حسن كامل صيرفي (مصر: معهد المخطوطات العربية، 1965)، 96.

⁶ عمرو ابن قميئة، ديوان عمرو بن قميئة، 96.

وقد عَلِمَتْ بُنُو عَمْرٍو بِأَنِّي ... مِنَ السَّرَوَاتِ أَعْدِلُ مَا يَمِيلُ⁷

يأتي هذا البيت لأحيجة في معرض الفخر بنفسه، مستنداً لما علمته عنه بنو عمرو، وقد استخدم الفعل الماضي علمت للدلالة على استقرار هذا العلم، وقدمه، ماذا علمت بنو عمرو عنه، لقد لقد علمت أنه من سادة الناس والقوم، وقد استعان بلفظ السروات، السرو: المروءة والشرف، وسراة الفرس أعلى متنه، وسراة النهار: وقت ارتفاع الشمس في النهار، والجمع سَرَوَاتٌ، ويستعار لعلية الناس، ولعل من أهم صفات هذا السيد المتحلي بالشرف والمجد أنه يقيم ما يميل عن الصواب والحق في المجتمع. فكلمة أعدل هنا وهي صيغة فعلية تعني إقامة الاعوجاج والميل وتصويبه. وفي هذا الاستعمال ايضاً تطوير لدلالة العدل التي تعني المساواة والمكافأة تارة وتعني الميل والانحراف تارة أخرى إلى دلالة إقامة الميل والاعوجاج ووضع الشيء في موضعه الصحيح. فكأنها دلالة جمعت دلالتين سابقتين عليها توسعاً في الاستعمال.

3.4. المعنى الرابع: حِمْلُ الدابة

قال امرؤ القيس (540):

وَرَحْنَا كَأَنَّ مِنْ جُؤَانِي عَشِيَّةً ... نُعَالِي النَّعَاجَ بَيْنَ عِدْلِ وَمُحَقَّبٍ⁸

يصف الشاعر في هذا البيت مشهداً من مشاهد رحلته للصيد، وللصيد عند العرب أبعاد كثيرة، فهو ليس مجرد نشاط يُقصد منه التسلية، بل الصيد عند العرب أحد علامات الفروسية، وفرصة لإبراز مهارات كثيرة، يجب أن يتمتع بها الفارس العربي، فامرؤ القيس ولكثرة ما استطاع صيده من الحيوانات في هذه الرحلة، يقف حائراً كيف سيضع هذا الكم الكبير من الطرائد على دابته، فيستعير لوصف طريقة وضعها بمشهد آخر معروف، وهو مشهد من زار منطقة جؤاني⁹ وهي قرب البحرين تشتهر بجودة تمرها، فالزائر لها يأخذ من التمر ما تعجز عن حمله دابته، فيحاول جاهداً وضع قسم منها بشكل متوازن على عدل الدابة، ويحتفظ بالباقي في حقائب يحملها على ظهره وفي يديه.¹⁰

فالعدل هنا في قوله: (بين عدل)، ويكون مكسور العين ومفتوحها، هو ما يوضع على ظهر الدابة لحمل الأشياء عليها وتراه متديلاً على جانبي الدابة، ولا بد من توازن جانبيه واعتدالهما لضمان توازن سير الدابة، وحمل ما تريد حمله بطريقة صحيحة ومضمونة.

قال عَوْفُ بنِ عَطِيَّةِ بنِ الْخَرَجِ: ¹¹

⁷ أحيجة بن الجلاح بن الحريش الأوسي أبو عمرو، ديوان أحيجة بن الجلاح الأوسي، دراسة وجمع وتحقيق د. محمد حسن باجوده (السعودية: نادي الطائف الأدبي)، 77.

⁸ إمْرُؤُ الْقَيْسِ حُنْدُجُ بْنُ حُجْرِ بْنِ الْحَارِثِ الْكِنْدِيِّ، ديوان امرؤ القيس بن حجر، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة)، 54.

⁹ قال ابن سيده في معجمه المحكم والمحيط الأعظم: جؤاني: اسم موضع. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، المحقق عبد الحميد الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000) 483/7.

¹⁰ علي بن سليمان بن الفضل أبو المحاسن الأخفش الأصغر، الاختيار بين المفضليات والأصمعيات، المحقق فخر الدين قباوة (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1999) 62.

¹¹ بحثت في المصادر ولم أجد تاريخ وفاته.

وَلَقَدْ أَرَاكَ وَلَا تُؤَبِّنُ هَالِكًا ... عِدَلُ الْأَصِرَةِ فِي سَنَامِ الْأَدْهَمِ¹²

في البيت مديح بأسلوب فريد، وهو زعمه أن ممدوحه بعيد عن الموت والهلاك، ببعده عن لازمه، وهو التأبين، لأنه رجل شريف ذو شان فلا بد أن تعقد له بعد موته جلسة تأبين، فهو لا يراه يؤبن في يوم من الأيام. والعدل هنا هو ما يوضع على ظهر الدابة لحمل الأحمال والأثقال عليها، ويكون متوازناً ومتساوياً في الجانبين. ففي الشطر الثاني إشارة لصورة مألوفة عند العرب، وهي لأمّ ترعى الغنم، فهي تلف طفلها بالقماش وتضعه على عدل الدابة حفاظاً عليه.¹³

3.5. المعنى الخامس: النظير والمثيل المساوي

قال عمرو بن كلثوم التغلبي (584/40)، في هجاء النعمان بن منذر (608/15):

وَمِنْ يَغْدِلِ اللَّيْثِ الْمُجْرَبِّ وَقَعُهُ ... بِحِسْتَلَيْنِ لَمَّا يَعْدُوا أَنْ تَضَبَّأَ¹⁴

الليث هو من أسماء الأسد المشهورة عند العرب، والجسل هو ولد الضب، وهو حيوان زاحف معروف بجبنه وسرعة هربه عند أدنى خطر، ويعدوا أي يركضا، وتضببا أي صارا ضبين.¹⁵

والشاعر هنا غرضه الذم وقد استعمل المقارنة لأجل الوصول لهذا الغرض بين الأسد الهصور، المجرب وقع حضوره في القلوب من الخوف والرهبة، وابنا ضباً سرعان ما يلوذان في الفرار خوفاً من أي خطر أو صوت. واستعمال صيغة السؤال بمن وهي للعاقل، و الفعل يعدل وهو يعني هنا من خلال سياق البيت، المثل والنظير، فكأن الشاعر يطلق تهكماً واضحاً على من تسول له نفسه، وينحدر بعقله، لجعل هذين الزاحفين الضعيفين الجبانين، نظيراً أو مثيلاً للأسد الهصور. وهو أسلوب معروف في الذم والهجاء.

3.6. المعنى السادس: عدم الميل والانحراف

وقال امرؤ القيس بن حجر:

أَيُّ لَعْمَرٍ مَا انْتَمَيْتُ فَلَمْ ... أَعْدِلْ إِلَى بَدَلٍ وَلَا مِثْلٍ¹⁶

قوله : ما انتميت، يريد إني لعمرو انتميت، و « ما » صلة، معناه إني لعمرو انتمائي. ومعنى انتميت : أي ارتفعت في الحسب العالي بسبب نسبي لعمرو. واللام التي في قوله : « لعمرو » بمعنى إلى ، وحروف الصفات يخلف بعضها بعضاً. وقوله : « فلم أعدل إلى بدل » معناه لم أعدل إلى أحد ولم أستبدل به.¹⁷ أي لم أنصرف وأنحرف عن الانتساب لعمرو بالانتساب لغيرها متخذاً له بدلاً ومثلاً ونظيراً لعمرو في الحسب والنسب. فالفعل أعدل في البيت وهو منفي بلم التي تفيد الجزم والقلب للدلالة على قطعية ومسلمة كون الشاعر لم يمل يوماً ولن يميل في يومٍ إلى بديل أو مثيل لبني عمرو.

¹² أسلم بن السبتي، مصادر شعر عوف بن عطية بن الخرع (سوريا: مجلة التراث العربي، 1966)، المجلد 17، العدد 65 ، 156.

¹³ يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، كتاب الألفاظ لابن السكيت، المحقق د. فخر الدين قباوة (لبنان: مكتبة ناشرون، الطبعة الأولى، 1998)، 321.

¹⁴ عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتّاب من بني تغلب أبو الأسود، ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1996)، 25.

¹⁵ عمرو ابن كلثوم، ديوان عمرو بن كلثوم، 25.

