Akademik Araştırmalar Derneği

Akademik Analiz

Yıl / Year: 2026 Sayı / Issue : 6

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

e-ISSN 3023-5979

aA

Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 6 | Yıl-Year 2026

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

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

Yayın Kurulu | Editorial Board

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Duzce Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X	**Doç. Dr. M. Raşit Akpınar** Selçuk Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies rasitakpinar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-0943-0715
Doç. Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X	**Doç. Dr. Üyesi Ziya Erdinç** Marmara Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0001-5884-807X
Dr. Muhammed Mehdi Aksoy Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity | Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies muhammedmehdi.aksoy@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2854-730X	**Dr. İbrahim Halil İlgi** Gaziantep Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486

Danışman Kurulu / Advisory Boar

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

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief Dr. İbrahim Halil İlgi Gaziantep Univesity | Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486	**İndeks ve İstatistik Editörü | Index and** Statistics Editor Havva Özgün Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık info@yazimdestegi.com
Etik Editörü | Ethics Editor Çağatay Tiryaki Gaziantep University | Migration Institute cagataytiryaki8@gmail.com 0009-0004-9249-6986	

Dil Editörleri | Language Editor	
Türkçe | Turkish Ömer Faruk İlgi 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** Doç. Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji University | 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 islimgumustekin@hotmail.com ORCID: 0009-0004-3760-4227
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** 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: Dr. İbrahim Halil İlgi
ORCID: 0000-0001-7775-9486
E-posta: ibrahimilgi@gantep.edu.tr
Telefon: 0342 360 1200
Adres: Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Şehir: Gaziantep
Ülke: Türkiye
Posta Kodu: 27310

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

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

Sorumluluk ve Hak Sahipliği | Responsibility and Entitlement
Akademik Analiz dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayındır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içeriği ve sorumluluğu yazarlarına ait olup dergimizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır.
Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Akademik Analiz dergisi tarafından Creative Commons Atıf-Gayrı-Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlamasına 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 | Akademic Analysis Journal
| Sayı -Issue 6 | Yıl-Year 2026

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial
Dr. İbrahim Halil İlgi
VII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Alî b. el-Caʿd (ö. 230/844-45), Eseri ve Hadis İlmindeki Yeri
Alî b. el-Caʿd (230/844-45), His Work and Its Place in The Science of Hadith
Zeliha Beyza Taş, Recep Aslan
1-18

التحصين العقدي في عصر العولمة: استراتيجيات مقترحة لتعزيز المقاومة الذاتية للمجتمعات المسلمة
Küreselleşme Çağında İtikadın Sağlamlaştırılması: Müslüman Toplumların Manevî Direncini Güçlendirmeye Yönelik Strateji Önerileri
Strengthening Islamic Creed in the Age of Globalization: Proposed Strategies for Enhancing the Spiritual Resilience of Muslim Societies
Mohamad Jlelati – Mehmet Cüneyt Gökçe
29-47

المتشابه في القرآن الكريم: دراسة وصفية تحليلية في المفهوم والحكمة ومنهج التعامل معه
Kur’ân-ı Kerîm’de Müteşâbih Ayetler: Kavramı, Hikmeti ve Yorum Yöntemi Üzerine Betimleyici ve Analitik Bir İnceleme
Mutashābih Verses in the Qur’an: A Descriptive and Analytical Examination of Their Concept, Underlying Wisdom, and Interpretive Methodology
Ahmet Alabalık
48-75

Editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Akademik Analiz dergi ekibi olarak Aralık 2023 tarihi itibarıyla başladığımız yayın hayatını altıncı sayımızı çıkararak devam etmenin sevincini yaşamaktayız. Dergimiz, bu sayısında yeni editör ekibiyle çalışmalarına devam etmektedir.

Altıncı sayımızda yeni editöryal 1 adet Türkçe, 2 adet Arapça olmak üzere toplam üç makale bulunmaktadır. Bu sayımızdaki makaleler, tefsir, hadis ve kelam alanlarıyla alakalıdır.

Bu sayının ilk makalesi, hicrî III. asrın ulemasından Alî b. el-Caʿd'ın eserleri ve hadis ilmindeki yeri hakkındadır. İkinci makalede ise güncel bir mesele ele alınarak yaşadığımız dönemde inancın sağlam temeller üzerine ikame edilmesinin imkânı araştırılmıştır. "Kur'ân-ı Kerîm'de Müteşâbih Ayetler: Kavramı, Hikmeti ve Yorum Yöntemi Üzerine Betimleyici ve Analitik Bir İnceleme" adını taşıyan üçüncü makale ise, ilk dönemlerden günümüze kadar aktüel değerini yitirmeyen müteşâbih ayetler konusu incelenmiştir.

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

Dr. İbrahim Halil İlgi

From the Editor

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

As the team of the Akademik Analiz (Academic Analysis) journal, we are delighted to continue our publication journey, which began in December 2023, by releasing our sixth issue. With this issue, our journal continues its work under a new editorial team.

Our sixth issue features a total of three articles: one in Turkish and two in Arabic. The articles in this issue pertain to the fields of Tafsir (Quranic exegesis), Hadith, and Kalam (Islamic theology).

The first article of this issue is about the works of ʿAlī b. al-Jaʿd, a scholar of the 3rd century AH, and his place in the science of Hadith. The second article addresses a contemporary issue, investigating the possibility of establishing faith on solid foundations in the era we live in. The third article, titled "Mutashābih Verses in the Holy Quran: A Descriptive and Analytical Study on Their Concept, Wisdom, and Method of Interpretation," examines the subject of mutashābih (ambiguous/allegorical) verses, an issue that has retained its relevance from the early periods to the present day.

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.

Dr. İbrahim Halil İlgi

Alî b. el-Caʿd (ö. 230/844-45), Eseri ve Hadis İlmindeki Yeri

Doktora Öğrencisi Zeliha Beyza Taş | 0009-0009-8708-254X | zelihabeyzatas@gmail.com
Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Gaziantep / Türkiye

Prof. Dr. Recep aslan | 0009-0002-1972-9726| recep_aslan72@hotmail.com
Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Gaziantep / Türkiye

Öz

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olarak tanınan sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in yaşayan tefsiri ve İslâm dininin ikinci kaynağıdır. Hadisler de sünnetin yazılı kaynaklarıdır. Bu sebeple Müslümanlar için hadis ve sünnetin önemli bir yeri vardır. Hicrî birinci asırdan bu yana, İslâm dininin daha iyi idrak edilmesi için pek çok ilim dalı ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu asırda ortaya çıkan çeşitli ilim dallarından biri de hadis ilmidir. Hadis ilminin gelişimi ilk üç asır boyunca devam etmiş olup günümüze kadar ulaşmıştır. İlk dönemlerde hadisler, ezberlenerek ve yazılarak kayıt altına alınmaya çalışılmış, daha sonra tedvîn, en sonunda da çeşitli vasıflara göre tasnîf edilmiştir. Hadis ilminin tasnif sürecinde Musannef, Mu'cem, Muvattâ, Müsned gibi önemli eserler te'lif edilmiştir. Bu eserlerden günümüze kadar ulaşmayanın yanında pek çoğu da günümüze kadar ulaşmıştır. Hz. Peygamber tarafından emanet olarak bırakılan hadislerin sıhhatinin tespiti ve korunması hususunda çaba sarf eden pek çok âlim yetişmiştir. İşte bu âlimlerden biri olmuştur. Bu makalenin konusu Ali b. el-Ca'd'ın hayatı, hadis ilmindeki konumu ve el-Müsned adlı eseridir. Araştırmalar sonucunda müellif ve eseri hakkında sınırlı kaynaklarda bilgiler bulunduğu tespit edilmiştir. Fakat hem müellif hem de eseri hadis ilminin önemli bir döneminde ortaya çıkmıştır. Ve bu sebeple araştırılması önem arz etmektedir. Bu duruma ek olarak hadis alanında önemli bir zamanda yetişmesine, el-Müsned adlı eser yazmasına, sika olarak bilinmesine, farklı kültür merkezlerinde bulunmasına ve önemli hocalardan ders alıp pek çok talebe yetiştirmesine rağmen hem kendisi hem de eseri pek bilinmeyen Ali b. Ca'd'ın hadis ilmindeki konumunu, kendisinin ve eserinin tanınmasını amaç edinmeye çalışılmıştır. Çalışmanın yöntemi olarak da önemli litaratür taraması yapılmış ve sınırlı kaynaklarda âlim ve eseri hakkında bilgilere ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Müsned, Cerh ve Ta'dîl, Sika, Ali b. el-Ca'd.

Atıf Bilgisi	Taş, Zeliha Beyza- Aslan, Recep. "Alî b. el-Caʿd (ö. 230/844-45), Eseri ve Hadis İlmindeki Yeri". *Akademik Analiz* 6 (Haziran 2026), 1-28.
Geliş Tarihi	20/11/2025
Kabul Tarihi	25/06/2026
Yayım Tarihi	30/06/2026
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, 2026 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan " Alî b. el-Caʿd ve el-Müsned Adlı Eseri" 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: %60, İkinci Yazar: %40 Veri Toplanması: Birinci Yazar: %60, İkinci Yazar: %40 Veri Analizi: Birinci Yazar: %60, İkinci Yazar: %40 Makale Gönderimi ve Revizyonu: Birinci Yazar: %60, İkinci Yazar: %40
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.

Alî b. el-Caʿd (230/844-45), His Work and Its Place in The Science of Hadith

PhD Student Zeliha Beyza Taş | 0009-0009-8708-254X | zelihabeyzatas@gmail.com
Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Gaziantep / Türkiye

Prof. Dr. Recep aslan | 0009-0002-1972-9726| recep_aslan72@hotmail.com
Gaziantep University, Faculty of Theology, Hadith, Gaziantep / Türkiye

Abstract

The Sunnah, known as the words, actions and consents of the Prophet Muhammed, is the living interpretation of the Holy Quran and the second source of the Islamic religion. Hadiths are also written sources of the Sunnah. These ways have an important place for Muslims in the hadith and sunnah. Since the first century of the Hijri, many branches of science have begun to emerge in order to better undertand the Islamic religion. One of the various branches of science of emerged in this century is the science of hadith. The development of the science of hadith has continued for the in the first three centuries and has reached to the present day. In the beginning, hadiths were recorded by writing and memorizing then they were compiled and then classified according to various characteristics. The hadiths collected during the classification process of hadith important in works such as Musannaf, Mu'jam, Muwatta and Musnad according to various classification systems from the second quarter of the hijri. While these works have not reached the point of decay, many have reached the point of decay. Many scholars have been raised who have made efforts to determine and preserve the authenticiy of hadiths. One of these scholars, Ali b. Ca'd, is one of the important figures in the science of hadith.

What this article is about the life of Ali b. Ca'd, his scientific report and his work called al-Musnad. As a result of the research, it was determined that there was limited information about the auther and the work in the sources. Homewer, both the auther and his work emerged during an important period in the scienceof hadith. In addition to this situation He wrote works in the Musnad genre. We aimed to introduce the position of Ali b. Ca'd in the science of hadith him and his work, was known as a sika, was in various cultural centers and took lessons from important teachers and trained many students. Although he was born and raised in Baghdad when Abbasid did it and he witnessed the mihne event. He lived in the same era with his teachers like Shu'be b. Hajjaj (ö. 160/776), Sufyan al-Sawri (ö. 161/778), Sufyan b. Uyeyne (ö. 198/814) and scholars like Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855).As a method of the study, an important literature review was conducted. Referances are included in the introduction section of the study.

The result obtained in the study is as follows. Ali b. Ca'd is a hadith scholar who lived between the last quarters of the 2nd century and the first period of the 3rd century and is known for both positive and negative comments. Ali b. Ca'd, lived at a time when the rıhlas and musnad tour works were intensively written and hadith circles were active. While he gained fame as a "sika, hafız, sabt" on the one hand, he was criticized on some issues on the other. The scholar, whose date of birth is controversial, was born in Baghdad and died there in 230. The scholar, who is praised for his sound memory, was exposed to negative discourses due to his silence on this incident, known as the Mihna, which left its mark on the Abbasi period. We believe that this situation caused Ali b. Ca'd, himself his work and his hadith to remain in the background.

In this study, Alî b. al-Caʿd ve Alî b. al-Caʿd's work named al-Musnad was examined. This study consists of an introduction and three sections. In the introduction, the purpose of study, its importance, method and information is given about the historical process of musnads until Alî b. al-Caʿd. In the first part, the period in which Alî b. el-Caʿd lived was researched in many aspercts, and information about his scientific personality

and life was presented. In the second part, Alî b. al-Caʿd is work called al-Musnad is included. The narrators of al-Musnad, the order of the work, the total number of hadiths in the work, the companions included in the work and their narration numbers, Alî b. al-Caʿd teachers, their distribution by region and the narration words he used while narrating hadiths from them were emphasized. In addition, in this section, the hadith are classified in terms of acceptance and rejection and Alî b. al-Caʿd's evaluations of the narrations are included. In this section, tables have been created to make it understandable about each subject.

Keywords: Hadith, Musnad, Cerh and Ta'dil, Sika, Ali b. Ca'd.

Citation	Taş, Zeliha Beyza- Aslan, Recep. "Alî b. el-Caʿd (230/844-45), His Work and Its Place in The Science of Hadith". *Academic Analysis* 6 (June 2026), 1-28.
Date of Submission	20/11/2025
Date of Acceptance	25/06/2026
Date of Publication	30/06/2026
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 "ʿAlī b. al-Jaʿd and His Work Titled al-Musnad," submitted to the Institute of Social Sciences at Gaziantep University in 2026
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

Hz. Peygamber, Allah (c.c.) tarafından insanlara kurtuluş kaynağı ve yol gösterici olarak gönderilmiştir. Hz. Peygamber'in sözleri, davranışları ve takrirleri olan hadisler, İslâm'ın ikinci kaynağıdır. Hz. Peygamber'den sonra, O'nun hadislerini bir araya getirmek maksadıyla Müslümanlar büyük gayret içerisine girmiş ve bu yüzden hadisleri ilk kaynağından öğrenebilmek için çeşitli seyahatlerde bulunmuşlardır. İslâm âlimleri bu gayretlerin sonucunda hadisleri toplamış ve bu alanda pek çok eser kaleme almışlardır. Kaleme alınan bu eserler birçok ilim dalına katkı sağlamıştır. Hadis ilmine baktığımızda, bu ilim dalında pek çok muhaddisin olduğunu ve bu ilme büyük katkı sağladıklarını görürüz. Hadis ilim sahasında bazı muhaddislerin meşhur olduğunu, bazı muhaddislerin ise pek tanınmadığını söylemek mümkündür. Günümüzde, hadis ilminde şöhret bulmamış muhaddisler üzerinde bir çalışma yapmanın, hadis ilmi için önemli olacağı görüşündeyiz.

Çalışmada, hicri 136 ile 230 yılları arasında yaşamış olan ve pek tanınmayan Bağdatlı muhaddis Ebü'l Hasen Alî b. el-Caʿd'ın hayatı, hadis ilmindeki yeri ve *el-Müsned* adlı eseri tanıtılmıştır. Alî b. el-Caʿd'ın hadis alanındaki âlimlerden biri olarak zikredilmiştir. Fakat hadis âlimlerinden biri olup müsned türü bir eser kaleme almasının yanında kendisi, eseri ve bu ilimdeki yeri pek bilinmemektedir. Alî b. el-Caʿd ve eserinin tabâkat ve diğer klasik eserlerde hakkında bilgilerin az olması, çağdaşı olduğu Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), Alî b. Medînî, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), İshâk b. Rahûye (ö. 238/852), Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerle ilişki içerisinde bulunması, Mihne gibi Abbâsi döneminde ses getiren olayda isminin anılmaması, sadece bir eser vermiş olması kendisinin ve eserinin bilinmemesinin sebeplerinden olabileceği kanaatindeyiz.

Alî b. el-Caʿd'ın eserinin yeterince araştırılmadığı ve araştırılması, *el-Müsned*'in araştırılıp İslami ilimlerde ve özellikle hadis ilminde hak ettiği konuma kavuşması gerektiğine inanmaktayız. Diğer muhaddislerin her alanda araştırmalara konu olması gibi, Alî b. el-Caʿd'ın da hadis ilmindeki konumunun tespit edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü Alî b. el-Caʿd tedvin ve tasnif faaliyetlerinin rağbet gördüğü, ilim merkezlerinin kurulduğu, bu merkezlerde çeşitli disiplinlerin sistematikleştiği, müsned türü eserlerin yoğun olarak verildiği bir dönemde, o döneme damga vuran âlimlerle aynı çağda yaşamış ve kendisi de bu türe bir örnek vermiştir.

Çalışmada, hadis ilmi çerçevesinde kaynak taramasına dayalı bir yöntem kullanılmıştır. Çalışmamızda ilk önce araştırma konusu ile ilgili olan kaynaklar toplanmış daha sonra da elde edilen kaynaklar uygun bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu tür çalışmalarda kütüphane ve arşiv çalışmalarının önemli bir yeri vardır. Bu sebeple çalışmamız esnasında önemli eserlerden istifade edilmiştir.

Çalışmamız boyunca Kettânî'nin (ö. 1345/1927) *er-Risâletü'l-müstatrafe,* Ömer Özpınar'ın, *Hadis Edebiyatının Oluşumu,* Ali Yardım'ın *Hadis I-II,* Abdullah Aydınlı'nın *Hadis Istılahları Sözlüğü* ve Mücteba Uğur'un *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* gibi bazı eserlerden istifade edilmiştir. Çalışmada Alî b. el-Caʿd, onun hocaları, talebeleri ve râviler hakkında bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Onlar hakkında bilgiler için İbn Saʿd'ın (ö. 230/845) *Tabakâtü'l-kübrâ,* Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-kemâl,* Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* ve *Tezkiratü'l-huffâz,* İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîbü't-tehzîb, Takrîbü'l-tehzîb* gibi eserlerden

faydalanılmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin bazı maddelerine de müracaat edilmiştir. Kemal Sandıkçı'nın "Alî b. el-Caʿd" maddesi, sahâbe ve âlimlerin biyografileri için de bazı maddelerden faydalanılmıştır.

1. ALİ B. CAʿD'IN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ

Ali b. el-Ca'd'ın yaşadığı dönemde Abbâsiler hâkim olmuştur. *Müsned* âlimlerden biri olan Alî b. el-Caʿd doksan altı yıl yaşamıştır. Onun yaşadığı zaman 134-230/732-845 yılları arasında Abbasî Devletini yöneten sekiz halife sırasıyla şunlardır:[1]

1. Seffâh (ö. 136/754)
2. Mansûr (ö. 158/775)
3. Mehdî b. el-Mansûr (ö. 169/785)
4. Mûsâ el-Hâdi (ö. 170/786)
5. Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809)
6. Emin (ö. 198/813)
7. Me'mûn (ö. 218/833)
8. Muhammed el-Mu'tasım (ö. 232/847)

Alî b. el-Caʿd'ın yasadığı süre zarfında Abbâsi Devleti'nde siyasi açıdan yönetimde istikrarın olmayışı, taht kavgası ve iç isyanların oluşu neticesinde sık sık halifelerin değişmesi gibi pek çok sorun bulunmaktadır. Bu durumlardan Alî b. el-Caʿd da etkilenmiştir. Ama ne ölçüde etkilendiğine dair hakkında bilgiler mevcut değildir.

Alî b. el-Caʿd'ın hayatını yaşadığı hicri ikinci asır Abbâsi Devleti için kültürel kalkınmaya en elverişli olduğu asır olduğu söylenebilir. Müslüman bilginlerin siyer, megazi, tarih, fıkıh, tefsir, Arapça ve hadis kitaplarının tasnifi bu döneme denk gelmiştir. Bu dönemde fıkıh tasnif eden Ebû Hanife (ö. 150/767), siyer yazarı İbn İshâk (ö. 151/768), *Muvatta*'yı tasnif eden Malîk b. Enes (ö. 179/795)'dir. Hadis alanında da *Kütüb-i Sitte* şaheser kabul edilmiştir.[2]

Alî b. el-Caʿd'ın yaşadığı şehir olan Bağdat'da o dönemlerde önemli bir ilim merkezi olduğunu söylememiz mümkündür. Şehir ikinci Abbâsi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 145/763 yılında kurulmuştur. Kuruluşundan devletin yıkılışına kadar hilafet merkezi olarak kullanılmıştır.[3] Bağdat ayrıca üçüncü asır itibariyle hadis kategorilerinde birinciliği elinde bulundurmuştur. Bağdat'da ilk *sünen* Abdulvehhâb el-Atâ (ö.

[1] Eyyüb Baş (ed.), *İslâm Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 659-662; Kenan Seyithanoğlu (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1988), 3/17.

[2] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 101-103.

[3] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât,* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/66-68; Aytaç Eker, *Yeni Rehber Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlâs Matbaa, 1993), 3/129.

204/819),ilk *müsned* Alî b. el-Caʿd, ilk *musannef* ez-Zehrân (ö. 234/849) ilk *muvatta* ise İsmail el-Kâdî (ö. 282/895) tarafından kaleme alınmıştır. En meşhur muhaddis ise Ahmed b. Hanbel'dir.[4]

2. HAYATI

Kaynaklarda geçtiği ve ittifak olduğu üzere musannifin tam adı Ebü'l Hasen Alî b. el-Caʿd b. Ubeyd el-Cevherî (el-Lüʿlüî)[5] el-Bağdâdî el-Hâşimî'dir.[6] Musannifin bu ismi aslında onun mesleği, nesebi, soyu ve ailesi hakkında bilgi vermektedir. Alî b. el-Caʿd'ın doğum tarihi hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Âlimlerden Hatîb el-Bağdâdî onun 133/731[7] senesinde, Beğâvî ve Râmhürmüzî (ö. 360/971) ise onun 134/732[8] senesinde, İbn Hacer onun 135/753[9] senesinde ve İbn Saʿd ise 136/734[10] senesinde doğduğunu belirtmişlerdir. Maden ticareti ile meşgul olduğu için "el-cevherî" nisbesiyle[11] ailesi Hâşimoğullarının azatlısı olduğu için "el-Hâşimî" nisbesiyle[12] Bağdat'ta doğduğu ve yaşadığı için "el-Bağdâdî" nisbesiyle[13] anılmıştır. Alî b. el-Caʿd oğlundan dolayı "Ebü'l-Hasen" ismiyle künyelenmiştir.[14] Ebü'l-Hasen Alî b. el-Caʿd el-Cevherî 230/845 yılının Recep ayında doksan altı yaşında vefat etmiştir. Bağdat'ta bulunan Bâbü'l-Harb kabristanlığına defnedilmiştir.[15]

Alî b. el-Caʿd'ın ailesi ile ilgili bilgiler, kaynaklarda az olmakla beraber onun babası, iki oğlu ve dört torunu olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Babası el-Caʿd b. Ubeyd (ö. ?), Abbâsî Devleti'nin ilk halifesi Seffâh'ın eşi tarafından azad edildiği belirtilmiştir. Babası hakkında başka bilgiler bulunmamaktadır. Alî b. el-Caʿd'ın en meşhur oğlu Bağdat kadılık görevi yapan el-Hasan b. Alî b. el-Caʿd (ö. 243/855)'dır. Bir diğer oğlu ise hakkında bilgi aktarılmayan Süleymân b. Alî b. el-Caʿd (ö. ?)'dır. Torunları ile ilgili olarak da kaynaklarda güvenilir hadis

---

[4] Hatîb, *Târîhu Bağdât,* 2/38-42; Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 236.

[5] Bazı kaynaklarda musannifin adında "Cevherî" yerine "Lüʿlüî" kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşʿas b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen,* thk. Muhammed Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011, "Büyû" 62 (No. 3476).

[6] Ebû Abdillâh Muhammed b. Saʿd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1358/1939), 6/265; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr,* thk. Haşim en-Nedvî (Beyrut: Da'iretü'l-Maʿarif el-Osmaniyye, 2009), 6/266; Ebû Muhammed Abdurrahmân Hâtim b. Muhammed b. İdrîs, *el-Cerh ve't-taʿdîl,* thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallîmî el-Yemânî (Beyrut: Da'iretü'l-Maʿarif el-Osmaniyye, 1371/1952), 6/178; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhû Bağdât,* 11/360; Ebû Yûsûf b. Abdurrahman Yûsûf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl,* thk. Beşşâr Avvam Maʿruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 20/340; Ebû Abdillâh Şemsüdddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyer,* nşr. Şuayb el-Arnavud ve Hüseyin el-Esed (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 10/459; a. mlf, *Mîzanü'l-iʿtidâl,* thk. Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Mağrife, 2009), 3/116; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe,* nşr. Muhammed el-Müntasır (Dımaşk: y.y., 1383/1964), 68; Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-arabî,* trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Uzma, 1983), 1/198; Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis,* 234; Kemal Sandıkçı, "Alî b. Caʿd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 384.

[7] Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhû Bağdât,* 11/366.

[8] Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâʿî,* thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1983), 622; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1417/1996), 2/399.

[9] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzibü't-tehzîb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, (1404/1984), 7/292.

[10] İbn Saʿd, *Tabakât,* 7/337.

[11] Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis,* 234.

[12] Hayrettin ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melayin, 2005), 5/79.

[13] Zehebî, *Siyer,* 10/460.

[14] İbn Sa'd, *Tabakât,* 7/337.

[15] Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhû Bağdât,* 1/121; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl,* 20/340; Zehebî, *Siyer,* 10/467.

râvileri olarak zikredilen, Alî b. el-Hasan b. Alî (ö. ?), Ebü't-Tayyib Süleymân b. el-Hasan (ö. 322/934), Ebû Âsım b. Ömer el-Hasan (323/945) ve Abdurrezzâk b. Süleymân (ö. ?) isimlerine raslanmaktadır.[16]

Alî b. el-Caʿd'ın bize kadar ulaşan *el-Müsned* adlı eseri *el-Ca'dîyyât* veya *el-Eczâü'l-Ca'diyyât* isimleriyle de anılmıştır. Alî b. el-Caʿd'ın hadislerini ihtiva eden eser Dr. Abdulmuhdî b. Abdulkâdir b. Abdulhâdî (ö. 2017)[17] tarafından *Müsnedü İbn Caʿd* ismiyle 1405/1985 yılında Kuveyt'de tek cilt iki cüz şeklinde neşredilmiştir. Ayrıca Rıfat Fevzi Abdulmuttalib[18] tarafından *el-Ca'dîyyât* ismiyle Kahire'de 1415/1994 yılında 2 cilt halinde, Şeyh Âmir Ahmed Haydar[19] tarafından *Müsnedü İbn Caʿd* adıyla Beyrut'da 1417/1996 yılında tek cilt halinde tahkik edilmiştir.[20] 230/845 yılı Recep ayında doksan altı yaşında vefat etmiştir. Bağdat'a defnedilmiştir.[21]

3. HADİS İLMİNDEKİ YERİ

3. 1. İlim Tahsili

Alî b. el-Caʿd ilmi bir çevrede büyümüştür. Mansûr ve Mehdî dönemlerinde Bağdat'da bulunan ilim meclislerine katılmıştır. O, hocası Şuʿbe b. Haccâc (ö.160/776)'dan en çok hadis rivayet etmiştir. Bundan dolayı Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848): "O, Şuʿbe'den 1200 hadis rivayet etmiş" demiştir.[22]

Alî b. el-Caʿd, ilim tahsiline erken yaşlarda başlamıştır. İbn Ebî Ziʿb (ö. 158/774), Müslim b. Halîd (ö. 160/778), Hammâd b. Seleme (ö. 168/766), Cerîr b. Hâzim (ö. 188/786) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi âlimlerden dersler almıştır. Elli altı yaşında Basra'ya, elli yedi yaşında Mekke'ye, altmış altı yaşında Kufe'ye ilim yolculukları yapmıştır.[23]

3. 2. Hocaları

Alî b. el-Caʿd, *el-Müsned* adlı eserinde hadis rivayet ettiği hocalarını ve istifade ettiği 68 hocası bulunmaktadır. Alî b. el-Caʿd'ın hocalarının geçtiği kaynaklar tespit edebildiğimiz kadarıyla dipnotta verilmeye çalışılmıştır.

---

[16] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdât,* 8/350, 13/306; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 7/460; Adem Özsoy, *Hanefî Bir Muhaddis Alî b. el-Caʿd* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2026), 16-22.

[17] Abdulmuhdî Abdulkâdir Abdulhâdî, Mısır Kahire Üniversitesi Usûlü'd-Din Fakültesinin meşhur hocalarından biriolmakla birlikte hadis ilmiyle ilgili eserler te'lif etmiştir. *İlmu cerh ve ta'dil, Turuku tahrici'l-hadis, el-Medhaluile's-sünneti'n-nebeviyye, Mes'eletü'l-Filistiniyye, Defu'ş-şubuhâti ani's-sünneti'n-nebeviyye, Müsnedü İbn Ca'd* adlı eserleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Adil Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği),* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 71.

[18] Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nin meşhur hocalarındandır. Alanıyla ilgili birçok eser kaleme almıştır. *el-İslâm ve hâcetü'l-beşeriyyeti, Münakaşatü'ş-Şafiiyye, el-Hac ve'l-umre, Tevsîku's-sünneti fi'l-karni's-sânî el-hicrî, el-Ca'dîyyât* adlı eserleri bulunmaktadır. Öztekin, *Modern Dönem Hadis Çalışmaları,* 72.

[19] Âmir Ahmed Haydar. Hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. *Kitabu fedâilü'l-amal, İstidrekatü'l bahs ve'n-neşr, Müsnedü İbn Caʿd* adlı eserlere yaptığı tahkiklerle bilinmektedir.

[20] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât,* thk. Muhammed Abdülmuid Han (Beyrut: Da'iretü'l-Ma'arif el-Osmaniyye, 2009), 8/466; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb,* thk. İbrahim Zübeyr ve Adil Mürşit (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008), 7/289; Ziriklî, *el-A'lâm,* 4/269.

[21] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 1/121; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl,* 20/340.

[22] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî, *et-Târîh ve'l-ilel,* thk. Ebû Ömer b. Ali el-Ezherî (Kahire: y.y., 1399/1979), 3/387.

