

Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة دجلة

CİLT: XXIII, SAYI:2 2020



İçindekiler

150

Orhan CANPOLAT

بطاقات الائتمان أحكامها وضوابطها
الشرعية

179

Mahmoud Mohammad
NAASSAN

فَنُّ اَططابَة فِي سبَة القارة الهندية
(من الفتح الإسلامي إلى نهاية
الاحتلال البريطاني)-2

210

İzzettin ÜREK

Günümüz Norşin Medreselerinde
Mantık Eğitimi

223

Suhaib MUHAMMAD

مفهوم العلة النخوية عند الوصفيين
العرب بين القبول والرفض

246

Ramazan ARAZ

Hanefi Mezhebi Literatüründe
Kinâye ve Mecâzla İlişkisi

265

M. Hadi TURAN

Bir Vefâ Yahut Bir Vefeyât Yazısı
Prof. Dr. Abdalbaki TURAN'ın
anısına

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ • CİLT: XXIII • SAYI: 2020/2



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

CİLT: XXIII • SAYI: 2020/2

Yayınlanma Tarihi: 03.12.2021

DİYARBAKIR / 2021

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: XXIII • SAYI: 2020/2 YAYIN NO: 57

D.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİ KURULU

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ADINA SAHİBİ

PROF. DR. H. MUSA BAĞCI

DERGİ EDITÖRÜ

DOÇ. DR. HAYREDDİN KIZIL

EDİTÖR YARDIMCILARI

ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

ARŞ. GÖR. ÜSAME BOZKURT

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

DOÇ. DR. ABDULKERİM ÖNER

YAYIN KURULU ÜYELERİ

PROF. DR. METİN BOZAN

PROF. DR. MEHMET BİLEN

PROF. DR. CANAN SEYFELİ

PROF. DR. M. CEVAT ERGİN

PROF. DR. ABDURAHİM ALKIŞ

DOÇ. DR. NECMİ DERİN

DOÇ. DR. DAVUT IŞIKDOĞAN

DOÇ. DR. HACİ ÖNEN

DOÇ. DR. İHSAN AKAY

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDUSAMET KAYA
PROF. DR. ABDALLAH İBRAHİM ABDEL-HALİM ZAİD ALKİLÂNİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ AZAD SAİD SEMU

DR. ÖĞR. ÜYESİ ÂMAD KAZİM MUHAMMED SALİH

MİZANPAJ & TASARIM

ARŞ. GÖR. ÜSAME BOZKURT

ALAN EDİTÖRLERİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ALAN EDİTÖRLERİ

HADİS - DR. ARŞ. GÖR. TANER KARASU

İSLAM HUKUKU-DR. ARŞ. GÖR. İMRAN HÜSEYİN ÇELİK

TEFSİR - DR. ARŞ. GÖR. HÜSEYİN ZAMUR

ARAPÇA - ARŞ. GÖR. CENNET ASANA

KELAM - ARŞ. GÖR. AHMET AKDENİZ

TASAVVUF - ARŞ. GÖR. ABDULMELİK İBRAHİMOĞLU

KIRAAT VE KURAN-I KERİM - DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ LOKMAN ŞAN

MEZHEPLER TARİHİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİDE RÜMEYSA KÜÇÜKÖNER

İSLAM SANATLARI VE TARİHİ BÖLÜMÜ ALAN EDİTÖRLERİ

DR. ARŞ. GÖR. SACİDE AKCAN

DR. ARŞ. GÖR. ÖMER GÜKAN

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ ALAN EDİTÖRLERİ

DİN FELSEFESİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE GÖREN BAYAM

DİN EĞİTİMİ - DR. ARŞ. GÖR. FATİH ÖZKAN

DİN SOSYOLOJİSİ - ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

DİNLER TARİHİ - ARŞ. GÖR. DİLEK ÖZBEY TAN

MANTIK - ARŞ. GÖR. ALAATTİN TEKİN

İSLAM FELSEFESİ - ARŞ. GÖR. AHMET PEKAYDIN

DİN PSİKOLOJİSİ - ARŞ. GÖR. MERVE ZEYBEL

DİL ALAN EDİTÖRLERİ (ARAPÇA)

DR. ÖĞR. ÜYESİ ORHAN CANPOLAT

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. MUHAMMED NASSAN

DİL ALAN EDİTÖRLERİ (İNGİLİZCE)

DR. ÖĞR. ÜYESİ ESRA ASLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE GÖREN BAYAM

DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİDE RÜMEYSA KÜÇÜKÖNER

ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

KİTAP KRİTİĞİ ALAN EDİTÖRÜ

ARŞ. GÖR. ABDULMELİK İBRAHİMOĞLU

EDEBİYAT ALAN EDİTÖRÜ

DOÇ. DR. MUSTAFA UĞURLU ARSLAN

TARİH ALAN EDİTÖRÜ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ABDULLAH CENGİZ

EĞİTİM ALAN EDİTÖRÜ

DR. ARŞ. GÖR. ZAKİR ELÇİÇEK

ARAŞTIRMA MAKALESİ

بطاقات الائتمان أحكامها وضوابطها الشرعية

Orhan CANPOLAT*

ملخص

لقد غزت بطاقات الائتمانية العالم بأسره، وأصبحت أداة مصرفة للوفاء بالالتزامات النقدية في الشراء والقروض وتقديم الخدمات على نطاق واسع محلياً ودولياً، لدى الناس كبديل للنقود لتسديد ثمن السلع والخدمات المقدمة لحامل البطاقة. وصار من الواجب التعرض إلى تكييفها الشرعي، وحكم إصدارها والتعامل بها وجعلها تتوافق مع ضوابط ومبادئ الفقه الإسلامي. لذا يتناول هذا البحث مفهوم بطاقات الائتمان وأهميتها ونشأتها التاريخية، ويتكلم البحث عن أنواع بطاقات الائتمان وتكييفها الفقهي وحكمها، ثم بين البحث عن أطراف البطاقات الائتمانية، وهذا البحث يلقي الضوء على الضوابط الشرعية لإصدار واستخدام هذه البطاقات.

الكلمات المفتاحية: بطاقات الائتمان، البنوك، الائتمان، التكييف الفقهي، الضوابط الشرعية

Abstract:

Credit cards have invaded the whole world, and have become a banking tool for meeting monetary obligations in purchase, loans and provision of services on a large scale locally and internationally, with people as an alternative to cash to pay for goods and services provided to the card holder.

It became necessary to examine its legal adaptation, the ruling on issuing and dealing with it, and making it conform to the rules and principles of Islamic jurisprudence. Therefore, this research deals with the concept of credit cards, their importance and their historical origin, and the research talks about the types of credit cards and their jurisprudential adaptation and ruling, and then between the search for the parties to credit cards, and this research sheds light on the legal controls for issuing and using these cards .

Keywords: Credit cards, Banks, credit, jurisprudential conditioning, Sharia controls

Article Types/ Makale Türü: Research Article/ Araştırma Makalesi

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,

e-mail: polatcanzi@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2604-2677>

المقدمة

في أواخر تسعينات القرن الماضي شهدت الساحة المالية المصرفية تطوراً مذهلاً وسريعاً، وذلك نتيجة للتقدم التكنولوجي الذي عرفه العالم، ويتضح ذلك التطور في إظهار أدوات مصرفية مختلفة ساعدت في تيسير حياة الناس، ولعل من أهمها: بطاقات الائتمانية، ولها مسميات عدة، منها: البطاقات البنكية، بطاقة الوفاء، بطاقة الإقراض، وبطاقات الدفع الإلكترونية، النقود البلاستيكية، وغيرها مما اتّحد وصفه واختلف مُسمّاه، وتدرج كلها ضمن ما يسمى ببطاقات المعاملات المالية. وتصدر هذه البطاقات من قبل مجموعة من المنظمات العالمية والمؤسسات المالية والتجارية، ومصنعة وفق تصميم عالي التقنية يصعب تزيفها أو الكتابة عليها.

وتمكّن هذه البطاقات حاملها من استخدامها في عمليات الشراء المختلفة وتلقي الخدمات في شتى أنحاء العالم، فضلاً عن إجراء عمليات السحب النقدي عبر الأجهزة التابعة للبنوك المعتمدة في جميع أنحاء العالم، ولهذا تزايدت أعداد المستخدمين لهذه البطاقات بكل أنواعها وأشكالها، فضلاً عن الفوائد التي تعود إلى البنوك والتجار بشكل عام.