¹⁶ امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس بن حجر، 204.

¹⁷ امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس بن حجر، 204.

ويتضح في هذا الاستعمال الجاهلي للفظ أن كلمة العدل من الأضداد، حيث أفادت الاستواء في المعنى الحسي الأول (العدل الدابة)، في حين أنها تفيد الانحراف والميل هنا.

ويمكننا التعليق بأنَّ الجذر (ع-د-ل) بتقليباته المتعددة جاء في العصر الجاهلي للدلالة على مجموعة من المعاني، يمكن حصرها فيما يأتي: جمل الدابة، والنظير والمثيل، والمساواة والإنصاف، وإقامة الاعوجاج، والميل والانحراف سلباً وإيجاباً.

ومن الملاحظ أنَّ هذه المعاني ترجع في مجملها إلى بعدين رئيسين لهما دور كبير في التحليل الدلالي هما: البعد الحسي الملموس، كالإشارة إلى استواء الشيء وتناسقه وتوازنه، أو جمل الدابة المستقر على ظهرها، وتلك المحاولات المستمرة لضمان اتزانه، والنظير والمثيل، بمعناه الواقع تحت الحواس، من حيث الجنس والكم والوزن. والبعد الثاني هو البعد المعنوي التجريدي، والذي يتجلى في معاني الإنصاف بين الناس، والإنصاف في الحكم، وإقامة التوازن دون جور أو شطط. وهناك من المعاني من يتردد بين هذين البعدين تاريخاً للسياق تحديده على وجه الدقة. وكذلك بعد الميل والانحراف عن جادة الصواب.

ولا شك أنَّ معاني الجذر (ع-د-ل) قد شهدت تطوراً تزامنياً في العصر الجاهلي، حيث انتقلت الدلالات الحسية المباشرة، مثل تعديل حمل الدابة أو التناسق الجسدي أو إقامة الاعوجاج المحسوس، إلى معانٍ أكثر تجريدية وهي تلك المتعلقة بالإنصاف، والتوازن في الحكم والسلوك، وإقامة الانحراف المعنوي عن جادة الصواب والحق وفق معايير القبيلة ورؤيتها لمفهوم الحق والباطل، والنظير والمثيل في الصفات الأخلاقية، والتحقق من المكارم، والكمالات البشرية. كما يظهر في بعض الاستخدامات الجاهلية وجود تقابل بين العدل والميل أو الانحراف، مما يشير إلى وعي مبكر بأهمية العدل كقيمة أخلاقية واجتماعية. بعد تطوير دلالتها من الحسي إلى الأخلاقي المجرد.

ومن الملاحظ في دلالات العدل في العصر الجاهلي:

- على الرغم من تعدد المعاني التي حملها الجذر (ع-د-ل)، يبرز مفهوم التوازن والاتساق والمساواة كمحور أساسي في مختلف الدلالات، سواء في المعاني الحسية أو التجريدية، نفيًا حيناً وإثباتاً حيناً آخر، مما يعكس نظرة العرب الجاهليين إلى العدل كحالة من الاستقامة والاعتدال، منطلقين في ذلك من المتصور إلى المجرد، وهو أمر يعكس الطبيعة اللغوية للعصر الجاهلي، حيث تتسم الروابط بين الكلمة والمعنى بشيءٍ المادية المرتبطة بالبيئة المحيطة للإنسان العربي، على الرغم من عدم وجود فصل واضح أحياناً بين المعاني الحسية والمعنوية، بل كان هناك تداخل دلالي واضح بينها.
- لعبت القبيلة بما تحمله من بُعد اجتماعي وتشريعي دوراً حاسماً في تحديد مفهوم العدل، وتجليه معاييرها، بعيداً عن الدين والسياسة بمفهومهما الواسع الشامل، حيث ارتبط العدل في بعض الأحيان بالإنصاف بين الأفراد، لكنه خضع أيضاً لأعراف وتقاليد القبيلة ومعاييرها، الأمر الذي قد يؤثر على مدى تطبيقه بصورة مطلقة أو نسبية، انطلاقاً من حالة الطبقة التي عاشها العرب في الجاهلية.

وبذلك، يتبين أن مفهوم العدل في العصر الجاهلي لم يكن مجرد مفهوم لغوي بسيط، بل كان نتاجاً لتفاعل اللغة مع طبيعة الحياة التي عاشها العرب الجاهليون في مختلف المجالات، لاسيما الاجتماعية والثقافية، مما أدى إلى تطوره ليأخذ أبعاداً أكثر شمولية في الفترات اللاحقة.

ولا شك أنَّ الشعر العربي يحمل ملامح التغيرات الفكرية، والثقافية، للمجتمعات العربية عبر المراحل التاريخية المختلفة، حيث يقدم لنا تصوراً حول القيم والمبادئ التي كانت سائدة في كل عصر من العصور، ومن المفاهيم التي ربما شهدت تغييراً مفهوماً

"العدل" الذي خضع لتغيرات جذرية ولتحولات دلالية عميقة في شعر صدر الإسلام. فليس خافياً ارتباط العدل في العصر الجاهلي كما مر معنا في مبحث سابق بالمعاني المادية المحسوسة، من مثل التوازن والتساوي المحسوس على ظهر الدابة، بغرض صيانة ما تحمله عن السقوط والاضطراب، ومن ذلك قول امرئ القيس:

ورحنا كأننا من جؤاى عشية ... نعالي النعاج بين عدلٍ ومحقب

في وصفه لحمل غنائم الحرب على الدواب، ولا شك أنّ للعدل ظهوراً بمعنى الإنصاف، وفق المرجعية القبلية والاجتماعية أو لغرض المديح، طمعاً في العطاء ممن يرجى كرمه، لكن المعنى بقي مرتبطاً إلى حدّ كبير بالأمر، والأغراض المادية الدنيوية.

تغير معنى العدل مع ظهور الإسلام، ليصبح أساساً من أسس العقيدة، والتشريع، والأخلاق، منطلقاً في فضاءات واسعة جديدة، فقد ظهر كاسم من أسماء الله الحسنى في دلالة عقدية هي الأسمى والأعمق، وجاء في سياق الاستعمال في مقاربات تشريعية جديدة كالحكم والقضاء والعبادات والمعاملات، وبات شرطاً لتولي أهم وظيفة في الدولة الإسلامية وهي خلافة المسلمين وهي الولاية الكبرى، وكذلك شرطاً للولايات الأدنى كالولايات الصغرى، والعدالة أصبحت شرطاً من شروط التحمل والأداء للنصوص القرآنية والحديثية، باعتبارها وصفاً لا يمكن التخلي عنه في الرواة والناقلين على اختلاف طبقاتهم ودرجاتهم.

ومع هذا الاتساع بدأت دلالة الجذر تتسع لتشمل معاني جديدة، لم تكن معروفة في العصور السابقة، ولقد تجلى العدل في خطابات الخلفاء الراشدين، والصحابة، ليصبح أهم الأسس التي تقوم عليها الدولة الإسلامية.

4. استعمالات ومعاني الجذر (ع د ل) في العصر الإسلامي

والآن سيحاول المبحث وفق الرؤية السابقة، إعطاء بعض الأمثلة من النصوص اللغوية التي يظهر فيها الجذر (ع.د.ل)، وفق منهجية تقوم على استقراء أكبر قدر ممكن من النصوص الأدبية في العصر الإسلامي، وتحديد التقليبات المستعملة، والمعاني المنطوية عليها هذه القوالب اللغوية، والتعليق بقدر ما يحتاجه البحث دون اختصار أو استطراد.

4.1. المعنى الأول: الإنصاف ووضع الشيء في موضعه من غير إجحاف

قال حسان بن ثابت(674/54)- يمتدح الشاعر أهل يثرب، وهم الأنصار:-

وَقَائِلُهُمْ بِالْحَقِّ أَوْلَ قَائِلٍ ... فَحَكْمُهُمْ عَدْلٌ وَقَوْلُهُمْ فَصْلٌ¹⁸

فهم عند قول الحق لهم سبق، لجرأتهم، ولأنهم لا يخافون في الله لومة لائم، وعند الحكم بين الناس حكمهم يتصف بالعدل والإنصاف وإحقاق الحق، دونما حيف أو ظلم أو جور، وعند القول قولهم يفصل بين الشك بالقطع، واليقين.