[23] Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* 9/256.

1. İbrahîm b. Abdirrahmân (ö. 185/801)[24]
2. İsrâil b. Yunûs (ö. 160/777)[25]
3. İsmaîl b. Ayyâş (ö. 181/797)[26]
4. Eyyûb b. Uteybe Yemânî (ö. 160/777)[27]
5. Bahr b. Kuneyz (ö. 160/777)[28]
6. Cesr b. Hasen el-Yemânî (ö. ?)[29]
7. Cerîr b. Hazîm Abdullah b. Şecâ (ö. 170/787)[30]
8. Harîs b. Osman b. Cebr (ö. ?)[31]
9. Hasen b. Salîh el-Hemedânî (ö. ?)[32]
10. Hüseyin b. Zeyd el-Alevî (ö. ?)[33]
11. Hammâd b. Zeyd[34]
12. Hammâd b. Seleme[35]
13. Rebî es-Suadiyyû (ö. 160/777)[36]
14. Züheyr b.Muâviye el-Kûfî (ö. 172/789)[37]
15. Süfyân es-Sevrî[38]
16. Süfyân b. Uyeyne[39]
17. Süleymân b. Muğire (ö. 165/784)[40]
18. Selâm b. Miskîn el-Ezdî (ö. 168/785)[41]
19. Şerîk b. Abdullâh el-Kûfî (ö. 177/764)[42]
20. Şuʿbe b. Haccâc[43]

[24] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/322; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb,* thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1975), 1/35.
[25] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 6/374; İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/261.
[26] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/73.
[27] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 1/209.
[28] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 1/298.
[29] İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/69.
[30] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/34.
[31] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/202.
[32] İbn Hacer, *Tehzîb,* 3/189; a. mlf, *Takrîb,* 1/12.
[33] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl;* 1/355; İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/339.
[34] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/286; İbn Hacer, *Takrîb,* 1/198.
[35] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/277.
[36] İbn Hacer, *Tehzîb,* 3/351.
[37] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/330.
[38] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/278.
[39] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/342.
[40] İbn Hacer, *Takrîb,* 4/286.
[41] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/235.
[42] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,*1/232.
[43] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/278; İbn Hacer, *Tehzîb,* 4/373.

21. Şeybân b. Abdirrahmân et-Temîmî (ö. 164/780)[44]
22. Sâhr b. Cüveyriye (ö. ?)[45]
23. Ebû Muhammed es-Selemî el-Basrî (ö. ?)[46]
24. Âsım b. Muhammed Zeyd (ö. ?)[47]
25. Ebû Kureyb el-Kureyşî (ö. ?)[48]
26. Abdü'l-Âlâ b. Ebî Zührî (ö. ?)[49]
27. Abdülhumeydî b. Behrâm (ö. ?)[50]
28. Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Ubeydullah (ö. ?)[51]
29. Sabît b. Sevbân (ö. 165/782)[52]
30. Dînâr el-Adevî (ö. ?)[53]
31. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Uteybe (ö. 160/777)[54]
32. Abdulazîz b. Abdullâh b. Ebî Seleme (ö. 164/781)[55]
33. Abdulkuddûs b. Hubeyb (ö. ?)[56]
34. Abdülvahîd b. Selîm el-Basrî (ö. ?)[57]
35. Adîy b. Fadl (ö. 171/788)[58]
36. Âsım b. Sahîb (ö. 201/818)[59]
37. Alî b. Necâd (ö. ?)[60]
38. Amr b. Raşîd b. Şecere (ö. ?)[61]
39. İmrân b. Zeyd (ö. ?)[62]
40. Numân b. Naîm el-Kudâî (ö. 179/796)[63]
41. Fudayl b. Mezrûk (ö. ?)[64]

[44] İbn Hacer, *Tehzîb,* 4/410.
[45] İbn Hacer, *Tehzîb,* 5/54.
[46] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* 10/33.
[47] İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/65.
[48] İbn Hacer, *Takrîb,* 3/178.
[49] Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 6/74; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 2/531.
[50] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/465.
[51] İbn Hacer, *Tehzîb,* 67146.
[52] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/434.
[53] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/198.
[54] İbn Hacer, *Tehzîb,* 6/232.
[55] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 2/643.
[56] İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/267.
[57] İbn Hacer, *Tehzîb,* 6/432; a. mlf, *Takrîb,* 1/526.
[58] İbn Hacer, *Tehzîb,* 7/169.
[59] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/39.
[60] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/278.
[61] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/51.
[62] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/73.
[63] İbn Hacer, *Takrîb,* 3/510.
[64] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/273.

42. Kasîm b. Fadl el-Basrî (ö. 167/784)[65]
43. Kays b. Rebî (ö. ?)[66]
44. Mâlik b. Enes [67]
45. Mübarek b. Fudayl (ö. 166/783)[68]
46. Muhammed b. Raşîd (ö. 160/777)[69]
47. Muhammed b. Talhâ el-Kûfî (ö. 167/784)[70]
48. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebî Zî'b (ö. 80/699)[71]
49. Muhammed b. Metrûk (ö. 160/777)[72]
50. Müslim b. Halîd (ö. 179/795)[73]
51. Ma'rûf b. Vasıl (ö. ?)[74]
52. Ebû Cezm Nasr b. Tarîf (ö. ?)[75]
53. Hemmâm b. Yahyâ (ö. 165/782)[76]
54. El-Heytem b. Cemâz (ö. ?)[77]
55. Varaka b. Amr b. Küleyb (ö. ?)[78]
56. El-Vedâh b. Abdullâh (ö. 175/792)[79]
57. Yahyâ b. Mütevekkîl (ö. ?)[80]
58. Yezîd b. İbrahim el-Basrî et-Temimî (ö. 163/779)[81]
59. Yezîd b. Iyâd el-Leysî (ö. ?)[82]
60. Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed (ö. 185/802)[83]
61. Ebû el-Eşheb Ca'fer b. Hayyân (ö. ?)[84]
62. Ebû Ca'fer el-Râzî (ö. ?)[85]

[65] İbn Hacer, *Tehzîb,* 8/239.
[66] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/119.
[67] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/226; İbn Hacer, *Tehzîb,* 8/391.
[68] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/207; İbn Hacer, *Takrîb,* 2/227.
[69] İbn Hacer, *Tehzîb,* 9/158
[70] İbn Hacer, *Tehzîb,* 9/238
[71] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/277.
[72] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/232; İbn Hacer, *Takrîb,* 2/208.
[73] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/355.
[74] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb,* 1/229.
[75] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 4/251.
[76] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/282; Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,*1/201.
[77] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 4/319.
[78] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/230.
[79] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/287; Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 1/236.
[80] İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/356.
[81] İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/361; a. mlf, *Takrîb,* 11/311.
[82] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/195; a. mlf, *Takrîb,* 2/369.
[83] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/151.
[84] İbn Ebû Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* 27376.
[85] İbn Hacer, *Tehzîb,* 12/61; a. mlf, *Takrîb,* 2/406.

63. Ebû Hilâl Muhammed b. Selîm (ö. 168/784)[86]
64. Ebû Muhammed Muavîye Saîd b. Ebû Ubeyd (ö. ?)[87]
65. Ebû Muavîye Muhammed b. Hazîm (ö. 173/789)[88]
66. Ebû Muğire el-Kâdî (ö. 182/799)[89]
67. Ebû Yusûf el-Kâdî (ö. ?)[90]
68. Hişâm b. Beşr el-Kâsım b. Dinâr (ö. 183/799)[91]

Tablo 1. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned*'de Rivayette Bulunduğu Hocaları ve Rivayet Sayıları

HOCASININ İSMİ	VEFAT TARİHİ	RİVAYET SAYISI
1. Şuʿbe b. Haccâc	160/776	1810
2. Şerîk b. Abdullah	177/794	355
3. Züheyr b. Harb	234/849	201
4. Süfyân es-Sevrî	161/778	183
5. İbn Ebû Ziʿb	156/776	120
6. Mübârek b. Fudâle	166/783	103
7. Sahr b. Cüveyriye	?	91
8. Hammâd b. Seleme	167/784	85
9. Abdulazîz b. Abdullah	?	65
10. İsrâîl b. Yûnûs	160/777	59
11. Fudayl b. Merzûk er-Rekâşî	160/776	51
12. Muhammed b. Talhâ	?	44
13. Hüşeym b. Beşîr	183/799	43
14. Ebî Ca'fer er-Râzî	?	38
15. Kays b. Rebîa	?	34
16. Ebû Gassân Muhammed	?	27
17. Rebî b. Sabîh	160/776	24

[86] İbn Hacer, *Tehzîb,* 2/88; a. mlf, *Takrîb,* 1/130.
[87] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 2/136.
[88] İbn Hacer, *Tehzîb,* 9/138.
[89] İbn Hacer, *Tehzîb,* 10/436.
[90] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/301.
[91] İbn Hacer, *Tehzîb,* 11/59.

18. İbrahim et-Tüsterî	163/779	22
19. Hasan b. Sâlih b. Hayy	168/784-85	20
20. el-Mesûdî	?	19
21. Ebü'l-Eşreb	165/782	16
22. Süleymân b. Muğîre	165/782	15
23. Maʿrûf b. Vâsıl	164/780	14
24. Muhammed b. Selîm	?	13
25. Abdurrahman b. Sevbân	165/782	12
26. Kâsım b. Fadl	167/784	12
27. Ali b. Ali er-Rifâî	?	12
28. Muhammed b. Raşîd	161/778	10
29. İsmâîl b. Ayyâş	181/797	10
30. Bahr b. Küneyz	?	10
31. Müslim b. Hâlid ez-Zencî	179/795	10
32. Selâm b. Miskîn	?	9
33. Cerîr b. Hazîm	170/786	8
34. Ebû Cüz el-Bâhilî	160/777	6
35. Eyyûb b. Uteybe	?	6
36. Abdulhamîd b. Behrâm	?	6
37. Yezîd b. İyâs	?	5
38. Ebû Muâviye el-Bağdâdî	?	5
39. Abdülkuddûs el-Habîb	170/787	5
40. Ebû Avâne Vaddâh	176/792	4
41. Yahyâ b. Mütevekkil	?	4
42. Mâlik b. Enes	179/795	3
43. Abdurrahmân b. Ebî Bekr	?	3
44. Âsım b. Muhammed	?	3

45. Şeybân b. Abdurrahmân	164/780	3
46. Ebû Muğîre ed-Dakîkî	?	3
47. Ebû Muâviye ed-Darîr	113/731	2
48. Ebû Yûsuf	182/798	2
49. Abdullah b. Dînâr	127/744	2
50. Ebû Heysem el-Cinâz	?	2
51. Ferec b. Fudâle	177/794	2
52. Abdülvahîd b. Selîm	?	2
53. Adî b. Fadl	171/788	2
54. Cisr b. Hasan	?	1
55. Hasan b. Zeyd	168/785	1
56. Ebû Muğîre el-Kass	182/799	1
57. Ebû İshâk el-Fezârî	188/804	1
58. Ebû Mesûd Abdülâlâ	161/778	1
59. Ebû Kürz el-Kureşî	?	1
60. İmrân b. Zeyd	161/778	1
TOPLAM		**3589**

Tablo 2. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned*'deki Hocalarının Cerh ve Ta'dîl Durumları ve Hoca Sayısı

CERH VE TA'DÎL LAFIZLARI	HOCA SAYISI
1. Sika	17
2. Sika, Hâfız	2
3. Sika, Abîd	2
4. Sika, Sebt	7
5. Sika, Mutkîn	2
6. Sika, Sadûk	2
7. Sadûk	10
8. Sadûk, Zayıf	1
9. Leyyin, Leyse bi'l-kavî	1

10. Leyyinü'l-hadis	1
11. Leyse bi'l-kavî	1
12. Leyse bi-şey	1
13. Zayıf	2
14. Münkerü'l-hadis	1
15. Münkerü'l-hadis, Sadûk	1
16. Metrûk	6
17. Zayıf, Metrûk,	2
18. Metrûk, Münker	1
TOPLAM	**60**

Alî b. el-Caʿd'ın *el-Müsned*'deki hocalar ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla cerh ve ta'dîl lafızları tablodaki gibidir. Hocalar ve râviler hakkında kullanılan bu lafızları bilmek önemlidir. Çünkü Alî b. el-Caʿd'ın hocaları için kullanılan bu lafızlar onların cerh ve ta'dîl durumları hakkında bilgi vermekte olup *Müsned*'in sağlamlığı ve önemi konusunda da deliller sunmaktadır. Tabloda da görüldüğü gibi Alî b. el-Caʿd'ın 60 hocasının cerh ve ta'dîl açısından durumları 18 lafızda toplandığı görülmektedir.

Tabloda belirtilen 18 lafızdan ilk 6'sı ta'dîl lafzı, cerh ve ta'dîl âlimlerince hüccet sayılan ravîler için kullanılmıştır. Tablodaki 7. *sadûk* lafzı, mertebe olarak dördünce mertebede bulunmaktadır. Buradaki ravîler zabt yönünden bir üst mertebedeki ravîler kadar kuvvetli olmadıkları ama adalet yönünden de eleştirilmemiş oldukları belirtilmiştir. Bu tür ravîlerin rivayetleri *hasen* olarak kabul edilmiştir.[92] 8. *Sadûk, zayıf* lafzı ta'dîl lafızlarının en zayıfları olmakla birlikte *sadûk* lafzı kadar kuvvetli değildir. Bu rivayetler i'tibar için yazılır. Kendileri gibi başka bir rivayet ile desteklendiklerinde *hasen ligayrihî* seviyesine ulaşırlar. 9'dan 13'e kadarki beş lafız cerh lafızlarının en hafifi olup bu lafızlarla nitelendirilen ravîlerin rivayetleri ile amel edilmez fakat i'tibar için yazılabilir. 14'den 18'e kadarki beş lafız cerh lafızlarının son sıralarında olup bu rivayetler hüccet değildir, onlar yazılmaz ayrıca onlarla i'tibar da edilmez.[93]

3. 3. Talebeleri

Alî b. el-Caʿd'dan pek çok kişi istifade etmiştir. *el-Müsned* adlı eserinde 40 öğrencisine yer verilmiştir. Alî b. el-Caʿd'ın talebelerinin geçtiği kaynaklar tespit edebildiğimiz kadarıyla dipnotta belirtilmiştir.

1. İbrahîm b. İshâk b. İbrahîm (ö. 285/898)[94]

[92] Muhammed Abdülhay Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004), 186.

[93] Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl,* 145-146.

[94] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 6/203.

2. Müslim b. el-Haccâc (ö. 263/875)[95]
3. İbrahîm b. Haşîm el-Beğâvî (ö. 287/900)[96]
4. Devrâkî (ö.246/861)[97]
5. Ahmed b. Beşîr b. Saîd (ö.286/899)[98]
6. Ahmed b. Hasan b. Mekrûm (ö. ?)[99]
7. Saîd el-Mervezî (ö. 306/919)[100]
8. Ebû Yaʿlâ el-Mevsilî (ö 307/919)[101]
9. Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Fudayl (ö. 286/895)[102]
10. Ahmed b. Hanbel[103]
11. Ahmed b. Muhammed b. Halîd (ö. 300/918)[104]
12. Ahmed b. Yahyâ (ö. 276/889)[105]
13. Ebû Yakûb el-Mervezî (ö. 245/856)[106]
14. Harîs b. Muhammed (ö. 286/895)[107]
15. Harîs b. Muhammed b. Ebî Usâme (ö. ?)[108]
16. Hasan b. Muhammed es-Sabbâh (ö. 260/872)[109]
17. Hamdân b. Alî (ö. 272/885)[110]
18. Halef b. Salîm (ö. 270/883)[111]
19. Ziyâd b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 252/865)[112]
20. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)[113]
21. Salîh b. Muhammed b. Abdillâh (ö. 283/896)[114]
22. İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894)[115]

[95] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 9/27.
[96] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/10; a. mlf, *Takrîb,* 1/9.
[97] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 4/54.
[98] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 3/80.
[99] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 2/99.
[100] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/62; a. mlf, *Takrîb,* 1/22.
[101] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 2/708.
[102] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Mısır: Dâru's-Saâdet, 1394/1974), 9/161; Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 4/413.
[103] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* 9/196; Zehebî, *Siyer,* 9/253.
[104] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 1/43.
[105] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 1/82.
[106] İbn Hacer, *Tehzîb,* 1/55.
[107] Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 1/442.
[108] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/170.
[109] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 8/328; İbn Hacer, *Takrîb,* 2/225.
[110] İbn Hacer, *Takrîb,*3/265.
[111] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 8/322.
[112] İbn Hacer, *Takrîb,*1/26.
[113] Zehebî, *Siyer,* 13/203.
[114] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 9/320.
[115] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 10/89.

23. Ebû Kâsım el-Beğâvî (ö. ?)[116]
24. Ubeydullâh b. Muhammed (ö. 282/895)[117]
25. Abdülmülk b. Muhammed er-Rakkâşî (ö. 272/885)[118]
26. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö. 235/849)[119]
27. Ebû Zürʿâ (ö. 264/878)[120]
28. Amr b. İsmaîl (ö. 309/912)[121]
29. Ebû Hasan Muhammed b. Ahmed (ö. 291/904)[122]
30. Ebû Hatîm er-Râzî (ö. 327/938)[123]
31. İshâk es-Sağânî (ö. 270/884)[124]
32. İmâm Buhârî (ö. 256/870)[125]
33. Muhammed b. Kamîl es-Serrâc (ö. 293/906)[126]
34. Mervezî (ö. 298/901)[127]
35. Mûsâ b. Hasan (ö. ?)[128]
36. Yahyâ b. Maîn[129]
37. Hârûn b. Süfyân (ö. 251/864)[130]
38. Yakûb b. Şeybe (ö. 262/875)[131]
39. Yakûb b. Yûsûf el-Eyyûb (ö. 289/900)[132]
40. Hasan b. Abdullâh b. Yezîd (ö. ?)[133]

3. 4. Cerh ve Ta'dîl İlminde Alî b. el-Caʿd

Alî b. el-Caʿd "sika" olarak[134] nitelenen güvenilir muhaddislerden biri olmakla birlikte, Muâviye'nin onun hakkında İslâm dışında bir din üzere öldüğünü ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürenlere karşı çıkmayacağını söylemesi, Ahmed b. Hanbel'in kendisinden hadis rivayet etmemesine yol açmıştır.[135] Fakat

[116] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/445.
[117] Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz,* 2/675.
[118] Zehebî, *Siyer,* 2/185.
[119] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/522.
[120] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 11/224.
[121] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 1/289.
[122] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 2/294.
[123] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/144.
[124] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 2/382.
[125] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 1/16.
[126] İbn Hacer, *Takrîb,* 4/35.
[127] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/289.
[128] İbn Hacer, *Takrîb,* 3/136.
[129] İbn Sa'd, *Tabâkat,* 7/354; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* 31/543.
[130] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 10/25.
[131] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 13/231.
[132] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 14/289.
[133] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 15/296.
[134] İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-tadîl,* 6/179; İbn Hibbân, *Sikât,* 8/466.
[135] Zehebî, *Siyer,* 10/465-466.

Muâviye'nin İslâm dışında başka bir din üzere öldüğüne dair rivayeti kaynaklarda bulamadık. Bu şekilde iddia sadece Zehebî'nin *Siyer* adlı eserinde geçmektedir. Fakat orada da bir kaynak belirtilmemiştir.

Müslim b. Haccâc, Alî b. el-Caʿd'ın "sika" olduğu konusunda ittifak etmesine rağmen eserlerinde onun hadislerine yer vermemiştir. Buhârî, onun Şu'be b. Haccâc'dan naklettiği bazı hadisleri eserlerine almış, Ebû Dâvûd es-Sicistânî ise âlimin bazı hadislerini eserlerine almıştır. İbn Adî (ö. 365/976), Alî b. el-Caʿd'ın rivayetlerinde münker bir hadis görmediğini belirtmiştir.[136] Zehebî, "muhaddis", "hâfız", "fakih" olduğunu belirtmiştir. Ayrıca hadiste Şu'be'nin talebesi ve ondan rivayet eden Bağdatlıların en sebatıdır. Onun ahlaki kişiliği ile ilgili olarak el-Muharranî ayrıca şu bilgileri de aktarır: "O, doğru, güvenilir, dinde sebat, hafızası güçlü ve hilm sahibi birisidir. Çok kuvvetli bir hafızası vardı ve hıfzından hadis rivayet ederdi. Onun eserlerinde tek bir hata bulamazdık" demiştir.[137]

Şiâ[138] ve Cehmiyyeden[139] olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Ukaylî (ö. 322/934) ise bu rivayetlerin doğru olmadığını belirtmiştir.[140]

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî: "Alî b. el-Caʿd Şu'be'den ve Bağdatlı âlimlerden daha sebtdir" demiştir.[141] İbn Ebî Dünya (ö. 281/894): "Alî b. el-Caʿd'dan hafızası daha kuvvetli birini görmedim. Biz İbn Ebî Zîb'den yirmi hadis yazarken o hem yazıp hem ezberlerdi" demiştir. İbn Ebî Hâtim: "Alî b. el-Caʿd hadisleri ezberden tahdis ederdi" demiştir.[142] Hüseyin b. İsmaîl (ö. 330/942): "Ben Alî b. el-Caʿd'ın halini Abdulazîz b. Hanî'ye sorduğumda o bana vallahi ondan daha hafızası güçlü biriyle karşılaşmadım" demiştir.[143]

Sonuç olarak verilen bilgilerden Alî b. el-Caʿd'ın hafızasının sağlamlığı, hadisler hakkında mahareti, bilgisi, sika olmasının yanında dinde samimi bir muhaddis olduğu anlaşılmıştır.

3. 5. Akranları ve Çağdaşı Olan Âlimler

Süyûtî (ö. 911/1505) sahabeden başlayarak kendi zamanına kadar olan râvileri 24 tabakaya Zehebî ise 21 tabakaya ayırmıştır. Her ikisi de Alî b. el-Caʿd'ı yedinci tabakadan,[144] İbn Hacer ise dokuzuncu tabakadan[145]

[136] Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh, *el-Kâmil,* nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî (Beyrut: y.y., 1409/1988), 3/51; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl,* 3/116; a. mlf, *Siyer,* 10/466.

[137] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* 2/58; Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Çoğrafyasında Hadis,* 234.

[138] Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ,* thk. Hazîm el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/78.

[139] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 268.

[140] Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr,* thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 3/224-225.

[141] Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* 11/365.

[142] İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-tadîl,* 6/176; Zehebî, *Siyer,* 10/266.

[143] Hatîb, *Tarîhû Bağdât,* 11/361; Zehebî, *Siyer,* 10/362.

[144] Ebü'l Fadl Celâliddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabâkâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1982), 6/75.

[145] İbn Hacer, *Takrîb,* 2/33.

saymıştır. Sehâvî'ye (ö. 942/1497) göre Alî b. el-Caʿd'ın tabakası üçüncü tabakadır. Çünkü o, tebeu't-tâbiîndendir. Tabiûndan rivayetleri vardır.[146]

3. 6. Fıkhî Mezhebi

Alî b. el-Caʿd yaşadığı dönemde hadis ilmi konusunda önemli bir âlim olmasının yanında fıkhî görüşü ile de dikkat çekmiştir. Kaynaklarda yer verilen bilgiler neticesinde onun Hanefî mezhebine bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu konuda oğlu el-Hasan b. Alî'nin Alî b. el-Caʿd için belirtmiş olduğu şu ifade dikkat çekicidir: "Babam Hanefî mezhebine mensup âlimlerden biridir ve bu mezhebe dair bilgisini babasından almıştır."[147] Bu ifade ile musannifin mensup olduğu fıkhî görüş açık bir şekilde belirtilmiştir. Musannif bu fıkhî bilgisini de babası aracılığıyla alıp nesilden nesle aktarma görevini de üstlenmiştir.

Musannifin Hanefî mezhebine bağlı oluşunu gösteren bir başka unsur ise, onun Ebû Yûsuf ile kurmuş olduğu hoca-talebe ilişkisidir. Kaynaklarda Alî b. Caʿd'ın hocası Ebû Yûsuf'a olan saygısı anlatılmak ile birlikte, onun *el-Emâlî* isimli eserini yazıya geçirdiği, meclislerinde aktif bulunduğu, meclisindeyken onu çok dikkatli dinlediği, onun fıkıh ve hadis ilmi konusundaki bilgilerini dinleyerek doğrudan rivayet ettiği nakledilmektedir.[148]

Ayrıca Alî b. Caʿd'ın ismi Hanefî tabakât kitaplarında da ismi zikredilmiştir. Zeylaî (ö. 762/1360), *Nasbü'r-râye* isimli eserinin mukaddimesinde Hanefî mezhebinden olan hafız ve âlimlerin isimlerini zikrederken Alî b. Caʿd'ın da adını zikretmiştir.[149] Aynî (ö. 855/1451) de onun küçük yaşlarda Ebû Hanîfe'yi gördüğünü, cenazasine katıldığını ve Ebû Yûsuf'un talebesi olduğunu eserinde belirtmiştir.[150]

Bütün bu bilgiler ışığında Alî b. el-Caʿd'ın, Hanefî mezhebine bağlı olduğu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'u gördüğü, onların meclislerinde bulunup, fıkhî mezhebi hakkında bilgi sahibi olduğu ve mezhebin bilgi birikimini nesilden nesle aktarma konusunda önemli rol oynayan bir âlim olduğu belirtilmiştir.

3. 7. *Müsned* Adlı Eseri

Alî b. el-Caʿd'a ait tek müsnedden bahsedilmiştir. Müsned, *el-Caʿdîyyât* veya *el-Eczâü'l-Caʿdîyyât* adlarıyla meşhur olmuştur. Ali b. Ca'd'ın *el-Müsned* adlı eseri hakkında maddeler halinde şu bilgileri vermek mümkündür.

---

[146] Ebü'l-Hayr Şemseddin es-Sehâvî, *el-İlâm bi't-tevbîh,* nşr. Osman el-Hûşt (Riyad: Dârü'l-Cilt, ts.), 3/46.

[147] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât,* 8/350.

[148] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât,* 9/369; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1993), 4/114; Alâüddin Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiʿuʿs-sanâʿi fi tertîbi'ş-şerâi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/27; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Alî b. Muhammed b. Caʿfer es-Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve Ashâbîhî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 163.

[149] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye,* thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müesssetü'r-Reyyân, 1997), 4/437.

[150] Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *Megâni'l-ahyâr fi ricâli meʿânî'l-âsâr,* thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 20069, 2/346.

1. Alî b. el-Caʿd ve *Müsned* adlı eseri mu'cem tertibine göre on üç cüzdür.

الجزء الأول: أخبار شعبة بن الحجاج
الجزء الثاني: أخبار أبي إسحاق السبيعي
الجزء الثالث: أخبار شعبة عن ليث بن أبي سليم
الجزء الرابع: أخبار شعبة عن قتادة عن أنس
الجزء الخامس: أخبار شعبة عن محمد بن زياد
الجزء السادس: أخبار شعبة عن يونس بن عبيد
الجزء السابع: أخبار سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف
الجزء الثامن: حديث سفيان بن سعيد الثوري
الجزء التاسع: من حديث صالح بن حي
الجزء العاشر: من حديث معاوية بن خديج الجعفي
الجزء الحادي عشر: من حديث أبي ذئب عن صالح بن كيسان
الجزء الثاني عشر: من حديث صخر بن جويرية
الجزء الثالث عشر: أخبار أبي جزء الباهلي نصر بن طريف

2. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned*'inde rivayeti bulunan 89 sahâbî bulunmaktadır. Alî b. el-Caʿd *Müsned*'de sahâbîlerin isimlerini kendi isimlerinin yanında künye veya nisbeyle de zikretmektedir.

3. Alî b. el-Caʿd'ın *el-Müsned* adlı eserindeki hadis sayısı 3589'dur. *Mu'cem* esasına göre tertip edilen eserde bazen aynı konudaki hadisler art arda gelmiştir. Fakat eser konularına göre tertip edilmemiştir. Bu durum bazı rivayetler içindir.

4. Eser üzerine yapılan incelemeler sonucunda *Müsned*'de rivayeti bulunan sahâbîlerin rivayet ettikleri hadislerin sayıları ve oranları hakkında şu sonucu çıkarabiliriz. *Müsned*'de sahâbîler tarafından rivayet edilen 2509 hadisin 1876 tanesi yüzden fazla hadis rivayet eden 7 sahâbîden rivayet edilmiştir. 633 rivayet ise 82 sahâbî tarafından rivayet edilmiştir. Kısacası 2509 hadisin % 74,77'si 7 sahâbîden, % 25,23'ü ise 82 sahâbî tarafından rivayet edilmiştir.