وتتخذ البطاقات الائتمانية بصورة عامة نوعين رئيسيين، وهما إما أن تكون مغطاة الرصيد أو غير مغطاة، ويختلف الحكم فيها بحسب طبيعتها، وسنقتصر في هذه الدراسة على معرفة هذه البطاقات، وأهم الصفات التي تتصف بها هذه البطاقة، وتكييفها الفقهي، وأطراف البطاقة، وضوابطها الشرعية.

موضوع البحث:

بطاقات الائتمان أحكامها وضوابطها الشرعية

أهداف البحث :

- 1- التعرف على مفهوم البطاقة الائتمانية، وإبراز خصائصها وأنواعها.
- 2- عرض استعمالات البطاقات.
- 3- بيان الأحكام والتكييف الفقهي لهذه البطاقات، لعلاقات أطرافها.
- 4- العرض عن ضوابطها الشرعية لإصدارها واستخدامها.

مشكلة البحث:

حاولت الدراسة على وجه التحديد إجابة عن الأسئلة التالية:

- 1- ما هي البطاقات الائتمانية؟

2- وما هي أهمية البطاقات الائتمانية ومنافعها لحاملها؟

3- فما هي الأنواع الرئيسة للبطاقات؟

4- ما أهم الصفات التي تتصف بها هذه البطاقات، وتكييفها الفقهي؟

5- وما هي أطراف البطاقة، وضوابطها الشرعية لإصدارها واستخدامها؟

منهج البحث:

إن هذا البحث دراسة نظرية، تهدف إلى جمع الأفكار وترتيبها، تركت التفاصيل الزائدة، حتى لا نخرج عن الموضوع، وقمت بجمع المادة العلمية المتعلقة بالبحث من كتب الفقه، وكتب المعاملات المالية والاقتصاد الإسلامي، والرجوع إلى المجالات الاقتصادية والفقهية، ونتاج المؤتمرات المنعقدة لدراسة مسائل البطاقات، وللإطلاع على آراء الفقهاء المعاصرين حولة الموضوع.

وسلكت في إعداد هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، أما في الوصفي فيهدف إلى توصيف بطاقات الائتمان، وبيان خصائصها وأنواعها العامة، وأما التحليلي فلمعرفة التكييف الفقهي لهذه البطاقات وضوابطها الشرعية.

الدراسات السابقة:

نظرا لأهمية دراسة بطاقات الائتمان تم تناولها من قبل الكثير من الباحثين المعاصرين، ومن ذلك:

- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، البطاقات البنكية الإقراضية والسحب المباشر من الرصيد.

- عبد الستار أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

- حسين محمد شلبي، مهند فايز الدويكات، التزوير والاحتيال بالبطاقات الائتمانية.

- محمد علي القرني ابن عيد، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

- الصديق محمد الأمين الضرير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي

- إبراهيم محمد شاشو، أسامة الحموي، بطاقة الائتمان حقيقتها وتكييفها الشرعي.

- فتحي شوكت مصطفى عرفات، بطاقات الائتمان البنكية في الفقه الإسلامي.

لا شك كل هذه الأبحاث ذات قيمة علمية كبيرة.

خطة البحث:

تم تقسيم البحث إلى مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة، وبيانها كالاتي:

- المقدمة: تحتوي أهمية الموضوع، وأهداف البحث، ومشكلة البحث، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وأخيرا خطة البحث.
- في المبحث الأول: تطرق الباحث إلى مفهوم بطاقات الائتمان وأهميتها ونشأتها التاريخية.
- المطلب الأول: مفهوم بطاقات الائتمان (وتناول الباحث فيها التعريف اللغوي، والشكلي للبطاقة، تعريف الائتمان لغة واصطلاحا)
- المطلب الثاني: أهمية البطاقات الائتمانية ومنافعها لحاملها.
- المطلب الثالث: لمحة عن تاريخ بطاقات الائتمان.
- المبحث الثاني: أنواع بطاقات الائتمان (يتفرع عند المعاصرين إلى قسمين رئيسيين)
- المطلب الأول: البطاقات غير الائتمانية أو المغطاة (أهمها: بطاقة الصراف الآلي، بطاقة المؤسسات التجارية الكبرى، بطاقة الخصم الفوري أو بطاقة السحب المباشر من الرصيد أو المغطاة)
- المطلب الثاني: بطاقات الائتمان غير المغطاة (تنقسم الى قسمين رئيسيين: بطاقات الائتمان على أساس الدفع الآجل، وبطاقات الائتمان المتجدد أي على أساس تقسيط الدين)
- المبحث الثالث: أطراف البطاقة.
- المبحث الرابع: الضوابط الشرعية لإصدار واستخدام بطاقات الائتمان.
- والخاتمة (التي عرض فيها الباحث إلى بعض التصورات والنتائج التي توصل إليها)
- وفي الأخير قائمة بأهم المصادر والمراجع التي استعان بها الباحث.

المبحث الأول

مفهوم بطاقات الائتمان وأهميتها ونشأتها التاريخية

تناولت في هذا المبحث مفهوم بطاقات الائتمان ونشأتها التاريخية، ولذا قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، وعرضت في المطلب الأول مفهوم بطاقات الائتمان، وفي المطلب الثاني تناولت موضوع نشأة بطاقة الائتمان.

المطلب الأول: مفهوم بطاقات الائتمان

يطلق على بطاقات الائتمان في المصادر العلمية، والاستعمال المصرفي مسميات عدة منها: البطاقات البنكية، بطاقات الاعتماد، وبطاقات الائتمان، بطاقة الوفاء، بطاقة الإقراض، وبطاقات الدفع الإلكترونية، النقود الإلكترونية، النقود البلاستيكية، بطاقة الحسم الفوري وغيرها مما أُتحد وصفه واختلف مُسمّاه، وتدرج جميعها ضمن ما يسمى ببطاقات المعاملات المالية.

ولبطاقات الائتمان تعريف لغوي، وشكلي، واصطلاحي، ويمكن بيانها كالآتي:

أ- التعريف اللغوي: والبطاقات في اللغة جمع بطاقة على وزن كتابة، قال ابن منظور: *البِطَاقَةُ، الوَرَقَةُ، وقال غيره: البِطَاقَةُ رُقْعَةٌ صغيرة يُنْبَتُّ فيها مقدار ما تجعل فيه، إن كان عينا فوزنه أو عدده، وإن كان متاعا فقيمته. وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال لامرأة سألته عن مسألة: اكتبها في بطاقة، أي رُقْعَةٌ صغيرة¹.*

ب- التعريف الشكلي للبطاقة: يتم تصنيع البطاقة عن طريق مزج المواد البلاستيكية، لها مواصفات كيميائية محددة الذي يتم تشكيله على هيئة رقائق عن طريق البثق بأجهزة خاصة، وبعد تجميع الرقائق يتم طباعة البيانات عليها شاملة شعار، واسم المنظمة، واسم البنك المصدر، واسم حاملها، ورقمها، وتاريخ الإصدار- والانتها، ويلصق عليها شريط البيانات الممغنط (Magnetic Tape)، وشريط التوقيع، والصورة المجسمة ثلاثية الأبعاد التي تماثل العلامة المائية في النقود الورقية وإضافة لذلك يسلم العميل الرقم السري ليستخدمه في السحب النقدي من آلات ATM².

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا أن البطاقة في اللغة تعني الرقعة الصغيرة من الورق أو غيره، هذا أصل البطاقات، وبمرور الزمان صارت تصنع من المعدن، إذ يُحفر عليها الرقم والاسم.