وقال الفرزدق (728/110):

إِذَا لَرَجَوْتُ الْعَفْوَ مِنْكَ وَرَحْمَةً ... وَعَدْلَ إِمَامٍ بِالرَّعِيَّةِ زَائِفٍ¹⁹

¹⁸ حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري أبو الوليد، *ديوان حسان بن ثابت الأنصاري*، شرحه وكتبه هوامشه وقدم له أ. عبد علي مهنا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1994)، 193.

¹⁹ همّام الفرزدق، *ديوان الفرزدق*، شرحه وضبطه وقدم له أ. علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1987)، 371.

يرجو الشاعر في هذا البيت حاكماً عادلاً يسأله العفو والرحمة والعدل، وقد بدأ بيته بالرجاء "إذا لرجوت العفو" وهذا الأسلوب يعبر عن رغبته بوجود حاكم عادل رحيم بالرحمة، لينتقل مقارناً في الشطر الثاني بين العدل والرفقة في الحكم، فالعدل الحقيقي لا يكون بتطبيق الأحكام فقط ولكن لابد من اقترانه بالرحمة والرفقة.²⁰

الجزر (ع-د-ل) يرتبط بالعدل السياسي والاجتماعي، حيث يرى الشاعر أن الحاكم العادل، ليس الحاكم الصارم في تطبيق الأحكام بل هو الرؤوف برعيته المحقق للعدالة بطريقة إنسانية، فالعدل الحقيقي هو الذي يقوم على مبادئ الرحمة والإنصاف والتسامح. وفي المتنور قالوا عن الإنصاف في الحكم والقضاء:

"إنَّ الله قد سوَّى بين البرية، في ورود حوض المنية، وحملهم فيها على عدلِ الحكومة والقضية، لينظر كل أحد إلى نفسه، ويعلم أنه مستثمر ما أنبت من غرسه".²¹

4.2. المعنى الثاني: الميل والانحراف

قال خفاف بن ندبة في الوصف (640/20):

عَدَلَ النُّهَاقُ لِسَانَهُ فَكَأَنَّهُ ... لَمَّا تَحَمَّطَ لِلشَّحَاجِ نَقِيبٌ²²

عَدَلَ لِسَانَهُ : أَمَّالَهُ، تَحَمَّطَ: هَذَرَ، وَالشَّحَاجِ وَالشَّحَاجِ: بِالضَّمِّ صَوْتُ البَغْلِ وَبَعْضُ أَصْوَاتِ الحِمَارِ. وَقِيلَ النُّهَاقُ وَالنُّهَيْقُ. النَّقِيبُ: الرَّئِيسُ الأَكْبَرُ وَقِيلَ لَهُ نَقِيبٌ لِأَنَّهُ يَعْلَمُ دَخِيلَةَ أَمْرِ القَوْمِ، وَيَعْرِفُ مَنَاقِبَهُمْ، وَهُوَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ أُمُورِهِمْ.²³

يصف الشاعر بغلاً أو حماراً، فهو من كثرة نهيجه، مال لسانه عن مكانه، فهو عندما يتزعم للنهيق يبدو كأنه الرئيس الأكبر لقطيعه.²⁴ قال كعب بن جعيل في الفخر (675/55):

إِنِّي لِقَاضٍ قَضَاءٌ سَوْفَ يَتَّبِعُهُ ... مَنَ أُمَّ قَصْدًا وَلَمْ يَغْدِلْ إِلَى أَوْدٍ

فصلاً من القول تأتم القضاة به ... ولا أجور ولا أبغي على أحد²⁵

يصف الشاعر عزمه على إبرام قضاء، وهذا القضاء سيتبعه ويدين به من قصد الحق وأم صوبه، ولم ينحرف إلى الميل والاعوجاج في الرأي والفكر. وهذا القضاء هو كلام يفصل بين الشك باليقين، ويزيل الغموض والتردد. وسيكون إماماً للقضاة يتبعونه، وهذا

²⁰ هَمَّامُ الفَرَزْدَقِ، دِيوَانُ الفَرَزْدَقِ، 371.

²¹ أَبُو مَنْصُورِ عَبْدِ المَلِكِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ التَّعَالِبِيِّ، سِحْرُ البَلَاغَةِ وَسِرُّ البِرَاعَةِ، عَبْدِ السَّلَامِ الحَوْفِيِّ (بِيرُوتِ: دَارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّةِ، بَدُونِ تَارِيخٍ)، 113.

²² نُورِي حَمُودِي القَيْسِي، شَعْرُ خَفَافِ بْنِ نَدْبَةَ السَّلْمِيِّ (بَغْدَادِ: مَطْبَعَةُ المَعَارِفِ، 1968)، 41.

²³ نُورِي حَمُودِي القَيْسِي، شَعْرُ خَفَافِ بْنِ نَدْبَةَ السَّلْمِيِّ، 41.

²⁴ أَبُو سَعِيدِ عَبْدِ المَلِكِ بْنِ قَرِيبِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَصْمَعَ الأَصْمَعِيِّ، الأَصْمَعِيَّاتِ، تَحْقِيقُ أَحْمَدِ شَاكِرٍ، عَبْدِ السَّلَامِ هَارُونَ (مِصْرُ: دَارُ المَعَارِفِ، الطَّبَعَةُ السَّابِعَةُ، 1993)، 28.

²⁵ سَعِيدُ الأَفْغَانِي، أُسْوَاقُ العَرَبِ فِي الجَاهِلِيَّةِ وَالإِسْلَامِ (بِيرُوتِ: دَارُ الفِكْرِ، الطَّبَعَةُ الثَّالِثَةُ، 1974)، 434.

القضاء لا يكتنفه أي ظلم، أو اعتداء على حق أحد. فالفعل يعدل هنا يأتي في هذا السياق بمعنى الانحراف والميل عن الطريق الصحيح.²⁶

4.3. المعنى الثالث: إقامة الميل والاعوجاج

قال عروة بن حزام العذري (723/105):

معى صاحباً صِدْقٍ إِذَا مِلْتُ مَيْلَهُ ... وَكَانَ بَدْفِي نِصْوَتِي عَدْلَانِي²⁷

إنَّ الجذر (ع-د-ل) هنا يعبر عن حالة استعادة التوازن و الاستقامة بعد طرؤ الميل والاعوجاج والانحراف، حيث يُظهر لنا كيف أن الصديق يمثل ميزاناً أخلاقياً يُعيد التوازن إلى حياة الشاعر عند الاضطراب المؤدي إلى الجنوح عن جادة الحق والصواب، في هذا البيت تأخذ العدالة بعداً شخصياً و اجتماعياً ، فالعدل يتجلى في قوة معنوية تصحيحية تدعم العلاقات الإنسانية و تضمن السير على الطريق القويم، في إطار من التكامل الذي فطر عليه البشر. ولعل الانحراف أو الميل المتضمن في البيت، وما يقابله من عدل صاحب الصدوق، لا يقتصر على الانحراف المعنوي، بل يشمل انحراف الإنسان عن حالة التوازن في حياته، نتيجة المصائب والبلايا التي تحل به، وهنا يأتي دور الصديق ليقوم ما أمالته الحياة عن الحالة المثالية التي ينشدها كل إنسان.²⁸

قال الفَرَزْدَقُ:

لَعَمْرُكَ مَا فِي الْأَرْضِ بِالْمُلْكِ قَائِمٌ ... وَلَا عَدْلٌ مَا أَضْحَى مِنَ الْأَمْرِ مَا يَلِ²⁹

ينتقد الشاعر الفرزدق هنا الأزد حيث يرى أنه لا يوجد منهم من هو صالح للحكم، فلا يوجد منهم ملك قادر على ضبط الأمور ، لينتقل إلى فكرة غياب قدرتهم على إقامة الميل وإصلاح الاعوجاج، حيث ينحرف الحكم عن الحق و الصواب، و تكون القرارات مستندة إلى المصالح الشخصية دون وجود ما يصلح الميل أو يقيم الانحراف.

الجذر (ع-د-ل) يشير إلى إقامة الميل والانحراف، الذي أدى إلى انحراف الحكم عن مساره ، وأدى إلى حالة من الفوضى السياسية.

4.4. المعنى الرابع: حِمْلُ الدابة

قال الأَخْطَلُ يمتدح عكرمة الفياض(710/92):

يَمْشُونَ حَوْلَ مُكَدِّمٍ قَدْ سَحَّجَتْ ... مَثْنِيهِ عِدْلُ حَنَاتِيهِ وَقِلَالِ³⁰

²⁶ سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، 434.