Tablo 3. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned*'inde Rivayeti Bulunan Sahâbîler ve Rivayet Sayısı

SAHÂBÎ İSMİ	RİVAYET SAYISI	VEFAT TARİHİ
1. Ebû Hüreyre	390	58/678
2. Abdullah b. Abbas	345	68/688
3. Enes b. Mâlik	313	93/711
4. Hz. Âişe	258	58/678
5. Abdullah b. Ömer	220	73/693

6. Abdullah b. Mesʿûd	170	32/652
7. Câbir b. Abdullah	119	73/693
8. Ebû Saîd el-Hudrî	90	74/694
9. Zeyd b. Sâbit	48	45/665
10. Ebû Bekre Nüfey b. Mesrûh	45	?
11. İmrân b. Huseyn	40	52/672
12. Abdullah b. Zübeyr	37	73/692
13. Talhâ b. Ubeydullâh	36	37/657
14. Abdullah b. Amr b. Âs	30	65/684
15. Sehl b. Saʿd	27	91/710
16. Ukbe b. Âmir el-Cühenî	23	58/678
17. Yezîd b. Rukâne	23	?
18. Ali b. Ebû Tâlib	20	40/660
19. Muâviye b. Ebû Süfyân	20	60/680
20. Semüre b. Cündeb	15	60/680
21. Hasen b. Ali b. Ebû Tâlib	15	49/669
22. Ebû Katâde el-Hâris	13	54/674
23. Meymûne bint. el-Hâris	13	51/671
24. Amr b. Hazm	12	53/673
25. Ebû Mâlik el-Eşʿârî	12	42/662
26. Ebû Bekr es-Sıddîk	10	13/633
27. Ebû Ümâme Vehd el-Bâhilî	10	86/705
28. Ömer b. el-Hattâb	10	23/643
29. Osman b. Affân	10	35/656
30. Fazl b. Abbâs	9	13/633
31. Âmir b. Rebîa	9	35/656
32. Câbir b. Semûre	6	74/695
33. Seleme el-Hamdânî	6	83/702
34. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh	6	17/637
35. Zübeyr b. Avvâm	6	36/657
36. Ebû İshâk Amr b. Abdilâh	5	35/656
37. Berâ b. Âzib	5	71/691

38. Hâkim b. Uteybe	5	74/695
39. Ümmü Seleme	5	62/681
40. Îyâz b. Himâr	5	?
41. Muğîre b. Şuʿbe	5	50/670
42. Huzeyme b. Sâbit	5	37/657
43. Abdullah b. Mugaffel	5	59/679
44. Ubâde b. Sâmit	5	34/654
45. Zeyd b. Erkâm	4	68/688
46. Ebû Mûsâ el-Eşʿârî	4	42/641
47. Üsâme b. Zeyd	3	54/674
48. Kurre	3	?
49. Şeddâd b. Evs	3	58/678
50. Habbâb b. Eret	3	37/657
51. Saîd b. Zeyd	3	51/671
52. Kays b. Sa’d	3	40/661
53. Katâde b. Nuʿmân	3	23/643
54. Abdullah b. Selâm	3	43/643
55. Hubeyb b. Muğfil	2	18/639
56. Temîm ed-Dârî	2	37/657
57. Ebû Zeyd Amr b. Ahtab	2	40/660
58. Ebü’l-Caʿd ed-Demrî	2	36/656
59. Ma’kıl b. Yesâr	1	59/679
60. Sahr b. Vedâa	1	?
61. Rubeyyî b. Muavvîz	1	70/687
62. Sehl b. Huneyf	1	38/658
63. Eş’as b. Kays	1	40/661
64. Cüveyriye bint. el-Hâris	1	83/708
65. Abdurrahman b. Avf	1	32/652
66. Abdurrahman el-Ensârî	1	?
67. Abdullah b. eş-Şıhhîr	1	?
68. Abdurrahman b. Hubşî	1	?
69. Ubeydullah b. Ömer	1	37/657

70. Amr b. Harîce	1	?
71. Âmir b. Şehr	1	?
72. Amr b. Mâlik el-Ruâsî	1	?
73. Amr b. Hureys	1	?
74. Iyâz b. Ganm	1	?
75. Kays b. Ebî Garaze	1	?
76. Kutbe b. Mâlik	1	?
77. Mâlik b. Hubeyre	1	?
78. Halîd b. Urfuta	1	?
79. Büreyde	1	61/681
80. Hişâm b. Âmir b. Ümeyye	1	51/671
81. Rukâne b. Abdülyezîd	1	?
82. Sâbit b. Kays b. Şemmâs	1	?
83. Urve b. Mesʿûd	1	12/633
84. Ebû Leylâ Yesâr b. Bilâl	1	9/630
85. Amr b. Ümeyye	1	35/655
86. Kâʿb b. Mâlik	1	50/670
87. Bilâl-i Habeşî	1	20/641
88. Ammâr b. Yâsir	1	37/657
89. Sevbân b. Bücdûd	1	54/674
TOPLAM	**2509**	

5. Alî b. el-Caʿd *Müsned*'inde 60 hocasından rivayette bulunmuştur. Bu hocalar hakkında tablo 1'de bilgiler sunulmuştur. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned*'inde "المرويات عن سفيان بن الثوري" "Süfyân es-Sevrî'den rivayeti" şeklinde başlıklar atıp hangi hocadan rivayet ettiyse ondan rivayet ettiği tüm hadisleri zikretmiştir. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned'*inde 3103 tanesi yüzden fazla hadis aktaran 6 hocadan rivayet etmiştir. 486 rivayeti ise 54 hoca tarafından rivayet etmiştir. Buna göre, 3589 rivayetin % 86,45'i 6 hocadan, %13,55'i 54 hocadan rivayet edilmiştir.

6. Alî b. Caʿd, hadisleri hocalarından alırken rivayet ettiği hadisleri hangi metodla aldığına dair rivayet lafızları kullanmıştır. Kulandığı rivayet lafızlarından **سمعت** lafzı *Müsned'*de 10 yerde, **حدثنيه/حدثناه** lafızları *Müsned'*de 6 yerde peş peşe mevkûf olarak, **حدثني** lafzı *Müsned'*de 20 yerde, **حدثنا** lafzı *Müsned'*de 2353 yerde, **اخبرنا** lafzı *Müsned'*de 141 yerde, **قال** lafzı ise *Müsned'*de 43 yerde geçmektedir. Alî b. Caʿd bütün rivayetlerinde

عن sigası kullanmıştır. O, *Müsned*'de bulunan 3589 rivayetin 3405'ini semâ lafızlarıyla geriye kalan 184 rivayeti ise diğer lafızlarla almıştır.

7. Alî b. Caʿd, *Müsned*'inde 53 sülâsî, 1569 rubâî, 740 humâsî, 22 südâsî rivayetler nakledilmiştir. En çok rubâî en az da südâsî rivayet nakledilmiştir. Bunu oranla da ifade edersek 2509 rivayetin % 60,53'i rubâî, % 29,49'u humâsî, % 2,15'i sülâsî, %0,87 südâsî rivayetten oluşmaktadır. *Müsned* âlî ve nazîl olarak değerlendirdiğimizde 2509 merfû rivayetin 1622'si âlî isnad 762'si ise nazîl isnaddır. Bu durumu oranlarla ifade edersek 2509 merfû rivayetin % 64,64'ü âlî isnad % 35,36'sı ise nazîl isnad'dır.

8. Araştırmamız neticesinde Alî b. Caʿd *Müsned*'inde merfû rivayetlerin sayısı 2393'dir. *Müsned*'de çoğunlukla merfû hadisler bulunmakla birlikte maktû ve mevkûf rivayetler de bulunmaktadır. Eserdeki mevkûf rivayetlerin sayısı 127, maktû hadislerin sayısı ise 1069'dur.

9. Muhakkikin dipnot ve metin içerisinde bilgileri ve bizim araştırmamız neticesinde *Müsned*'de bulunan 3589 rivayetin 3001'inin sahih, 114'ünün hasen ve 474'ünün zayıf olduğu görülmektedir. Sahih hadislerin 646'sı maktû, 52'si mevkûf, 2303'ü ise merfû hadislerdir. Hasen rivayetlerin 22'si maktû, 5'i mevkûf, 77'si ise merfû hadislerdir.

3. 8. Alî b. Caʿd'ın Hadisçiliği

Bir muhaddis olan Alî b. Caʿd başta kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları ve isnad zincirindeki pek çok ravî hakkında görüşlerini eserinde zikretmiştir. Zikretmediği yerlerde de muhakkik eserin dipnotunda ravîler hakkında bilgiler sunmuştur. Ayrıca Alî b. Caʿd eserinde rivayetin metni hakkında da hem metin içerisinde hem de dipnotlarda bazı açıklamalarda bulunmuştur.

Sened denilince bir rivayetin isnâd zincirindeki ravîlerin durumları ile ilgili değerlendirmeler ve açıklamalar gelmektedir. *Müsned*'de Alî b. Caʿd ve muhakkik rivayetlerde bazı ravîler hakkında değerlendirme ve açıklamalar yapmıştır. Bu değerlendirme ve açıklamaları maddeler halinde zikredebiliriz.

Alî b. Caʿd ve eserin muhakkiki *Müsned*'de sened yönünden bazı değerlendirmeler ve açıklamaları gerek sened içerisinde gerekse dipnotta belirtmiştir. Bu değerlendirme açıklamalar şunlardır: İsmi, künyesi veya nisbesiyle geçen ravînin kimliği ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Misal olarak 6. Rivayette "عفان"ismini verdikten sonra bu kişinin Ebû Osman Affân b. Müslim olduğunu, 19. Rivayette" علي" ismini verdikten sonra bu kişinin Ali b. Medînî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Alî b. Caʿd rivayette bulunduğu bazı hocalarının cerh ve ta'dîl durumlarını da açıklamıştır. Misal olarak 1507. Rivayette hocası Şu'be b. Hamîd'in isminden sonra "مدلس" diyerek onun tedlîs yaptığını, 2348. Rivayette hocası Câbir b. Yezîd'in isminden sonra " ضعيف" diyerek onun zayıf olduğunu, 3423. Rivayette hocası Nasr b. Tarîf'in isminden sonra "متروك" diyerek onun metrûk bir ravî olduğunu bildirmiştir. Alî b. Caʿd *Müsned*'de "هو"gibi ifadelerle geçen ravîleri isimlerini ve düşen sahâbîlerin kim olduklarını da zikretmiştir. Misal olarak 138. Rivayette "هو" ile ifade edilen ravînin Gaysan b. Abdurrahmân olduğunu belirtmiştir.

Alî b. Caʿd *Müsned*'de bazı hadis metinleri hakkında değerlendirme ve açıklamalar da yapmıştır. Bu değerlendirme ve açıklamaları şöyle zikredebiliriz. Alî b. Caʿd hadisin metninde geçen bazı yanlış kelimelerin dipnotta veya metin içerisinde doğrularını zikretmiştir. Misal olarak 80. Rivayette geçen "عدى" kelimesinin doğrusunun "عدوا" olduğunu, "مولى" kelimesinin doğrusunun "موالي" olduğunu zikretmiştir. Hadisin metninde geçen bazı kelimelerin harekelerinin nasıl olması gerektiğini de dipnotta vermiştir. Misal olarak 21. Rivayette geçen "لمشاش" kelimesindeki "م" harfinin dammeli, 131. Rivayette geçen "سلمان" kelimesindeki "ن" harfinin tenvinli olması gerektiğini zikretmiştir.

SONUÇ

Alî b. el-Caʿd Bağdat'ta doğmuştur. Tebeu't-tâbiînendir. Hanefî mezhebine bağlı olduğu görülmektedir. Basra, Kûfe, Mekke, Medine, Şam, Horasan gibi ilim merkezlerine ilmi seyahatler yapmıştır. Özellikle hadislerinin çoğunu Basra, Kûfe ve Bağdat şehirlerinde bulunan hocalardan almıştır. Bu durum da onun nerdeyse ömrünün tamamını bu üç ilim merkezinde geçirmiş olabileceğini ve *el-Müsned* adlı eserinin bu şehirlere dayandığını göstermiştir.

Alî b. el-Caʿd'ın yaşadığı dönem hadis tarihinin altın çağı olarak tabir edilen hicri ikinci asrın sonu üçüncü asrın başlarına tekabül etmektedir. Onun döneminde İslâm coğrafyasında Abbâsiler hâkim olmuştur. Bu dönem kültürel gelişmelerin yanında taht kavgaları, yönetimde istikrarsızlık ve mihne gibi zor süreçlerin olduğu bir dönemdi. Fakat Alî b. el-Caʿd siyasetten ve mihne gibi döneme damga vuran olaylardan uzak durup bu konuda sükût etmiştir. Bunun da onun sadece hadis ilmiyle ilgilenmesine sebep olduğunu söyleyebiliriz.

Alî b. el-Caʿd, sika olarak nitelendirilmiş âlimlerden biridir. Ayrıca kuvvetli bir hafızaya sahip olması, hadisler ile ilgili bilgisi ve dinde samimi bir musannif olması ile de tanınmıştır. Bu konuda âlimlerin içtihadı söz konusudur.

Alî b. el-Caʿd, Şuʿbe b. Haccâc, Cerîr b. Hâzim, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Hammâd b. Seleme, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve daha pek çok âlimden istifade etmiş ve hadis rivayetinde bulunmuştur. Müslim b. Hacccâc, Haşîm el-Beğâvî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ahmed b. Alî b. Fudayl, Ebû Dâvûd, Kâsım el-Beğâvî, İbn Ebî Şeybe, Yahyâ b. Maîn ve diğer pek çok âlim Alî b. el-Caʿd'dan istifade etmiştir.

Kaynaklarda Alî b. Caʿd'a nispet edilen bazı eserlerden bahsedilse de aslında bu eser üzerine çalıştığımız *el-Müsned* adlı eserin ya bir cüzü ya da farklı isimlendirilmesi olarak kabul edilmiştir. *el-Müsned* adlı eserinde musannif özellikle Hz. Peygamber'in hadislerini toplamayı amaç edinmiştir. Eserin büyük bir kısmı da bu amaç üzerine tasnif edilmesinin yanında Alî b. el-Caʿd mevkûf ve maktû hadislere de eserinde yer vermiştir. Şemada görüldüğü üzere musannifin eserindeki merfû rivayetlerin sayısı 2393, mevkûf rivayetlerin sayısı 127 maktû rivayetlerin sayısı ise 1069'dur.

Müsned'de 89 sahâbîden rivayette bulunulmuştur. En çok rivayet 390 hadis ile Ebû Hureyre'ye aittir. Daha sonra 345 rivayet ile Abdullah b. Abbâs, 313 rivayet ile Enes b. Mâlik gelmektedir. Bu yönüyle musannif

özellikle müksirûn sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. *Müsned'*in büyük bir kısmı bu sahâbîlerden nakledilen rivayetlerle zenginleştirilmiştir.

Alî b. el-Caʿd *Müsned*'inde 60 hocasından rivayette bulunmuştur. Alî b. el-Caʿd'ın *Müsned*'inde " المرويات عن شعبة" "Şuʿbe b. Haccâc'dan rivayeti" şeklinde başlıklar attıktan sonra o başlıkta zikredilen hocadan aldığı bütün hadisleri o başlık altında vermiştir. En çok rivayette bulunduğu hocası tekrarlarıyla birlikte 1810 rivayet ile Şuʿbe b. Haccâc'dır. *Müsned*'de 3589 rivayet bulunmaktadır. Bu durum da musannifin eserindeki hadislerin yarısını meşhûr hocası Şuʿbe'den naklettiği sonucunu çıkarmaktadır.

Alî b. Caʿd'ın *Müsned'*deki rivayetlerden 184 hadis dışındaki diğer hadisleri hocalarından semâ yoluyla bizzat görüşerek almıştır. Yani o *Müsned*'de 3589 rivayetin 3405'ini "semi'tu, haddesenâ, haddesenî, haddesenahû, haddeseneyhî" gibi semâ lafızlarıyla rivayet etmiştir. Bunu da oran ile ifade ettiğimizde *Müsned*'deki rivayetlerin % 94,87'si anlamına gelmektedir. Bu oran da Alî b. Caʿd'ın hadisçiliğinin değeri ve *Müsned'*deki hadislerin sıhhati konusunda önemli bir işarettir. Çünkü eserdeki hadislerin büyük bir bölümünü müellif semâ yoluyla almıştır. Noktalama ve harekelerin olmaması ve muhtemel yanlış okumaların önüne geçilmesi için âlimlerin çoğu hadislerin semâ yoluyla alınmasının en güvenilir yol olduğunu belirtmişlerdir. Musannif de bu yolu tercih etmiştir.

Alî b. Caʿd'ın *Müsned'*inde yer alan hadislerde belli başlı konular işlenmiştir. Eser, ale'l-ebvâb sisteme göre tertip edilmediğinden konu bütünlüğü yoktur. Eserde 89 konu ele alınmıştır. *Müsned'*de en çok işlenen konu 163 rivayet ile hac konusu iken 1 rivayet ile en az işlenen konu ise tefsir ve kıraatler konusu olmuştur.

Alî b. Caʿd'ın *Müsned*'inde 53 sülâsî, 1569 rubâî, 740 humâsî, 31 südâsî rivayet bulunmaktadır. En çok rubâî en az da südâsî rivayet nakledilmiştir.

Alî b. Caʿd *Müsned*'inde zikrettiği 3589 rivayetten 3001'i sahih, 114'ü hasen ve 474'ü ise zayıf rivayetten oluşmaktadır. Sahih hadislerin 646'sı maktû, 52'si mevkûf, 2303'ü ise merfû hadislerdir. Hasen rivayetlerin 22'si maktû, 5'i mevkûf, 77'si ise merfû hadislerdir. Zayıf hadislerin ise 40'ı maktû, 70'i mevkûf, 3'ü ise merfû hadislerdir. *Müsned*'deki sahîh hadislerin toplam hadisler içerisindeki oranı %83,61'e, hasen hadislerin oranı %3,17'ye, zayıf hadislerin oranı ise %13,22'ye tekabül etmektedir. Bu hadislerin sıhhat derecelerine bakıldığında aşağıda şemada görüldüğü gibi bir sonuç elde edilmiştir. Bu sonuca göre müellif % 86,78 oranında makbul hadisi eserinde kullandığı anlaşılmaktadır. Bu sonuç da eserin sıhhati ve âlimler açısından kabul edilmesi açısından son derece önemlidir.

Bütün bu tespitlerimizle *Müsned'*in güvenilmeyecek bir eser olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Fakat ilmi alanda objektif olmak esas kabul edildiğinden Ali b. Caʿd ve *Müsned* adlı eseri hakkında ayrıntılı ve doğru bilgi sahibi olmak, özellikle günümüzde bir zaruriyettir. Çünkü kaynaklarımızı tam olarak tanıyıp anlayabildiğimiz ölçüde günümüz problemlerine daha doğru çözümler üretmemiz mümkün olabilecektir. Ali b. Caʿd'ın *Müsned'*inde çok sayıda sahih hadislerin yanında hasen ve zayıf olarak

değerlendirdiğimiz rivayetler de bulunmaktadır. Bu sebeple bu rivayetleri sened ve metin yönünden tahlil etmek ve daha sonra amel etmek doğru olacaktır.

Ali b. Caʿd'ın ve muhakkiklerin *Müsned'*deki hadislerin ardından yapmış olduğu açıklama ve değerlendirmeler, eseri daha değerli hale getirmiştir. Bu tür değerlendirmeler, hem *Müsned* türü eserlerin yaygınlaşmış olduğu dönem hakkında bilgiler sunma hem de Ali b. Caʿd'ın fikrini belirtme açısından önemlidir. Ali b. Caʿd eserindeki rivayetleri, birtakım değerlendirmelerden geçirerek nakletmiştir. Bunun için hem Ali b. Caʿd hem de muhakkikler bazen rivayette manası bilinmeyen bir ifadeyi izah ettiği gibi bazen de hadis metninin açıklanması için hocalarının görüşlerini nakletmiştir. Bazen de rivayetin sıhhat durumu hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmelerin okuyucunun aklındaki soruları giderme açısından oldukça önemli olduğu kaydedilebilir.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa. *Kısas-ı enbiya ve tevârih-i hulefâ.* sad. Metin Muhsin Bozkurt. İstanbul: Dergâh Ofset Tesisleri, 1997.

Baş, Eyyüb (ed.). *İslam Tarihi.* Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşref.* thk. Süheyl Zekkâr ve Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr.* thk. Haşim en-Nedvî. 9 Cilt. Beyrut: Da'iretü'l-Ma'arif el-Osmaniyye, 2009.

Bulgurcu, Kahraman. *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (307/919) ve el-Müsned Adlı Eseri.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Cahîz, Ebû Osman Amr b. Bakr b. Mahbûb. *et-Tâc fi ahlâki'l-mülûk.* thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: y.y., 1914.

Dîneverî, Ebû Hanîfe. *el-Ahbârü't-tıvâl.* çev. Zekeriyya Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür. Ankara: Ankara Yayınları, 2017.

Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi.* trc. İsmail Yiğit ve Nureddin Boelli. 14 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sabît el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd.* 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.

Irâkî, Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-izâh mukaddimetu İbnü's-Salâh.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1984.

İbn Abdilber, Yûsûf b. Abdilber en-Nemerî. *et-Temhîd.* thk. Mustafa b. Muhammed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bahrî. Rabat: y.y., 1387/1967.

İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcanî. *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl.* nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Risâle, 1409/1988.

İbn Caʿd, Ali b. el-Caʿd b. Ubeyd el-Bağdâdî. *Müsnedü İbnü'l-Ca'd.* thk. Abdülmehdî b. Abdülkadîr b. Abdülhâdî. Kuveyt: y.y., 1405/1985.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Hedyü's-sârî mukaddimeü'l-fethi'l-bârî.* nşr. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1379/1959.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar.* thk. Nureddin Itr. Dımeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1. Basım, 1414/1993.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *et-Tehzîbü't-tehzîb.*14Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1404/1984.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *en-Nüket âlâ kitabi İbnü's-Salâh.* thk. Rebî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân.* thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 2008.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe.* thk. Adilahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1415/1995.

İbn Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân Hâtim b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-tadîl.* 9 Cilt. thk. Abdurrahman Yahyâ el-Muallîmî el-Yemânî. Beyrut: Da'iretü'l-Ma'arif el-Osmaniyye, 1371/1952.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât.* thk. Mahmud Abdülmuîd Han. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 2009.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmaîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hicr, 1417/1997.

İbn Nedîm, *el-Fihrist.* Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Saʿd, Ebû Abdullah Muhammed b. Saʿd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ.* thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1358/1939.

İbn Salâh, Ebû Amr b. Sâlâhaddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis.* thk ve şerh: Nureddin Itr. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

Katib Çelebi. *Keşfûz-zunûn.* 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kettânî, Muhammed b. Caʿfer. *er-Risâletü'l-müstetrafe.* nşr. Muhammed el-Müntasır. Dımaşk: y.y., 1383/1964.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *er-Raf'u ve tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl.* thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Başâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-kemâl.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400/1980.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *el-İ'lâm bi't-tevbîh.* nşr. Osman el-Huşt. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Cild, ts.

Seyithanoğlu, Kenan. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi.* İstanbul: Çağ Yayınları, 1988.

Sezgin, Fuat. *Târîhü'l-türâsi'l-arabî.* trc. Mahmûd Fehmî Hicâcî. 10 Cilt. Kum: Mektebetü'l-Ayetullah el-Uzma, 1983.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tarihu'l-hulefâ.* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk.* Kahire: y.y., 1358/1939.

Tahhân, Mahmûd. *Teysiru mustalahi'l-hadis.* Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2010.

Yaʿkûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Caʿfer. *Târîhu'l-Ya'kûbî.* 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1387/1967.

Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Büldân.* Beyrut: y.y., 1377/1957.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl.* 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1417/1996.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru âlâmu'n-nübelâ.* nşr. Şuayb el-Arnaûd ve Hüsetin el-Esed. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1210/1990.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz.* thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

Ziriklî, Hayrettin. *el-A'lâm.* 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melayîn, 2005.

التحصين العقدي في عصر العولمة :استراتيجيات مقترحة لتعزيز المقاومة الذاتية للمجتمعات المسلمة

محمد جليلاتي | 0000-0003-1061-4746 | mohamadjlelati79@gmail.com
طالب دكتورة في جامعة حران، معهد العلوم الاجتماعية، العلوم الإسلامية الأساسية، أورفا، تركيا

أستاذ مشارك محمد جنيد كوكجه | 0000-0002-8382-3787 | cuneytgokce@gmail.com
جامعة ماردين آرتوكلو، كلية الإلهيات، ماردين، تركيا

الملخص

تستهدف هذه الدراسة معالجة الإشكاليات العقدية والفكرية المعقدة الناجمة عن تمدد ظاهرة العولمة، وما تفرضه من تحديات وجودية تمس جوهر الهوية الإسلامية والمنظومة الاعتقادية في المجتمعات المسلمة. تنطلق الدراسة من فرضية نقدية مفادها أن مواجهة التحديات العولمية -باعتبارها "هجمة أنطولوجية(وجودية) " تعتمد فلسفة السيولة (فلسفة تعتمد مبدأ تذويب المبادئ الراسخة) - تتطلب تجاوز مرحلة التوصيف والتشخيص السلبي إلى مرحلة البناء الوقائي والاستراتيجي الفاعل، وتعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لاستقراء أدوات العولمة الثقافية وآليات تأثيرها، مع توظيف المنهج النقدي التأصيلي لتقديم رؤية إسلامية مبتكرة لاستراتيجيات "التحصين العقدي". وتتركز محاور البحث في ثلاثة أبعاد استراتيجية متكاملة: البعد الفكري المتمثل في تجديد الخطاب العقدي لمواكبة مستجدات العصر، والبعد التربوي القائم على تعزيز الوعي النقدي والحصانة الذاتية لدى الأفراد، والبعد التقني الذي يستثمر الوسائط الحديثة في حماية الثوابت ونشر الوعي العقدي. تخلص الدراسة إلى تقديم "مصفوفة استراتيجية" مقترحة، صُممت لتكون أداة عملية يمكن للمؤسسات التعليمية والدعوية تبنيها لرفع كفاءة المقاومة الذاتية لدى الفرد والمجتمع المسلم أمام التيارات الفكرية الوافدة ونماذج التنميط الثقافي، وتؤكد النتائج على أن التحصين العقدي المنشود لا يعني الانكفاء أو الانغلاق الحضاري، بل هو "انفتاح واعٍ" وتفاعل إيجابي مع معطيات العصر، يستند إلى ركائز عقدية صلبة تضمن الحفاظ على الخصوصية الحضارية في ظل عالم متسارع التحول.

الكلمات المفتاحية: الكلام، التحصين العقدي، العولمة، المقاومة الذاتية، الهوية الإسلامية.

معلومات العطف Jlelati, Mohamad – Gökçe, Mehmet Cüneyt. “Küreselleşme Çağında İtikadın Sağlamlaştırılması: Müslüman Toplumların Manevî Direncini Güçlendirmeye Yönelik Strateji Önerileri”. *Akademik Analiz* 6 (Haziran 2026), 29-47.

تاريخ الإرسال	05/04/2026
تاريخ القبول	25/06/2026
تاريخ النشر	30/06/2026
التحكيم	مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج
بيان القيم الأخلاقية	يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقًا للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع. والمقالة تمثل فصلًا من أطروحة الدكتوراة للمؤلف بعنوان: "تأثيرات العولمة على العقيدة الإسلامية" التي قدمت في جامة حران عام 2026.
البحث عن التشابه	تم البحث ببرنامج Turnitin
لإخار الخلل في القيم الأخلاقي	akademikanalizdergisi@gmail.com
تضارب المصالح	لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح
نسبة جهود المؤلفين	تصميم الدراسة: الكاتب الأول: 60% والكتاب الثاني: 40% جمع البيانات: الكاتب الأول: 60% والكتاب الثاني: 40% تحليل البيانات: الكاتب الأول: 50% والكتاب الثاني: 50% تقديم المخطوطة ومراجعتها: الكاتب الأول: 70% والكتاب الثاني: 30%
التمويل	لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة
حقوق الطبع والنشر والترخيص	يمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0.

Küreselleşme Çağında İtikadın Sağlamlaştırılması: Müslüman Toplumların Manevî Direncini Güçlendirmeye Yönelik Strateji Önerileri

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

Doç. Dr. Mehmet Cüneyt Gökçe | 0000-0002-8382-3787 | cuneytgokce@gmail.com
Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye

Özet

Araştırmanın Bağlamı: Küreselleşme, yalnızca ekonomik ve siyasi sınırlar içerisinde kalmayıp, kültürel, entelektüel ve inançsal alanları da derinden etkileyen modern dünyamızın en dinamik dönüşümlerinden biri haline gelmiştir. Bu çalışma, küreselleşmenin yayılmacı politikasından kaynaklanan inançsal ve fikri karmaşıklıkları ve bu sürecin İslam kimliğinin özüne getirdiği varoluşsal zorlukları ele almaktadır. Araştırma, İslam akidesinin sadece bireysel vicdani kanaatlerden ibaret olmadığı, aksine toplumsal istikrarı koruyan ve yabancılaşmayı engelleyen bir kimliğe sahip olduğu tezine dayanmaktadır.

Araştırma Problemi ve Hedefleri: Bu araştırmanın temel odak noktası, küreselleşme çağının getirdiği meydan okumalar karşısında Müslüman toplumların "itikadı sağlamlaştırma" ve “manevî direnç” mekanizmalarını nasıl geliştirebileceklerini tespit etmektir. Bu bağlamda makalede şu kritik sorulara cevap aranmaktadır: Küreselleşmenin dayattığı temel epistemolojik ve fikri tehditler nelerdir? "İtikadı sağlamlaştırma" kavramı çağdaş İslami düşüncede nasıl temellendirilebilir? Kelami/itikadî söylem, küreselleşmenin doğurduğu modern şüphelerle yüzleşmek adına nasıl yenilenebilir ve manevî direnci artırmak için hangi eğitsel ve teknik stratejiler uygulanmalıdır?

Kavramsal çerçeve: Çalışmada, "Küreselleşme" ve "İtikadın sağlamlaştırılması" kavramları derinden incelenmektedir. Küreselleşme, sadece tarihsel bir karşılıklı bağımlılık süreci değil, Batı liberal değerlerinin hegemonyasında şekillenen ve tek tip bir yaşam modelini dayatan kapsamlı bir "dünya görüşü" olarak analiz edilmiştir. Bu seküler model; "insanın ilahlaştırılmasını", bireysel tüketim çılgınlığını ve tüm ahlaki sabiteleri aşındıran bir "akışkanlığı" (değer erozyonunu) doğurmaktadır. Buna karşılık İslam akidesi; Allah, evren, insan ve varoluş hakkında mutlak kesinlikler sunan bütünsel bir epistemik sistemdir. Çalışma, hegemonyacı küreselleşme ile medeniyetler arası iletişime dayanan "İslami Evrensellik" (âlemşümullük) kavramlarını kesin hatlarla ayırmaya çalışmaktadır.