ج: تعريف الائتمان (Credit): لم يرد هذا اللفظ في اصطلاحات الفقهاء المتقدمين، وهو اصطلاح معاصر وتسمية حديثة، والائتمان وصف للبطاقة، ولفظ الائتمان (Credit) ورد في معجم مقاييس اللغة من فعل أمن، هو ضدّ الخوف والخيانة، ومعناها سكون القلب، والتصديق³، والائتمان افتعال من الأمان، وهو أن كل طرف في هذه العقود مؤتمن من قبل الطرف الآخر⁴. ولمعرفة معنى هذه الكلمة (credit) في المعجم الإنجليزي نجد لها عدة معان: تطلق غالبا على شرف الشخص، واعتزازه وانتماؤه، والاعتراف

¹ الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، ط1، (تحقيق. محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، (ج9، ص33)؛ ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414، (ج10، ص21)؛ الدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، ط1، (تحقيق. تقي الدين الندوي)، دار النوادر، دمشق، ٢٠١٤/م١٤٣٥هـ، (ج9، ص44)

² بصله، رياض فتح الله، جرائم بطاقات الائتمان، دار الشروق، القاهرة، 1416هـ/1995م، (ص20)؛ السويدي، عبده محمد، الحماية الجنائية والامنية لبطاقات الائتمان، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد (14) المجلد (15)، ابريل-يونيو، 2017م، (ص156)

³ ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق. عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، 1399هـ/1979م، (ج1، ص133) (أمن)؛ الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ط5، (تحقيق. يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، 1420هـ/1999م، (ص22) (أمن)

⁴ <https://www.ketabonline.com/ar/books/4720/read?part=1&page=1&index=375681> (11.07.2021)

بكفاءته، وسمعته الطيبة، مبدأ الثقة، وملاءته ورصيده في البنك مما هو تحت تصرفه، وقدرته على الحصول على حاجياته قبل دفع الثمن بناء على الثقة بوفائه بالدفع⁵. وقال بعضهم إن كلمة الائتمان مرادف أو معادل لكلمة قرض، ويمكن أن تسمى بطاقات الإقراض البنكية، إذ فسرت معنى (credit) بأنها تعني منح دائن لشخص قرضاً مؤجلاً للتسديد⁶، بينما الائتمان أقرب للدين منه للقرض، وهناك فوارق بين القرض والائتمان، منها:

- أن المقترض يعطى المال مباشرة، ولكن في الائتمان يعطى الشخص القدرة على قضاء حوائجه دون دفع الثمن، على أساس الثقة المتبادلة بين الطرفين.

- أن مقدار القرض يثبت في ذمة المقترض كاملاً من حين قبضه، وأما في الائتمان فإنه لا يثبت في ذمة من منح له الائتمان إلا ما تم صرفه بالفعل.

- والترجمة الدقيقة لكلمة ائتمان في اللغة الإنجليزية Credit، وقرض Loan، ولكل منهما مدلوله الخاص وأوضح القانون الأمريكي مراده من كلمة ائتمان (Credit) في المجالين الاقتصادي والتجاري بأنه: منح دائن لشخص قرضاً مؤجلاً السداد، أو إحداث دين مؤجل الدفع ذي علاقة ببيع البضائع والسلع وتقديم الخدمات. وهذا يعني أن كلمة ائتمان (Credit) إنما تعني المدابنة⁷.

ويفهم من هذا أن الائتمان يعني الثقة المتبادلة بين كلا الطرفين إذ تجعل الإنسان يطمئن إلى مدابنة أحد الناس.

د- التعريف الاصطلاحي: يمكن القول إن أقرب تعريف لحقيقة وتوضيح بطاقة الائتمان هو التعريف الذي أورده مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بأنها: مستند يعطيه مصدره (البنك المصدر) لشخص طبيعي أو اعتباري (حامل البطاقة) بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات، ممن يعتمد المستند (التاجر) دون دفع الثمن حالاً لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض فوائد⁸.

بناء على هذا التعريف يكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على صاحب البطاقة في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض.

5 انظر: أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، البطاقات البنكية الإقراضية والسحب المباشر من الرصيد، ط2، دار القلم، دمشق، (ص 19)

6 الديبان، ديبان بن محمد، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط2، الرياض، 1434، (ج 12، ص 516، 517، 518)

7 انظر: حماد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، 2008/1429، (ص 95)

8 قرار رقم: 108 (12/2)، بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (ع 12، ج 3، ص 675، 676)

وجاء تعريفها في كتاب المعاملات المالية في الفقه الإسلامي أصالة ومعاصرة، أنها: أداة دفع وسحب ائتماني غير إلزامية وذات صلاحية محددة وسقف محدود، وغير قابلة للتحويل يصدرها بنك تجاري أو مؤسسة مالية تمكن حاملها من الشراء بالآجل على ذمة مصدرها، ومن الحصول على النقد اقتراضاً من مصدرها، أو من غيره بزمانه، وتمكنه من الحصول على خدمات خاصة⁹.

هـ- تصدر البنوك عدة صور من بطاقات الائتمان:

- منها ما يكون السحب أو الدفع بموجبها من حساب حامل البطاقة في البنك، وليس من حساب المصدر، وهذا تكون مغطاة.
- ومنها ما يكون الدفع من حساب المصدر، وتم يعود على حاملها في مواعيد دورية.
- ومنها ما يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع، خلال فترة محددة من تاريخ المطالبة، ومنها ما لا يفرض فوائد.
- وأكثرها يفرض رسماً سنوياً على حاملها، ومنها ما لا يفرض فيه المصدر رسماً سنوياً¹⁰.

المطلب الثاني: أهمية البطاقات الائتمانية ومنافعها لحاملها

لقد أصبحت البطاقات الائتمانية من الحاجات الأساسية للإنسان، وانتشرت انتشاراً واسعاً، وتحقق منافع لكل الأطراف المشاركة فيها، والتعامل بالبطاقة له آثار على المجتمع، على الاقتصاد الوطني، بعضها إيجابي وبعضها سلبي. وصار إحدى الخدمات البنكية التي تقدمها للعميل بجانب الخدمات الأخرى، مثل؛ الشيكات، ولكنها تتفوق على الشيكات في عنصر الأمان والسهولة، وأنها أداة دفع جاهزة مأمونة، واستخدام لها محلياً ودولياً، دون الحاجة إلى حمل الأموال¹¹، وفيما يأتي بعض أهم فوائدها:

- 1- بطاقات الائتمان تعطي حاملها الأمان من أخطار حمل النقود.
- 2- أسرع وأسهل من استخدام النقود.
- 3- يستفيد حامل البطاقة من سهولة التعامل النقدي بدلا من حمل الأموال ونقلها.
- 4- يمكن للعميل لحامل البطاقة الاستفادة من الخصومات، ومن ثم طلب تقسيط.
- 5- لحامل البطاقة حصول على خدمات الأولوية، مثل: الحجز للسفر، وعروض استثنائية في أهم الفنادق وأفخم المطاعم.
- 6- العميل يتمكن بالبطاقة من شراء ما يبدو له شراؤه في ظروف مفاجئة لم يستعد لها بحمل ما يكفي لهذه المشتريات.
- 7- وإنها وسيلة للمحاسبة وضبط المصاريف وتوثيق السداد للمطالبات.

⁹ انظر: الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (ج 12، ص 521)

¹⁰ الصديق محمد الأمين الضير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، جدة، (12ع، ج3،

ص 590)

¹¹ عبد الستار أبو غدة، بطاقة الائتمان وتكييفها الشرعي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، (7ع، ج1، ص 359، 375)؛

<https://shamela.ws/book/4089/15#p1> (13.04.2021)

8- تخفيض في القيمة عند الشراء.

9- استخدام أجهزة الصرف الآلي.

10- حصول حامل البطاقة على جوائز وهدايا من مصدرها، أو من الطرف الآخر أو من التاجر.

وبهذا يعدّ بطاقات الائتمان بشكل عام أداة وفاء وأداة ائتمان في آن واحد، لأن البنك مصدر البطاقة هو الذي يسدّد ثمن مشتريات حامل البطاقة، ثم يطالب العميل بالمبلغ.

المطلب الثالث: لمحة عن تاريخ بطاقات الائتمان

مرت الطاقات الائتمانية بعدة أطوار، وقد بدأ تفكير بطاقات الائتمان في مطلع القرن العشرين الميلادي، وترجع بالأساس إلى بعض الشركات الأمريكية سنة 1914، إذ يقوم العميل بالاستفادة من خدمات تلك الشركة، لتيسير تعاملاتها التجارية مع عملائها، وفي عام 1924 أصدرت شركة جنرال بتروليم كوربوريشن (General Petroleum Corporation) في كاليفورنيا أول بطاقة ائتمان حقيقية توزع على الجمهور لدفع قيمة البنزين المباع لهم، على أن تسدّد المبالغ المترتبة عليهم في تواريخ لاحقة، كان القصد منها تسهيل الإجراءات وتوفير الراحة للزبائن¹². ولكن بسبب زيادة كلفتها، واندلاع الحرب العالمية الثانية انخفض تداول هذه البطاقات حتى اندثرت كلياً لأجل قيود الحكومة عليها¹³. وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية في عام 1950 ظهرت من جديد فكرة بطاقات الائتمان، إذ تم إصدار بطاقة خاصة لدى المطاعم فقط، واستحدثت بطاقة بلاستيكية وسميت "داينرز كلوب" (Diners club)¹⁴. ثم توسعت دائرة استخدام هذه البطاقة لتحتوي عدة محلات تجارية ووكالات سياحية وفنادق، ولاقت رواجاً كبيراً، وحققت نجاحاً ملحوظاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ودعمهم هذا النجاح إلى فتح فروع لها في خارج أمريكا، واطلق على هذه البطاقة اسم البطاقة العالمية، وظلت هذه البطاقة -داينرز كلوب- تعمل في المجالات المتعددة دون منافس إلى سنة 1958، هكذا كانت بداية "الداينرز كلوب" (Diners club)، وقامت ورثة مؤسسة (Wells Fargo Company) في سنة 1958 بإصدار بطاقتها باسمها، وهو أمريكيان إيكسبريس (American Express)، وقبل إصدار هذه البطاقة قامت المؤسسة بإرسال أكثر من ثمانية مليون نموذج للراغبين بالاشتراك في البطاقة وجندت لذلك فريق من الخبراء والمختصين في مجال البطاقات، وإذ بلغ عدد حاملي هذه البطاقة إلى الملايين، ولها فروع منتشرة في جميع أرجاء العالم¹⁵.