²⁷ عروة بن حزام بن مهاجر الضني، شعر عروة بن حزام، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي و أحمد مطلوب (بغداد: مجلة كلية الآداب، العدد الرابع ، شهر حزيران، 1961)، 15.

²⁸ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، 1997)، 378/3.

²⁹ همَّام الفرزدق، ديوان الفرزدق، 433.

³⁰ غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو الأخطل، ديوان الأخطل، شرحه و صنف قوافيه و قدم له مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1994)، 260.

المكدم : المجروح، سحجت: جرحت، الحناتم : الجرار، القلال: الجرار الكبيرة ومفردها قلة.³¹

يصف الشاعر هنا فرسا أو بعيرا وُصف بأنه مُكدم ، والكدم: قَصُم الشيء اليابس، والكدم: أكلُ اليابس من الخُبز ونحوه بلا أدم ولا غيره. والكدم: الأثرُ الأزرقُ في الجلد من صرَبَةٍ أو سقطَةٍ، أما مُكدمٌ فيمكن أن تحمل معاني مثل: مُصاب بكدمة أو رضة، أو مضروب حتى ظهر أثر الضرب على جلده.³² وفي الوصف دلالة على شدة التحمل، فهذا الحيوان تآكل جلده وأصبح ناعماً بسبب الأحمال الثقيلة التي كان يحملها باستمرار، وهذه الأحمال كانت ضخمة ، ثقيلة، و متوازنة ، وقد حُملت بتوازن بين جانبيه.

الجذر (ع-د-ل) يعبر هنا عن المعنى الحسي المباشر للوزن والتوازن، حيث يشير إلى أن الأحمال كانت توضع على ظهر الحيوان متساوية على الجانبين، مما يحقق التوازن أثناء السير، فالعدل هنا ليس قيمة معنوية.

وقال الراجز أبو محمد الفقعسي (110هـ / 728 م) يصف إبلاً:

ولقد قَرَبَنَ قَرَبًا مُصْعَرًا ... إذا الهدانُ حارَ واسْبَكْرًا

فكان كالعدلِ يُجَرُّ جَرًّا ... أَدْنَيْتُهُ مِن أَهْلِهِ فَسْرًا³³

القرب: سير الليلة التي يصبح في صبيحتها الماء، يقال منه: قَرَبَتْ تَقْرَبُ قَرَبًا. مُصْعَرًا: شديداً. الهدان: الرجل الثقيل الذي لا ينبعث ولا يفارق مضجعه. حار: تحير. اسبكر: امتد ونام وكأنه عدل من متاع.³⁴

يصف الشاعر في إبلا تمشي بخطوات متزنة ومنتظمة، حتى عند اقترابها من وجهتها النهائية، و الجذر (ع.د.ل) هنا ارتبط بالتوازن والاستقامة المادية، فقد وصف العدل كحمل متوازن على جانبي الدابة، مما يدل على أن الابل كانت تسير بثبات رغم صعوبة الدرب أو ثقل الحمل، ولعل هذا يعكس المفهوم المؤصل للجذر في تحقيق التوازن الفيزيائي الذي يضمن السير الصحيح، للدابة التي وضع عليها الحمل المعتدل.

4.5. المعنى الخامس: النظير والمثيل المساوي

قالت الخنساء (645/24):

مَتَى ما تُوازِنُ ما جَدًّا تَعْتَدِلُ بِهِ ... إذا عَدَلَ المِيزانَ بِالْكَفِّ رَاطِلُهُ

وفي رواية:

³¹ غياث الأخطل، ديوان الأخطل، 260.

³² أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى الجريري النهرواني، الحليس الصالح الكافي والأنييس الناصح الشافي، المحقق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2005)، 241-242.

³³ عبد الجبار المعبيد، ما تبقى من أراجيز أبي محمد عبد الله الفقعسي (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دائرة الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، 2001)، 42.

³⁴ عبد الجبار المعبيد، ما تبقى من أراجيز أبي محمد عبد الله الفقعسي، 42.

مَتَى مَا تُعَادِلَ مَا جَدًّا تَغْتَدِلُ بِهِ. . . كَمَا عَدَلَ الْمِيزَانَ بِالْكَفِّ ثَائِلَةً³⁵

تقول الخنساء: متى ما تجاري، وتساوي، رجلاً شريفاً في الفخر تكن مثله. كما أن الميزان يعتدل ويتوازن في يد من يكيل به ويوزن.³⁶

قال كعب بن مشهور المخبلي (728/110) في غزل ميلاء:

ولا عدلت ميلاءً منذُ تباعدت ... بها الدارُ من بكرٍ ولا ذات قِيمٍ³⁷

في هذا البيت، يصف الشاعر جمال محبوبته (ميلاء) التي تفردت بجمالها وخلقها، و منذ أن ابتعدت ميلاء عن الشاعر استحال عليه أن يجد من يشابهها حتى من بنات قبيلتها (بكر) مما يعكس مكانتها الخاصة لديه، وهنا ظهر المعنى الدلالي للجذر (ع.د.ل) بمعنى الشبيه المماثل، ليعبر به الشاعر عن التفرد والجمال الذي تمتعت به محبوبته بكلمات قليلة لكن بمعانٍ ومدلولات عميقة.

4.6. المعنى السادس : العدالة الإلهية يوم القيامة

هذا المعنى يتجسد في الأبيات التي تتحدث عن العدل كمبدأ يحكم الإنسان يوم القيامة، حيث يحاسب كل فرد بناء على أعماله و في هذا اليوم تكون السرائر مكشوفة.

قال علي بن الحسين (712/94):

وَكَيْفَ يَلِدُ الْعَيْشَ مَنْ هُوَ مُوقِنٌ ... بِمَوْقِفِ عَدْلٍ حَيْثُ تُبْلَى السَّرَائِرُ³⁸

في هذه الأبيات يشير علي بن الحسين إلى أن الحياة لا يمكن أن تكون مستساغة لإنسان يؤمن بيوم الحساب، لأنه موقن بأنه سيكون في مواجهة العدالة المطلقة لله سبحانه وتعالى يوم القيامة. فالعدل الإلهي سيكشف كل الأسرار والخبايا.

الجذر (ع-د-ل) استخدمه الشاعر بمعناه الأخروي، حيث يُشير إلى العدل الإلهي و هذا الاستخدام يعكس كيف تحول العدل في الإسلام من كونه مسألة اجتماعية أو سياسية إلى كونه قاعدة أخروية تُسيطر على حياة الإنسان، واستخدام الشاعر للاستفهام الاستنكاري "وكيف يلد العيش" مما يعكس قلق الشاعر في مواجهة العدل الإلهي.

قال العباس بن الأحنف (808/192) :

³⁵ أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء ثعلب، ديوان الخنساء، حققه الدكتور أنور أبو سويلم (عمّان: دار عمار، نُشر بدعم من جامعة مؤتة، الطبعة الأولى، 1988)، 252 .

³⁶ أحمد ثعلب، ديوان الخنساء، 252.

³⁷ محمد سليمان الطيب، موسوعة القبائل العربية (بيروت: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1421 هـ)، 7/ 756.

³⁸ علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ديوان الإمام السجاد علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، تحقيق ماجد بن احمد العظيمة (بيروت: مؤسسة النور للطبوعات، الطبعة الأولى، 2002)، 40. وتجدر الإشارة إلى أن هذا البيت ورد في مقامات بديع الزمان الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بديع الزمان الهمذاني، مقامات بديع الزمان الهمذاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (مصر: المكتبة الأزهرية، 1923)، المقامة الوعظية، 169.