Araştırma, küreselleşmenin İslam akidesini tehdit eden boyutlarını dört ana başlıkta kategorize etmektedir:

Alışkanlıklar: Sabit ve köklü değerlerin sistematik olarak aşındırılması ve ahlaki belirsizliğin kurumsallaşması.

Tüketim Kültürü: İnsanın manevi ve Allah tarafından yüce bir değerle yaratılmış bir varlıktan, yalnızca maddi bir tüketim nesnesine dönüştürülerek hayatın anlamından soyutlanması.

İnsanın İlahlaştırılması: İlahi boyutun devre dışı bırakılarak, insanın evrenin merkezi ve yegane ahlaki norm kaynağı haline getirilmesi (antroposantrizm).

Kültürel Tek tipleştirme: Toplumların tek bir küresel hegemonik modelde standartlaştırılması çabası ki bu durum hadis-i şerifteki "keler deliği" metaforuyla net bir şekilde örtüşmektedir.

Akidenin sağlamlaştırılması için makalede üç boyutlu eylem planı önerilmektedir:

1- Fikri Boyut (Söylemin Yenilenmesi): Geleneksel/savunmacı yöntemlerin ötesine geçerek çağdaş zihinlere hitap eden dinamik bir dil inşa etmek. Akidevi esasları modern felsefi terminolojiyle yeniden sunmak; postmodernizm, nihilizm ve yeni ateizm gibi akımlarla güçlü entelektüel argümanlarla yüzleşmek.

2- Eğitimsel Boyut (Eleştirel Farkındalık): Bireylerde "içsel bir zihinsel bağışıklık sistemi (manevî direnç)" geliştirmek. Küresel dijital içeriklerin pasif birer alıcısı olmaktan çıkıp, onları eleştirel bir süzgeçten geçirebilecek aktif bir bilince geçişi sağlamak.

3- Teknolojik Boyut (Dijital Medyanın Etkin Kullanımı): Teknolojiden kaçmak yerine dijital egemenliği hedeflemek. İslami değerleri savunan yüksek kaliteli dijital içerikler üretmek ve itikadî sabiteleri koruyacak yerli teknik uygulamalar ve proaktif savunma araçları geliştirmek.

Çalışmanın nihai çıktısı, eğitim ve tebliğ kurumları için pratik bir rehber niteliğinde olan "Stratejik Matris"tir. Bu matris; aile, okul, cami ve medyanın kurumsal rollerini tanımlayarak odağı pasif durum tespitinden "stratejik ve önleyici" alana kaydırmaktadır. Matris, inancın sağlamlaştırılmasının bir içe kapanma veya izolasyon olmadığını, aksine küresel dünya ile güvenli ve anlamlı bir etkileşim kurabilmek için sağlam bir zemin oluşturmayı hedefleyen "Bilinçli Açılım" yaklaşımını savunmaktadır. Çalışma; bu stratejilerin eğitim müfredatlarına entegre edilmesi, dini liderlerin modern kelami yöntemler konusunda eğitilmesi ve "İnanç Sosyolojisi" alanındaki akademik araştırmaların desteklenmesi yönündeki temel önerilerle son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İtikadın sağlamlaştırılması, Küreselleşme, Manevî direnç, İslâm kimliği.

Atıf Bilgisi Jlelati, Mohamad - Gökçe, Mehmet Cüneyt. “Küreselleşme Çağında İtikadın Sağlamlaştırılması: Müslüman Toplumların Manevî Direncini Güçlendirmeye Yönelik Strateji Önerileri”. *Akademik Analiz* 6 (Haziran 2026), 29-47.

Geliş Tarihi	05/04/2026
Kabul Tarihi	25/06/2026
Yayım Tarihi	30/06/2026
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, 2026 yılında Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulan “Küreselleşmenin İslam inancına etkileri” isimli doktora tezinden üretilmiştir
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Yazar Katkı Oranları	Çalışmanın Tasarlanması: Birinci Yazar: %60, İkinci Yazar: %40 Veri Toplanması: Birinci Yazar: %60, İkinci Yazar: %40 Veri Analizi: Birinci Yazar: %50, İkinci Yazar: %50 Makale Gönderimi ve Revizyonu: Birinci Yazar: %70, İkinci Yazar: %30
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.

Strengthening Islamic Creed in the Age of Globalization: Proposed Strategies for Enhancing the Spiritual Resilience of Muslim Societies

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

Doç. Dr. Mehmet Cüneyt Gökçe | 0000-0002-8382-3787 | cuneytgokce@gmail.com
Mardin Artuklu University, İlahiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye

Abstract

Introduction and Research Context: Globalization has evolved into a defining socio-cultural force of the contemporary era, transcending mere economic or geopolitical boundaries to re-engineer intellectual, cultural, and ideological spheres. This study investigates the complex doctrinal anxieties arising from globalized expansion and examines the structural challenges it poses to the core of Islamic identity and the belief system. The research operates on the foundational premise that the Islamic creed (Aqidah) is not merely a collection of private, individualized convictions, but rather the ultimate line of civilizational defense that preserves social stability and foils value-based alienation.

Research Problem and Objectives: The central problematic of this research revolves around identifying the mechanisms through which Muslim societies can cultivate strategic "doctrinal fortification" and self-resistance under the pressures of globalization. To address this, the study seeks to answer several critical questions: What are the primary epistemological and ideological threats imposed by globalized systems? How can the concept of "doctrinal fortification" be structurally rooted within contemporary Islamic thought? In what ways can theological discourse be renewed to confront modern misconceptions, and what practical educational and technological mechanisms can be deployed to build internal immunity?

Conceptual Framework: This study deconstructs the conceptual dichotomy between "Globalization" and "Doctrinal Fortification." Here, globalization is analyzed not merely as an interconnected historical process, but as a comprehensive, hegemonic worldview heavily influenced by Western liberal paradigms. This model systematically promotes human deification (anthropocentric centering), hyper-consumerism, and value "liquidity"—a state of perpetual moral instability that erodes structural constants. Conversely, the Islamic creed is defined as an integrated epistemic system offering absolute certainties regarding God, humanity, and existence. The study clearly distinguishes hegemonic globalization from "Islamic Universality" (Al-Alamiya), which is anchored in mutual acquaintance (Ta'aruf), cultural pluralism, and respectful civilizational dialogue.

The research categorizes the existential challenges posed by globalization into four distinct dimensions:

Liquidity: The systematic erosion of foundational axioms and the institutionalization of moral uncertainty.

Consumerism: The reduction of the human being from a spiritual entity into a mere economic consumer, emptying existence of transcendental meaning.

Human Deification: The displacement of the divine dimension by positioning man as the absolute center and sole source of moral legislation.

Cultural Homogenization: The aggressive standardization of global societies into a singular cultural monoculture, a phenomenon presciently warned against in the prophetic tradition of the "lizard's hole."

To operationalize self-resistance, the study develops a three-dimensional intervention framework:

1. The Intellectual Dimension (Renewal of Discourse): Shifting from defensive, archaic methodologies to a dynamic discourse that speaks to the contemporary mind. This requires articulating doctrinal truths via modern philosophical terminology and directly engaging with postmodern currents, nihilism, and new atheism.

2. The Educational Dimension (Critical Awareness): Constructing an "internal cognitive immune system" within individuals. This emphasizes transitioning from passive reception to active, critical evaluation of incoming global narratives.

3. The Technological Dimension (Digital Mastery): Moving beyond passive technological retreat toward proactive digital sovereignty. This entails generating high-quality Islamic content and developing specialized digital media applications for strategic defense.

The pinnacle of this study is the "Strategic Matrix"—a practical roadmap designed for educational, familial, and religious institutions. This matrix delineates the structural roles of the family, school, mosque, and media, shifting the paradigm from passive diagnosis to "proactive and preventive construction." It champions an "Openness with Awareness" philosophy, proving that fortification does not mean isolation, but rather establishing a resilient foundation for safe global engagement. The study concludes with practical recommendations, urging the integration of these strategies into formal curricula, training religious leaders in modern apologetics, and fostering advanced research in the "Sociology of Creed.

Keywords: Kalām, Strengthening Islamic Creed, Globalization, Spiritual Resilience, Islamic Identity.

Citation Jlelati, Mohamad - Gökçe, Mehmet Cüneyt. “Strengthening Islamic Creed in the Age of Globalization: Proposed Strategies for Enhancing the Spiritual Resilience of Muslim Societies”. *Academic Analysis* 6 (June 2026), 29-47.

Date of Submission	05/04/2026
Date of Acceptance	25/06/2026
Date of Publication	30/06/2026
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 Effects of Globalisation on Islamic Beliefs” submitted to the Institute of Social Sciences at Harran University in 2026.
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 %60, Second Author %40 Data Collection: First Author %60, Second Author %40 Data Analysis: First Author %50, Second Author %50 Submission and Revision: First Author %70, Second Author %30
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

تُعدّ ظاهرة العولمة من أبرز التحولات التي شهدها العالم المعاصر حيث تجاوزت الأبعاد الاقتصادية والسياسية لتشمل أبعاد أخرى ثقافية وفكرية وعقدية مُحدثةً بذلك تحديات عميقة للمجتمعات الإنسانية بصفة عامة، وللمجتمعات المسلمة بصفة خاصة، ففي ظل تدفق المعلومات وتداخل الثقافات أصبحت الهوية الإسلامية والمنظومة الاعتقادية عرضة لضغوط متزايدة تستهدف في جوهرها الثوابت العقدية التي تشكل أساس الوجود الفردي والجماعي للمسلمين؛ لذلك لم تعد العقيدة الإسلامية مجرد قناعات فردية، بل أصبحت خط الدفاع الأخير عن الهوية الحضارية.

1. سياق البحث وأهميته

تتسم المرحلة الراهنة بتسارع وتيرة التغيرات حيث أضحت العولمة قوة دافعة لإعادة تشكيل المفاهيم والقيم على نطاق عالمي، وهذه القوة وإن حملت في طياتها فرصاً للتواصل والتبادل المعرفي إلا أنها تفرض أيضاً نماذج فكرية وثقافية قد تتعارض مع خصوصية المجتمعات المسلمة وأصالتها العقدية.

إن العقيدة الإسلامية بما تمثله من نظام معرفي وقيمي شامل هي الركيزة الأساسية التي تبنى عليها الهوية الحضارية للمسلمين، وهي التي تمنح الفرد المسلم إطاراً مرجعياً لفهم الوجود وتوجيه السلوك لذا فإن أي مساس بهذه العقيدة يهدد استقرار المجتمع وتماسكه، ويُفضي إلى حالة من الاغتراب الفكري والقيمي[1].

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يتناول قضية حيوية وملحة، وهي كيفية حماية العقيدة الإسلامية في المجتمع المسلم وتعزيز مناعته الذاتية في مواجهة التحديات العولمية، فبدلاً من الاكتفاء برصد هذه التحديات أو التحذير منها يسعى البحث إلى تقديم رؤية استراتيجية عملية تسهم في بناء حصانة عقدية فاعلة تمكن المجتمعات المسلمة من التفاعل الإيجابي مع معطيات العصر دون التفريط في ثوابته؛ إذ إن هذا التوجه يمثل ضرورة قصوى في ظل تنامي الخطابات التي تسعى إلى تفكيك المفاهيم العقدية وتشويهها، مما يستدعي استجابة علمية ومنهجية رصينة [2].

إشكالية البحث: تتمحور إشكالية هذا البحث حول التساؤل الرئيس: كيف يمكن للمجتمعات المسلمة تعزيز تحصينها العقدي ومقاومتها الذاتية في عصر العولمة، وما هي الاستراتيجيات الفكرية والتربوية والتقنية المقترحة لتحقيق ذلك؟ **تتفرع من هذه** الإشكالية تساؤلات فرعية منها:

- ما هي أبرز التحديات العقدية والفكرية التي تفرضها العولمة على المجتمعات المسلمة؟
- ما هو المفهوم التأصيلي للتحصين العقدي في السياق الإسلامي؟
- كيف يمكن تجديد الخطاب العقدي ليواكب مستجدات العصر ويواجه الشبهات العولمية؟
- ما هي الآليات التربوية الفعالة لتعزيز الوعي النقدي والحصانة الذاتية لدى الأفراد؟
- كيف يمكن استثمار الوسائط التقنية الحديثة في خدمة العقيدة وحماية الثوابت؟

إن هذه التساؤلات تعكس الحاجة الماسة إلى تجاوز مرحلة التشخيص السلبي إلى مرحلة البناء الإيجابي، وتقديم حلول عملية قابلة للتطبيق تسهم في تحويل التحديات إلى فرص للنهوض الحضاري.

---

[1] محمد عابد الجابري، "قضايا في الفكر المعاصر"، *العرب والعولمة*، أسامة أمين الخولي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 87–88.

[2] محمد الجوهري، *العولمة والثقافة الاسلامية* (القاهرة: دار الأمين، 2002)، 36.

أهداف البحث: يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تحليل طبيعة التحديات العقدية والفكرية التي تفرضها العولمة على المجتمعات المسلمة، وتحديد أبرز آلياتها وتأثيراتها 3.

- تأصيل مفهوم التحصين العقدي في الفكر الإسلامي، وبيان أهميته وخصائصه كآلية للمقاومة الذاتية 4.

- اقتراح استراتيجيات عملية ومتكاملة (فكرية، تربوية، تقنية) لتعزيز المقاومة الذاتية للفرد والمجتمع المسلم أمام التيارات العولمية الوافدة 5.

- تقديم "مصفوفة استراتيجية" قابلة للتطبيق من قبل المؤسسات التعليمية والدعوية تهدف إلى رفع كفاءة التحصين العقدي.

فرضية البحث: ينطلق البحث من رؤية نقدية ترى في العولمة **"**هجمة أنطولوجية "(وجودية) لا مجرد تمدد تقني، فبينما تعتمد العولمة فلسفة "السيولة"[6] (فلسفة تعتمد مبدأ تذويب المبادئ الراسخة) التي تجعل القيم عابرة وغير مستقرة، يطرح البحث "التحصين العقدي" كمرساة وجودية تعيد تعريف الإنسان بوصفه "مستخلفاً" لا "مستهلكاً".

فالبحث يجعل افتراضه الرئيسي أن مواجهة التحديات العولمية للعقيدة الإسلامية تتطلب تجاوز مرحلة التوصيف والتشخيص إلى مرحلة البناء الوقائي والاستراتيجي، من خلال تبني استراتيجيات متكاملة تجمع بين تجديد الخطاب العقدي، وتعزيز الوعي النقدي، واستثمار الوسائط التقنية الحديثة.

منهجية البحث: يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي لاستقراء طبيعة ظاهرة العولمة وأدواتها الثقافية والفكرية، وتحليل تأثيراتها على العقيدة الإسلامية؛ كما يوظف **المنهج النقدي التأصيلي** لتقديم رؤية إسلامية أصيلة لمفهوم التحصين العقدي، وتطوير استراتيجيات مقترحة تستند إلى الأصول الشرعية وتراعي مستجدات العصر؛ يهدف هذا المنهج المزدوج إلى فهم الظاهرة العولمية بعمق، وفي الوقت نفسه بناء إطار عمل إسلامي متين للمواجهة والتحصين[7].

هيكل البحث:

ينقسم هذا البحث إلى خمسة أقسام رئيسة، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة والتوصيات:

- **القسم الأول:** يتناول الإطار المفاهيمي للعولمة والتحصين العقدي، ويحدد المصطلحات الأساسية للبحث.
- **القسم الثاني:** يستعرض أبرز تحديات العولمة للعقيدة الإسلامية، ويحلل آلياتها وتأثيراتها.
- **القسم الثالث:** يقدم استراتيجيات مقترحة للتحصين العقدي وتعزيز المقاومة الذاتية، موزعة على أبعاد فكرية وتربوية وتقنية.
- **القسم الرابع:** يعرض"المصفوفة الاستراتيجية المقترحة"، ويوضح الأدوار والمسؤوليات وآليات التنفيذ.

---

[3] عبد الفتاح سيف الدين، *العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم*، منى أبو الفضل - نادية مصطفى (دمشق: دار الفكر، 2009)، 37.

[4] محمد صالح المنجد، *خطر العولمة على العقيدة الإسلامية* (الرياض: دار الوطن، 2002)، 261.

[5] إبراهيم عبد الله سلقيني، *التحول من الاستعباد المعاصر إلى عالمية الإسلام* (ديار بكر: مكتبة سيدا، 2025)، 109.

[6] زيغمونت باومان، *الحداثة السائلة*، ترجمة حجاج أبوجبر (القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، 121.

[7] إبراهيم بن موسى (أبو إسحاق) الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، مشهور بن حسن آل سلمان (الخبر - المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1997)، 374.

- **القسم الخامس:** يتضمن الخاتمة التي تلخص النتائج الرئيسية، والتوصيات الموجهة للمؤسسات والأفراد والباحثين

الإطار المفاهيمي للعولمة والتحصين العقدي: يُعدّ تحديد المفاهيم الأساسية للبحث خطوة جوهرية لضمان الوضوح والدقة العلمية، وتجنب اللبس في المصطلحات، لذلك سنقوم بتفكيك مفهومي "العولمة "و"التحصين العقدي"، مع بيان أبعادهما وخصائصهما في سياق الدراسة.

1. العولمة :المفهوم والأبعاد

تُعرف العولمة (Globalization) بأنها عملية تاريخية معقدة ومتعددة الأوجه، و تتسم بتزايد الترابط والتكامل بين الدول والمجتمعات على مستوى العالم، ورغم أن بداياتها قديمة إلا أنها تسارعت بشكل كبير في العقود الأخيرة بفضل التطورات التكنولوجية في الاتصالات والنقل، ومع ذلك فإن فهم العولمة لا ينبغي أن يقتصر على أبعادها الاقتصادية (مثل تحرير التجارة وتدفق رؤوس الأموال) أو السياسية (مثل تراجع سيادة الدولة وتنامي دور المنظمات الدولية)، بل يجب النظر إليها بوصفها **"رؤية كونية "** شاملة تسعى إلى فرض نموذج حضاري وثقافي معين على العالم. [8]

إن هذا النموذج الذي غالباً ما يكون متأثراً بالقيم الغربية الليبرالية يطرح تصوراً مادياً للوجود يركز على الفردية و النزعة الاستهلاكية، والعقلانية، مما يجعله منافساً مباشراً لـ **"المركزية الإلهية"** في التصور الإسلامي، فبينما تؤكد العقيدة الإسلامية على أن الله هو الخالق والمدبر والغاية، وأن الإنسان خليفة في الأرض، تسعى العولمة في بعض تجلياتها إلى "تأليه الإنسان "وجعله مركز الكون، ومن ثم تبرير كل ما يصدر عنه من قيم وسلوكيات وهو الأمر الذي حذر منه الشارع حول التبعية العمياء؛ يقول ﷺ: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ... حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ» (البخاري ومسلم) [9] حيث يصف ما ستؤل إليه الأمة في المستقبل ضمن حالة "تنميط المجتمعات" والتي تسعى إليها المنظومة العولمية الحالية.

يشير الدكتور محمد عمارة إلى أن العولمة في جوهرها هي "مشروع عقدي بديل "يسعى لإزاحة المرجعيات الدينية وإحلال المرجعيات المادية محلها.[10]

من أبرز أبعاد العولمة الثقافية والفكرية التي تشكل تحدياً للعقيدة الإسلامية:

- **السيولة:** وهو مفهوم يشير إلى حالة عدم الاستقرار والتغير المستمر في القيم والمعتقدات والعلاقات الاجتماعية مما يؤدي إلى تآكل الثوابت وتراجع اليقين [11].
- **النزعة الاستهلاكية:** وهي ثقافة تقوم على تحفيز الرغبة في امتلاك السلع والخدمات، وجعل الاستهلاك غاية في حد ذاته، وهذه النزعة تحول الإنسان من كائن ذي أبعاد روحية وأخلاقية إلى مجرد مستهلك، مما يفرغ الحياة من معناها الروحي 2 ويضعف الارتباط بالقيم الدينية

[8] الجابري، "قضايا في الفكر المعاصر"، 87.

[9] محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1414)، 1274/3 "الأنبياء"؛ 3269; مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، محمد فؤاد عبد الباقي (دار أحياء التراث، د.ت)، 2054/4 "العلم"؛ 2669.

[10] محمد عمارة، *العولمة والعقيدة: دراسة في التأثيرات المتبادلة* (القاهرة: دار نهضة مصر، 2003)، 147.

[11] باومان، *الحداثة السائلة*، 122.

- **تأليه الإنسان:** وهو اتجاه فكري يجعل الإنسان محور الكون ومصدر كل قيمة ومعيار لكل حقيقة، متجاهلاً بذلك البعد الإلهي للوجود[12]، وهذا الاتجاه يتجلى في الدعوات إلى الحرية المطلقة للفرد، وتجاوز كل الحدود الدينية والأخلاقية، مما يتعارض بشكل مباشر مع مفهوم العبودية لله والخضوع لشرعه في الإسلام.

من المهم أيضاً التمييز بين مفهوم "العولمة "و"العالمية الإسلامية"، فبينما تقوم العولمة على الهيمنة الثقافية والاقتصادية وفرض نموذج واحد، فإن **"العالمية الإسلامية"** تستند إلى مبادئ التعارف والتنوع الثقافي، وتدعو إلى حوار الحضارات وتبادل المنافع بين الشعوب مع الحفاظ على خصوصية كل أمة وهويتها؛ إن الإسلام بطبيعته دين عالمي يدعو إلى الخير والعدل لكل البشر، ولكنه لا يفرض نمطاً ثقافياً واحداً، بل يحترم التنوع ويشجع على التعايش السلمي.

2. العقيدة الإسلامية :الخصائص والثوابت

تُعرف العقيدة الإسلامية بأنها مجموعة من التصورات الكلية واليقينيات الجازمة التي يؤمن بها المسلم حول الله، الكون، الإنسان، الحياة، والآخرة، والتي تشكل أساس دينه وتوجه سلوكه، وهي ليست مجرد معتقدات نظرية، بل هي منظومة متكاملة تمنح الحياة معنى وهدفاً، وتوفر إطاراً أخلاقياً وتشريعياً للحياة الفردية والجماعية [13]

من أبرز خصائص العقيدة الإسلامية:

- **الربانية:** فمصدرها الوحي الإلهي (القرآن والسنة)، وليست من صنع البشر، وهذا يمنحها قدسية وثباتاً ويقيها من التغير والتحريف.[14]
- **الشمول:** فهي لا تقتصر على جانب واحد من جوانب الحياة، بل تشمل كل الأبعاد (الروحية، الأخلاقية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية)، وتقدم تصوراً متكاملاً للوجود[15].
- **الثبات:** فحقائقها الأساسية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، مما يوفر للمسلم مرجعية راسخة في عالم متغير[16] هذا الثبات لا يعني الجمود، بل هو ثبات في الأصول مع مرونة في الفروع والتطبيق.

إن مفهوم **"المركزية الإلهية"** هو جوهر العقيدة الإسلامية، حيث الله هو المحور الذي تدور حوله كل الكائنات، وهو مصدر كل قوة وقيمة، وهذا المفهوم يتناقض بشكل صارخ مع "مركزية المادة والاستهلاك "التي تروج لها بعض جوانب العولمة، والتي تجعل الإنسان عبداً لشهواته ومطامعه المادية، وتفقده صلته بالخالق والغاية الأسمى من وجوده.

التحصين العقدي :المفهوم والأهمية: التحصين ليس بناء جدران عازلة، بل هو بناء "جهاز مناعة فكري"، وهو عملية استباقية تجعل الفرد قادراً على تفكيك الشبهات ذاتياً، فالإسلام رسالة عالمية بطبعها، كما قال ﷺ: «وَبُعِثْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً»[17]، وهذه العالمية تعني القدرة على استيعاب المنجز الإنساني وتصحيحه لا الذوبان فيه.

---

[12] عمارة، *العولمة والعقيدة: دراسة في التأثيرات المتبادلة*، 104.

[13] محمد الغزالي، *عقيدة المسلم* (القاهرة: دار النهضة مصر، 2005)، 60.

[14] عمر سليمان الأشقر، *العقيدة في الله* (عمان: دار النفائس, 1999)، 153.

[15] يوسف القرضاوي، *الخصائص العامة للإسلام* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، 108.

[16] محمد سعيد رمضان البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية* (دمشق: دار الفكر، 1997)، 109.

[17] مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم - ت محمد فؤاد عبد الباقي - ط دار إحياء الكتب العربية*، 1/371 "الإيمان"؛ 523.

لذلك نقصد بـ"التحصين العقدي"مجموعة الإجراءات والآليات الوقائية والبنائية التي تهدف إلى تقوية العقيدة الإسلامية في نفوس الأفراد المجتمعات، وحمايتها من الشبهات والضغوط الفكرية والثقافية الوافدة [18] وتعزيز قدرتها على المقاومة الذاتية أمام التيارات الهدامة؛ إنه ليس مجرد رد فعل سلبي بل هو عملية استباقية وإيجابية لبناء مناعة فكرية وروحية، فهو الوسيلة الفعالة لحماية الهوية الإسلامية من التذويب والتشويه، ففي عصر تتسارع فيه وتيرة التغيرات وتتداخل فيه الثقافات، و يصبح التمسك بالثوابت العقدية أمراً حيوياً للحفاظ على تماسك المجتمع وسلامته الفكرية، يقول الله تعالى :﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ وَيَفۡعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ [إبراهيم: 27] هذا الثبات هو ما تسعى العولمة لتفكيكه؛ إن التحصين لا يعني الانغلاق على الذات أو العزلة عن العالم، بل هو **انفتاح واعٍ** يستند إلى ركائز عقدية صلبة، ويمكّن المسلم من التفاعل الإيجابي مع الحضارات الأخرى يشاء دون ذوبان، بل الاستفادة من منجزاتها مع القدرة على تمييز الغث من السمين، ورفض ما يتعارض مع قيمه ومبادئه [19].

إن التحصين العقدي يهدف إلى بناء شخصية مسلمة واعية، قادرة على التفكير النقدي، والتمييز بين الحق والباطل، والمساهمة الفاعلة في بناء الحضارة الإنسانية، مع الحفاظ على أصالتها العقدية والفكرية، وهو بذلك يمثل استراتيجية شاملة تتجاوز مجرد الدفاع إلى المبادرة الحضارية، وتقديم النموذج الإسلامي كبديل قيمي للبشرية جمعاء.

2. تحديات العولمة للعقيدة الإسلامية

تفرض العولمة، بأبعادها المتعددة وآلياتها المعقدة، تحديات جمة على العقيدة الإسلامية، لا سيما في ظل غياب الوعي الكافي بخطورة هذه التحديات وطبيعتها المتغلغلة، وإن هذه التحديات لا تقتصر على الجانب الفكري المباشر، بل تمتد لتشمل الجوانب النفسية والاجتماعية والسلوكية، مما يؤثر على بنية التدين ومفهوم الهوية لدى الفرد والمجتمع المسلم؛ حيث يواجه العقل المسلم تحديات "السيولة" التي تجعل كل شيء قابلاً للتفاوض، حتى المطلق.

- **النزعة الاستهلاكية (التشيؤ):** تحول الإنسان من "عبد لله" إلى "عبد للسلعة"، يقول ﷺ» :**تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ**[20]« إن هذا التحذير النبوي يلمس جوهر الأزمة العولمية التي تربط القيمة الإنسانية بالقدرة الشرائية.
- **السيولة الفكرية والاغتراب:** يعيش المسلم اليوم حالة "الغربة" التي تنبأ بها الوحي؛ قال ﷺ» :**بَدَأَ الإِسْلاَمُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ**[21] « هذه الغربة هي غربة القيم والثبات في عالم "سائل"

2.1. تأثير آليات العولمة على الثوابت العقدية

تستخدم العولمة آليات خفية وواضحة لزعزعة الثوابت العقدية، ومن أبرز هذه الآليات:

- **"السيولة "الفكرية وتأثيرها على اليقين العقدي:** يشير مفهوم السيولة، الذي صاغه عالم الاجتماع زيغمونت باومان [22] إلى حالة عدم الاستقرار والتغير المستمر في كل جوانب الحياة المعاصرة، بما في ذلك القيم والمعتقدات، وهذه السيولة تؤدي إلى تآكل المرجعيات الثابتة، وتجعل الأفراد أكثر عرضة للتشكيك في الحقائق المطلقة، ومنها الحقائق العقدية،

---

[18] المنجد، *خطر العولمة على العقيدة الإسلامية*، 261.

[19] طارق رمضان، *المسلمون في الغرب* (الرياض: مكتبة العبيكان، 2004)، 166.

[20] البخاري، *صحيح البخاري*، 3/1057 "الجهاد والسير"؛ 2730.

[21] مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم - ت محمد فؤاد عبد الباقي - ط دار إحياء الكتب العربية*، 1/130 "الإيمان"؛ 145.

[22] باومان، *الحداثة السائلة*، 223.

ففي ظل تدفق المعلومات الهائل وتعدد الروايات، يصبح اليقين العقدي مهدداً بالتحول إلى مجرد رأي شخصي أو خيار ثقافي، مما يضعف الارتباط بالثوابت الدينية ويفتح الباب أمام الشبهات والشكوك.