¹² الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، ط1، دار الذخائر، بيروت، (ج1، ص 243)؛ شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط6،

دار النفائس، عمان، 1427م/2007هـ، (ص 175)

¹³ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، (ص 175)

¹⁴ انظر: الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (ج 12، ص 525)؛ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، (ص 176)

¹⁵ انظر: الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (ج 12، ص 525)؛ شليبي، حسين محمد، الدويكات، مهند فايز، التزوير والاحتيال بالبطاقات الائتمانية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2009/1430، (ص 43)

وبعد نجاح فكرة الدفع ببطاقات الائتمان البلاستيكية قام في عام 1958 أكبر بنك بأمريكا -Bank of America- بدخول مجال إصدار بطاقات الائتمان، وأصبحت تستخدم هذه البطاقة في جميع أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية¹⁶.

وعقب انتشار ظاهرة الغش والتدليس والتزوير في معاملة بطاقة الائتمان أصيبت بطاقة الائتمان التي أصدرتها البنوك بانتكاسة أخرى في الفترة ما بين 1961-1975، إذ منيت العديد من البنوك التي تصدر هذه البطاقات بالحسارة الفادحة، واحجمت البنوك عن إصدار هذه البطاقات¹⁷.

وفي عام 1965 استأنفت البنوك اهتمامها من جديد لإصدار بطاقات الائتمان، ومع تطور الحاسوب والتكنولوجيا الحديثة قام بنك أمريكا في سنة 1966 بطلب ترخيص استخدام بطاقته على مستوى الولايات المتحدة كلها، ونظرا لشهرة ونجاح هذا البنك قام كثير من البنوك التجارية بالاشتراك مع البنك الأمريكي بإصدار بطاقته في كل المناطق التي يوجدون فيها¹⁸، وإضافة على ذلك سعت بنوك أخرى على إنشاء مؤسسة منافسة، وتم توقيع اتفاقية تعاون مشترك بين عدد من البنوك، وظهرت بطاقة ماستر كارد "Master card" التي كانت مملوكة في الأصل لبنك فيرست ناشونال (First National Bank) بولاية كنتاكي الأمريكية¹⁹.

وكان عام 1967 نقطة أساسية لبداية مرحلة جديدة لبطاقات الائتمان، إذ انتقلت البطاقات إلى بقية دول العالم، وقامت بعض البنوك والشركات لإصدار بطاقات خاصة باسمها، مثل: بطاقة القرض المتحدة المحدود أكسس (Access)، التي أصدرتها شركة مؤلفة من عدة بنوك بريطانية بالتعاون مع منظمة ماستر كارد "Master card"، وبطاقة باركلي كارد (Barclay card)، وعقدت اتفاقية مع فيزا كارد (Visa card) العالمية، وبطاقة ريتيل كارد (Retail card) التي أصدرتها مجموعة محلات تجارية ومن أشهرها محلات ماركس وسبنسر (Marks & Spencer)، وكذلك في فرنسا قررت خمسة بنوك تجارية كبرى إصدار بطاقة باسم البطاقات الزرقا (Carre blue)، وعقدت هذه الشركة مع بنك أمريكا عدة اتفاقيات²⁰.

وفي الآونة الأخيرة لقد انتشر في العالم العديد من هذه البطاقات، بالإضافة إلى بطاقة "داينرز كلوب" (Diners club)، وأمريكان إيكسبريس (American Express)، ماستر كارد "Master card"، فيزا كارد (Visa card)، واليورو كارد (Euro card)، والبطاقات الأخرى.

المبحث الثاني

¹⁶ انظر: بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، (ع7، ج1، ص445، 446)

¹⁷ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، (ص 177)

¹⁸ انظر: الدينان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (ج 12، ص 526)؛ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، (ص 177)

¹⁹ شليبي، حسين محمد، الدويكات، مهند فايز، التزوير والاحتيال بالبطاقات الائتمانية، (ص 43)

²⁰ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، (ص 178)

أنواع بطاقات الائتمان

وقد أصبحت في يومنا هذا بطاقات البنكية أو الائتمانية ظاهرة متناهية، ومتوسعة الانتشار، وتصدرها البنوك مع المنظمات العالمية الراقية للبطاقات، وهي قد وجدت قبولا حسنا من الناس، وحتى يمكن أن يطلق على عصرنا اسم عصر البطاقات. ونجد تعدد أنواع مختلفة من البطاقات التي تستخدم في تسوية المدفوعات وتمكن حامليها من الحصول على السلع والخدمات والنقود، وتدرج جميعها ضمن ما يسمى ببطاقات المعاملات المالية، ويتفرع عند المعاصرين إلى قسمين رئيسيين، إما أن تكون مغطاة الرصيد أو غير مغطاة، ويختلف الحكم فيها بحسب طبيعتها.

الأنواع الرئيسية للبطاقات

البطاقات غير الائتمانية أو المغطاة	بطاقات الائتمان غير المغطاة
بطاقة الصراف الآلي	بطاقة الدفع الآجل (Charge Card)
بطاقة المؤسسات التجارية الكبرى	بطاقة الائتمان المتجدد أو بطاقة الإقراض الربوي
بطاقة الحسم الفوري أو بطاقة المدينة (Debit Card)	

المطلب الأول: البطاقات غير الائتمانية أو المغطاة

لهذه البطاقات أنواع كثيرة، أهمها ما يأتي:

الفرع الأول: بطاقة الصراف الآلي: من الممكن إدراج ضمن نوع البطاقات غير الائتماني، ما يعرف ببطاقة الحساب الجاري أو بطاقة الصرف الآلي التي تصدرها البنوك -غالباً- مجاناً لعملائها الذين يحتفظون بحسابات جارية أو توفير استثماري لديها، إذ إنه عند استخدام البطاقة يتم الخصم مباشرة من حسابهم، وتتجدد هذه البطاقة تلقائياً طالما استمر حساب العميل مفتوحاً لدى البنك، وحامل البطاقة يستطيع استخدامها على مدار الساعة للسحب النقدي من خلال أجهزة الصراف الآلي التابعة للبنك المصدر لها.

أهم خصائص هذه البطاقات:

- كل عملياتها متعلقة بالحساب الجاري للعميل في البنك المصدر للبطاقة.

- صاحب البطاقة يحتاج إلى ادخال الرقم السري لكل من عمليات السحب النقدي والشراء²¹.

الفرع الثاني: بطاقة المؤسسات التجارية الكبرى

مثل هذه البطاقات المصدرة من المتاجر الكبرى، بهدف زيادة المبيعات واستقطاب مزيد من المشتريين، وارتبط ظهورها مع انتشار البيع بالتقسيط، وهذه البطاقة انتشرت بشكل كبير، إذ تعددت أصنافها وخصائصها. ومن خصائصها:

- عدم وجود رسوم على الاستخدام مطلقاً.

- ولا تستخدم إلا في المؤسسات التي أصدرتها وفروعها²².