عَدْلٌ مِنَ اللَّهِ أَبْكَانِي وَأَضْحَكَكُمْ ... الْحَمْدُ لِلَّهِ عَدْلٌ كُلُّ مَا صَنَعْنَا³⁹

قال أحمد بن حمدون: كان بين الواثق- الخليفة العباسي- (847/232) وبين بعض جواريه شراً، فخرج كسلان، فلم أزل أنا والفتح نحتال لنشاطه، فرآني أضاحك الفتح بن خاقان الوزير(861/247)، فقال: قاتل الله ابن الأحنف حيث يقول، وأنشد قصيدته السابقة.⁴⁰

يقول الشاعر أن حكماً وقضاً عدلاً أي منصفاً من الله تعالى كان سبب بكائي وضحككم، ولكل أسبابه، لكن الحمد والشكر لله دائماً فقضاؤه وقدره هو مطلق العدل والإنصاف دائماً، فالعدل في البيت في الموضوعين بمعنى الإنصاف.⁴¹

4.7. المعنى السابع: الفداء والمثل والبدل

قول الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (661/40)

"عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: مَا عِنْدَنَا شَيْءٌ إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ وَهَذِهِ الصَّحِيفَةُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَدِينَةُ حَرَمٌ، مَا بَيْنَ عَائِرٍ إِلَى كَدَاءٍ، مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا، أَوْ آوَى مُحْدِثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ. وَقَالَ: ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَمَنْ أَحْقَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ. وَمَنْ تَوَلَّى قَوْمًا يَغَيِّرُ إِذْنِ مَوَالِيهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ."⁴²

عندما وقعت الاضطرابات السياسية في المدينة المنورة في فترة خلافة الإمام علي رضي الله عنه وبعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. كانت المدينة المنورة محورا للنزاعات السياسية والصراعات المختلفة، وجب على الخليفة الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن يُرسي الأمن في المدينة المنورة، ليجيء هذا التصريح تحذيراً لم يحاول إثارة الفتن في المدينة أو جاء ليزعزع أمنه، وللتأكيد على حرمة المدينة، ليبين أن العقوبة ستكون صارمة دون أي مجال للمساومة أو العدول إلى الفدية.

يستخدم الجذر "ع-د-ل" هنا في القضاء الإسلامي الصارم حيث أن معنى كلمة (عدل) في القول تأتي بمعنى العوض أو الفدية والتي كانت من عادات الجاهلية حيث أن الجاني كان يمكنه دفع تعويض في بعض القوانين للتخلص من العقوبة، حيث شدد الإمام على بطلان هذا القانون وعدم قبول الفدية، مبيناً أن العدل في الإسلام لا يقبل المساومة أو التلاعب، خاصة في هذه القضية وهي أمن المدينة المنورة. الجذر في هذا القول يشير إلى مفهوم العدالة الصارمة التي تقوم على تطبيق القوانين والقواعد الشرعية دون أي تفاوض، وهنا يظهر لنا جليا الفرق بين المفهوم الجاهلي القائم على التسويات والمفهوم الإسلامي القائم على قطعية الأحكام

³⁹ العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي اليمامي أبو الفضل، ديوان العباس بن أحنف، شرح وتحقيق عاتكة الخزرجي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، 1954)، 174.

⁴⁰ جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1984)، 42/27.

⁴¹ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، 1420 هـ)، 90/2.

⁴² محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي أبو عبد الله، صحيح البخاري، تحقيق د.مصطفى البيضا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة الخامسة، 1993/1414)، أبواب فضائل المدينة، باب حرم المدينة، رقم الحديث: 1771، 662/2.

الشرعية، وذلك من خلال التوازي بين لفظي "صرف" و "عدل" مما يؤكد على استحالة الإفلات من العقاب، فالأولى تشير إلى الكفارات و التوبة أما الثانية فتشير إلى الغدية المالية و عند نفس الاثنتين فالجملة بذلك تحمل التحذير الذي لا يقبل استثناء.

4.8. المعنى الثامن: الاستقامة

قال سعيد بن حميد (864 م) في العتاب، وقد وجد أبو العباس ابن ثوابة (277 هـ) على سعيد بن حميد فكتب إليه سعيد⁴³:

أَقْلَلُ عِتَابَكَ فالبقاء⁴⁴ قليل ... والدهر يَعْدِلُ تَارَةً وَيَمِيلُ⁴⁵

قال نقاد الأدب العربي، في معرض حديثهم عن أغراض، ومواضيع الشعر في العصر العباسي، إن ما قاله سعيد بن حميد في هذه القصيدة يعتبر من أجمل صاغة شعراء العصر العباسي في العتاب. والعتاب موضوع من أهم المواضيع التي برزت في هذا العصر، وقد تفنن الشعراء في إبرازها أيما تفنن.⁴⁶

فالشاعر في هذا البيت يطلب من أبي العباس أن يخفف من عتابه له، وذلك لأن الحياة قصيرة جداً، فهي أقصر من أن ينفق المتحابون فيها نفيس أوقاتهم في اللوم والعتب، على حد قول الشاعر. ويكمل سعيد حكمته التي صاغها شعراء بتذكيره بأن الزمان دائم التقلب والتغير، فهو يستقيم تارة، وفق ما يتمناه كل إنسان، ويميل تارة أخرى مبتعداً عما يريده، وفي ظل هذه الثنائية المضطربة بين التوازن والميل، يعرض للإنسان من الأحوال والظروف ما يجبره على التقصير مع من يحبه، دون أن يكون قاصداً لذلك.

قال جرير (728/110):

وَلَوْ قَدْ بَايَعُوكَ وَلِيَّ عَهْدٍ ... لَقَامَ الْقِسْطُ وَاعْتَدَلَ الْبِنَاءُ⁴⁷

يروى ابن عساكر في تاريخه فيقول: كان عبد الملك (705/86) بايع للوليد (715/96) ثم سليمان (717/99) ويد سليمان مبسوطاً لمن شاء فأراد الوليد أن يبايع لابنه عبد العزيز (729-728) ويدخله بينه وبين سليمان فأراد عمر بن عبد العزيز (720/101) على بيعته، وأم عبد العزيز أخت عمر، فأبى عمر أن يفعل، وقال: قد شغل أبوك يميني لأخيك، فأمر بمنديل فطرح في عنقه ثم خنق، حتى صاحت أخته، فشكر سليمان ذلك له فبايع له من بعده. فقال جرير هذه القصيدة في عبد العزيز بن الوليد.⁴⁸

يندرج هذا البيت في إطار المدح السياسي، والذي كان شائعاً في بلاط بني أمية، حيث يُعبّر جرير في هذا البيت عن رؤيته السياسية من خلال أسلوب شعري رفيع، حيث يربط بين ترجيحه لبيعة عبد العزيز ولياً للعهد قبل سليمان بن عبد الملك، وبين قيام القسط

⁴³ أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم الأصبهاني، الإماء الشواعر، تحقيق د. جليل العطية (بيروت: دار النضال، الطبعة الأولى، 1984)، 76.

⁴⁴ في رواية: (فالزمان)

⁴⁵ يونس أحمد السامرائي، رسائل سعيد بن حميد وأشعاره (بغداد: دار الإرشاد، ساعدت وزارة التربية العراقية على نشره، 1971)، 146.

⁴⁶ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 219/4.

⁴⁷ أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي البغدادي، شرح ديوان جرير، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة)، 668/2.

⁴⁸ أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي ابن عساكر، تاريخ دمشق، دراسة وتحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، 1995)، 371/36.

والعدل، واستقامة شؤون الدولة. فهو يتجاوز المديح السطحي ليؤسس لصورة رمزية عميقة ترتكز على مفهوم العدل بوصفه قيمة جوهرية في بناء الدولة.⁴⁹

4.9. المعنى التاسع: التسوية

قال عبيد الله بن الرُّقَيَّات (704/85):

فَكُنْتُ هُنَاكَ أَحْيَيْنَ مِنْ نَفَالٍ ... يُعَدِّلُ فَوْقَهُ سَقَطُ الرِّعَاءِ⁵⁰

ورد في لسان العرب الثَّفَال: هو قطعة من الجلد توضع تحت الرِّحى ليتلقى الطحين الساقط أثناء الطحن وتقيه من الاختلاط بالتراب،⁵¹ وهو يُستعمل للدلالة على ما هو متدن لا قيمة له.

الشاعر يعبر عن حالته المتدهورة، حيث يشبه نفسه بشيء لا قيمة له، حيث يتم التعامل معه كالثفال الذي يتلقى بقايا الأشياء دون أي اهتمام، وقد استخدم دلالة الجذر (ع.د.ل) هنا بمعنى يسوّى و يوضع عليه، حيث يعكس مفهوم التوازن مع دلالة ساخرة.