- **"النزعة الاستهلاكية "وتأثيرها على القيم الروحية:** تحول النزعة الاستهلاكية الإنسان إلى كائن يركز على المتعة المادية والامتلاك، مما يفرغ الحياة من معناها الروحي ويضعف الارتباط بالقيم الأخلاقية والدينية، فالعقيدة الإسلامية تدعو إلى الزهد في الدنيا والتركيز على الآخرة، وتعتبر المال وسيلة لا غاية، لكن في المقابل تروج العولمة لثقافة الإشباع الفوري للرغبات، وتجعل السعادة مرتبطة بالاستهلاك، مما يخلق صراعاً داخلياً لدى الفرد المسلم بين قيمه الروحية ومغريات المادية العولمية، وقد يؤدي إلى تراجع الاهتمام بالعبادات والمعاملات الأخلاقية.
- **"مركزية الإنسان "وتأثيره على مفهوم العبودية لله:** يتجلى هذا البعد في الاتجاهات الفكرية التي ترفع من شأن الإنسان وتجعله محور الكون ومصدر كل قيمة، متجاهلة البعد الإلهي للوجود، وهذا ما يُعرف بـ "الأنثروبوسنترية " (Anthropocentrism)أو "مركزية الإنسان " حيث يرى نفسه المقياس الأول والغاية الأساسية للكون و في بعض تجلياته المتطرفة يرى نفسه مقياساً وحيداً للقيم والكون وهو ما يمكن يشطح به نحو نزعة التأليه للإنسان حيث يُمنح المخلوق خصائص الحاكمية والتشريع المطلق التي هي من شؤون الألوهية، ففي حين تؤكد العقيدة الإسلامية على أن الإنسان عبد لله، وأن غايته هي عبادته، تدعو هذه الاتجاهات إلى الحرية المطلقة للفرد، وتجاوز كل الحدود الدينية والأخلاقية، مما يتعارض بشكل مباشر مع مفهوم العبودية لله والخضوع لشرعه في الإسلام [23]، وهذا التوجه يؤدي إلى تراجع الشعور بالمسؤولية تجاه الخالق، وتنامي الأنانية والفردانية.

2.2. أنماط التدين الشكلي والاغتراب القيمي

تؤدي الضغوط العولمية إلى ظهور أنماط من التدين السطحي أو الشكلي، حيث يمارس الفرد الشعائر الدينية دون استيعاب عميق لمعانيها أو انعكاسها على سلوكه وقيمه، وهذا التدين الشكلي لا يوفر الحصانة الكافية أمام التحديات الفكرية، بل قد يجعله أكثر عرضة للانحراف أو الاغتراب القيمي، فالإنسان المسلم قد يجد نفسه يعيش في عالم يفرض عليه قيماً وأنماط حياة تتعارض مع عقيدته مما يخلق لديه شعوراً بالاغتراب عن ذاته وعن مجتمعه، ويفقده القدرة على التمييز بين الأصيل والدخيل [24].

2.3. قابلية الاختراق في العقل المسلم المعاصر

تكشف العولمة عن "قابلية الاختراق "في العقل المسلم المعاصر، نتيجة لعدة عوامل منها ضعف الحصانة الفكرية، وغياب المنهجية النقدية في التعامل مع الأفكار الوافدة، وذلك بسبب ضعف أسس التربية العقدية المتينة والوعي النقدي، بما يجعل العقل المسلم عرضة للتأثر بالشبهات والأفكار الهدامة التي تروج لها وسائل الإعلام والتواصل الاجتماع، و هذه الوسائل التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية، تعمل على نشر الأفكار والقيم العولمية بسرعة فائقة، وتصل إلى الأفراد في كل مكان، مما يجعل مهمة التحصين العقدي أكثر تعقيداً وإلحاحاً.

---

[23] عمارة، *العولمة والعقيدة: دراسة في التأثيرات المتبادلة*، 172.

[24] عبد القادر الشيخلي، *العولمة وتأثيرها على المجتمع الإسلامي* (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001)، 37.

3. استراتيجيات مقترحة للتحصين العقدي وتعزيز المقاومة الذاتية

لمواجهة التحديات العولمية للعقيدة الإسلامية، يتطلب الأمر تبني استراتيجيات متكاملة ومتعددة الأبعاد، لا تقتصر على الجانب الدفاعي، بل تتعداه إلى الجانب البنائي والمبادرات الحضارية، وهذه الاستراتيجيات يمكن تصنيفها ضمن ثلاثة أبعاد رئيسة : الفكري، التربوي، والتقني.

3.1. البعد الفكري:

يركز هذا البعد على إعادة صياغة الفكر العقدي الإسلامي وتقديمه بصورة تتناسب مع تحديات العصر، مع التأكيد على أصالة المنهج وشمولية الرؤية من خلال:

- **إعادة بناء الشخصية المسلمة ومنهجية "تكامل المعرفة:"** إن أساس التحصين العقدي يكمن في بناء شخصية مسلمة متوازنة، قادرة على الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهذا يتطلب تبني منهجية "تكامل المعرفة" التي تدعو إلى عدم الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية (الطبيعية والإنسانية)، فالمسلم الواعي هو الذي يقرأ "الوحي "(القرآن والسنة) و"الكون" (الظواهر الطبيعية والاجتماعية) بعين واحدة مدركاً أن كلاهما آيات تدل على عظمة الخالق، وهذا التكامل يمنح الفرد رؤية شاملة للوجود[25]، ويحميه من التجزئة المعرفية التي قد تؤدي إلى ازدواجية في الشخصية أو صراع بين الدين والعلم .
- **تفعيل منهجية "إسلامية المعرفة":** من خلال إعادة صياغة المناهج التعليمية في الجامعات الإسلامية، بحيث لا تقتصر على تدريس العلوم الشرعية بمعزل عن العلوم الإنسانية الحديثة؛ بل يجب دمج هذه العلوم وتقديمها من منظور إسلامي، بما يضمن تخريج باحثين ومفكرين قادرين على "تفكيك" الخطاب العولمي ونقده من منظور عقدي رصين[26]، وتقديم البديل الإسلامي في مختلف التخصصات، وهذا يتطلب تطوير مقررات دراسية تجمع بين الفقه، الأصول، التفسير، الحديث، وبين الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، الاقتصاد، وغيرها، مع التأكيد على المرجعية الإسلامية.
- **تأسيس "علم الاستغراب":** بدلاً من الاكتفاء بردود الأفعال الآنية تجاه ما يصدر عن الغرب، أو الانغماس في دراسات استشراقية تركز على فهم الشرق من منظور غربي، يجب علينا السعي إلى تأسيس "علم الاستغراب"، وهذا العلم يهدف إلى دراسة الغرب (حضارته، فلسفاته، قيمه، آلياته العولمية) من منظور إسلامي، لفهم جذور العولمة الفلسفية وتفكيكها، وتحليل تأثيراتها على المجتمعات المسلمة؛ إن هذا التحول ينقلنا من كوننا "موضوعاً "للدراسات إلى كوننا "ذاتاً"دارسةً، ويمنحنا القدرة على المبادرة والتحكم في خطابنا المعرفي[27].
- **تطوير الوعي النقدي:** يجب التركيز على تنمية مهارات التفكير النقدي لدى الأفراد؛ بدءاً من المراحل التعليمية المبكرة. إن تمكين الوعي النقدي في الأفراد يساعده على تحليل الأفكار والمعلومات التي يتلقاها، وتقييمها بناءً على معايير عقدية ومنهجية واضحة، بدلاً من قبولها بشكل سلبي، وهذا يعني القدرة على التمييز بين الحقائق والآراء، وبين المعلومات الموثوقة وغير الموثوقة، وفهم الدوافع الكامنة وراء الخطابات العولمية إن هذا تمكين الوعي النقدي يعني تفعيل مبدأ التبين: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: 6]

---

[25] طه جابر العلواني، *إصلاح الفكر الإسلامي* (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، 161.

[26] اسماعيل راجي الفاروقي، *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل* (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1982)، 137.

[27] محمد إلهامي، *نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب* (القاهرة: دار التقوى، 2015)، 352.

3.2. البعد التربوي

يلعب البعد التربوي دوراً محورياً في بناء الحصانة العقدية حيث أن الأسرة والمؤسسات التربوية هي الحاضنة الأولى لتشكيل الوعي والقيم، وحيث أن حماية الأسرة من "السيولة القيمية" تتطلب خطاباً يفرق بين "الوسيلة" (التقنية) و"الغاية" (الفلسفة)؛ بينما غياب الضوابط الأخلاقية في الكسب والاستهلاك يهدد الكيان العقدي، **يقول عليه الصلاة والسلام ﷺ» :يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ أَمِنَ الْحَلَالِ أَمْ مِنْ الْحَرَامِ «** [28] لذلك يجب علينا أن نعمل على:

- **برامج تربوية للوالدين لحماية الأبناء من "السيولة القيمية:"** يجب تطوير برامج توعوية وتدريبية موجهة للوالدين، لتمكينهم من فهم تحديات العولمة وتأثيراتها على الأبناء، وتزويدهم بالمهارات اللازمة لحماية أبنائهم من "السيولة القيمية[29]"التي يبثها الفضاء الرقمي ووسائل التواصل الاجتماعي، وهذه البرامج يجب أن تركز على تعزيز الحوار الأسري، وتنمية القيم الإسلامية، وتعليم الأبناء كيفية التعامل النقدي مع المحتوى الرقمي.
- **تعزيز الاعتزاز بالهوية كبديل لعقدة النقص تجاه النموذج الغربي:** يجب أن تركز المناهج التربوية والإعلامية على تعزيز الاعتزاز بالهوية الإسلامية، وتقديم النموذج الحضاري الإسلامي بصورته المشرقة، بدلاً من التركيز على عقدة النقص أو الشعور بالدونية تجاه النموذج الغربي[30]، وهذا يتطلب إبراز الإسهامات الحضارية للمسلمين في مختلف العلوم والفنون، وتأكيد أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، وقادر على تقديم حلول لأزمات البشرية المعاصرة.
- **إحياء فقه الموازنات وفقه الواقع:** يجب أن يتبنى الدعاة والمربين خطاب ديني يراعي مستجدات العصر، ويفرق بين "الوسائل التقنية "التي يمكن استثمارها والاستفادة منها (مثل الإنترنت، الذكاء الاصطناعي، وسائل التواصل)، وبين "الغايات الفلسفية "التي قد تحملها هذه الوسائل والتي يجب الحذر منها [31](مثل الترويج للإلحاد، الإباحية، الفردانية المفرطة)، وهذا يتطلب إحياء "فقه الموازنات "الذي يوازن بين المصالح والمفاسد، و"فقه الواقع "الذي يفهم طبيعة العصر وتحدياته، لضمان انفتاح منضبط لا يؤدي إلى الانفلات العقدي أو التنازل عن الثوابت

3.3. البعد التقني

استثمار الذكاء الاصطناعي لرصد الشبهات والرد عليها ليس ترفاً، بل ضرورة، فالفتن اليوم تُعرض على القلوب عبر الشاشات المنتشرة بيسر وسهولة بين جميع أفراد المجتمع صغيرهم وكبيرهم ذكرهم وأنثاهم يقول ﷺ:» **تُعْرَضُ الْفِتَنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُودًا عُودًا**[32]**«.**

لذلك في عصر الثورة الرقمية، أصبح استثمار الوسائط التقنية الحديثة أمراً حتمياً لتعزيز التحصين العقدي، وتحويل التحديات إلى فرص والتي يمكن أن تكون أسس أولى خطواتها:

- **بناء "منظومة رقمية عقدية:"** من خلال سعي المؤسسات الإسلامية الكبرى (مثل الأزهر الشريف، رابطة العالم الإسلامي، المجامع الفقهية) إلى تأسيس منصات رقمية عالمية تفاعلية، تستخدم أحدث تقنيات "الذكاء الاصطناعي

---

[28] البخاري، *صحيح البخاري*، 2/726 "البيوع"؛ 1954.

[29] ماجد عرسان الكيلاني، *فلسفة التربية الاسلامية* (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987)، 365.

[30] مالك بن نبي، *شروط النهضة*، ترجمة عبد الصبور شاهين - عمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، 1986)، 207.

[31] وهبة الزحيلي، *العولمة وآثارها في العالم الإسلامي* (دمشق: دار الفكر، 2002)، 69.

[32] مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم - ت محمد فؤاد عبد الباقي - ط دار إحياء الكتب العربية*، 1/128 "الإيمان"؛ 144.

(AI)"في رصد الشبهات العقدية المعاصرة [33] التي تثار على الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي، وتحليلها، وتقديم الردود العلمية والمنطقية عليها بلغات حية ومتعددة، وبأسلوب يناسب الأجيال الشابة ويجب أن تكون هذه المنصات تفاعلية، تتيح للمستخدمين طرح الأسئلة والحصول على إجابات موثوقة.

- **التنسيق الاستراتيجي بين المؤسسات:** يجب إنشاء "مجلس أعلى للتنسيق الثقافي الإسلامي "يضم ممثلين عن المؤسسات الدينية، التعليمية، الإعلامية، والبحثية في العالم الإسلامي؛ يهدف هذا المجلس إلى توحيد الجهود، وتنسيق الخطط والاستراتيجيات لمواجهة التحديات العولمية العابرة للحدود[34]، وتبادل الخبرات والموارد في مجال التحصين العقدي؛ بحيث يضمن هذا التنسيق عدم تشتت الجهود، ويحقق أقصى استفادة من الإمكانيات المتاحة.
- **إنتاج محتوى إعلامي وتربوي رقمي هادف:** يجب التركيز على إنتاج محتوى إعلامي وتربوي رقمي عالي الجودة، وأن يكون جذاب ومؤثر، ويحمل هدف حماية الهوية العقدية من الذوبان والتمييع، ويجب أن يقدم العقيدة الإسلامية بصورة مبسطة وعميقة في آن واحد، ويستخدم أساليب السرد القصصي، الرسوم المتحركة، الفيديوهات القصيرة، الألعاب التعليمية، وغيرها من الوسائط التي تجذب الشباب وتصل إليهم بفاعلية مع إمكانية اتاحته بلغات متعددة، ويستهدف شرائح عمرية وثقافية متنوعة

4. المصفوفة الاستراتيجية المقترحة

بناءً على الاستراتيجيات المطروحة في الأبعاد الفكرية والتربوية والتقنية، يقدم هذا البحث "مصفوفة استراتيجية مقترحة" تهدف إلى ترجمة هذه الاستراتيجيات إلى خطط عمل قابلة للتطبيق مع تحديد الأدوار والمسؤوليات لكل جهة معنية، وتهدف هذه المصفوفة إلى تعزيز المقاومة الذاتية للمجتمعات المسلمة أمام تحديات العولمة، وتحويلها من مجرد متلقٍ سلبي إلى فاعل إيجابي ومبادر حضارياً.

4.1. مصفوفة الأدوار والمسؤوليات

توضح المصفوفة التالية الأدوار المقترحة لمختلف الجهات الفاعلة في عملية التحصين العقدي مع تحديد الأهداف الاستراتيجية، والإجراءات المقترحة، ومؤشرات الأداء التي يمكن من خلالها قياس مدى التقدم والفعالية.

الجهة المستهدفة	الهدف الاستراتيجي	الإجراءات المقترحة	مؤشرات الأداء
المؤسسات التعليمية (الجامعات، المدارس)	تجديد المناهج وتأهيل الكوادر لتعزيز التحصين العقدي	دمج العلوم الشرعية والإنسانية الحديثة في المقررات الدراسية. تدريب المعلمين والأساتذة على منهجيات التفكير النقدي و"علم الاستغراب". إنشاء مراكز بحثية متخصصة في دراسات العولمة وتأثيراتها العقدية.	عدد المناهج المطورة والمعتمدة. نسبة المعلمين والأساتذة المدربين. عدد الأبحاث والدراسات المنشورة.
المؤسسات الدعوية والإعلامية (المساجد، المراكز الإسلامية،	تطوير الخطاب الديني وتحديث وسائله لمواجهة	إنشاء منصات رقمية تفاعلية تستخدم الذكاء الاصطناعي لرصد الشبهات والرد عليها. إنتاج محتوى إعلامي وتربوي جذاب	مدى الوصول للمحتوى الرقمي وتفاعل الجمهور. عدد الشبهات العقدية التي

[33] الجوهري، *العولمة والثقافة الإسلامية*، 36.

[34] الجابري، "قضايا في الفكر المعاصر"، 400.

القنوات الفضائية، المنصات الرقمية)	الشبهات العقدية بفاعلية	ومؤثر بلغات متعددة (فيديوهات، رسوم متحركة، ألعاب). تنظيم حملات توعية إعلامية حول تحديات العولمة وسبل التحصين.	تم الرد عليها. نسبة الزيادة في الوعي المجتمعي.
الأسرة والمجتمع (الوالدان، الأندية الشبابية، الجمعيات الأهلية)	تعزيز الحصانة الذاتية للأبناء وتنمية القيم الإسلامية الأصيلة	تطوير برامج توعية للوالدين حول مخاطر الفضاء الرقمي وكيفية حماية الأبناء. تشجيع الحوار الأسري المفتوح حول القضايا العقدية والفكرية. إحياء دور الأندية الشبابية والجمعيات الأهلية في بناء الشخصية المتوازنة.	وعي الوالدين بالتحديات الرقمية. قوة الروابط الأسرية. نسبة اعتزاز الأبناء بهويتهم الإسلامية.
الفرد المسلم (الشباب، المثقفون، عموم المسلمين)	بناء وعي نقدي ومقاومة ذاتية للتيارات العولمية مع الانفتاح الواعي	القراءة الواعية والبحث المستمر في القضايا العقدية المعاصرة. المشاركة الإيجابية في النقاشات الفكرية وتقديم البديل الإسلامي. التعلم المستمر وتطوير المهارات النقدية في التعامل مع المعلومات.	القدرة على التمييز بين الحق والباطل. المشاركة الفاعلة في الأنشطة الفكرية والدعوية. مستوى الوعي النقدي لدى الأفراد.

4.2. آليات التنفيذ والمتابعة

لضمان فاعلية تطبيق هذه المصفوفة الاستراتيجية، يجب وضع آليات واضحة للتنفيذ والمتابعة والتقييم المستمر:

- **التنسيق المركزي:** إنشاء هيئة عليا أو مجلس تنسيقي يضم ممثلين عن الجهات المستهدفة لتوحيد الجهود وتوزيع الأدوار وتجنب الازدواجية، ويمكن أن يكون هذا المجلس هو "المجلس الأعلى للتنسيق الثقافي الإسلامي "المقترح في التوصيات.
- **تخصيص الموارد:** توفير الدعم المالي والبشري اللازم لتنفيذ البرامج والمشاريع المقترحة، مع البحث عن مصادر تمويل مستدامة.
- **بناء القدرات:** تنظيم ورش عمل ودورات تدريبية مستمرة للكوادر العاملة في هذه الجهات، لرفع كفاءتهم في التعامل مع تحديات العولمة.
- **التقييم الدوري:** وضع مؤشرات أداء واضحة لكل هدف وإجراء، وإجراء تقييم دوري لمدى تحقيق الأهداف، وتحديد نقاط القوة والضعف، وتعديل الخطط بناءً على النتائج.
- **المرونة والتكيف:** يجب أن تكون الاستراتيجيات مرنة وقابلة للتكيف مع التغيرات المستمرة في مشهد العولمة، مما يتطلب مراجعة وتحديثاً مستمرين للمصفوفة.

الخاتمة

تخلص الدراسة إلى أن العولمة هي "مشروع عقدي بديل" يهدف لتنحية الإله لصالح المادة، والمواجهة لا تكون بالانكفاء، بل بتقديم الإسلام كبديل حضاري؛ يقول تعالى "وَقُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا" (الإسراء، 81/17)

لقد كشفت هذه الدراسة عن أن العولمة في جوهرها ليست مجرد ظاهرة اقتصادية أو سياسية، بل هي "مشروع عقدي بديل" يسعى لإعادة صياغة الإنسان والكون وفق رؤية مادية بحتة تزيح "المركزية الإلهية "لتحل محلها "مركزية المادة والاستهلاك"، وهذا المشروع يفرض تحديات عميقة على العقيدة الإسلامية مهدداً ثوابتها ومُحدثاً أنماطاً من التدين الشكلي والاغتراب القيمي، ومُظهراً "قابلية الاختراق "في العقل المسلم المعاصر.

وفي مواجهة هذه التحديات، أكد البحث على أن الحل لا يكمن في الانغلاق أو العزلة، بل في استعادة "العالمية الإسلامية" الأصيلة، وتقديم الإسلام كبديل قيمي وحضاري للبشرية.

إن العقيدة الإسلامية بخصائصها الربانية والشمول والثبات تمثل الحصن المنيع لحماية الكرامة الإنسانية من "التشيؤ" الذي تفرضه آليات العولمة المتوحشة، وقد خلصت الدراسة إلى أن التحصين العقدي الفعال يتطلب مشروعاً نهضوياً يبدأ من "إعادة بناء الشخصية المسلمة" على أسس معرفية تجمع بين "قراءة الوحي "و"قراءة الكون"، وتفعيل أدوات العصر لخدمة الثوابت الأزلية.

إن التحصين العقدي كما بينته الدراسة: هو انفتاح واعٍ يستند إلى ركائز عقدية صلبة، ويمكّن المسلم من التفاعل الإيجابي مع الحضارات الأخرى، والاستفادة من منجزاتها، مع القدرة على تمييز الغث من السمين، ورفض ما يتعارض مع قيمه ومبادئه، وهذا ليس دفاعاً سلبياً، بل هو مبادرة حضارية تهدف إلى تقديم الإسلام كحل لأزمات البشرية المعاصرة.

بناءً على النتائج التي توصلت إليها الدراسة يتقدم الباحث بجملة من التوصيات الاستراتيجية الموجهة لمختلف الجهات الفاعلة، بهدف تعزيز التحصين العقدي والمقاومة الذاتية للمجتمعات المسلمة في عصر العولمة:

توصيات للمؤسسات التعليمية (الجامعات والمدارس): تفعيل منهجية "إسلامية المعرفة" بضرورة إعادة صياغة المناهج التعليمية لتجمع بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية الحديثة، وتقديمها من منظور إسلامي متكامل، لإنتاج جيل من الباحثين والمفكرين القادرين على نقد الخطاب العولمي وتقديم البديل الإسلامي.

تأسيس أقسام أو مراكز لـ "علم الاستغراب "في الجامعات والمراكز البحثية، بهدف دراسة الحضارة الغربية وفلسفاتها وقيمها وآلياتها العولمية من منظور إسلامي، لتعميق الفهم وتفكيك الجذور الفلسفية للعولمة.

تطوير برامج لتعزيز التفكير النقدي: ضمن المناهج الدراسية، لتمكين الطلاب من تحليل الأفكار والمعلومات وتقييمها بناءً على معايير عقدية ومنهجية واضحة.

توصيات للمؤسسات الدعوية والإعلامية: الاستثمار الأمثل في المنصات الرقمية والذكاء الاصطناعي:[35] لإنشاء "منظومات رقمية عقدية "متطورة، قادرة على رصد الشبهات العقدية والرد عليها بلغات متعددة وبأساليب عصرية وجذابة، تستهدف الشباب بشكل خاص.

[35] الجوهري، *العولمة والثقافة الاسلامية* , 4.

تعزيز التنسيق الاستراتيجي بين المؤسسات: من خلال إنشاء "مجلس أعلى للتنسيق الثقافي الإسلامي"، لتوحيد الجهود في إنتاج محتوى إعلامي وتربوي هادف يحمي الهوية العقدية، وتجنب تشتت الموارد.

إنتاج محتوى إعلامي إيجابي ومبادر: يبرز جماليات العقيدة الإسلامية وشموليتها، ويقدم الحلول الإسلامية للأزمات المعاصرة التي خلفتها العولمة، (مثل الأزمات البيئية، وتفكك الأسرة، والظلم الاقتصادي)، والانتقال من خطاب الدفاع إلى خطاب المبادرة الحضارية.

توصيات للأسرة والمجتمع: تطوير برامج تربوية موجهة للوالدين: لتمكينهم من حماية الأبناء من "السيولة القيمية "التي يبثها الفضاء الرقمي، وتعزيز الحوار الأسري حول القضايا العقدية والفكرية. وإحياء "فقه الموازنات "و"فقه الواقع:" لدى الدعاة والمربين، للتمييز بين الوسائل التقنية التي يمكن استثمارها والغايات الفلسفية التي يجب الحذر منها، لضمان انفتاح منضبط لا يؤدي إلى الانفلات العقدي. وتعزيز دور المؤسسات المجتمعية: مثل الأندية الشبابية والجمعيات الأهلية، في بناء الشخصية المتوازنة وتعزيز الاعتزاز بالهوية الإسلامية.

توصيات للباحثين: إجراء دراسات مستقبلية لتقييم فعالية الاستراتيجيات المقترحة في سياقات مجتمعية مختلفة. والقيام بدراسات مقارنة بين نماذج التحصين العقدي في المجتمعات المسلمة وغير المسلمة، للاستفادة من التجارب العالمية. والتعمق في دراسة الجوانب النفسية والاجتماعية لتأثيرات العولمة على العقيدة، واقتراح حلول مبتكرة.

المراجع

الأشقر، عمر سليمان. *العقيدة في الله*. عمان: دار النفائس, 12 الطبعة, 1999.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري* .مصطفى ديب البغا. 7 مجلد. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة, 5 الطبعة, 1414.

البوطي، محمد سعيد رمضان. *كبرى اليقينيات الكونية*. دمشق: دار الفكر, 1997.

الجابري، محمد عابد. "قضايا في الفكر المعاصر". *العرب والعولمة* .أسامة أمين الخولي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية, 1997.

الجوهري، محمد. *العولمة والثقافة الاسلامية*. القاهرة: دار الأمين, 2002.

الزحيلي، وهبة. *العولمة وآثارها في العالم الإسلامي*. دمشق: دار الفكر, 2002.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (أبو إسحاق). *الموافقات في أصول الشريعة* .مشهور بن حسن آل سلمان. 7 مجلد. الخبر - المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان, 1 الطبعة, 1997.

الشيخلي، عبد القادر. *العولمة وتأثيرها على المجتمع الإسلامي*. بيروت: دار الفكر المعاصر, 2001.

العلواني، طه جابر. *إصلاح الفكر الإسلامي*. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1995.

الغزالي، محمد. *عقيدة المسلم*. القاهرة: دار النهضة مصر, 2005.

الفاروقي، اسماعيل راجي. *أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل*. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1982.

القرضاوي، يوسف. *الخصائص العامة للإسلام*. بيروت: مؤسسة الرسالة, 2 الطبعة, 1983.

الكيلاني، ماجد عرسان. *فلسفة التربية الاسلامية*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط 1. , 1987.

المنجد، محمد صالح. *خطر العولمة على العقيدة الإسلامية*. الرياض: دار الوطن, 2002.

إلهامي، محمد. *نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب*. القاهرة: دار التقوى, 2015.

باومان، زيغمونت. *الحداثة السائلة*. ترجمة حجاج أبوجبر. القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2016.

بن نبي، مالك. *شروط النهضة*. ترجمة عبد الصبور شاهين - عمر كامل مسقاوي. دمشق: دار الفكر, 1986 .

رمضان، طارق. *المسلمون في الغرب*. الرياض: مكتبة العبيكان, 2004.

سلقيني، إبراهيم عبد الله. *التحول من الاستعباد المعاصر إلى عالمية الإسلام*. ديار بكر: مكتبة سيدا, 2025.

سيف الدين، عبد الفتاح. *العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم* .منى أبو الفضل - نادية مصطفى. دمشق: دار الفكر, 2009.

عمارة، محمد. *العولمة والعقيدة: دراسة في التأثيرات المتبادلة*. القاهرة: دار نهضة مصر, 2003.

مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم* .محمد فؤاد عبد الباقي. دار أحياء التراث، د.ت.

Kaynakça

Alvânî, Tâhâ Câbir el-. *İslâhu'l-Fikri'l-İslâmî*. Herndon: el-Mehedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.

Aşkar, Ömer Süleyman el-. *el-Akîde fillâh*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 12. Basım, 1999.

Bauman, Zygmunt. *el-Hadâsetü's-Sâile*. trc. Haccâc Ebû Cebr. Kahire: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2016.

Ben Nebî, Mâlik. *Şurûtu'n-Nahda*. trc. Abdüssabûr Şâhîn- Ömer Kâmil Miskâvî. Şam: Dâru'l-Fikr, 1986.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *Saḥîḥu'l-Buḫârî*. thk. Mustafa Dîb el-Begâ. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-. *Kübra'l-Yekîniyyâti'l-Kevniyye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. "Kadavâ fi'l-Fikri'l-Muâsır". *el-Arab ve'l-Avelme*. ed. Usâme Emîn el-Hûlî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

Cevherî, Muhammed el-. *el-Avelme ve's-Sekâfetü'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Emîn, 2002.

Fârûkî, İsmâîl Râcî el-. *Aslemetü'l-Ma'rife: el-Mebâdiü'l-Âmme ve Hıttatü'l-Amel*. Herndon: el-Mehedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1982.

Gazâlî, Muhammed el-. *Akîdetü'l-Müslim*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2005.

Imâra, Muhammed. *el-Avelme ve'l-Akîde: Dirâse fi't-Te'sîrâti'l-Mütebâdele*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2003.

İlhâmî, Muhammed. *Nahve Te'sîl İslâmî li-İlmi'l-İstigrâb*. Kahire: Dâru't-Takvâ, 2015.

Karadâvî, Yûsuf el-. *el-Hasâisü'l-Âmme li'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.

Keylânî, Mâcid Irsân el-. *Felsefetü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1987.

Müneccid, Muhammed Sâlih el-. *Hataru'l-Avelme ale'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2002.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *Saḥîḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ramazan, Tarık. *el-Müslimûne fi'l-Garb*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2004.

Selkînî, İbrâhîm Abdullâh. *et-Tahavvül mine'l-İstibdâdi'l-Muâsır ilâ Âlemiyyeti'l-İslâm*. Diyarbakır: Mektebetü Sîdâ, 2025.

Seyfeddin, Abdülfettâh. *el-Avelme ve'l-İslâm: Ru'yetâni li'l-Âlem*. ed. Münâ Ebû'l-Fazl- Nâdiye Mustafâ. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfaḳât fî Usûli'ş-Şerîʿa*. thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 7 Cilt. el-Huber: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1997.

Şeyhlî, Abdülkādir eş-. *el-Avelme ve Te'sîruhâ ale'l-Müctemei'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2001.

Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Avelme ve Âsâruhâ fi'l-Âlemi'l-İslâmî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2002.