الفرع الثالث: بطاقة الخصم الفوري أو بطاقة السحب المباشر من الرصيد أو المغطية

المراد بالمغطية، الرصيد، النقود، والمراد بالمغطية بمعنى: أن يوجد لك رصيد يقابل استخدامك لهذه البطاقات²³. ويطلق عليها اسم بطاقة الخصم الفوري أو بطاقة المدينة، وتسمى بطاقة بالإنجليزية (Card Debit)، وقد جاء تسمية هذه البطاقات في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بالبطاقات المغطاة لاشتراط وجود الغطاء النقدي في حساب العميل حامل البطاقة، وبعد هذا نوعاً من بطاقة الائتمان أداة الوفاء، وليس أداة ائتمان، وسبب في ذلك؛ أن هذه البطاقة لا تصرف إلا للعملاء الذين لهم حسابات جارية أو توفير استثماري لدى البنك المصدر للبطاقة. ويلزم للعميل أن يودع في حسابه مبلغاً مساوياً للحد الأعلى للائتمان الذي توفره له البطاقة، وهو ما يسمى بالخط الائتماني، ولا يسمح بأن ينخفض رصيد حساب العميل عن ذلك المبلغ، وهو أشبه ما يكون بضمان نقدي، وكلما استخدم البطاقة يتم الخصم فوراً من رصيد العميل الموجود لدى البنك، ولذلك البطاقات المغطاة لا تشكل أي مديونية، وتختلف عن البطاقات غير المغطاة، ويقوم عدد من البنوك الإسلامية²⁴ بإصدار مثل تلك البطاقات، اعتماداً على إجازة هيئاتها الشرعية لصيغة العقد²⁵.

وتتميز هذه البطاقات المدينة أو المغطاة بأنه يتم إصدارها من قبل البنوك والمؤسسات المالية بالاشتراك مع منظمات وهيئات عالمية، ويظهر على البطاقات ذاتها شعار كل من البنك المصدر والمنظمة أو الهيئة الراعية لها.

²¹ عبدالله بن سليمان بن عبدالعزيز الباحثون، بطاقات المعاملات المالية ماهيتها وأحكامها، مجلة العدل، العدد (27)، وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، رجب 1426هـ، (ص 19، 20)

²² عبدالله بن سليمان بن عبدالعزيز الباحثون، بطاقات المعاملات المالية ماهيتها وأحكامها، (ص 22)

²³ الخنلان، سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة، ط2، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2012، (ص 154)

²⁴ مثل: بيت التمويل الكويتي، وبنك الكويت توك، وبنك البركة تركي، وشركة الراجحي المصرفية للاستثمار في السعودية.

²⁵ انظر: محمد علي القرني ابن عيد، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، جدة، 1992/1412، (ع7، ج1، ص379)

وعلى الأغلب ينحصر استعمال هذا النوع من البطاقات في الجانب المالي بأحد طريقتين:

- أ- إما لعملية سحب مبالغ نقدية من رصيده عن طريق أجهزة الصراف الآلي.
 ب- أو يستخدمها للشراء على ما يحتاجه من سلع وخدمات لدى المؤسسات التجارية من خلال أنظمة الخصم الالكترونية الفورية، والتي يطلق عليها اسم أجهزة التحويل الإلكتروني في نقاط البيع²⁶.

أولاً: أنواع هذه البطاقة:

- بطاقة الصرف الآلي الداخلية: تصدر للعملاء الذين لديهم حساب لدى البنك المصدر لهذه البطاقة، وتمنح مجاناً، وتستخدم ضمن حدود الدولة فقط.

- بطاقة الصرف الدولية: حامل هذه البطاقة يستخدمها في معظم دول العالم، مثل: بطاقة فيزا، وبطاقة ماستر كارد.

ثانياً: أهم الصفات التي تتصف بها هذه البطاقة:

أ- هذه البطاقة لا يصرف إلا للعملاء الذين لهم حسابات جارية أو توفير استثماري لدى البنك المصدر للبطاقة.

ب- ويدفع منه أثمان السلع ومقابل الخدمات في حدود رصيده الموجود بالبنك.

ج- ويتم السحب من رصيد العميل فوراً.

د- لا يسمح بأن ينخفض رصيد حساب العميل عن ذلك المبلغ.

هـ- وهذه البطاقة تمنح مجاناً.

ي- وتستخدم محلياً داخل الدولة أو في مناطق فروع البنك المتصلة بجهاز صراف الآلي²⁷.

رابعاً: التكييف الفقهي لاستعمال بطاقة الحسم الفوري (Debit Card)

عند استخدام هذه البطاقة في شراء السلع من التاجر تكون العلاقة بين أطراف ثلاثة، وهي: مصدر البطاقة، وحامل البطاقة، والتاجر أو المؤسسة. وقد ذهب أغلب العلماء المعاصرين إلى أن التكييف الفقهي لهذه العملية إنما هو من قبيل عقد الحوالة²⁸.

²⁶ محمد علي القري، بطاقات الائتمان، (ع7، ج1، ص448)

²⁷ الزحيلي، وهبة، المعاملات المالية المعاصرة، ط3، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2006/1427، (ص540)؛ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة-البحرين، 1435هـ/2014م، (ص18)

²⁸ جاء في اصطلاح الفقهاء: تحويل الدين من ذمة الأصيل إلى ذمة المحتال عليه على سبيل التوثق به. (أبو محمد محمود بن أحمد بن حسين بدر الدين العيني، البناء شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000/1420، (ج8، ص485)

وإذا أردنا تصوير الحوالة في عقد البطاقة، في هذه الحالة حامل البطاقة هو (المحيل)، والتاجر هو (المحل)، ومصدر البطاقة أو البنك وهو (المحل عليه).

وبناء على ذلك أن البنك مصدر البطاقة يقول لحاملها: خذ هذه البطاقة واشتر بها من التاجر، ولا تدفع ثمنها، وأجل التاجر عليّ، وأنا أدفع له ثمنها. ويقول مصدر البطاقة للتاجر: بايع حامل البطاقة وأنا سأدفع لك الثمن. وحامل البطاقة يقول للتاجر: أحلثك على البنك المصدر لهذه البطاقة بالثمن. وإذا تمت عملية الشراء فقد تمت الحوالة مستوفية لأركانها وشروطها، برضى الأطراف الثلاثة.

في هذا النوع من البطاقة -بطاقة الحسم الفوري (Debit Card)- يكون البنك مصدر البطاقة (المحل عليه) مدينا لحامل البطاقة (المحيل)، وحامل البطاقة مديناً للتاجر (المحل)، وفي هذه الحوالة على مدين، وهي جائزة باتفاق الفقهاء.

ولا يصح أن تكيف هذه البطاقة بالكفالة، لأن الكفالة -في اصطلاح الفقهاء- هي ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة²⁹، يستطيع فيها الدائن أن يطالب المكفول -المدين- وأن يطالب الكفيل، والدائن في هذه المعاملة لا يستطيع أن يطالب المكفول -حامل البطاقة- إنما يطالب البنك وحده، وهذه هي صفة الحوالة التي ينتقل فيها الدين من المدين -العميل- إلى المحال عليه.

وكذلك لا يصح أن تكون وكالة³⁰؛ لأن حامل البطاقة لا يملك الدفع للتاجر، وكما هو معروف الوكالة لا تكون إلا في تصرف مملوك للموكل³¹.

خامساً: الحكم الشرعي لهذه البطاقة: ذهب عامة الفقهاء المعاصرين إلى جواز استخدام بطاقة المغطية، ما دام حامل هذه البطاقة يسحب ويدفع من رصيده، ولا يترتب على التعامل بها فائدة ربوية³².

وقد أصدر مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشرة 1425هـ، 2004م قراراً بخصوص البطاقات المغطية جاء فيه ما يلي:

أ- يجوز إصدار بطاقات الائتمان المغطية، والتعامل بها، إذا لم تتضمن شروطها دفع الفائدة عند التأخر في السداد.

²⁹ النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، كنز الدقائق، ط1، (تحق. سائد بكداش)، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، 1432هـ/2011م، (ص 448)

³⁰ الوكالة في الاصطلاح: استنابة جائر الصرف مثله فيما تدخله النيابة. (عبد الكريم بن محمد اللاحم، المطلع على دقائق زاد المستقنع - المعاملات المالية، ط1، دار

كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، 2008/1429، (ج3، ص 409))

³¹ الصديق محمد الأمين الضرير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (ع12، ج3،

ص603، 604)

³² هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، (ص 19)؛ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، (ص 540)؛

الختلان، فقه المعاملات المالية المعاصرة، (ص 155)

ب- ينطبق على البطاقة المغطاة ما جاء في القرار 108(12/2) بشأن الرسوم، والحسم على التجار ومقدمي الخدمات، والسحب النقدي بالضوابط المذكورة في القرار.

ج- يجوز شراء الذهب أو الفضة أو العملات بالبطاقة المغطاة.