وقال مسكين الدارميُّ يهجو ضيفاً نزل به (89هـ - 708 م) يذكر ضيفاً نزل به وقد عرف عن مسكين ما عرف من البخل والشح:

أَنَا وَلَمْ يَغْدِلْهُ سَحْبَانُ وَاثِلٍ ... بَيَانًا وَعِلْمًا بِالَّذِي هُوَ قَائِلٌ

فَمَا زَالَ عَنُّهُ اللَّقْمُ حَتَّى كَانَهُ ... مِنَ الْعِيِّ لَمَّا أَنْ تَكَلَّمَ بِاقِلٍ⁵²

يصف الشاعر أكل ضيفه فهو قد أتى لا يساويه سحبان في فصاحته لكنه عندما وضع أمامه القرى وبدأ الأكل انشغل به شرها حيث لم تغادر اللقمة فاهه حتى أنه أصبح في عيه وسوء منطقه وكلامه كباقل وهو من يضرب به المثل في العي يقال: أعى من باقل، وكما يقول العرب البطنة تُذهب الفطنة.⁵³

فالجذر (ع-د-ل) جاء هنا في صبيغته الفعلية دالاً على المساواة والمماثلة فالضيف قبل الأكل والانشغال به، لا يساويه في بلاغته وعلمه أفصح العرب وهو سحبان واثل.

4.10. المعنى العاشر: المساواة والموازنة والتوازن

وقال الراجز أبو محمد الفقعسي⁵⁴:

⁴⁹ محمد حبيب، شرح ديوان جرير، 2/ 668.

⁵⁰ عبيد الله بن قيس بن شريح بن مالك الرقييات، ديوان عبيد الله بن الرقييات، تحقيق د. عزيزة فوال بابتي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، 1995)، 50.

⁵¹ محمد ابن منظور، لسان العرب، 11/ 85.

⁵² ربيعة بن عامر بن أنيف بن شريح الدارمي التميمي، ديوان شعر مسكين الدارمي، تحقيق كارين صادر (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، 2000)، 82.

⁵³ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، 1997)، 255 / 4.

⁵⁴ بحثت في المصادر ولم أجد تاريخ وفاته.

يَجْرَعَنَّ في كل مري معتدل جرعاً أداوياً متى يصعد يصل⁵⁵

هنا يشير الجذر (ع-د-ل) إلى التوازن في السلوك والفعل، حيث يصف الشاعر في هذا البيت الإبل أثناء شرب الماء بطريقة معتدلة ومنتظمة دون فوضى، كما أن الشرب يكون بقدر متوازن بحيث يكون هذا التوازن مفيداً لها.⁵⁶ والعدالة في هذا السياق تتعلق بحفظ التوازن في الأفعال الطبيعية، مما يعكس مفهوماً مرتبطاً بالتوازن والانسجام في التصرفات اليومية.

قال العباس بن الأحنف متغزلاً بامرأة اسمها فوز:

وَلَوْ أَنَّ لِي مِنْ مَطْلَعِ الشَّمْسِ بُكْرَةً ... إِلَى حَيْثُ تَهْوِي بِالْعَشِيِّ فَتَغْرُبُ

أَحِيظُ بِهِ مُلْكاً لِمَا كَانَ عَدْلُهَا ... لَعَمْرُكَ إِنِّي بِالْقَتَاةِ لَمُعْجَبُ⁵⁷

يبرز معنى الجذر ع.د.ل في هذا البيت بشكل واضح، فالشاعر يعقد موازنة بين مُلك دنيوي، يتسع له في غناه وتنوعه وثرائه ما بين المشرق والمغرب، وبين محبوبته فوز التي يتغزل بها، ويربط بين هذين الأمرين بالمصدر عدل منفيًا، مشيراً إلى ما يدل عليه هذا الجذر من معنى المساواة والمماثلة والموازنة، فبين العدل والميزان علاقةً سيميوطيقية، فرمز الميزان هو إشارة للعدل والعدالة، والعدالة هي أحد دوافع اختراع الميزان كأداة يستعملها البشر.⁵⁸

قال أبو العتاهية (826/211):

سُبْحَانَ مَنْ لَا شَيْءَ يَعْدِلُهُ ... كَمْ مِنْ بَصِيرٍ قَلْبُهُ أَعْمَى⁵⁹

الجذر (ع-د-ل) في هذا البيت جاء بمعنى المساواة والمماثلة، في سياق تنزيه الله تبارك وتعالى عن وجود مثيل أو نظير له تعالى الله علواً كبيراً، ويكثر استعمال صيغة سبحان الله للدلالة على التعجب، ويكمن التعجب هنا من صنيع بعض الناس، حيث قدّم الشاعر هذه الصيغة كمقدمة لما يراه من غفلة الناس، عن رؤية حقيقة الدنيا، فهم وإن كانوا مبصرين ظاهراً لكنّ عيون قلوبهم وبصيرتهم قد عميت، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون.⁶⁰

والخلاصة أنّ دلالات الجذر اللغوي (ع-د-ل) في عصر صدر الإسلام، وبعد مقارنتها بما كانت عليه في العصر الجاهلي، قد شهدت تطوراً في الدلالة والمعاني، متأثرة بشكل واضح بالسياق الديني والاجتماعي الجديد. حيث ظهر أنّ المعاني قد شهدت مظهرين واضحين هما، اتساع دلالة الألفاظ على المعاني، كما هو الأمر في معنى الفدية والبدل والمثل، فعلى الرغم من وجوده في معاجم العربية وحقول دلالتها السابقة للعصر الإسلامي حيث أضيف إليه في الاستعمال الإسلامي معاني جديدة، ليتحول إلى مصطلح ديني

⁵⁵ محمد عبد الجبار المعبيد، ما تبقى من أراجيز أبي محمد عبد الله الفقعسي، 76.

⁵⁶ البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، اللألي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني (القااهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، 1/ 680.

⁵⁷ العباس ابن أحنف، ديوان العباس بن أحنف، 14.

⁵⁸ العباس بن أحنف، ديوان العباس بن أحنف، 14.

⁵⁹ إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني العنزي أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية (بيروت: دار بيروت، 1986)، 24.

⁶⁰ محمد بن أيّدمر المستعصي، الدر الفريد وبيت القصيد، تحقيق د. كامل سلمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2015)،

قرآني وفق السياق المستخدم فيه، مع ما يحمله من دلالات تشريعية وفقهية. ومن المعاني التي توسعت في الدلالة معنى "العدل الإلهي" المتجسد في الجزاء يوم القيامة، وهو معنى لم يبرز بوضوح في هذا السياق العقدي الديني في المدونة اللغوية الجاهلية. والمظهر الثاني للتطور برز في كثرة استخدام الجذر اللغوي (ع-د-ل) للدلالة على "الإنصاف" كقيمة مضادة للظلم والجور، مما يعكس أثر المفاهيم الدينية والتشريعية الإسلامية في إعادة تشكيل دلالات المفردات وتوسيع حقولها الدلالية، وتشكيل رؤى بعيدة عن الإفراط في المحسوسات، أو في التعصب للقبيلة وبيئتها المجتمعية.

وعند التدقيق في نصوص العصر الأموي، مع عدم إغفال مقارنتها بما كانت عليه في العصرين الجاهلي و صدر الإسلام، للكشف عن مدى التطور أو الثبات في معانيه. نجد أن المعاني التي اكتسبها الجذر في المرحلة الإسلامية المبكرة استمرت في العصر الأموي دون تغيير جوهري، حيث لم يطرأ عليها توسع دلالي أو تحوّل مفاهيمي خارج الإطار الذي استقر في عصر صدر الإسلام. ويشير هذا الثبات إلى تأصيل المعاني التي فرضها السياق الديني والتشريعي الإسلامي، مما جعلها معيارية في الاستعمال اللغوي والفقهية والسياسي خلال الحقبة الأموية. كما يعكس ذلك طبيعة العلاقة بين اللغة والسلطة في العصر الأموي، حيث لم تسفر التطورات السياسية والاجتماعية عن إعادة تشكيل أو توسيع الحقول الدلالية لهذا الجذر، بل حافظ على مضامينه المرتبطة بالعدل، والإنصاف، والفدية، وفق ما تقرر في الموروث الإسلامي السابق.