المتشابه في القرآن الكريم: دراسة وصفية تحليلية في المفهوم والحكمة ومنهج التعامل معه

أستاذ مشارك د. أحمد ألابالق | 0000-0001-6848-4623 | ahmetalabalik@hotmail.com
جامعة يالوفا، كلية العلوم الإسلامية، قسم التفسير، يالوفا، تركيا

الملخص

يتناول هذا البحث موضوع المتشابه في القرآن الكريم، وهو من الموضوعات المهمة في علوم القرآن التي شغلت العلماء والمفسرين منذ العصور الأولى للإسلام. وتنبع أهمية هذا الموضوع من وروده في القرآن الكريم نفسه في قوله تعالى "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" ومن التحذير الوارد في الآية من اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة. وقد سعى البحث إلى بيان حقيقة المتشابه، وعلاقته بالمحكم، وأقوال العلماء في تحديد مفهوم كل منهما، وأسباب وجود المتشابه في القرآن الكريم، والحكمة من وروده، والمنهج الصحيح في التعامل معه. اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي من خلال تتبع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء المتقدمين والمتأخرين، مع مناقشة آرائهم وتحليل أدلتهم وترجيح ما يظهر رجحانه منها. كما تناول البحث التطور التاريخي لمفهوم المتشابه منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم مرورًا بعصر الخلفاء الراشدين وما تبعه من ظهور الفرق الكلامية والمذهبية التي كان لبعضها أثر في توظيف النصوص المتشابهة لخدمة توجهاتها الفكرية والعقدية. وتوصل البحث إلى أن وجود المتشابه في القرآن الكريم لا يمثل نقصًا في البيان، بل هو مظهر من مظاهر الإعجاز والابتلاء والاختبار، إذ يدعو إلى التدبر وإعمال الفكر والرجوع إلى المحكمات لفهم النصوص ورد المتشابه إليها. كما أظهر البحث أنَّ الانحراف في فهم النصوص الشرعية غالبًا ما كان ناشئًا عن تقديم المتشابه على المحكم أو اقتطاع النصوص من سياقاتها، وهو ما وقع فيه بعض الفرق قديمًا وحديثًا. وانتهى البحث إلى التأكيد على أن المنهج القرآني الصحيح يقتضي جعل المحكم أصلًا يُرجع إليه، وفهم المتشابه في ضوئه، تحقيقًا لمقاصد القرآن الكريم وحفظًا لوحدة الفهم الإسلامي للنصوص الشرعية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، التأويل، المتشابه، المحكم.

معلومات العطف Alabalık, Ahmet. “Kur'ân-ı Kerîm'de Müteşâbih Ayetler: Kavramı, Hikmeti ve Yorum Yöntemi Üzerine Betimleyici ve Analitik Bir İnceleme”. *Akademik Analiz* 6 (Haziran 2026), 48-75.

تاريخ الإرسال	13/04/2026
تاريخ القبول	25/06/2026
تاريخ النشر	30/06/2026
التحكيم	مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج
بيان القيم الأخلاقية	يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقًا للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع.
البحث عن التشابه	تم البحث ببرنامج Turnitin
لإخار الخلل في القيم الأخلاقي	akademikanalizdergisi@gmail.com
تضارب المصالح	لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح
التمويل	لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

حقوق الطبع والنشر والترخيص يمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0.

Kur'ân-ı Kerîm'de Müteşâbih Ayetler: Kavramı, Hikmeti ve Yorum Yöntemi Üzerine Betimleyici ve Analitik Bir İnceleme

Doç. Dr. Ahmet Alabalık | 0000-0001-6848-4623| ahmetalabalik@hotmail.com
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

Özet

Bu çalışma, Kur'ân ilimlerinin temel meselelerinden biri olan muhkem ve müteşabih ayetler konusunu ele almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yorumlanması sürecinde önemli bir yere sahip olan bu konu, erken dönemlerden itibaren müfessirlerin, kelâmcıların ve usûl âlimlerinin üzerinde durdukları meselelerden biri olmuştur. Kur'ân'da yer alan bazı ayetlerin anlamlarının açık ve kesin olması, bazılarının ise ilk bakışta farklı yorumlara imkân verecek bir yapı göstermesi, muhkem ve müteşabih kavramları etrafında geniş bir literatürün oluşmasına yol açmıştır. Özellikle Âl-i İmrân sûresinin yedinci ayetinde muhkem ve müteşabih ayetlerden söz edilmesi, bu konunun Kur'ân ilimleri içerisinde müstakil bir araştırma alanı hâline gelmesini sağlamıştır.

Araştırmanın temel amacı, muhkem ve müteşabih kavramlarının anlamlarını ortaya koymak, bu konuda ileri sürülen farklı görüşleri incelemek ve müteşabih ayetlerin Kur'ân'daki işlevini değerlendirmektir. Bu çerçevede öncelikle muhkem ve müteşabih kavramlarının sözlük ve terim anlamları ele alınmış, ardından sahabe, tâbiûn ve sonraki dönem âlimlerinin konuya ilişkin görüşleri incelenmiştir. Çalışmada ayrıca müteşabih ayetlerin tarih boyunca nasıl anlaşıldığı ve farklı ilmî ekollerin bu ayetlere nasıl yaklaştığı da değerlendirilmiştir.

Araştırmada betimleyici ve analitik yöntem kullanılmıştır. Konuyla ilgili klasik tefsir kaynakları, Kur'ân ilimleri eserleri, usûl kitapları ve çağdaş araştırmalar incelenmiş; farklı görüşler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda İbn Abbas, Mücâhid, Katâde, Şâfiî, Gazzâlî, Râzî, İbn Kuteybe, Nevevî ve diğer birçok âlimin görüşlerine yer verilmiş, bunların dayandıkları deliller analiz edilmiştir. Ayrıca muhkem ve müteşabih kavramları arasındaki ilişkinin Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Çalışmada muhkem kavramının sözlükte sağlamlık, kesinlik, engellemek ve hüküm vermek gibi anlamlara geldiği; terim olarak ise anlamı açık, yoruma fazla ihtiyaç duymayan ve başka ayetlerin anlaşılmasında temel teşkil eden ayetleri ifade ettiği ortaya konulmuştur. Buna karşılık müteşabih kavramının benzerlik, kapalılık ve ilk bakışta anlamın tam olarak belirlenememesi gibi anlamlar taşıdığı görülmektedir. Terim olarak ise müteşabih ayetlerin mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir grup âlim müteşabihi birden fazla yoruma müsait ayetler olarak değerlendirirken, diğer bir grup bunları hakikati yalnızca Allah tarafından bilinen hususlar kapsamında ele almıştır.

Araştırmada ele alınan görüşler incelendiğinde, âlimlerin muhkem ve müteşabih konusunda çok sayıda tanım yaptıkları görülmektedir. Bununla birlikte bu görüşlerin büyük ölçüde iki temel yaklaşım etrafında toplandığı anlaşılmaktadır. Birinci yaklaşıma göre müteşabih ayetlerin anlamı araştırma, inceleme ve ilmî çaba ile anlaşılabilir. İkinci yaklaşıma göre ise bazı müteşabihlerin gerçek bilgisi yalnızca Allah katındadır ve insanlar bunların hakikatini tam olarak bilemezler. Çalışmada her iki yaklaşımın delilleri incelenmiş ve konuya ilişkin tartışmalar değerlendirilmiştir.

Çalışmada ayrıca müteşabih ayetlerin sınıflandırılması meselesi üzerinde de durulmuştur. İslam âlimleri müteşabihi yalnızca tek bir kategori içerisinde değerlendirmemiş, farklı açılardan çeşitli tasnifler ortaya koymuşlardır. Buna göre bazı müteşabihler lafızdan kaynaklanırken bazıları anlamdan, bazıları ise hem lafız hem de anlamdan kaynaklanmaktadır. Özellikle hurûf-ı mukattaa, kıyametin vakti, gaybî meselelerin mahiyeti ve ilahî sıfatlarla ilgili bazı ifadeler müteşabih kapsamında ele alınan örnekler arasında yer almaktadır. Bunun yanında araştırmada, Kur'ân'ın tamamının bir yönüyle muhkem, başka bir yönüyle müteşabih olarak nitelendirilmesinin anlamı üzerinde de durulmuş; Kur'ân'ın bütün ayetlerinin doğruluk, belagat ve ilahî kaynak bakımından birbirine

benzemesi sebebiyle genel anlamda müteşabih olarak tanımlanabildiği, buna karşılık ayetlerin açıklık ve kapalılık derecelerine göre muhkem ve müteşabih şeklinde sınıflandırıldığı ortaya konulmuştur.

Araştırmada ayrıca müteşabih ayetlerin varlığının hikmeti konusunda ileri sürülen görüşler değerlendirilmiştir. Buna göre müteşabih ayetlerin insanları düşünmeye sevk etmesi, ilim ehlinin ortaya çıkmasına katkı sağlaması, iman ve teslimiyet bakımından kulların sınanmasına vesile olması ve Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birini teşkil etmesi gibi hikmetler taşıdığı belirtilmiştir. Nitekim birçok âlim, bütün ayetlerin aynı açıklık düzeyinde olması hâlinde tefekkür ve araştırma faaliyetlerinin sınırlanacağını, buna karşılık müteşabih ifadelerin insanları bilgi arayışına yönelttiğini ifade etmektedir. Bu durum Kur'ân'ın yalnızca okunmak için değil, aynı zamanda üzerinde düşünülmek ve anlamları araştırılmak üzere indirildiğini göstermektedir.

Araştırmanın önemli sonuçlarından biri, Kur'ân'da müteşabih ayetlerin bulunmasının ilahî hitabın açıklığına aykırı olmadığıdır. Aksine bu durum insanları düşünmeye, araştırmaya ve tefekküre yönelten bir özellik olarak değerlendirilmiştir. Müteşabih ayetlerin varlığı, insanların ilmî seviyelerinin ortaya çıkmasına ve Kur'ân üzerinde daha derin düşünmelerine katkı sağlamaktadır. Ayrıca bu ayetler, muhkem ayetlerin merkezî konumunu ortaya koymakta ve yorum faaliyetlerinde temel referans noktalarının belirlenmesine yardımcı olmaktadır.

Çalışmada tarih boyunca ortaya çıkan bazı fikrî ve itikadî ayrılıkların, müteşabih ayetlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı da vurgulanmıştır. Özellikle bazı fırkaların müteşabih ifadeleri bağlamından koparak kendi görüşlerini desteklemek amacıyla kullandıkları görülmektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın doğru anlaşılması için müteşabih ayetlerin muhkem ayetler ışığında değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Kur'ân'ın bir bütün olarak ele alınması, ayetler arasındaki ilişkinin göz önünde bulundurulması ve yorum faaliyetlerinde ilmî yöntemlerin takip edilmesi sağlıklı bir anlayışın temel şartları arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak çalışma, muhkem ve müteşabih meselesinin yalnızca teorik bir tartışma olmadığını, aynı zamanda Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından belirleyici bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasında muhkem ayetlerin temel ölçü olarak kabul edilmesi ve müteşabih ayetlerin bu çerçevede yorumlanması, İslam düşünce geleneğinde benimsenen en güçlü yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tevil, Müteşabih, Muhkem.

Atıf Bilgisi Alabalık, Ahmet. "Kur'ân-ı Kerîm'de Müteşâbih Ayetler: Kavramı, Hikmeti ve Yorum Yöntemi Üzerine Betimleyici ve Analitik Bir İnceleme". *Akademik Analiz* 6 (Haziran 2026), 48-75.

Geliş Tarihi	13/04/2026
Kabul Tarihi	25/06/2026
Yayım Tarihi	30/06/2026
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.

Mutashābih Verses in the Qur'an: A Descriptive and Analytical Examination of Their Concept, Underlying Wisdom, and Interpretive Methodology

Assoc. Prof. Dr. Ahmet Alabalık | 0000-0001-6848-4623| ahmetalabalik@hotmail.com
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Yalova, Türkiye

Abstract

This study examines the issue of the muḥkam (clear and decisive) and mutashābih (ambiguous) verses of the Holy Qur’an, one of the most important subjects within the field of Qur’anic sciences. Since the earliest periods of Islamic scholarship, the distinction between clear and ambiguous Qur’anic passages has attracted the attention of exegetes, theologians, and legal theorists. The fact that some Qur’anic verses convey their meanings clearly and directly, while others appear to allow multiple interpretations, has led to extensive scholarly discussions concerning the nature, function, and interpretation of such verses. The foundation of this discussion is found in verse seven of Sūrat Āl ʿImrān, where the Qur’an explicitly distinguishes between muḥkam and mutashābih verses.

The primary objective of this research is to clarify the meanings of the concepts of muḥkam and mutashābih, examine the various scholarly opinions concerning them, and evaluate the role and significance of ambiguous verses within the Qur’anic text. To achieve this objective, the study first investigates the linguistic and technical meanings of both concepts and then analyzes the interpretations advanced by the Companions, the Successors, and later Muslim scholars. The study also explores the historical development of the discussion and the different approaches adopted by various intellectual and theological schools. A descriptive and analytical methodology has been employed throughout the research. Classical works of Qur’anic exegesis, Qur’anic sciences, legal theory, and contemporary academic studies were examined and compared. The opinions of prominent scholars such as Ibn ʿAbbās, Mujāhid, Qatādah, al-Shāfiʿī, al-Ghazālī, al-Rāzī, Ibn Qutaybah, al-Nawawī, and many others were analyzed in light of the evidence upon which they relied. Particular attention was given to the relationship between muḥkam and mutashābih verses and the way this relationship contributes to the coherence and unity of the Qur’anic message.

The study demonstrates that the term muḥkam, in its linguistic usage, conveys meanings such as firmness, precision, certainty, and protection from corruption. Technically, it refers to verses whose meanings are clear and whose indications are decisive, making them the foundation upon which the interpretation of other verses is based. By contrast, the term mutashābih is associated with resemblance, similarity, and ambiguity. In technical usage, scholars have differed regarding its precise meaning. Some defined mutashābih verses as passages that can accommodate more than one interpretation, while others regarded them as matters whose ultimate reality and full knowledge belong exclusively to God. An examination of the scholarly literature reveals that the numerous definitions proposed by Muslim scholars may generally be grouped into two major approaches. According to the first approach, the meanings of ambiguous verses can be understood through scholarly investigation, reflection, and interpretation. According to the second approach, certain aspects of the mutashābih remain known only to God and therefore cannot be fully comprehended by human beings. The study discusses the evidences and arguments presented by both perspectives and evaluates their strengths and limitations.

One of the most significant conclusions of this research is that the existence of ambiguous verses in the Qur’an does not contradict its clarity, guidance, or comprehensibility. Rather, ambiguity serves important educational, intellectual, and spiritual purposes. It encourages believers to engage in reflection, study, and contemplation while demonstrating the depth and richness of the Qur’anic discourse. Furthermore, the presence of mutashābih verses highlights the central role of the muḥkam verses, which function as the primary reference point for interpretation and understanding.

The study also emphasizes that many historical theological controversies and doctrinal deviations arose from an improper approach to ambiguous texts. Certain groups prioritized ambiguous verses while neglecting the decisive guidance provided by the clear verses of the Qur’an. As a result, they developed interpretations that diverged from the broader Qur’anic framework. For this reason, the study argues that

mutashābih verses must always be interpreted in the light of the muḥkam verses and within the overall context of the Qur’anic message.

The study also examines the classification of mutashābih verses as presented by Muslim scholars. It demonstrates that scholars did not regard ambiguity as a single and uniform category; rather, they developed different classifications based on the source and nature of the ambiguity. Some forms of ambiguity arise from linguistic expressions, others from meanings, while certain verses involve both linguistic and semantic dimensions. Examples frequently discussed in the scholarly literature include the disconnected letters (al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿah) at the beginnings of some chapters, references to the Hour and other unseen realities, as well as passages concerning divine attributes. The research further explores the Qur’anic descriptions of the scripture as both entirely muḥkam and entirely mutashābih in different contexts. It argues that the Qur’an may be described as mutashābih in the sense that all of its verses resemble one another in truthfulness, eloquence, coherence, and divine origin, while the distinction between muḥkam and mutashābih relates to varying degrees of clarity and explicitness in meaning. In addition, the study investigates the wisdom behind the existence of mutashābih verses in the Qur’an. Various scholarly explanations are examined, including the role of ambiguous verses in stimulating intellectual reflection, distinguishing scholars from non-scholars, testing faith and submission, and demonstrating aspects of the Qur’an’s miraculous nature (i‘jāz). Many scholars have argued that if all Qur’anic verses were equally explicit and self-evident, the opportunities for reflection, investigation, and scholarly inquiry would be significantly reduced. Ambiguous passages therefore encourage believers to engage more deeply with the Qur’anic text and to seek knowledge through study and contemplation. In this sense, the presence of mutashābih verses highlights that the Qur’an was revealed not merely for recitation, but also for reflection, understanding, and continuous intellectual engagement.

In conclusion, the issue of muḥkam and mutashābih verses is not merely a theoretical discussion within Qur’anic studies. It is a fundamental topic that directly affects the interpretation and understanding of the Qur’an. A balanced methodology that takes clear verses as the primary foundation while interpreting ambiguous passages in their light remains the most reliable approach for preserving the coherence, integrity, and intended guidance of the Qur’anic text.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Ta'wil, Mutashabih, Muhkam.

Citation Alabalık, Ahmet. “Mutashābih Verses in the Qur'an: A Descriptive and Analytical Examination of Their Concept, Underlying Wisdom, and Interpretive Methodology”. *Academic Analysis* 6 (June 2026), 48-75.

Date of Submission	13/04/2026
Date of Acceptance	25/06/2026
Date of Publication	30/06/2026
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

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإنَّ من أعظم القربات عند الله عز وجل الاشتغال بكتابه الكريم تعلماً وتعليماً وحفظاً وتلاوة إلى غير ذلك من العلوم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه".[1] وقال أيضاً: "أهل القرآن هم أهل الله وخاصته".

ومن هنا توجَّه العلماء إلى هذا الكتاب يحفظونه ويعلمونه ويصنفون فيه، وقد توسعت العلوم المتصلة بكتاب الله وتشعبت حتى بات من الضروري تدوين هذه العلوم فصنِّفت المؤلفات تلو المؤلفات في علوم القرآن.

وموضوع هذا البحث: هو (المتشابه في القرآن الكريم) وهو أحد هذه العلوم التي صنف فيها المؤلفون ضمن كتب علوم القرآن. والمتشابه اصطلاحاً استخدمه القرآن الكريم في وصف بعض آياته، وتكمن خطورة الموضوع في تحذير القرآن من اتباع المتشابه ووصف من اتبعوه بأن في قلوبهم زيغاً وكذلك وصفتهم السنة النبوية، وقد قسمت هذا البحث إلى الأقسام التالية: المبحث الأول: تمهيد ثم المطلب الأول: نبذة تاريخية حول المتشابه. ثم المطلب الثاني: دواعي دراسة موضوع المحكم والمتشابه. والمبحث الثاني: تعريف المحكم والمتشابه. والمطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه في اللغة والاصطلاح.والمبحث الثالث: آراء العلماء في معنى المحكم والمتشابه ومناقشتها. والمطلب الأول: آراء العلماء في معنى الإحكام والتشابه.و المطلب الثاني: مناقشة الأقوال والآراء. والمطلب الثالث: مناقشة أدلة الفريقين وبيان الرأي الراجح لدي. والمبحث الرابع: منشأ التشابه وحكمه ووجوده في كتاب الله عز وجل. والمطلب الأول: منشأ التشابه. والمطلب الثاني: الحكمه من ورود المتشابه في كتاب الله عز وجل. وثم الخاتمة وأهم النتائج. وأسأل الله سبحانه السداد في القول والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه. وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

1. المبحث الأول: تاريخ المتشابه

1.1. المطلب الأول: نبذة تاريخية حول المتشابه

المتشابه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم: ليس مصطلح: "المتشابه في القرآن" مصطلحاً حديثاً ابتدعه المعاصرون وإنما هو مصطلح قرآني صنف فيه بعض آيات الكتاب الحكيم بأنها من المتشابهات ولآيات الأخرى - والتي هي أم الكتاب وأكثره - صنفها ضمن المحكمات.

وقد ذكر هذا المصطلح النبي صلى الله عليه وسلم في سنته المطهرة: فقد أخرج البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: "هو الذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ منه آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فأمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشَابَهَ منه ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ في العِلْمِ يقولونَ آمَنَّا به كُلٌّ مِن عِندِ رَبِّنَا، وَما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولو الأَلْبَابِ" (آل عمران: 7). قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم".[2]

1 محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري* (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩)، ك. فضائل القرآن، ب. خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم: ٥٠٢٧.
2 أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري* (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٤٠٧/١٩٨٧)، 534/13.

وأخرج الحاكم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على صرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف: زاجر، وآمر، وحلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله وحرموا حرمه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه واتبعوا بأمثاله واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا".[3]

المتشابه في عصر الخلفاء الراشدين: المتشابه في عصر أبي بكر الصديق رضي الله عنه، لم أر فيما قرأته واطلعت عليه ما يدل على تعامل الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه مع قضية المتشابه في القرآن الكريم ربما لأنه لم تحصل أي واقعة أو سؤال أو لغط حول المتشابه في القرآن الكريم وذلك لعدة أسباب:

- انصراف الناس عن السؤال حول المتشابه لذم القرآن لهؤلاء الذين يتبعون ما تشابه، وكذلك ذم السنة المشرفة لهم.
- انشغال الناس بالتطبيق العملي لكتاب الله والبعد عن الجوانب النظرية الفكرية.
- الجهاد والفتوحات الإسلامية وانشغال الناس بها.
- قوة إيمان المسلمين في تلك الفترة رغم ما حصل من الردة.
- وجود كبار الصحابة ومعظمهم في ذلك الوقت ودروهم في تثبيت الدين.

أما في عهد الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإن الكتب تروي لنا واقعة واحدة وهي قدوم رجل يدعى عبد الله بن صبيغ على عاصمة الخلافة الإسلامية آنذاك – المدينة المنورة – فجعل هذا الرجل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله بن صبيغ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى دمى رأسه، وفي رواية فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دَبَرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود، فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين. وهذه القصة رواها الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار.[4]

وما يستفاد من هذه القصة وأظنها الوحيدة في عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يلي:

أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يعتبر السؤال عن متشابه القرآن من المحرمات ومن يسأل فإنه يعاقب عقاباً شديداً أليماً وتجب عليه الإقامة الجبرية أو عدم مخالطة الناس.

وعمر رضي الله عنه عرفت عنه الشدة على أعداء الله والمنافقين وعلى كل من يغضب الله، قال له كعب الأحبار: إنا لنجدك في كتاب الله على باب من أبواب جهنم تمنع الناس أن يقعوا فيها فإذا مت لم يزالوا يقتحمون فيها إلى يوم القيامة. [5]

فضربه لهذا الرجل كان خوفاً عليه أن يكون من الذين في قلوبهم زيغ لاتباعهم متشابه القرآن، وهو أيضاً لورعه الشديد وخوفه على أمته. قال المسور بن مخرمة: كنا نلزم عمر بن الخطاب نتعلم منه الورع.[6]

---

3 أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩٠)، 317/2، حديث رقم: ٣١٤٤.

4 كان ممن يفتي بالمدينة بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم، وعن عبد الله بن يزيد الهذلي: سمعت السائل يأتي سعيد بن المسيب فيقول: إذهب إلى سليمان بن يسار فإنه أعلم من بقي اليوم. ينظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، 144/1.

5 محمد بن سعد ابن سعد الزهري، *الطبقات الكبرى* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 177/3.

ويستفاد أيضاً أن هذا الرجل كان من الكوفة أو البصرة لأن أبا موسى الأشعري كان والياً لعمر عليها[7] وهذه المناطق أشارت الأحاديث النبوية إلى أنها ستكون مهداً للفتن فلعل خوف عمر كان له ما يبرره من ظهور الفتنة على يد ذلك الرجل.

ومن هنا فإننا نرى عدل عمر بن الخطاب وتقواه وخوفه على دين الله بل خوفه على الرجل نفسه أقوى مبرر لما فعله به.

وروى الدارمي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "إنه سيأتيكم ناس يجادلونكم بمشتبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله".[8]

لم أر فيما قرأت وبحثت – والله تعالى أعلم – أي واقعة حدثت في عصر عثمان رضي الله عنه كتلك التي حدثت في عصر الفاروق رضي الله عنه في السؤال عن المتشابه ولعل سبب ذلك تشديد عمر رضي الله عنه في هذه المسألة.

أما بعد استشهاد عثمان رضي الله عنه وحصول الخلاف والفتنة بين المسلمين حين قام قوم يطالبون بدم عثمان رضي الله عنه ونشوب الحرب بين علي ومعاوية – رضي الله عنهما – وما تبع ذلك من انشقاق جماعة علي كرم الله وجهه بعد فتنة التحكيم في الخلاف الذي بينه وبين معاوية رضي الله عنه عام 37هـ فظهرت منذ ذلك الوقت فرقة الخوارج التي اعتمدت على آية من كتاب الله في تكفير المسلمين وذلك في قوله تعالى:"وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (المائدة، 44/5) . فاعتبروا هذه الآية نازلة على هؤلاء الذين رضوا بحكم الرجال ولم يرضوا – حسب زعمهم – بتحكيم كتاب الله.

فكفَّروا علياً وقتلوه وكذلك كفروا معاوية لكنهم لم يفلحوا في قتله وكانوا يعتبرون قتال المسلمين وقتلهم قربة يتقربون بها إلى الله!! ثم أخذ الخلاف الفكري والسياسي يترق شيئاً فشيئاً بين المسلمين فظهر الشيعة والمرجئة ثم القدرية وكان ينكر على هؤلاء من بقي من الصحابة كعبد الله بن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وأبي هريرة – رضي الله عنهم – وظهر بعد ذلك – في زمن الحسن البصري – خلاف واصل بين عطاء في القدر وفي قوله بالمنزلة بين المنزلتين واعتزاله مجلس الحسن البصري فشكل هو ومن تبعه فرقة المعتزلة.

وكان من أعداء الإسلام من تزيا بزي الإسلام وأبطن الكيد له كعبد الله بن سبأ اليهودي وغيره ممن أفلح فيما قصد إليه من تفريق المسلمين وتشتيت أمرهم وكلمتهم.

وقد غلا بعض الطوائف التي ولدها الخلاف حتى خرجوا عن دائرة الإسلام كالقائلين بالحلول والتناسخ وكالباطنية وغيرهم.[9]ومما ساعد على تفرق المسلمين فرقاً وأحزاباً تأويل آيات الكتاب ولو تعسفاً بما يتلاءم مع ما ذهبت إليه الفرق في اعتقاداتها حتى يسلم لها مذهبها، فطبيعة الكتاب بما فيه من آيات متشابهات وإمكانية التأويل لها كان من بعض ما ساعد على ذلك.

ويدل على ذلك قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه لابن عباس – رضي الله عنهما – حين ذهب يناقش الخوارج: "لا تجادلهم بالقرآن فإن القرآن ذو وجوه". وهؤلاء الذين يبحثون عما يدعم مذاهبهم وانحرافاتهم من كتاب الله، هؤلاء يصدق عليهم قول الله تعالى وجل جلاله: "فأمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشَابَهَ منه ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلَّا اللَّهُ" (آل عمران، 7/3). فهم أرادوا الفتنة فكانت وكان لهم نصيبهم من ذم القرآن لهم.

---

6 ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، 155/3.

7 شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، *تذكرة الحفاظ* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، 22/1.

8 ينظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن* (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٠)، 644/1، نقلاً عن سنن الدارمي، ك. التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، ب. من هاب الفتيا وكره التنطع والبدع، حديث رقم: 128، 158.

9 محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون* (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.)، 373/1-374، بتصرف.

بقي أن أوضح أمراً وهو أن ما ذكرته آنفاً إنما كان للمتشابه المعنوي لا اللفظي، أما المتشابه اللفظي كغريب الألفاظ أو ما يوهم التعارض من الآيات إذا أضيفت إلى بعضها فمثل ذلك وجد في العصور السالفة ومن ذلك في عصر الخلفاء الراشدين والصحابة، وكان من الأمثلة على ذلك تفسير: (الكلالة) و(الأبّ) و(التخوّف) و(عليين) وغير ذلك من الأمثلة كمسائل ابن الأزرق لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما.[10]

1.2. المطلب الثاني: دواعي دراسة موضوع المحكم والمتشابه

إن من أهم الدواعي لدراسة علوم القرآن في عصرنا الحاضر رد شبهات أعداء الإسلام ممن يحاربون هذا الدين سواء على الجبهة الداخلية من أبناء جلدتنا أو على الجبهة الخارجية من مستشرقي اليهود والنصارى وغيرهم. فعلوم القرآن والعلوم الشرعية كلها هي درع المحارب وسيفه الذي يلزمه في معركة الدفاع عن الدين وعلوم القرآن خاصة لمن يرُدُّ المطاعن عن كتاب الله العزيز.

فالعلم هو بصيرة المسلم والنور الذي يستهدي به، قال تعالى: "قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" (يوسف، 128/12). ولهذا وجب على الأمة أن تُخَرِّج من أبنائها من يَجِدُّ في طلب علوم القرآن والسنة كي يستطيع الدفاع عن كتاب الله في ظل هذا الضعف الذي تعاني منه الأمة على كافة المستويات.

أما دواعي دراسة موضوع المحكم والمتشابه على وجه الخصوص فهي معرفة المحكم من كتاب الله من المتشابه وهل كل المتشابه منهي عن اتباعه؟ وما هو المنهج في التعامل معه. وتبيين هذه الأمور وتوضيح معالم هذا المنهج القرآني للناس كي يعرف الناس كيف يمكن التعامل معه فلا يضلوا.