د- لا يجوز منح المؤسسات حامل البطاقة امتيازات محرمة، كالتأمين التجاري أو دخول الأماكن المحظورة شرعاً. أما منحه امتيازات غير محرمة مثل أولوية الحصول على الخدمات أو التخفيض في الأسعار، فلا مانع من ذلك شرعاً.

هـ- على المؤسسات المالية الإسلامية التي تقدم بدائل للبطاقة غير المغطاة أن تلتزم في إصدارها وشروطها بالضوابط الشرعية، وأن تتجنب شبهات الربا أو الذرائع التي تؤدي إليه، كفسخ الدين بالدين³³.

المطلب الثاني: بطاقات الائتمان غير المغطاة

وأما موضوع بطاقات الائتمانية غير المغطاة، فقد عرفها مجمع الفقه الإسلامي بأنها: مستند يعطيه مصدره (البنك المصدر) لشخص طبيعي أو اعتباري (حامل البطاقة) بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات، ممن يعتمد المستند (التاجر) دون دفع الثمن حالاً لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض فوائد³⁴.

تختلف البطاقات الائتمانية بأن حاملها يستطيع استخدامها دون أن يشترط أن يكون لديه حساب لدى البنك المصدر، كما أنه في حالة وجود حساب للعميل حامل البطاقة فإنه لا يتطلب توافر الرصيد لخصم ما عليه من مستحقات مترتبة على استخدام البطاقة، وذلك أن البنك المصدر يلتزم بتسديد تلك المستحقات من حسابه، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية. وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية عشرة بأنه: "يجوز إصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين"³⁵.

وتمكّن هذه البطاقات (غير المغطاة) حاملها من استخدامها في عمليات الشراء المختلفة وتلقي الخدمات في شتى أنحاء العالم، فضلاً عن إجراء عمليات السحب النقدي عبر الأجهزة التابعة للبنوك المعتمدة في جميع أنحاء العالم، وهي تنقسم تبعاً للأسلوب الذي يتم به دفع المبالغ المترتبة على استخدام البطاقة إلى قسمين:

³³ انظر: قرار رقم: 108 (12/2)، بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة. مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (12ع، ج3، ص 675، 676)؛

[https://www.islamweb.net/ar/fatwa/180935/\(05.07.2020\)](https://www.islamweb.net/ar/fatwa/180935/(05.07.2020))

³⁴ مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (12ع، ج3، ص 675، 676)

³⁵ انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (12ع، ج3، ص 676)

- بطاقات الائتمان على أساس الدفع الآجل

- بطاقات الائتمان المتجدد أي على أساس تقسيط الدين.

الفرع الأول: بطاقة الائتمان على أساس الدفع الآجل (Charge Card)

يطلق عليها مسميات أخرى، منها: بطاقة الحسم الآجل، أو بطاقة الوفاء المؤجل، أو بطاقة لدين لا يتجدد، أو الخصم الشهري، تعدّ هذه البطاقة من أشهر البطاقات المنتشرة في العالم، وتمكّن حاملها من استخدامهما في عمليات الشراء والخدمات في شتى أنحاء العالم، وتستعمل للصرف الآلي ولشراء السلع كمثل بطاقة الحساب الجاري أو بطاقة المدينة، ولكن تختلف عنها لا يشترط أن يكون صاحب البطاقة عميلاً للبنك، أو له حساب بنكي، بل يمنح فيها البنك المصدر حامل البطاقة قرضاً في حدود معينة، بحسب درجة البطاقة: كـ" فضية أو ذهبية، ولزمن معين، يجب تسديده كاملاً في وقت محدّد متفق عليه عند الإصدار، وألا يترتب على حامل البطاقة عند تأخير السداد زيادة مالية ربوية.

وأشهر أنواع هذه البطاقات: فيزا (Visa)، ماستر كارد (Master Card)، وأمريكان إكسبرس (American Express)، والبطاقة الذهبية، وداينرز كلوب (Diners Club)، وفي بريطانيا أكسيس (Access)، ويورو كارد (Eurocard)³⁶.

أولاً: أهم الصفات التي تتصف بها هذه البطاقة:

أ- لا يشترط أن يكون صاحب البطاقة عميلاً للبنك، أو له حساب بنكي.

ب- بإمكان حامل البطاقة استخدامها في أيّ مكان بالعالم، سواء أكان بالسحب أم بالدفع.

ج- هذه البطاقة تستعمل في دفع أثمان البضائع والخدمات والسحب النقود.

د- لا يجوز للعميل تجاوز الحد الائتماني.

هـ- يقوم البنك بإصدار كشف الحساب على أساس شهري، وإرساله إلى حامل البطاقة عبر البريد الإلكتروني.

ي- ويشترط على حامل البطاقة أن يقوم بالتسديد خلال شهر

و- لا تفرض على حامل البطاقة زيادة ربوية في الفترة المسموح بها، إنما في حالة التأخير عن التسديد في الفترة المحددة، تترتب عليه فوائد ربوية.

ز- وإن لم يستطع دفع ما يلزم عليه دفعه، فعليه تسديد ما لا يقل عن الحد الأدنى المذكور في كشف حساب البطاقة.

³⁶ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، (ص 541)؛ محمد علي القري، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، (ع7، ج1، 380)

ن- أن العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها علاقة ضمان وقرض³⁷.

ثانياً: تكييفها الفقهي:

أن هذه البطاقة تختلف عن بطاقة الحسم الفوري (Debit Card)، فهي لا يشترط أن يكون حاملها له رصيد في البنك مصدر البطاقة عند استخدامها، لأن البنك يعطيه مهلة شهر من استعماله للبطاقة يقدم له الفواتير بعد الشهر، وإذا دفع لا يطالبه بفوائد عن الشهر الذي انتظره، وفي حال المماطلة يقوم البنك بمطالبتة، ويترتب عليه فوائد التأخير³⁸.

وإذا استخدم هذه البطاقة صاحبها في شراء السلع والخدمات من التاجر فإنه يصبح مديناً للتاجر بثمن السلعة، ويحمله بالثمن على البنك (مصدر البطاقة) وهذه الحوالة جائزة مثل بطاقة الحسم الفوري، وبعد ذلك يصبح البنك مقرضاً سعر السلعة لصاحب البطاقة عندما يدفعه للتاجر، يتقاضاه منه عند حلول الأجل³⁹.

وهذه البطاقة تتضمن قرضاً لمدة محددة -شهر-، ولا يطالب فيها البنك صاحب البطاقة بفائدة، إنما يطالبه بالفائدة على التأخير بعد المدة المحددة⁴⁰، لأنها تتضمن قرضاً مشروطاً فيه فائدة تأخر الدفع، ويكون الاشتراك فيها محرمًا بسبب هذا الشرط؛ أما إذا لم تكن البطاقة تتضمن شرط الفائدة فحينها تكون جائزة لانتهاء المحذور الشرعي، ويكون تكييفها الشرعي على أنها حوالة من صاحب البطاقة على البنك المودع المصدر للبطاقة، ويقوم البنك بتحويل المبلغ إلى التاجر المحال.

الفرع الثاني: بطاقة الائتمان المتجدد أي على أساس تقسيط الدين أو بطاقة الإقراض الربوي

بالنسبة لبطاقات الائتمان المتجدد أي على أساس تقسيط الدين (Credit Card)، فهي توقّر لصاحبها ميزة تسديد المبلغ الإجمالي للكشف الشهري على شكل دفعات حسب قدرته المالية، فلا تشتت عليه بسداد مبلغ الدين المستحق كاملاً دفعة واحدة، وله مطلق الحرية في الدفع الفوري أو على أقساط شهرية. وتنص الاتفاقيات أحياناً على وجوب دفع حامل البطاقة لنسبة محددة من الدين كحد أدنى خلال فترة السماح وتقسيم الباقي أو تدويره لفترات لاحقة، ولذلك تسمى هذه البطاقات أيضاً بطاقات القرض المتجدد (Revolving Credit Card)، وفي حالة تقسيط الدين، تحتسب على العميل فوائد عن إجمالي المبالغ غير المسددة.