وفي العصر العباسي، مع تتبع تطوره مقارنة بالعصور السابقة، بدءًا من العصر الجاهلي مرورًا بصدر الإسلام والعصر الأموي. نجد أن معاني هذا الجذر لم تشهد تغيرًا جوهريًا عن الدلالات التي استقرت في المراحل السابقة، حيث بقيت مرتبطة بالمفاهيم اللغوية المبكرة، والدينية والتشريعية التي كرسها السياق الإسلامي المبكر بعد نزول القرآن وظهور دعوة النبي صلى الله عليه وسلم. ويبرز العصر العباسي كمرحلة شهدت استقرارًا عامًا في معاني الجذر (ع-د-ل)، مع استثناءات محدودة ترتبط بالتطورات الفكرية والعلمية التي ميّزت هذا العصر، خاصة في مجالي علم الكلام واللسانيات. مع ملاحظة اتساع استخدام الجذر بشكل موسع بمعنى المساواة والإنصاف، ولعل ذلك يأتي في سياق ما تحاول الدولة العباسية إيصاله من رسائل سياسية واجتماعية عبر الشعراء والأدباء، في ظل وراثتها للخلافة من الدولة الأموية، وظهور بعض الحركات التي حاولت استثارة الصراع الأموي العباسي لضرب استقرار الخلافة.

الخاتمة

إنّ عملية الاستقراء والتحليل لدلالي للجذر (ع-د-ل) في الأدب العربي، جعلنا نعتقد أنّ المعنى المركزي- (Core Meaning)- للجذر يدور حول التوازن والاستقامة بمعناه المادي الفيزيائي، ويظهر هذا المعنى في سياق عملي بدائي نابع من البيئة العربية الجاهلية، وهو يشير إلى حالة التوازن بين حملي الدابة اللذين يتدليان على جانبي الدابة، حيث يمكن القول إن المعنى المركزي للجذر يتمحور حول مفهوم التوازن والاستقامة في الوضع، أي: وضع الشيء في موضعه المناسب في حالة تمثل التوازن والاستقامة من غير ميل أو انحراف. هذا المعنى المركزي تتفرّع عنه سائر المعاني الأخرى، التي يحملها الجذر في السياقات المختلفة. لكن الملاحظ أن هذا الجذر، قبل نزول القرآن، لم يكن يحمل مضامين دينية أو أخلاقية تتصف بالمنهجية، بل كانت معانيه محكومة بكونه شيئاً تقتضيه الأعراف القبلية، والوظيفة الفردية في سياق الموقف الاجتماعي.

إنّ الجذر (ع-د-ل) من ألفاظ الأضداد، فهو يدل على معنيين متضادين هما: الاستقامة والانحراف، ويبقى سياق النص والقارئ المصاحبة هي المحدد للمعنى المراد، مع ملاحظة غلبة استعمال الجذر بمعنى أحد الضدين وهو الاستقامة والتوازن.

إنّ الجذر (ع-د-ل) بتقليباته المتعددة جاء في العصر الجاهلي للدلالة على مجموعة من المعاني، يمكن حصرها فيما يأتي: جمل الدابة، والنظير والمثيل، والمساواة والإنصاف، وإقامة الاعوجاج، والميل والانحراف، والتناسق في الخلق. ولا شك أنّ معاني الجذر

(ع-د-ل) قد شهدت تطوراً تزامنياً في العصر الجاهلي، حيث انتقلت الدلالات الحسية المباشرة، مثل تعديل حمل الدابة أو التناسق الجسدي أو إقامة الاعوجاج المحسوس، إلى معانٍ أكثر تجريدياً وهي تلك المتعلقة بالإنصاف، والتوازن في الحكم والسلوك، وإقامة الانحراف المعنوي عن جادة الصواب والحق وفق معايير القبيلة ورؤيتها لمفهوم الحق والباطل، والنظير والمثيل في الصفات الأخلاقية، والتحقق من المكارم، والكمالات البشرية.

إنَّ دلالات الجذر اللغوي (ع-د-ل) في عصر صدر الإسلام، وبعد مقارنتها بما كانت عليه في العصر الجاهلي، قد شهدت تطوراً في الدلالة والمعاني، متأثرة بشكل واضح بالسياق الديني والاجتماعي الجديد.

بينت الدراسة أن المعاني التي اكتسبها الجذر في المرحلة الإسلامية المبكرة استمرت في العصر الأموي دون تغيير جوهري، حيث لم يطرأ عليها توسع دلالي أو تحوّل مفاهيمي خارج الإطار الذي استقر في عصر صدر الإسلام.

يبرز العصر العباسي كمرحلة شهدت استقراراً عاماً في معاني الجذر (ع-د-ل)، مع استثناءات محدودة ترتبط بالتطورات الفكرية والعلمية التي ميّزت هذا العصر، خاصة في مجالي علم الكلام واللسانيات.

وفي ختام المقال وبعد إجراء تحليل اشتقاقيّ ودلاليّ للجذر (ع-د-ل) في اللغة والأدب العربي وفق تسلسل تاريخي ومنهجي واضح، هذا التسلسل الذي بدأ بالعصر الجاهلي ثم العصر الإسلامي، وهذه المنهجية الدقيقة التي جعلت نصوص الأدب العربي أولوية في عملية الاستقراء والتحليل. حيث كان الهدف الإجرائي واضحاً هو رصد التقليبات المتنوعة للجذر (ع.د.ل)، وتحديد معانيه، مع ذكر ما يلزم من الأمثلة الكافية للاستعمال اللغوي للجذر وفق المعنى المحدد، مع محاولة تحليل الأمثلة بمقدار ما يلزمه توجيه المعنى دون استطراد أو اختصار. ومحاولة التعليق على المعاني بشكل مستقل، وفي إطار ترابطي من خلال عقد المقارنات اللازمة بين العصور المتعاقبة بل وضمن العصر الواحد أحياناً.

المصادر

- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1994م. ثعلب، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني.
- ديوان الخنساء. تحقيق أنور أبو سويم. عمان: دار عمار، الطبعة الأولى، 1988م. ثعلب، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني.
- بيروت: دار بيروت، 1986. ديوان أبي العتاهية. أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني العنزري.
- الأصمعيات. تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، 1993. الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع السابعة، 1993.
- تحقيق عبد الكريم سامي الجندي. بيروت: دار الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافى. النهرواني، المعافى بن زكريا بن يحيى الجريري. الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2005.
- تحقيق جليل العطية. بيروت: دار النضال، الطبعة الأولى، 1984. الإماء الشواعر. الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم.
- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة. مقامات بديع الزمان الهمداني. الهمداني، أحمد بن الحسين بن يحيى بديع الزمان الأزهرية، 1923.
- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ. مجمع الأمثال. الميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري.
- شرح وتحقيق عاتكة الخزرجي. القاهرة: مطبعة دار الكتب. ديوان العباس بن الأحنف. ابن الأحنف، العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي المصرية، الطبعة الأولى، 1954.
- بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد 1420هـ.
- دراسة وتحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي. تاريخ دمشق. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي بيروت: دار الفكر، 1995.
- تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الكشاف عن حقائق التنزيل. الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الطبعة الأولى، 1998.
- تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، تاريخ بغداد أو مدينة السلام. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي 1997.
- تحقيق نعمان محمد أمين طه. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، شرح ديوان جرير. ابن حبيب، محمد بن حبيب الهاشمي البغدادي بدون تاريخ.
- شرح مهدي محمد ناصر الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ديوان الأخطل. الأخطل، غياث بن غوث بن الصلت التغلبي 1994.
- تحقيق محمد حسن باجودة. الطائف: نادي الطائف الأدبي، بدون. ديوان أحيحة بن الجلاح الأوسي. أحيحة بن الجلاح بن الحريش الأوسي تاريخ.
- تحقيق فخر الدين قباوة. بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الاختيارين المفضلات والأصمعيات. الأصمعي، عبد الملك بن قريب الفكر، الطبعة الأولى، 1999.
- بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1974. أسواق العرب في الجاهلية والإسلام. الأفغاني، سعيد.
- تحقيق مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة الخامسة، 1993/1414. صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل.
- تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. البغدادي، عبد القادر بن عمر 1997.
- تحقيق عبد العزيز الميمني. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، اللآلي في شرح أمالي القالي. البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي 1936.
- تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ. سحر البلاغة وسر البراعة. الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل.
- تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، 1998. البيان والتبيين. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب.
- تحقيق نعمان محمد أمين طه. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، شرح ديوان جرير. ابن حبيب، محمد بن حبيب الهاشمي البغدادي بدون تاريخ.
- تحقيق كارين صادر. بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، 2000. ديوان شعر مسكين الدارمي. مسكين الدارمي، ربيعة بن عامر بن أنيف التميمي.
- بغداد: دار الإرشاد، 1971. رسائل سعيد بن حميد وأشعاره. السامرائي، يونس أحمد.
- جمعه الشريف الرضي. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ. نهج البلاغة. الشريف الرضي، محمد بن الحسين الموسوي.
- بيروت: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1421. موسوعة القبائل العربية. الطيب، محمد سليمان.