قال القرضاوي: "من أهم المعالم والضوابط التي يجب رعايتها لحسن الفهم عن الله ورسوله ضرورة الرجوع إلى النصوص البينات المحكمات واعتبارها هي الأصول والأمهات، ورد المتشابهات إليها حتى تنسجم معها وتدرو في فلكها وكان من الأسباب الأساسية للانحراف والزيغ عن الفهم الصحيح للقرآن والسنة: ترك الأصول الواضحة والأدلة المحكمة واتباع المتشابهات من النصوص المحتملات للتأويل".[11]

ومن دواعي هذه الدراسة تحذير عامة الأمة من اتباع المتشابه وتحذيرهم من أهل الزيغ وزيغهم فالآية الكريمة أثبتت لهؤلاء المنحرفين الزيغ أولاً، وهو الميل عن الصراط المستقيم ثم وصفهم باتباع المتشابه من آيات الكتاب فتركوا اتباع المعظم إلى اتباع الأقل المتشابه الذي لا يعطي مفهوماً واضحاً ولم يفعل ذلك إلا المبتدعة.[12]

ومن دواعي الدراسة الاطلاع على هذا الموضوع الحساس من علوم القرآن وعلى ما طرح فيه من أدلة وردود لكلا الفريقين وتكوين الشخصية العلمية المستقلة للباحث بحيث يناقش ثم يختار موقفه العلمي من هذه القضية بناء على ما يترجح لديه من أدلة.[13]

ومن دواعي هذه الدراسة العلمية المستقصية لآراء العلماء في المحكم والمتشابه توسيع أفق طالب العلم وتقبله الرأي المخالف خاصة وأننا نرى ظاهرة بدأت تنتشر بين طلبة العلم الجدد وهي تطاول هؤلاء واجتراؤهم على كبار العلماء لمجرد مذهب ذهبوه أو تأويل تأولوه فإن العلماء وأعلام الهدى لم يضلل أحد منهم آيات الصفات فإن اختلاف العلماء فيها ليس ناشئاً عن عدم

10 عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، *الإعجاز البياني للقرآن* (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 287.
11 يوسف القرضاوي، *كيف نتعامل مع القرآن العظيم* (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠)، 271.
12 إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الاعتصام*، تحقيق خالد أبو سلمان (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، 99/1.
13 هذا الهدف مقصود من معظم الأبحاث المقدمة في الدراسات العليا.

الفهم ثم يقول في الفريقين بعد أن عرض لوجهة كل منهما، وقصد كلا الفريقين حسن نبيل، نسأل الله أن يثبت الجميع من فضله.[14]

وهذه بعض الأمثلة على ما أدى إلى الزيغ لاتباعه متشابه الكتاب العزيز:

1- من القدماء: استدل ابن عربي على مذهبه في تصحيح كل المعتقدات ومحو الفوارق بين الديانات بقوله تعالى: "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" (البقرة، 115/2).[15]

2- من المعاصرين: ذهب مستحلوا الربا إلى ما ذهبوا إليه بالاستدلال على حل الربا القليل بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آل عمران، 130/3).

كما ذهب البعض إلى التشكيك بحرمة الخمر وهي أم الخبائث بقولهم أن قول الله تعالى: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ" (المائدة، 90/5) عن الخمر لا يفيد التحريم.[16]

وفسر المعتزلة القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم فقال فريق منهم في قوله تعالى: "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" (البقرة، 255/2). أي علمه، وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهذا قول الشاعر: "ولا بكرسيء علم الله مخلوق". كأنه عندهم: ولا يعلم علم الله مخلوق والكرسي غير مهموز وبكرسيء مهموز...[17]

2. المبحث الثاني: تعريف المحكم والمتشابه

المحكم لغة: مأخوذ من الإحكام وهو المنع من الخلل والإفساد، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة، وقيل: حكمته وحكمت الدابة: منعتها بالحكمة، وأحكمتها: جعلت لها حكمة، والحكمة: إصابة الحق بالعلم والعقل.[18] ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم. والعرب تقول حكَمتُ وأحكَمْتُ وحكَّمْتُ بمعنى: منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس: حاكم، لأنه يمنع الظالم من الظلم.[19] وبهذا المعنى فإن القرآن الكريم محكم كله؛ لأنه يمنع من تدبره وعمل به من السوء والشر، والانحراف في العقيدة والفساد في المسلك: "الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ"هود:١[20] .

والقرآن محكم كله بحيث لا يتطرق عليه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارض بل لا شيء منه إلا وهو في غاية الإحكام إما بظاهره أو بدليله على وجه لا مجال للطاعنين عليه.[21]

ومن هنا قال ابن فارس: "الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع، وأول ذلك الحكم وهو المنع من الظلم.[22] " فأطلقت مادة (حكم) في المعاجم العربية على:

14 فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن (عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧)، 498/1.
15 القرضاوي، *كيف نتعامل مع القرآن العظيم*، 275.
16 القرضاوي، *كيف نتعامل مع القرآن العظيم*، 280.
17 محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون* (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.)، 387/1، نقلاً عن ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 80-84.
18 أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية، ١٩٩٧).
19 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠)، 140/12-142.
20 فضل حسن عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن* (عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧)، 485/1-486.
21 مركز الثقافة والمعارف القرآنية، *علوم القرآن عند المفسرين* (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧)، 3، 13، نقلاً عن الطوسي، *التبيان في تفسير القرآن*، 9/1-11.

22 أحمد بن فارس ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، 311/1.

الحاكم لمنعه الظلم والخلل بين الناس. القاضي: لمنعه الظلم بين المتخاصمين. لجام الدابة: وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها من الانفلات. الحكمة: لأنها تمنع صاحبها من الفساد. حكيم: لأنه يمنع صاحبه من وضع الشيء في غير موضعه. محكمة: هيئة تتولى الفصل في القضاء، وهي تمنع من الظلم والخلل بين المتخاصمين.

المتشابه لغة: أما المتشابه فهو اسم فاعل من التشابه بمعنى المماثلة، قال الراغب: الشبه والشبهة والشبيه: حقيقتها في المماثلة كاللون والطعم وكالعدالة والظلم، والشبهة: هي أن لا يتميز أحد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه عيناً كان أو معنى.[23]

وقيل: متشابهاً: يشبه بعضه بعضاً في الجودة والحسن.[24] قال ابن فارس: الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً، يقال: شِبه وشَبه. والشبه من الجواهر: الذي يشبه الذهب. والمشتبهات من الأمور: المشكلات. واشتبه الأمران: إذا أشكلا.[25]

وقال الفراهيدي: "الشبه: ضرب من النحاس يلقى عليه دواء فيصفر، وسمي شبهاً لأنه شبه بالذهب، وفي فلان شبه من فلان، وهو شَبَهه وشِبْهه: أي شبيهه. وتقول: شبهت هذا بهذا، وأشبه فلان فلاناً، وقال عز وجل:"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" آل عمران: ٧. أي يشبه بعضها بعضاً.[26] "

والقرآن متشابه كله من حيث مجيئه بأفصح الألفاظ وأبلغ التراكيب وأصح المعاني وأحسن النظم قال تعالى: "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ" (الزمر32/39).

فالآيات القرآنية كلها صدق وكلها حق وكلها فيها الهداية والسعادة والخير لا فرق في ذلك بين قصصه وأمثاله وأحكامه العملية والاعتقادية.[27] ووصف القرآن الكريم بأنه متشابه: أي يشبه بعضه بعضاً في باب الأحكام، وأنه لا خلل فيه ولا تباين ولا تضاد ولا تناقض. كما يشبه بعضه بعضاً في صدق أخباره وسمو بلاغته وروعة نظمه ونصوع حقائقه وتصديق بعضه لبعض.

ووصف القرآن بأن بعضه محكم وبعضه متشابه وهو ما نطقت به الآية السابعة من سورة آل عمران: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ "

مادة المتشابه في السياق القرآني: وردت مادة: "شبه" في القرآن الكريم اثني عشرة مرة بصيغ مختلفة تدور حول معنيين:

المعنى الأول: المماثلة التي لا تؤدي إلى الالتباس، ومنه قول الله عز وجل: "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" (البقرة، 25/2) أي يشبه بعضه بعضاً لوناً لا طعماً وحقيقة.[28]

23 الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 443.
24 ابن منظور، *لسان العرب*، 504/13.
25 ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، 639/1.
26 الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 462؛ وانظر: جار الله محمود بن عمر الزمخشري، *أساس البلاغة*، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، 493/1.
27 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 486/1.

وقيل: متماثلاً في الكمال والجودة، ومنه قول الله عز وجل: "كِتَابًا مُتَشَابِهًا" (الزمر، 32/39). أي يشبه بعضه بعضاً في الفصاحة والإعجاز وعدم تناقضه وإبداع ألفاظه واستخراج حكمه.[29] وقال الهروي: "أي يشبه بعضه بعضاً في الفضل والحكمة لا تناقض فيه ولا تختلف معانيه" [30] ومنه قول الله تعالى: "مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ" (الأنعام، 141/6). فهذه الآيات تدل على أن التشابه هو الذي لا يورث الاختلاف والتناقض.

المعنى الثاني: هو أن المشابهة تعني المماثلة التي تورث الاختلاف والتناقض أو الخفاء والالتباس، ومنه قول الله عز وجل حكاية عن بني إسرائيل:"إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا" (البقرة، 70/2) قال الهروي: "أي اشتبه فلا نقف على المراد".[31]

أما صاحب "عمدة الحفاظ" فقال: "أي اختلط علينا أمره والتبس فلا ندري ما المقصود منه". وقال: "الشبهة: ما تخيل للإنسان حقيقة شيء والأمر بخلافها".[32] وأما الراغب الأصفهاني فقد عرف الشبهة بقوله: "هي أن لا يتميز أحد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه عيناً كان أو معنى".[33] وقد أشار الجرجاني إلى هذا التعريف في كتابه " التعريفات".[34]

ويطلق المحكم في الاصطلاح على معنيين: ما يقابل المتشابه؛ لوضوح دلالته على معناه حيث لا يلحقه خفاء ولا التباس. وما يقابل المنسوخ: قال الجرجاني: "ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير. أي التخصيص والتأويل والنسخ، كالنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته لأن ذلك لا يحتمل النسخ".[35]

المتشابه في الاصطلاح وهو يطلق على معنيين أيضاً: تشابه لا يؤدي إلى الاختلاف والالتباس والقرآن كله متشابه بهذا المعنى كما سبق ذكره. وتشابه قد يؤدي إلى الاختلاف والالتباس في الظاهر لعدم وضوح دلالته على معناه.

قال ابن منظور: "المتشابه ما لم يتعلق معناه من لفظه".[36] وعرفه الراغب بقوله: "ما أشكل تفسيره لمشابهته لغيره".[37] والمعنى الثاني هو المراد من المتشابه لأنه ما يقابل المحكم. ومن هنا اختار أبو البقاء الكفوي تعريفه حيث عرف المتشابه بقوله: "هو ما اشتبه مَن مراد المتكلم على السامع لاحتماله وجوهاً مختلفة".[38]

وقد ذكر أبو البقاء الكفوي رحمه الله تعالى الفروق بين: المشاكلة، المشابهة، المماثلة، المساواة، فقال: "المشاكلة: هي اتفاق الشيئين في الخاصة. والمشابهة: هي اتفاق الشيئين في الكيفية. والمساواة: هي اتفاق الشيئين في الكمية. والمماثلة: هي اتفاق الشيئين في النوعية". [39]

---

28 أحمد بن محمد الهروي، *الغريبين في القرآن والحديث*، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩)،970/3؛ وانظر: الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 443.

29 الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 443.

30 أحمد بن يوسف السمين الحلبي، *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، 248/2.

31 الهروي، *الغريبين في القرآن والحديث*، 970/3

32 الهروي، *الغريبين في القرآن والحديث*، 970/3.

33 السمين الحلبي، *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*، 250/2.

34 الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 443.

35 علي بن محمد الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، 205-206.

36 ابن منظور، *لسان العرب*، 505/13.

37 الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 443.

38 أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، *الكليات* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، 845.

39 الكفوي، *الكليات*، 843.

3. المبحث الثالث: آراء العلماء في معنى الإحكام والمتشابه ومناقشة هذه الآراء

3.1. المطلب الأول: آراء العلماء في معنى الإحكام والتشابه

لقد كثرت أقوال العلماء في معنى المحكم والمتشابه وذلك لأنهما ليسا من الأمور التوقيفية التي ورد الشرع ببيان تفسيرها أو معناها بل كانا من الأمور التوفيقية والاجتهادية. ومن هذه الأقوال:

المحكمات: الناسخات. والمتشابهات: المنسوخات. ويروى عن ابن عباس – رضي الله عنهما – وقتادة والضحاك.[40]

المحكم: هو المبين. والمتشابه: هو ما يسمى مجملاً. وهو قول ابن كيسان.

المحكم: ما فيه من الحلال والحرام والمتشابه ما سوى ذلك يصدق بعضه بعضاً. روي هذا القول عن مجاهد وعكرمة.

المحكم: ما لم تشتبه معانيه. والمتشابه: ما اشتبهت معانيه. روي هذا القول أيضاً عن مجاهد.

المحكم: ما لم يتكرر لفظه. والمتشابه: المكرر لفظه.

المحكم: ما يعرف بتعيين تأويله. والمتشابه: ما لا يعرف بتعيين تأويله كذكر الساعة.

المحكم: ما لا يحتمل إلا وجهاً. والمتشابه: ما احتمل أكثر من وجه. نسب هذا القول إلى الإمام الشافعي.

المحكم: ما كان خبراً لا يلحقه نسخ. والمتشابه: الناسخ والمنسوخ اشتبه عليهم لا يعلمون منتهى ما يصير إليه أمره وأمر العمل به.

المحكمات: الآيات الثلاث في آواخر الأنعام والمتشابهات: ما تشابه عليهم نحو: الم والر ويس.

روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – وذلك أن اليهود أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة وعمرها فاشتبه عليهم الأمر.

المحكم: ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الصلاة واختصاص الصيام برمضان.

المحكم: الذي يعمل به. المتشابه: الذي يؤمن به ولا يعمل به.

المحكم: ما أحكم وفصل فيه خبر الأنبياء مع أممهم. والمتشابه: ما اشتبهت ألفاظه من قصصهم بالتكرير في سور متعددة.

المحكم: ما لا يحتاج إلى البيان. والمتشابه: ما يحتاج إلى بيان. وهو منسوب إلى الإمام أحمد.

المتشابهات: هي آيات الصفات خاصة أعم من صفات الله سبحانه كالعلم والقدير والحكيم والخبير، وصفات الأنبياء كقوله تعالى:"يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا"النساء: ١٧١. في حديث-سبحانه وتعالى- عن عيسى-عليه السلام-.ونسب هذا القول إلى ابن تيمية.

40 مركز الثقافة والمعارف القرآنية، *علوم القرآن عند المفسرين*، 56/3.

المحكم: ما أريد به ظاهره. والمتشابه: ما أريد به خلاف ظاهره.

المحكم: ما أجمع على تأويله. والمتشابه: ما اختلف في تأويله. روي عن الأصم.[41]

3.2- المطلب الثاني: مناقشة الأقوال

إن رواية أكثر من قول عن إمام واحد تجعلنا نحكم على كثير منها بالرد وعدم القبول، فابن عباس – رضي الله عنهما – روي عنه القول الأول والتاسع. يقول أستاذنا الفاضل الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس – رحمه الله – :"ونكاد نجزم بعدم ثبوت ذلك عنه من حيث الرواية ومن حيث المعنى معاً، فالقول بأن المحكم غير منسوخ، غير معقول وغير مقبول، وذلك لورود كل من هذين في كتاب الله على حدة، فلقد تحدث القرآن عن النسخ عن الأحكام في آيات.[42]

أما ما قيل بأن المحكم ثلاث آيات من سورة الأنعام فقول من غير دليل، ولو سلمنا بأن الآيات من المحكم فلا دليل على انحصاره فيها. يقول صاحب الميزان في تفسير القرآن: "والذي نقل عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال: إن الآيات الثلاثة من المحكمات لا أن المحكمات هي الآيات الثلاث".[43] ويمكن أن يقال: هذا من باب التمثيل للمحكم وإلا فلا يعقل أن تكون هذه الآيات وحدها هي المحكم في القرآن الكريم. وكذلك روي أكثر من قول عن مجاهد[44] كما أن بعض هذه الأقوال متداخل بعضها في الآخر ومن هنا يمكن إرجاع هذه الأقوال إلى رأيين اثنين.

الرأي الأول: أن المحكم: ما وضح معناه. والمتشابه: وما لم يتضح معناه إلا بعد إجالة النظر وإعمال الفكر.

الرأي الثاني: أن المحكم ما علم معناه وهو في دائرة الإمكان، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه.

وهناك قول ثالث اختاره السهيلي – وهو قريب إلى الأول – حيث يقول: "إن الراسخين في العلم يعلمون التأويل بالاستدلال على الخفي بالجلي وبرد المختلف فيه إلى المتفق عليه".[45] وهذا الرأي قريب جداً إلى الرأي الأول – فكلاهما ينفيان أن يكون في القرآن ما لا يعرف معناه. ومن هنا نرى أن أقوال العلماء تدور حول هذين المذهبين. قال أستاذنا الدكتور فضل عباس: "وإلى القول الأول ذهب أكثر المفسرين، وإليكم طائفة من الأئمة الذي قالوا هذا القول.[46]

ابن قتيبة: يقول: "إن إغماض بعض المعاني حتى لا يظهر إلا لسريع الفهم وإظهار بعضها، من أساليب القرآن ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة ومع الكفاية يقع العجز والبلادة، ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى ولا ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلة وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف

41 محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، 10/4؛ محمد حسين طباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن* (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣)، 3/32-40؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، 3/139-163؛ محمد الطاهر ابن عاشور، *التحرير والتنوير* (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠)،16/3.

42 البقرة ١٠٦/٢؛ آل عمران ٧/٣؛ عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 489/1.

43 طباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، 3/32-33.

44 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨)، 1/450-452.

45 الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، 457/1.

46 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 490/1.

المتشابه؟ وإذا جاز أن يعرف مع قول الله تعالى:"وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه" (آل عمران، 7/3). جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته، فقد علم علياً التفسير ودعا لابن عباس فقال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل". وقال مجاهد في قوله تعالى: "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [يعلمونه، ويقولون: يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا". ولم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلين، لأنهم جميعاً يقولون: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وبعد فإنا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمروه كله على التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور".[47]

أبو إسحاق الشيرازي – رحمه الله – حيث قال: "وليس في القرآن شيء استأثر الله بعلمه بل وقف العلماء عليه؛ لأن الله عز وجل أورد هذا صريحاً للعلماء فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة وبطل مدحهم". ونقل عن سليم الرازي في "التقريب" أنه استدل بقوله تعالى:الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هود، 1/11) .فأخبر أن الكتاب كله فصلت آياته وبينت، وبقوله صلى الله عليه وسلم: "وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس". فدل على أن القليل من الناس يعلمها وهم الراسخون.[48]

ابن الحاجب: قال: "والظاهر الوقف على وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد".[49]

الجويني: قال الزركشي في بحره: "قلت حكاه القاضي أبو المعالي شيد له في كتاب "البرهان" عن أكثر القراء والنحاة واختاره وقال: هو مذهب ابن مسعود وأبيّ بن كعب".[50]

ويقول الغزالي رحمه الله في المستصفى: "وإذا لم يرد توقيف في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم: المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور. والمحكم ما وراء ذلك، ولا قولهم: المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم. والمتشابه ما ينفرد الله تعالى بعلمه. ولا قولهم المحكم: الوعد والوعيد والحلال والحرام. والمتشابه: القصص والأمثال وهو أبعد. بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين:

أحدهما: المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال أو احتمال. والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال.

الثاني: المحكم: ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً إما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه تناقض ومختلف. وأما المتشابه: فيجوز أن يعبر به عن الأسماء والمشتركة كالقرء، وكقوله تعالى: وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ (البقرة، 237/2)، فإنه متردد بين الزوج والولي، وكاللمس المردد بين المس والوطء، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهرة الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله".[51]

47 عبد الله بن مسلم بن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: المكتبة العلمية، د.ت.)، 87-100.
48 الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، 453/1.
49 الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، 453/1.
50 الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، 454/1؛ وانظر: عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، 155/1.
51 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى في علم الأصول* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، 85.

ويقول الرازي: "قال الأصم: المحكم: هو الذي يكون دليله واضحاً لائحاً، والمتشابه: ما يحتاج في معرفته إلى تدبر وتأمل. ويقول: واعلم أن كلام الأصم غير ملخص، فإنه اعتنى بقوله: المحكم ما يكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك، وهو إما المجمل المتساوي أو المؤول المرجوح فهذا الذي ذكرناه أولاً".[52]

يقول الإمام النووي: "واختلف العلماء في الراسخين في العلم هل يعلمون تأويل المتشابه؟ وتكون الواو في: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"عاطف أم لا؟ ويكون الوقف على: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه يبتدئ قوله تعالى: "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يقولونَ آمَنَّا بهكل واحد من القولين محتمل واختاره طوائف، والأصح الأول. وأن الراسخين يعلمونه لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد".[53]

وقال الراغب في المفردات[54]:"ثم جميع المتشابه على ثلاثة أضرب:

ضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة، وخروج دابة الأرض، وكيفية الدابة ونحو ذلك.

وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة، والأحكام الغليقة.

وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم".

وقد علق أستاذنا الأستاذ الدكتور فضل عباس على ما مثل به الراغب على الضرب الأول فقال: "وهذا ليس فيه نزاع لأنه ليس من تفسير القرآن".[55] أي وقت الساعة ووقت خروج الدابة ليس المفسر بحاجة إلى تفسيرها بل نص القرآن الصريح في أنها مغيبة عن جميع الخلق حتى النبي – صلوات ربي وسلامه عليه – وذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين: محمد رشيد رضا[56]، وابن عاشور[57] وأستاذنا الأستاذ الدكتور فضل عباس[58] وغيرهم كثير.

أما المذهب الثاني: وهو أن المتشابه ما استأثر الله بعلمه:

فقد ذهب إليه الشاطبي حيث يقول: "فالمتشابه حقيقي وإضافي، فالحقيقي ما لا سبيل إلى فهم معناه وهو المراد من الآية والإضافي ما اشتبه معناه لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، فإذا تقصى المجتهد أدلة الشريعة وجد فيها ما يبين معناه والتشابه بالمعنى الحقيقي قليل جداً في الشريعة وبالمعنى الإضافي كثير".[59]

يقول أستاذنا الفاضل الشيخ فضل حسن عباس – حفظه الله –:"فالشاطبي – رحمه الله – يرى أن المتشابه الحقيقي هو ما استأثر الله بعلمه إذ لا سبيل إلى معرفته وهو قليل في الشريعة كما يقول أما المتشابه الإضافي فهو كثير في الشريعة وبهذا يوافق المذهب الأول في معنى المتشابه".[60]

---

52 فخر الدين محمد بن عمر الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩)، 3/140-141.
53 أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦)، 434/16.
54 ،الراغب الأصفهاني*المفردات في غريب القرآن*، 444.
55 عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، 493/1.
56 رضا، *تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار* (القاهرة: دار المنار، ١٣٦٦/١٩٤٧)،3/135-163.
57 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 15/3.
58 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 493/1
59 الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، 3/91-92
60 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 493/1.

ويميل إلى المذهب الثاني الإمام السيوطي – رحمه الله – في الإتقان ويقول أنه مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم – خصوصاً أهل السنة – وأنه أصح الروايات عن ابن عباس.[61]

وكذلك الإمام القرطبي – رحمه الله – قال في تفسيره لآية آل عمران: "فاعلم أن المتشابه من الكتاب قد استأثر الله بعلمه فلا يعلم تأويله أحد غيره. ومذهب أكثر العلماء أن الوقف التام في هذه الآية إنما هو عند قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه" وأن ما بعده استئناف كلام آخر".[62]

3.3- المطلب الثالث: مناقشة أدلة الفريقين وبيان الرأي الراجح

3.3.1-مناقشة أدلة الفريق الأول:

استدل الفريق الأول بأدلة نقلية وأدلة عقلية، أما الأدلة النقلية فاستدلوا بآيات كثيرة.[63] وبالأحاديث النبوية ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم:"وأنزلت عليك كتاباً لا يغلبه الماء تقرؤه نائماً ويقظاناً".[64] ودعاؤه صلى الله عليه وسلم لابن عباس أن يعلمه الله التأويل. أما الأدلة العقلية فقالوا: إن الله سبحانه وتعالى وهو الحكيم لا يكلف الناس ما لا يطيقون ومن حكمته أن لا يتعبدهم بما يعجزون عن فهمه ولا يستطيعون إدراكه لأن ذلك يتنافى مع التيسير.

أما أصحاب المذهب الثاني فيستدلون على ما ذهبوا إليه من وجود المتشابه في القرآن الكريم بأدلة نقلية وعقلية وهي:

الوقف على قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلا الله وأن قوله تعالى: والراسخون في العلم كلام مقطوع عما قبله وأن الأكثر على ذلك من الصحابة والتابعين.[65] قراءة ابن عباس وأبيّ بن كعب: "ويقول الراسخون...". يقول السيوطي: "هذه الرواية – الرواية عن قراءة ابن عباس – وإن لم تثبت بها القراءة فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح عن ترجمان القرآن، فيقدم كلامه".[66] ما أخرجه ابن أبي حاتم عن عائشة – رضي الله عنها –:"كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه". [67]

مذاهب النحويين في تضعيف الوجه الذي ذهب إليه الفريق الثاني من قولهم تقدير الكلام: "والراسخون في العلم يعلمونه قائلين آمنا".[68] وقد ذكر السيوطي دليلاً عقلياً وهو: "أن الآية دلت على ذم متبعي المتشابه ووصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة، وعلى مدح الذين فوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه كما مدح المؤمنين بالغيب".[69] وقد مثل هؤلاء المتشابه بـ: علم الساعة والروح وعدد الركعات وتخصيص بعض الشعائر بأوقات والحروف المقطعة في أوائل السور وآيات الصفات.

يقول الأستاذ الدكتور فضل عباس حفظه الله :

> "والمتدبر لما ذكر يجد أنه لا يصلح ليستدل بها على ما ذهبوا إليه فجلها ليس محلاً للنزاع بين المسلمين ذلك أن النزاع والخلاف أن يقرآ آية من كتاب الله لا يعقل معناها أو لا يستطيع أحد معرفتها ومن هنا أقول إن ما استدلوا به على مذهبهم من علم الساعة والروح والدجال والدابة وعدد الركعات وتخصيص بعض الشعائر بأوقات معينة فكل ما ذكر محل اتفاق بين المسلمين باستثناء أمرين اثنين وهما الحروف المقطعة وآيات الصفات. أما الحروف المقطعة فقد ذهب العلماء قديماً وحديثاً إلى مذهبين:

61 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 642/1.
62 القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 16/4.
63 ومنها في سورة النحل، 89/16؛ هود، 1/11.
64 مسلم، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم* (الرياض: دار السلام، ١٤١٩/١٩٩٨)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم الحديث 63، 1241.
65 القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 16/4.
66 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 642/1-643.
67 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 644/1.
68 القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 16/4-17.
69 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 1/ 642.

المذهب الأول: أن هذه الحروف لها معان لكن هذه المعاني مما استأثر الله بعلمه.

والمذهب الثاني: قالوا إن لها معان معقولة واختلفوا في المعنى المراد منها:

فذهب بعضهم إلى أنها أسماء للسور. وذهب آخرون (وهم الأكثر) إلى أنها حروف افتتحت بها بعض سور القرآن للتحدي والتنبيه وقرع الأسماع.

أما آيات الصفات فإن اختلاف العلماء فيها ليس ناشئاً عن عدم الفهم بل هو ناشئ من أمر آخر وهو أن الله سبحانه وتعالى: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ". فذهب البعض وهم السلف إلى إبقاء الصفات على ظاهرها وتفويض حقيقتها إلى الله، وذهب الخلف إلى تأويل هذه الصفات بما يتناسب مع تنزيه الله عز وجل. هذه خلاصة ردود الأستاذ الدكتور فضل عباس – حفظه الله - على الفريق الثاني".[70]

الرأي الراجح الذي أميل إليه: بعد هذا العرض لآراء العلماء وما استدلوا به فالرأي الذي أميل إليه هو: أن المتشابه موجود في كتاب الله وهو على نوعين: متشابه لا يعلمه إلا الله وهو قليل جداً نسبة إلى آيات الكتاب المبين. ومتشابه بعلمه الخلق وهو الأكثر وهو على ضربين: ضرب يعلمه بعض الراسخين في العلم. وضرب يمكن التوصل إليه بالبحث والدراسة.

وأنا بهذا أحاول الجمع بين الرأيين السابقين فالذين قالوا أن المتشابه لا يعلمه إلا الله إنما قصدوا المتشابه الحقيقي لا كل المتشابه وهو قليل في كتاب الله كما قال الشاطبي.

والذين قالوا بأن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم إنما قصدوا المتشابه الإضافي لا الحقيقي لأنه الأكثر والأغلب فلا يعلم أحد من الخلق حقيقة معنى: (الاستواء) ولا كيفيته في قوله تعالى: "الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ" (طه، 5/20) ، وكذلك لا يعلم كيفية مجيء الله سبحانه في قوله: "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" (الفجر، 22/89). وكذلك أهوال يوم القيامة كانشقاق السماء، وانكدار النجوم، وأوصاف عذاب النار، ونعيم الجنة، ومحاولات تقريب الصورة من خلال التأويل من بعض العلماء قديماً وحديثاً هي ظن، والله أعلم بالمعنى الحقيقي.

وأما الذين يرون أنه لا متشابه في القرآن إلا وهو معلوم للراسخين في العلم فإنما نظروا من جهة الأعم والأغلب وجهة ما يطالبون به من عموم الشريعة، وقولهم أن القرآن ليس فيه ما لم يفد فصحيح إذ إن فيما لا يعلمه إلا الله فائدة كبيرة وهي التواضع مع الله والاعتراف أمامه بالقصور كقول الملائكة: "قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاۖ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ " (البقرة، 32/2).