<https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3408#.YYpqMWBBy5c> (05.08.2020)³⁷

³⁸ الصديق محمد الأمين الضرير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (12ع، ج3، ص 604)

³⁹ إبراهيم محمد شاشو، أسامة الحموي، بطاقة الائتمان حقيقتها وتكييفها الشرعي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية - المجلد، 27، العدد 3، دمشق،

2011، (ص 662)

⁴⁰ الصديق محمد الأمين الضرير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (12ع، ج3، ص 604)

وتعتمد الجهات المصدرة لهذه البطاقة في إيراداتها، بالإضافة إلى رسوم العضوية والتجديد، على الفوائد المحتسبة على الرصيد المدين، ويقوم البنك بإصدار كشف الحساب على أساس شهري، ولا تفرض على حامل البطاقة زيادة ربوية في الفترة المسموح بها، إنما في حالة التأخير عن التسديد في الفترة المحددة، تترتب عليه فوائد ربوية⁴¹.

من أمثلة هذه البطاقات: فيزا (Visa)، ماستر كارد (Master Card)، وأمريكان إكسبريس (American Express)، والبطاقة الذهبية، وداينرز كلوب (Diners Club).

أولاً: أهم الصفات التي تتصف بها هذه البطاقة:

- أ- أنها تعدّ أول بطاقة تدخل مفهوم تدوير الائتمان -تقسيط الدين- على الرصيد غير المسدد.
- ب- هذه البطاقة أداة ائتمان في حدود سقف متجدد على فترات يحددها مصدر البطاقة، وهي أداة وفاء أيضاً.
- ج- هذه البطاقة تستعمل في دفع أثمان البضائع والخدمات والسحب النقود، في حدود سقف الائتمان الممنوح.
- د- في حالة الشراء للسلع أو الحصول على الخدمات يمنح حاملها فترة سماح حتى يسدد خلالها المستحق عليه بدون فوائد، كما تسمح له بتأجيل السداد خلال فترة محددة مع ترتب فوائد عليه.
- هـ- لا يلزم أن يكون صاحب البطاقة عميلاً للبنك، أو له حساب بنكي⁴².

ثانياً: تكييفها الفقهي:

يُحرم التعامل بهذه البطاقة كسابققتها؛ لأنها تشتمل على عقد إقراض ربوي، يسدده حاملها على أقساط مؤجلة، بفوائد ربوية⁴³. وكون فوائد التأخير محرمة فهو محل اتفاق، ومن ربا الجاهلية وكان الدائن في الجاهلية يقول للمدين (زدني أنظرك) أي آخر الأجل لقاء الزيادة⁴⁴.

وذكر في المعايير الشرعية، يحرم إصدار هذه البطاقة حسبما هو مذكور في المعيار؛ لأنها تقوم على عقد يسمح لحاملها بالحصول على قرض متجدد على فترات بزيادة ربوية محددة، والربا محرم أخذاً وإعطاءً، وقد ثبت تحريمه بنصوص القرآن والسنة الصريحة القاطعة، واجماع المسلمين. أما إذا صدرت هذه البطاقة تخلو من الربا والمحظورات الأخرى فإصدارها حينئذ جائز⁴⁵.

⁴¹ بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1412هـ/1992م، (7ع، ج1، ص451)؛ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، (ص 543، 544)

⁴² هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، (ص 19)

⁴³ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، (ص 544)

⁴⁴ عبد الستار أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، جدة، 1992/1412، (7ع، ج1، ص371)

⁴⁵ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، (ص 25)

وكما جاء في قرار المجمع في دورته الثانية عشرة، بعدم جواز هذه البطاقة والتعامل بها، وإذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني. ولهذا ولا فائدة من البحث عن تكييفها.

وكما جاء في قرار المجمع في دورته الثانية عشرة بالرياض 1421هـ/2000 قراراً بخصوص موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة، وجاء فيه ما يلي⁴⁶:

أولاً: لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة ولا التعامل بها، إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني.

ثانياً: يجوز إصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شروط زيادة ربوية على أصل الدين. ويتفرع على ذلك:

أ) جواز أخذ مصدرها من العميل رسوماً مقطوعة عند الإصدار أو التجديد بصفتها أجراً فعلياً على قدر الخدمات المقدمة على ذلك.

ب) جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه، شريطة أن يكون بيع التاجر بالبطاقة يمثل السعر الذي يبيع به بالنقد.

ثالثاً: السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراضاً من مصدرها، ولا حرج فيه شرعاً إذا لم يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد من قبيلها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ القرض أو مدته مقابل هذه الخدمة. وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة لأنها من الربا المحرم شرعاً، كما نص على ذلك المجمع في قراره رقم 13 (2/10) و 13 (3/1).

رابعاً: لا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة.

الفرع الثالث - الفرق بين البطاقة المغطاة وغير المغطاة

تتشارك في استخدام السحب النقدي، أو شراء السلع، أو الخدمات.

ولكن أهم الفروق بين البطاقتين يظهر في الأمور الآتية:

أ- أن البطاقات المغطاة، وهي ما تسمى ببطاقة الحسم الفوري أو ببطاقات الحساب الجاري لا يصرف إلا للعملاء الذين لهم حسابات جارية أو توفير استثماري لدى البنك المصدر للبطاقة، أما غير المغطاة فلا يشترط أن يكون لحاملها حساب لدى البنك المصدر لها.

⁴⁶ مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (12ع، ج3، ص 675، 676)

ب- عند السحب النقدي أو في حالة التأخير عن التسديد في الفترة المحددة، تترتب عليه فوائد ربوية، أما السحب النقدي ببطاقة الحسم الفوري فهو مجاني، ويتم السحب من رصيده فوراً.

ج- صاحب البطاقة المغطاة أو الحسم الفوري يتعامل في حدود رصيده الموجود بالبنك، بخلاف صاحب بطاقات الائتمان غير المغطاة، لأن البنك المصدر يعدّ مانحاً للائتمان لحامل البطاقة.

د- الهدف من إصدار البطاقات الائتمانية هو الربح المباشر، بخلاف بطاقات الحسم الفوري التي وجدت أساساً لخدمة صاحبها⁴⁷.

المبحث الثالث: أطراف البطاقة

وللبطاقة الائتمانية عدة أطراف، وهي لا تزيد على خمسة، وهي كالآتي:

1. مُصدر البطاقة: هو البنك أو المؤسسة المالية التي تصدر البطاقة لعميله بناءً على ترخيص معتمد من المنظمة العالمية بوصفه عضواً فيها، وبعد ذلك يقوم البنك بتسديد وكالة عن حاملها قيمة المشتريات أو الخدمات للتاجر مقابل رسوم⁴⁸.

2. حامل البطاقة: هو الشخص الذي صدرت البطاقة باسمه، وموقعة بتوقيعه، ولديه رقم سري خاص بها، ويتقيد حاملها بشروط وأحكام المصرف المصدر لها، ويلتزم بالوفاء بقيمة المشتريات للبنك المصدر للبطاقة.

3. أصحاب المتاجر والمؤسسات التجارية: هي المؤسسة التجارية أو التاجر الذي يتعاقد مع مصدر البطاقة، على توفير البضاعة أو تقديم الخدمات المتوفرة لديه عندما يطلبها حامل البطاقة مقابل التزام مصدر البطاقة بتقديم الضمان لهم بقيمة المشتريات التي ينفذها حامل البطاقة⁴⁹. وبالإضافة إلى هذه الأطراف المذكورة ينضم إليها طرفان آخرون، وهما:

4. المنظمة الراعية لهذه البطاقة: هي التي تملك العلامة التجارية للبطاقة، وتقوم بالإشراف على إصدار البطاقات وفق اتفاقيات خاصة مع البنوك المصدرة، وتقبض من وكلائها رسوماً محددة⁵⁰. ومن أشهر هذه البطاقات: فيزا (Visa)، ماستر كاردينال (Master Card) ومنظمة أمريكان (American Express).

5. بنك التاجر أو البنك الذي يتعاقد معه التاجر: إذ يتسلم مستندات البيع من التاجر ويقوم بمتابعة تسديد البنوك الأعضاء للديون المترتبة على استعمال بطاقتها مقابل رسوم يأخذها من التاجر.

47 فتحي شوكت مصطفى عرفات، بطاقات الائتمان البنكية في الفقه الإسلامي، (رسالة ماجستير)، 2007م، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، (ص 53)

48 الصديق محمد الأمين الضير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (12ع، ج3، ص 593)

49 الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (ج 12، ص 543)

50 الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (ج 12، ص 544)

وهذه المعاملات التي تتم بين الأطراف قد تنقص بحسب تعامل البنك المصدر وحامل البطاقة والتاجر، ولا يجب اجتماع جميع أطراف التعامل بالبطاقة في كل عملية تجري بالبطاقة.