- تحقيق إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، *ديوان عمرو بن كلثوم*. ابن كلثوم، عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب 1996.
- تحقيق حسن كامل صبرفي. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1965. *ديوان عمرو بن قميئة*. ابن قميئة، عمرو بن قميئة بن ذريح بن سعد تحقيق عزيزة فوال بابتي. بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، *ديوان عبید الله بن الرقيات*. ابن قيس الرقيات، عبید الله بن قيس بن شريح 1995.
- تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب. بغداد: مجلة كلية الآداب، *شعر عروة بن حزام*. عروة بن حزام، عروة بن حزام بن مهاجر الضبي العدد الرابع، 1961.
- شرح علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1987. *ديوان الفرزدق*. الفرزدق، همام بن غالب التميمي بغداد: مطبعة المعارف، 1968. *شعر خفاف بن ندبة السلمي*. القيسي، نوري حمودي
- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، *ديوان امرئ القيس بن حجر*. امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي الطبعة الرابعة، بدون تاريخ
- المعيبد، عبد الجبار. *ما تبقى من أراجيز أبي محمد عبد الله الفقعسي*. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دائرة الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، 2001.
- تحقيق كامل سلمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2015. *الدر الفريد وبيت القصيد*. المستعصمي، محمد بن أيمن تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، بدون *الخصائص*. ابن جني، عثمان بن جني (أبو الفتح) تاريخ
- تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع. دمشق: دار *مختصر تاريخ دمشق*. ابن منظور، محمد بن مكرم (جمال الدين) الفكر، الطبعة الأولى، 1984.
- تحقيق ماجد بن أحمد. *ديوان الإمام السجاد علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب*. الإمام السجاد، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب العظيمة. بيروت: مؤسسة النور للمطبوعات، الطبعة الأولى، 2002.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Asgar, Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Fazl. *el-Ihtiyâreyn: el-Mufaddaliyât ve'l-Asma'ıyyât*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut/Şaam: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır / Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1999.
- Ahtal, Ebu Malik Gıyas b. Gavs b. Salt b. Tarık b. Amr. *Divanü'l-Akhtal*. thk. Mehdi Muhammed Nasıruddin. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Alî b. Hüseyin, b. Alî b. Ebî Tâlib. *Dîvânu'l-İmâm es-Seccâd Alî b. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib*. thk. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye. Beyrut: Muassasatü'n-Nûr li'l-Matbû'ât, 1. Basım, 2002.
- Amr b. Külsûm, Ebü'l-Esved b. Mâlik. *Dîvânu 'Amr b. Külsûm*. thk. Emil Bedî' Yakub. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Basım, 1996.
- Amr b. Kumey'e. *Dîvânu 'Amr b. Kumaya*. thk. Hasan Kâmil Seyrefî. Kahire: Ma'hadu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 1965.
- Aslem İbnü's-Sebtî. "Masâdiru Şi'ri Avf b. 'Atıyye b. el-Hir". *Mecelletü't-Turâs el-Arabî* 17/65 (1966), 148-365.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *el-Asma'ıyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 7. Basım, 1993.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî. *el-Le'âlî fî şerhi Emâli el-Kâlî*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kahire: Lecnetu't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1936.
- Buhârî, Muhammed (Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl el-Cu'fî). *Sahîhu'l-Buhârî*. Tahkik: Mustafa el-Bugâ. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, Dâr el-Yemâme, 5. Baskı, 1414/1993.
- Dannî, Urve b. Hizam b. Muhâcir. *Şi'ru Urve b. Hizam*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî ve Ahmed Matlûb. Bağdat: Mecelletü Kulliyeti'l-Âdâb, Haziran 1961.
- Dârimî, Rabî'a b. Âmir b. Unayf b. Şurayh et-Temîmî. *Dîvânu Şi'r Miskîn ed-Dârimî*. thk. Kârîn Sâdir. Beyrut: Dâr Sâdir, 1. Basım, 2000.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Mısır: Daru'l-Ma'ârif, 1995.
- Ebû'l-Atâhiye, Ebû İshâk İsmâ'îl b. el-Kâsım b. Suveyd el-'Aynî el-'Anazî. *Dîvânu Ebî'l-Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- Efgânî, Muhammed Saîd. *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1974.
- Evsî, Uheyhe b. Cellâh b. Hureyş. *Dîvân Uheyhe b. el-Celleh el-Evsî*. thk. Muhammed Hasan Bacude. Suudi Arabistan: Tâif Edebiyat Kulübü, ts.
- Ferezdak, Hemmâm. *Dîvânu'l-Ferezdak*. nşr. Alî Fâ'ûr. Beyrut: Dârü'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Habîb, Muhammed. *Şerhu Dîvâni Cerîr*. thk. Nu'mân Muhammed Emîn Taha. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 3. Basım, ts.
- Hassân b. Sâbit, Ebû'l-Velîd b. Münzir el-Hazrecî el-Ensârî. *Dîvân Hassân b. Sâbit el-Ensârî*. thk. Abd Ali Mehnâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Hemedânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. el-Hüseyin b. Yahyâ Bediü'z-Zemân. *Makâmât Bedi'ü'z-Zemân el-Hemedânî*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1923.
- İbn Ahnaf, Ebü'l-Fazl Abbas b. el-Ahnaf b. el-Esved el-Hanefî el-Yemâmî. *Dîvânü'l-Abbas b. el-Ahnaf*. thk. Atike el-Hazrecî. Kahire: Matbaat Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1. Basım, 1954.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasan b. Hebbetillâh b. Abdillâh eş-Şâfi'î. *Târîhu Dimaşk*. thk. Muhibbü'd-Dîn Ebû Sa'îd Ömer b. Gurâme el-Umrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.

- İbn Mâlik, Ubeydullah b. Kays b. Şurayh. *Dîvânu Ubeydillah b. Kays er-Rukayyât*. thk. Azîze Fevâl Bâbtî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1. Basım, 1995.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali. *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs- Riyâz Abdülhamîd Murâd- Muhammed Mutî. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1984.
- İbnü's-Sikkît, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak. *Kitâbü'l-Elfâz*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Lübnan: Mektebet Nâşirûn, 1. Basım, 1998.
- İmruü'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvân*. nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1964.
- İsbahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem. *el-İmâ'ü's-Şu'arâ*. Tahkik: Celîl el-Atıyye. Beyrut: Dâru'n-Nidâl, 1. Basım, 1984.
- İsfahânî, Râğib, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdaratü'l-udabâ ve muhâveratü's-Şu'arâ ve'l-bulegâ*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1. Basım, 1420/1999.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1962.
- Mu'ayyib, Abdülcabbar. *Mâ tebakkâ min erâcîzi Ebî Muhammed Abdullah el-Fak'asî*. Bağdat: Irak Kültür ve Enformasyon Bakanlığı Kültürel İşler Dairesi, 1. Basım, 2001.
- Musta'sımî, Muhammed b. Eydemir. *ed-Durrü'l-ferîd ve Beytül-kasîd*. nşr. Kâmil Selmân el-Cebûrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2015.
- Nehrevani, Ebu'l-Ferec Muafa b. Zekeriya b. Yahya el-Ceriri. *el-Celîsu's-Sâlih el-Kâfi ve'l-Enîsu'n-Nâsîh eş-Şâfi*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Nuri Hamudi el-Kaysî. *Şiru Haffâf b. Nudbe es-Sülemî*. Bağdat: Matba'atü'l-Ma'ârif, 1968.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ*. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1944.
- Sâmerrâî, Yûnus Ahmed. *Resâ'il Saîd b. Humejd ve Eş'âruhu*. Bağdat: Dâru'l-İrşâd, Irak Eğitim Bakanlığının katkısıyla yayımlanmıştır, 1971.
- Se'âlibî, Ebü'l-Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl. *Sihru'l-belâga ve sirru'l-berâ'a*. nşr. Abdü's-Selâm el-Hûfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr). *Dîvânü'l-Hansâ*. thk. Enver Ebû Süyleym. Amman: Dâru Ammâr, (Mu'te Üniversitesi desteğiyle yayımlanmıştır), 1. Basım, 1988.
- Tayyib, Muhammed Süleyman et-Tayyib. *Mawsû'atü'l-kabâ'ili'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1421.