ينقل الإمام محمد رشيد رضا عن ابن تيمية أقواله ويلخصها ويثني عليها فيقول:

"وقد رأينا أن نرجع بعد كتابته (أي هذا الموضوع) إلى كلام في المتشابه والتأويل لشيخ الإسلام ابن تيمية كنا قرأنا بعضه من قبل في تفسيره لسورة الإخلاص فرجعنا إليه وقرأناه بإمعان فإذا هو منتهى التحقيق والعرفان والبيان الذي ليس وراءه بيان أثبت فيه أنه ليس في القرآن كلام لا يفهم معناه، وأن المتشابه إضافي إذا اشتبه فيه الضعيف لا يشتبه فيه الراسخ وأن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى هو ما تؤول إليه تلك الآيات في الواقع ككيفية صفات الله تعالى، وكيفية عالم الغيب من الجنة والنار وما فيهما. فلا يعلم أحد غيره تعالى كيفية قدرته وتعلقها بالإيجاد والإعدام وكيفية استوائه على العرش مع أن العرش مخلوق له، ولا كيفية عذاب أهل النار ولا نعيم أهل الجنة...ألخ كلامه".[71]

70 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 1/497-498.
71 رضا، *تفسير المنار*،143/3.

فثناء الإمام محمد رشيد رضا على كلام شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمهما الله – يشعرنا بموافقة ضمنية له فيما يقول والمعروف أن الإمام محمد رشيد من أنصار الفريق الذي لا يرى وجود متشابه لا يعلمه الراسخون وما نقله عن ابن تيمية فيه أن هناك ما لا يعلم تأويله إلا الله وهو قليل.

وما يبنيه بعد ذلك أن ليس هناك أحد من الصحابة لا يفهم آية من القرآن بل قد تشكل لفظة ويكون المعنى الإجمالي للآية مفهوماً وأظن هذا ليس موضع خلاف بين الفريقين فمثلاً قول الله تعالى: "الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ" (طه،5/20)، المعنى الإجمالي مفهوم، وحقيقة الاستواء مجهولة.

وأستاذنا الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس – حفظه الله – بعد أن يقول:

> "نحسب – والله أعلم – أن القول بأن في القرآن الكريم ما لا تستطيع العقول إدراكه ليس منسجماً مع تيسير القرآن للذكر".[72]

ينقل عن العلامة الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق قوله: "ونختار بعد هذا أن في القرآن آيات متشابهات أي غير واضحة الدلالة فإما أن تصل إليها أفهام الراسخين في العلم بعد النظر وإما أن تصل إليها أفهام بعض منهم دون بعض وفهمها إما أن يكون على وجه مفصل وإما أن يكون على وجه مجمل تحصل به فائدة للمخاطب وإن لم يصل إلى كنه المراد منه كالآيات والأحاديث الواردة في بعض أحوال يوم القيامة، أن يخاطب الله عباده بكلام يستأثر بعلمه ولا يفهم منه أحد ماذا يريد ولو بطريق الإجمال فذلك نراه بعيداً".[73]

والذي ألمسه من خلال القول الأخير أنه موافق لقول الفريق الثاني الأخير ضمناً إذ أن الفهم المجمل الذي تحصل به فائدة وإن لم يصل إلى كنه المراد منه حاصل في الآيات المتشابهات ولا أظن أحداً ينكر هذا من الفريقين، فالله لا يخاطب الناس بما لا يفهمون وإنما أخفى عنهم حقيقة بعض الأمور لحكم ذكرناها والله تعالى أعلم وهو أعز وأحكم. وما أراه أن الخلاف لفظي وأنه يمكن الجمع بين القول في قول واحد بوجود متشابه حقيقي وآخر إضافي والله أعلم.

3.3.2- منشأ المتشابه

أراد الله لهذا الكتاب العزيز أن يحتوي على المتشابه في آياته لحكم معينة. أما العوامل التي ساهمت في إيجاده فهي: نزول القرآن في مدة تزيد على العشرين سنة. [74]فكتاب الله نزل هداية وتشريعاً ولذلك كان ينزل حسب ما تقتضيه أحوال المسلمين وقد نزل جزء منه بمكة وجزء آخر بالمدينة وبعض منه نزل في أسفار النبي – صلى الله عليه وسلم – ونزول القرآن منجماً – مفرقاً – في هذا المدة الطويلة مع ما فيه من ناسخ ومنسوخ وما فيه من أحكام شرعية ولاسيما التدرج كان له دور في إيجاد المتشابه.

احتواء القرآن على قدر كبير من العلوم: قال تعالى: "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا " الكهف، 54/17). ففي القرآن تجد الأحكام التشريعية والحكم العقلية والقصص التاريخية والأمثال والعقائد والآداب وعلم الأخلاق والسلوك وقواعد التربية والمواعظ والإرشاد وكثيراً من العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة بما فيه من مجمل ومبين ومطلق ومقيد قد يؤدي إلى التشابه عند البعض.

---

72 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 499/1.
73 محمد الخضر حسين، *بلاغة القرآن* (دمشق: دار النوادر، ١٤٣١/٢٠١٠)، 43.
74 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، بتصرف، 502/1.

طبيعة البشر من تفاوت الأفهام. وقد نزل القرآن في عرب أقحاح ورغم ذلك لم يكونوا سواء في فهم أحكام الكتاب، وكثير مما نزل به الكتاب لم يكن لديهم علم به من قبل، لذا اشتهر بعض الصحابة – رضوان الله عليهم – بالتفسير والتأويل كابن عباس – رضي الله عنهما – وابن مسعود – رضي الله عنه –.

طبيعة اللغة والأسلوب القرآني البياني:[75] وقد ينتج التشابه عن عدم فهم الأساليب القرآنية أو عن طبيعة اللغة العربية لاتساع مفرداتها واختلاف الدلالات. ومن المتشابه ما يرجع إلى اللفظ من مفردات وتراكيب. ومنه ما يرجع إلى المعنى. ومنه ما يرجع إلى اللفظ والمعنى معاً.

وسأفصل في هذا الموضع النقطة الأولى والأخيرة لتعلقهما باللغة. أما ما يتعلق باللفظ، فإن كان من المفردات فإن التشابه ينشأ إما لغرابة اللفظة كالأبّ في قوله تعالى: "وَفَاكِهَةً وَأَبًّا " (عبس، 31/80). وفي قوله تعالى: " فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ " الصافات، 94/37). وقوله تعالى: " وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ " (النجم، 61/53).

لكونها ألفاظاً مشتركة بين معنيين أو أكثر: ومن ذلك اليد والعين وكالقرء وكالمسحِّر فهو لفظ مشترك بين من أصابه السحر وبين من هو ذو رئة يأكل ويشرب.

وإن كان من التراكيب فيكون سبب التشابه فيها عائداً إلى الإيجاز والاختصار، ومثال ذلك قوله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (النساء، 11/4). فذكر في الآية نصيب ما زاد عن اثنتين ونصيب الواحدة ولم يذكر نصيب الاثنتين وقد رأينا الصحابة يختلفون في نصيب الابنتين.

ومن المتشابه ما يرجع إلى الإطناب وبسط الكلام. ومن ذلك قوله سبحانه: "فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (الشورى، 11/42). ولم يقل: "ليس مثله شيئاً" لذا تعددت آراء العلماء في المقصود من هذه الكاف.

ومن المتشابه ما يرجع إلى نظم الكلام وذلك مثل قوله سبحانه: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا" (الفتح، 8/48-9). حيث اختلفوا في مرجع الضمائر في قوله: لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا . أهو الله سبحانه أم رسوله – صلى الله عليه وسلم –.

ومن المتشابه اختلاف القراءات المتواترة في قوله سبحانه: "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" (البقرة، 222/2). وفي قراءة: {يَطَّهَّرْن}. هذا باختصار ما يتعلق بالمتشابه من حيث اللفظ وحده.

أما ما يتعلق بالمتشابه من حيث اللفظ والمعنى: ونشأة التشابه من حيث اللفظ والمعنى في كتاب الله عز وجل أدت إليها عدة عوامل منها العموم والخصوص. ومن ذلك قوله سبحانه: " فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ " (التوبة، 5/9). وقوله: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ" (البقرة، 221/2). فاختلف العلماء في المشركين والمشركات فهل المقصود بالمشركات كلهن أم غير الكتابيات؟.

75 عباس، *إتقان البرهان في علوم القرآن*، 507/1؛ وقد أضاف الأستاذ الدكتور في هذا التقسيم نقطة إضافة إلى ما ذكره الراغب وهي فيما يتعلق باللفظ من جهة التراكيب فقد أضاف الدكتور: اختلاف القراءات المتواترة وقد زاد أيضاً على الأمثلة التي ذكرها الراغب وفصل بعضها.

الناسخ والمنسوخ: ومنه قوله تعالى: " أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۚ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (البقرة،184/2). حيث اختلفوا أهي محكمة أم منسوخة؟.

الوجوب والندب: كقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ " (البقرة، 282/2.

ما يرجع إلى الشرط: كقوله تعالى: "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ " (النساء، 23/4). فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم أيشترط في تحريم الربيبة أن تكون في حجر زوج أمها أم لا يشترط ذلك؟.

ما يتصل بعادات العرب: ومنه قوله تعالى: "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ۖ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ ۚ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" (التوبة، 37/9). فإن معرفة تفسير هذه الآية تتوقف على معرفة ما كانوا يفعلونه في جاهليتهم.

3.3.4. أقسام المتشابه

قال الراغب: "الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب: محكم على الإطلاق متشابه على الإطلاق محكم من وجه ومتشابه من وجه"[76] فعلى هذا يكون التقسيم الأول للمتشابه كالتالي: متشابه على الإطلاق. ومتشابه من وجه، محكم من وجه. وقال الراغب: "ثم جميع المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة. وضرب للإنسان سبيل معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة. وضرب متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما :"اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".[77]

وهذا هو التقسيم الثاني للمتشابه من حيث إمكانية تأويله. قسم لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى. قسم يمكن للناس أن يعلموه من خلال بحثهم ودراستهم. قسم يعلمه بعض الراسخون في العلم ويخفى على من دونهم. أما التقسيم الثالث للمتشابه فهو من حيث سببه ومنشأه وقد ذكرنا معظم هذا التقسيم في مبحث منشأ التشابه. قال الراغب: "فالمتشابه بالجملة ثلاثة أضرب: متشابه من جهة اللفظ فقط. ومن جهة المعنى فقط. ومن جهتهما. ثم يشرع رحمه الله في تفصيل كل من هذه الأقسام فيقول: "فالأول ضربان: أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة إما من جهة الغرابة أو الاشتراك. وثانيهما يرجع إلى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أضرب: ضرب لاختصار الكلام. وضرب لبسطه. وضرب لنظم الكلام. والمتشابه من جهة المعنى: أوصاف الله تعالى. وأوصاف القيامة. والمتشابه من جهتهما خمسة أضرب: من جهة الكمية كالعموم والخصوص. من جهة الكيفية كالوجوب والندب. من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ. من جهة المكان والأمور التي نزلت فيها. من جهة الشروط التي يصح بها الفعل أو يفسد".

76 الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، 443.
77 الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، 445.

وللإمام الشاطبي نظرة أخرى في تقسيم متشابه القرآن الكريم حيث يقول في "الاعتصام": "ومعنى المتشابه ما أشكل معناه ولم يبين مغزاه سواء كان من المتشابه الحقيقي كالمجمل من الألفاظ وما يظهر من التشبيه، أو من المتشابه الإضافي وهو ما يحتاج في بيان معناه الحقيقي إلى دليل خارجي وإن كان نفسه ظاهر المعنى لبادي الرأي".[78]

إذاً المتشابه من حيث درجة إشكاله قسمان: حقيقي وإضافي. ويمثل الشاطبي على الإضافي بقول الله تعالى: "قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِۦ ۚ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ الْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ" الأنعام، 57/6. ويقول: "فإن ظاهر الآية صحيح على الجملة أما على التفصيل فمحتاج إلى البيان".[79]

ولعل هذا ما أشار إليه الراغب بقوله: "محكم من وجه متشابه من وجه"، وتعريف المتشابه عند الشاطبي: "هو ما أشكل معناه ولم يبين مغزاه".[80]

أما المتشابه وأقسامه عند أستاذنا الأستاذ الدكتور فضل عباس فهو قسمان.[81] فالمتشابه اللفظي. والمتشابه الذي يقابل المحكم.

أما المتشابه اللفظي فوضحه وبينه الأستاذ الدكتور فضل عباس بأنه ما نجده في بعض آيات القرآن من تقديم جملة في آية وتأخيرها في آية أخرى، أو أن تجد كلمة في آية ولا تجدها في الأخرى، وهذا الذي يتحدث عنه الأستاذ الدكتور فضل عباس هو ما أسماه السيوطي في الإتقان بـ: "النوع الثالث والستون في الآيات المشتبهات".[82] وتسمية الدكتور فضل وافقت تسمية الزركشي[83]وتسمية الكرماني صاحب كتاب "البرهان في متشابه القرآن" وقد قصد بكتابه هذا النوع من المتشابه.[84]

التقسيم الأول للمتشابه:1- محكم، 2- متشابه، 3- محكم من وجه ومتشابه من وجه.

التقسيم الثاني للمتشابه هو تقسيم المتشابه من حيث إمكانية تأويله (معرفته): 1- لا يعلمه إلا الله سبحانه، 2- يمكن للراسخين في العلم تأويله، 3- يمكن للناس الوصول إليه.

التقسيم الثالث للمتشابه هو من حيث اللفظ: 1- من جهة المفردات، 2- غرابة الألفاظ (الأبّ)، 3- اشتراك الألفاظ في أكثر من معنى (اليد)

ومن جهة التراكيب: 1- ضرب لاختصار الكلام، 2- ضرب لبسط الكلام، 3- ضرب يرجع لنظم الكلام.

أما من حيث المعنى1- أوصاف الله جل جلاله، 2- أوصاف القيامة.

ومن حيث اللفظ والمعنى: 1- من جهة العموم والخصوص، 2- من حيث الوجوب والندب، 3-من جهة الناسخ والمنسوخ 4- معرفة الأمور التي نزلت فيه، 5- من ناحية الشروط التي يصح بها العمل.

المخطط التفصيلي لتقسيم المتشابه كما قسمه الراغب الأصفهاني

78 الشاطبي، *الاعتصام*، 151.
79 الشاطبي، *الاعتصام*، 151.
80 الشاطبي، *الاعتصام*، 151.
81 عباس، ***إتقان البرهان في علوم القرآن***، 487/1.
82 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 995/2.
83 الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 145/1.
84 الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 145/1.

4. الحكمة من ورود المتشابه

4.1. الحكمة من ورود المتشابه الحقيقي

الابتلاء والاختبار: فيعلم الله صادق الإيمان من غيره، فالذين اهتدوا يقولون: آمنا به كل من عند ربنا، وإن لم يعرفوا على التعيين معناه. والذين في قلوبهم زيغ يكفرون به وهو الحق من ربهم ويتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والخروج من الدين جملة. [85] "العقل مبتلى باعتقاد حقيّة المتشابه كابتلاء البدن بأداء العبادة، كالحكيم إذا صنف كتاباً أجمل فيه أحياناً ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه".[86] و

إشعار الإنسان بضعفه وعجزه وجهله: فالإنسان مهما عظم استعداده وغزر علمه ضعيف جاهل، وإقامة شاهد على قدرة الله الخارقة وأنه وحده هو الذي أحاط بكل شيء علمه وأن الخلق لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وهنالك يخضع العبد ويخشع ويطامن من كبريائه ويخنع ويقول ما قالت الملائكة بالأمس:"قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاۖ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ" (البقرة، 32/2).[87] وقيل: لو لم يبتل العقل الذي هو أشرف البدن لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد فبذلك يستأنس إلى التذلل بعز العبودية والمتشابه هو موضع خضوع العقل لبارئها استسلاماً واعترافاً بقصورها.[88]

رحمة الله بالإنسان: فالإنسان لا يطيق معرفة كل شيء وإذا كان الجبل حين تجلى له ربه جعله دكا وخر موسى صعقا فكيف لو تجلى سبحانه بذاته وحقائق صفاته للإنسان، ومن هذا القبيل أخفى الله على الناس معرفة الساعة رحمة بهم، ولمثل هذا حجب الله عن العباد معرفة آجالهم ليعيشوا في بحبوحة من أعمارهم فسبحانه من إله حكيم رحمن رحيم. [89]

4.2. الحكمة من ورود المتشابه الإضافي

ملاءمة الكتاب لطبيعة الرسالة: لأن القرآن إنما أنزل ليكون تشريعاً باقياً ومعجزة خالدة، وهو دعوة وموعظة وتعليم وتشريع، على أن أصول التشريع لا تتغير وفروعه تختلف باختلاف أحوالهم، كما أن العلوم التي تعرض لها القرآن هي من العلوم العليا، وفي ضيق اللغة الموضوعة عن الإيفاء بغايات المرادات في هابة العلوم وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها ما أوجب تشابهاً في مدلولات الآيات الدالة عليها.[90]

تحقيق إعجاز القرآن: لأن كل من استتبع فيه شيئاً من الخفاء المؤدي إلى التشابه له مدخل عظيم في بلاغته وبلوغه الطرف الأعلى في البيان.[91]

إظهار فضل العالم على الجاهل: فيستدعيه علمه إلى المزيد في الطلب في تحصيله ليحصل له درجة الفضل. والأنفس الشريفة تتشوف لطلب العلم.[92] يقول ابن قتيبة: "ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر".[93]

---

85 محمد عبد العظيم الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (بروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، 282/2.

86 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 646/1؛ وينظر أيضًا: السيوطي، *معترك الأقران في إعجاز القرآن* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨/١٩٨٨)، 108-107/1.

87 الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، 283/2.

88 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 646/1؛ وينظر: السيوطي، *معترك الأقران في إعجاز القرآن*، 108-107/1.

89 السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 646/1؛ وينظر: السيوطي، *معترك الأقران في إعجاز القرآن*، 108-107/1.

90 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، بتصرف، 71/3.

91 الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، 284/2.

92 الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 87-86/1.

93 ابن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، 86.

زيادة أجر المؤمنين: وذلك أن المتشابهات لما كانت موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب.[94]

ملاءمة الكتاب لطبيعة البشر: إذ إن القرآن أنزل للناس كافة والناس تختلف عقولهم وتصوراتهم ففيهم الظاهري الذي يقف عند حرفية النص، وفيهم الذي يهتم بروح النص ولا يكتفي بظاهره، وفيهم من يسلّم، وفيهم الذي من يؤول، وفيهم العقلاني، وفيهم الوجداني، وكان الخطاب القرآني للناس جميعاً فاقتضت حكمة الله أن يسعهم خطابه.[95]

وهذا خلاصة ما أشار إليه الرازي بقوله: "لو كان – أي القرآن – محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لجميع المذاهب المخالفة له، وذلك منفر لأرباب المذاهب الأخرى عن النظر فيه.

التنويه بشأن القرآن والمحافظة عليه: لأن كل ما احتواه من الوجوه المستلزمة للخفاء دال على معان كثيرة زائدة على ما يستفاد من أصل الكلام ولو عبر عن هذه المعاني الثانوية الكثيرة بألفاظ لخرج القرآن في مجلدات واسعة ضخمة يتعذر معها حفظه والمحافظة عليه.[96]

الخاتمة

فإن أهم ما توصلت إليه في هذا البحث ما يلي:

إن الإحكام بمعنى المنع، وسمي المحكم من الآيات محكماً لأنه يمنع من الخلل والفساد والتناقض والاختلاف، كما يمنع من تدبره والعمل به من السوء والشر.

المتشابه في القرآن من التشابه بمعنى المماثلة، ووصف القرآن بذلك لأنه يشبه بعضه بعضاً في إحكامه وأحكامه كما يشبه بعضه بعضاً في صدق أخباره وسمو بلاغته وتصديق بعضه لبعض، "كِتَابًا مُّتَشَابِهًا ". ورد التشابه في السياق القرآني على معنيين: أولهما: تشابه لا يورث الالتباس والخفاء وثانيهما: تشابه يورث الالتباس والخفاء.

معنى الإحكام في الاصطلاح يطلق على معنيين: أحدهما ما يقابل المتشابه وذلك لوضوح دلالته على معناه والآخر: ما يقابل المنسوخ. تعددت آراء العلماء في معنى الإحكام والتشابه وأقوى هذه الآراء رأيان اثنان: الأول: أن المحكم: ما وضح معناه. والمتشابه: ما لم يتضح معناه إلا بعد إجالة نظر وإعمال فكر. الثاني: أن المحكم: ما علم معناه. والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه.

وهناك قول اختاره السهيلي: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله برد المختلف فيه إلى المتفق عليه. الخلاف بين الفريقين في تحديد المتشابه مرجعه إلى الخلاف في الوقف على قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ". فمن قال بوجوب الوقف قال بأن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه. ومن قال بجواز الوقف جعل الراسخين في العلم ممن يعلمون المتشابه، وهذا الرأي ما يرجحه الباحث.

هناك أسباب عدة لنشأة المتشابه وأهمها: نزول القرآن منجماً، واختلاف العقول والأفهام، وطبيعة الأساليب القرآنية اللغوية والبيانية، واحتواء القرآن على قدر كبير من العلوم. وهناك تقسيمات عدة للمتشابه تختلف باختلاف الآراء فيه منها: تقسيمه

94 الرازي، *مفاتيح الغيب*، 141/3.
95 القرضاوي، *كيف نتعامل مع القرآن*، 271.
96 الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، 285/2.

إلى متشابه لفظي ومتشابه معنوي والمتشابه المعنوي أقسام، قسم لا يعلمه إلا الله وقسم يعلمه الراسخون وقسم يعلمه بعض الناس. ومنها تقسيمه إلى حقيقي وإضافي. ومنها تقسيمه إلى متشابه من حيث دلالة اللفظ ومتشابه من حيث المعنى ومتشابه من حيث اللفظ والمعنى.

وهناك حكم بليغة من وجود المتشابه في كتاب الله أهمها الابتلاء والاختبار للعباد ودعوة المسلم للتفكر في كتاب الله وإشعار العبد بضعفه وجهله أمام قوة الله عز وجل وعلمه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين.

المصادر

ابن عاشور، محمد الطاهر .*التحرير والتنوير* .الطبعة ١. بيروت: مؤسسة التاريخ، ٢٠٠٠.

ابن فارس، أحمد بن فارس .*معجم مقاييس اللغة* .الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم .*تأويل مشكل القرآن* .تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: المكتبة العلمية، د.ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم .لسان العرب .بيروت: دار صادر، ١٩٩٠.

البخاري، محمد بن إسماعيل .*صحيح البخاري* .الطبعة ٢. الرياض - دمشق: دار الفيحاء، ١٩٩٩.

بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن .*الإعجاز البياني للقرآن* .القاهرة: دار المعارف، د.ت.

جرجاني، علي بن محمد السيد الشريف .التعريفات .بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

جويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين .*البرهان في أصول الفقه* .تعليق صلاح عويضة. الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله .*المستدرك على الصحيحين* .تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩٠.

حلبي، أحمد بن٧ وسف .*عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ* .تحقيق محمد باسل عيون السود. الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

خليل بن أحمد، الفراهيدي .*كتاب العين* .بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

حسين، محمد الخضر .*بلاغة القرآن* .د.ت.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر .م*فاتيح الغيب* .الطبعة ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩.

راغب الأصفهاني، الحسين بن محمد .*مفردات ألفاظ القرآن* .تحقيق صفوان عدنان داوودي. الطبعة ٢. دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية، ١٩٩٧.

رشيد رضا، محمد .*تفسير المنار* .الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله .*البحر المحيط في أصول الفقه* .تحقيق عبد القادر عبد الله العاني. الطبعة ١. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨..

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله .*البرهان في علوم القرآن* .الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الزرقاني، محمد عبد العظيم .*مناهل العرفان في علوم القرآن* .بيروت: دار الفكر، د.ت.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. *أساس البلاغة* .تحقيق محمد باسل عيون السود. الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر .*الإتقان في علوم القرآن* .تعليق مصطفى ديب البغا. الطبعة ٤. دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٠.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر .*معترك الأقران في إعجاز القرآن* .الطبعة ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن* .بيروت، د.ت.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى .*الاعتصام* .تحقيق خالد أبو سليمان. الطبعة ١. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى .*الموافقات* .الطبعة ٣. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

طباطبائي، محمد حسين .*الميزان في تفسير القرآن* .بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣.

عباس، فضل حسن .*إتقان البرهان في علوم القرآن* .عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد .*المستصفى في علم الأصول* .بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

القرضاوي، يوسف .*كيف نتعامل مع القرآن العظيم* .بيروت - القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد .*الجامع لأحكام القرآن* .بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني .*الكليات* .الطبعة ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

مركز الثقافة والمعارف القرآنية .*علوم القرآن عند المفسرين* .الطبعة ١. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم* .الطبعة ١. الرياض - دمشق: دار السلام - دار الفيحاء، ١٩٩٨.

الهروي، أحمد بن محمد. *الغريبين في القرآن والحديث* .تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* .تحقيق خليل شيحا. الطبعة ٣. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦.

KAYNAKÇA

Abbâs, Faḍl Ḥasan. *İtḳānü'l-burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. Amman: Dârü'l-Furḳān, 1997.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib . *İʿcâzü'l-Ḳurʾân*. thk. es-Seyyid Aḥmed Ṣaḳr. 5. Basım. Kahire: Dârü'l-Maʿârif, ts.

Bintü'ş-Şâṭiʾ, ʿÂʾişe ʿAbdurraḥmân. *el-Iʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân*. Kahire: Dârü'l-Maʿârif, ts.

Buḫârî, Muḥammed b. İsmâʿîl. *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*. 2. Basım. Riyad - Dımaşk: Dârü's-Selâm - Dârü'l-Feyḥâʾ, 1999.

Cürcânî, ʿAlî b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Taʿrîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1995.

Cüveynî, ʿAbdülmelik b. ʿAbdillāh b. Yûsuf İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh*. taʿlîk Ṣalâḥ ʿUveyḍa. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî ʿilmi'l-uṣûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996.

Ḥâkim en-Nîsâbûrî, Ebû ʿAbdillāh Muḥammed b. ʿAbdillāh. *el-Müstedrek ʿale's-ṣaḥîḥayn*. thk. Muṣṭafâ ʿAbdülḳâdir ʿAṭâ. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1411/1990.

Halebi, Aḥmed b. Yûsuf. *ʿUmdetü'l-ḥuffāẓ fî tefsîri eşrefi'l-elfāẓ*. thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnü's-Sûd. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1993.

Halîl b. Aḥmed, el-Farâhîdî. *Kitâbü'l-ʿAyn*. Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.

Herevî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Ġarîbeyn fi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîṯ*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1999.

Ḥuseyn, Muḥammed el-Ḫıḍr. *Belâġatü'l-Ḳurʾân*. ts.

İbn Fâris, Aḥmed b. Fâris. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

İbn Ḳuteybe, ʿAbdullāh b. Müslim. *Teʾvîlü müşkiili'l-Ḳurʾân*. thk. es-Seyyid Aḥmed Ṣaḳr. Kahire: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ts.

İbn Manẓûr, Muḥammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1990.

İbn Saʿd ez-Zührî, Muḥammed b. Saʿd. *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.

İbn ʿÂşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 1. Basım. Beyrut: Müessesetü't-Târîḫ, 2000.

Ḳaraḍâvî, Yûsuf. *Keyfe neteʿâmelü meʿa'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. Beyrut - Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 2000.

Kefevî, Ebü'l-Beḳāʾ Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥüseynî-. *el-Külliyyât*. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Ḳurṭubî, Ebû ʿAbdillāh Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

Merkezü's-Şeḳāfe ve'l-Maʿârifi'l-Ḳurʾâniyye. *ʿUlûmü'l-Ḳurʾân ʿinde'l-müfessirîn*. 1. Basım. Kum: Mektebü'l-İʿlâmi'l-İslâmî, 1417.

Müslim b. el-Ḥaccâc, Ebü'l-Ḥüseyn el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥîḥu Müslim*. 1. Basım. Riyad - Dımaşk: Dârü's-Selâm - Dârü'l-Feyḥâʾ, 1998.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*. thk. Ḫalîl Şîḥâ. 3. Basım. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1996.

Râgıb el-Isfahânî, el-Ḥüseyn b. Muḥammed. *Müfredâtü elfāẓi'l-Ḳurʾân*. thk. Ṣafvân Adnân Dâvûdî. 2. Basım. Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1997.

Râzî, Faḫreddîn Muḥammed b. ʿÖmer. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. 3. Basım. Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1999.

Reşîd Rıḍâ, Muḥammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999.

Süyûṭî, Celâleddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr. *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut, ts.

Süyûṭî, Celâleddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr. *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. taʿlîk Muṣṭafâ Dîb el-Buġā. 4. Basım. Dımaşk - Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 2000.

Süyûṭî, Celâleddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr. *Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân*. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Şâṭıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Iʿtişâm*. thk. Ḫâlid Ebû Süleymân. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.

Şâṭıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaḳāt*. 3. Basım. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.

Ṭabāṭabâî, Muḥammed Ḥüseyn. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîḫ, 1983.

Zehebî, Muḥammed Ḥüseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Şemseddîn Muḥammed b. Aḥmed. *Teẕkiretü'l-ḥuffāẓ*. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Zemahşerî, Cârullāh Maḥmûd b. ʿÖmer. *Esâsü'l-belâġa*. thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnü's-Sûd. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

Zürḳānî, Muḥammed ʿAbdülʿaẓîm. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muḥammed b. ʿAbdillāh. *el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*. thk. ʿAbdülḳâdir ʿAbdullāh el-ʿÂnî. 1. Basım. Kuveyt: Vizâretü'l-Evḳāf ve'ş-Şuʾûni'l-İslâmiyye, 1988.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muḥammed b. ʿAbdillāh. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.