المبحث الرابع

الضوابط الشرعية لإصدار واستخدام بطاقات الائتمان

إذ قامت الهيئة الشرعية بوضع العديد من الضوابط والأحكام الشرعية لهذه البطاقات، وأهمها ما يلي:

أولاً: الحكم الشرعي لأنواع البطاقات

يجوز إصدار بطاقات الخصم الفوري أو ما يسمى بالبطاقة المدينة ما دام حاملها يسحب من رصيده، ولا يترتب على التعامل بها فائدة ربوية، كما يجوز إصدار بطاقات الدفع الآجل بشرط ألا يلزم حامل البطاقة بدفع فوائد ربوية للبنك في حال تأخره عن سداد المبالغ المستحقة عليه، أما بطاقات الائتمان المتجدد فلا يجوز إصدارها شرعاً إذا اشترط على حامل البطاقة سداد الأقساط الآجلة بفوائد ربوية⁵¹.

ثانياً: أحكام استعمال البطاقات الائتمانية

ويجوز للبنك المصدر إلزام عميله طالب البطاقة بإيداع مبلغ مالي يتفق عليه، يتناسب مع الحد الأعلى للائتمان المسموح له باستخدام البطاقة، ويطبق هذا النوع من الالتزامات في بعض الحالات القليلة، مثل: بطاقات الخصم الفوري المدينة وفي بعض بطاقات الدفع الآجل، إذ إن البنك المصدر للبطاقة قد يشترط على العميل الاحتفاظ بحسابات جارية أو حسابات توفير استثمارية لديه، كما أنه يشترط أن يكون رصيد هذا الحساب هو الحد الأعلى للائتمان المسموح به استخدام البطاقة، وفي هذه الحالة يقوم البنك المصدر بالسحب مباشرة من الحساب لسداد المستحقات، وأما في حالة إلزام البنك حامل البطاقة بإيداع مبلغ نقدي ضماناً فلا يمكن لحامل البطاقة التصرف فيه، ويجب النص على أن هذا المبلغ يستثمر لصالحه على وجه المضاربة مع اقتسام الربح بينه وبين البنك بحسب النسبة المحددة⁵².

ثالثاً: تقديم الضمانات للحصول على بطاقة الائتمان

يجوز للبنك المصدر لبطاقة الائتمان أن يشترط على طالب البطاقة تقديم ضمان (كفيل أو رهن) أو رهن حساباته لدى البنك، وذلك في مقابل منح حامل البطاقة مهلة سداد محددة بدون فوائد، مع مراعاة الشروط والأحكام الشرعية للكفالة والرهن والمقاصة⁵³.

⁵¹ يتصرف من كتاب هيئة المحاسبة والمراجعة المؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة-البحرين، 1435هـ/2014م، (ص 19)، (20)

⁵² هيئة المحاسبة والمراجعة المؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، (ص 20)

⁵³ انظر: قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي 1403-1422، 1981-2001، (جمع وتنسيق وفهرست: عبدالستار أبو غدة، عزالدين محمد خوجة)، ط6، جدة، 1422هـ/2001م، (ص 205)

وعلى هذا الأساس يحق للبنك في أي وقت تسديد المبالغ المستحقة له من أية ودائع أو حسابات أو أموال تكون لحامل البطاقة أياً كانت تسميتها، وذلك فوراً ودون تنبيه أو أي إجراء آخر بهذا الشأن، كما يمكن الاتفاق على أن تكون الودائع والحسابات وأية أموال موجودة لحامل البطاقة بالبنك مرهونة رهناً حيازياً ضماناً للوفاء بجميع المبالغ المستحقة أو التي تستحق عليه⁵⁴.

رابعاً: في حالة اشتراط الكفالة عند إصدار بطاقات الائتمان -وهي حالة نادرة التطبيق- فتكون مسؤولية الكفيل تكافلية وتضامنية مع مالك البطاقة في دفع كافة المبالغ المترتبة على استخدامها، بما في ذلك العمولات والمصاريف، ولا ينتهي مفعول هذه الكفالة إلا بعد الوفاء بجميع الالتزامات الناشئة عن استخدامات البطاقة.

خامساً: تقاضي الرسوم عن بطاقات الائتمان، وضوابطه

يجوز للبنك المصدر لبطاقة الائتمان أن يأخذ من طالب البطاقة رسوم العضوية، ورسوم الاشتراك أو التجديد، ورسوم الاستبدال على أن تكون تلك الرسوم مقابل الخدمات المقدمة لحامل البطاقة، ولا مانع من اختلاف هذه الرسوم باختلاف الخدمات أو المزايا، وليس باختلاف مقدار الدين (المبلغ المستخدمة له البطاقة) أو أجله (مقدار مهلة السداد)⁵⁵.

سادساً: المميزات التي تمنحها الجهات المصدرة للبطاقة

ذكر في المعايير الشرعية: "يجوز منح حامل البطاقة مميزات لا تحرمها الشرعية، مثل: أن يكون لحاملها أولوية في الحصول على الخدمات أو تخفيض في الأسعار لدى حجوزات الفنادق وشركات الطيران أو المطاعم ونحوه، ولا يجوز أن تمنح البنوك حامل البطاقة امتيازات تحرمها الشرعية، مثل: التأمين التقليدي على الحياة أو دخول الأماكن المحظورة أو تقديم الهدايا المحرمة"⁵⁶.

سابعاً: إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة

الأصل عدم جواز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة، ولا التعامل بها إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني⁵⁷، لما تتضمنه من شرط فاسد، وهو الرأي الذي ذهب إليه مجمع الفقه

54 انظر: محمد عبد الله علي طلافحة، التطبيقات المعاصرة للشروط المقترنة بالعقود المالية، أطروحة الدكتوراه، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، عمان، 2004، (ص 171)

55 انظر: قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، 1403-1422، 1981-2001، (ص 203)؛ عبد الستار أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (ع 12، ج 3، ص 481، 482)

56 هيئة المحاسبة والمراجعة المؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، (ص 21)

57 مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (ع 12، ج 3، ص 676)

الإسلامي استنادا لقول المالكية⁵⁸، والشافعية⁵⁹ بفساد العقد بوجود الشرط الفاسد، ولكن ذهب بعض الندوات إلى جواز ذلك معتمدين على رأي الحنفية⁶⁰ والحنابلة⁶¹ الذين يقولون بأن الشرط الفاسد لا يبطل العقد- ويجوز اصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين⁶². وذكروا بعض الأمثلة منها القول بمنعها يدخل المسلم في حرج، ومنها فواتير الهاتف والكهرباء التي تنص على دفع فوائده عند التأخير، وبذلك يجوز الدخول في مثل هذه المعاملات طالما أخذ المتعاقد جميع الاحتياطات التي تكفل عدم تطبيق الشرط الربوي الفاسد، وهو خلاف الأولى⁶³.

ثامنا: استخدام بطاقة الائتمان في سلع أو خدمات محرمة

لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان لمن يعلم البنك أو يظن أنه يستخدمها في أعمال مخالفة للشريعة الإسلامية، لأن في ذلك معاونة له على الإثم. ويستحسن للبنك المصدر للبطاقة التنبيه على ذلك بالنص على أنه يحق للبنك إلغاء البطاقة⁶⁴، وفي حالة مخالفة حاملها للشروط والأحكام المقررة وبشكل خاص عند الإساءة في استخدام البطاقة بما يخالف الشريعة الإسلامية.

تاسعا: استخدام بطاقة الائتمان في شراء الذهب والفضة وصرف العملات

يجوز استخدام بطاقة الائتمان في شراء الذهب والفضة وصرف العملات بشرط عدم التأجيل أو التأخير بالاشتراط أو العرف⁶⁵، وذلك أن قسيمة الدفع التي يوقع عليها العميل حامل البطاقة تعتبر وسيلة دفع مؤكدة تصرف فوراً حال تقديمها إلى بنك التاجر، لهذا تحول التاجر الحصول على المبلغ فوراً مما يحقق شرط التقابض في بيع الذهب والفضة، ويعدّ كالدفع بال شيكات، وهو جائز

⁵⁸ الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، (ج3، ص86)؛ عليش، محمد بن أحمد بن محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1989م، (ج5، ص119)؛ عليش، محمد بن أحمد بن محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، (ج1، ص353، 354)

⁵⁹ النووي، أبو زكريا محيي الدين، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 3، (تحقيق. زهير الشاويش)، المكتب الإسلامي، بيروت، 1412هـ/1991م، (ج3، ص400)؛ الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، (ج2، ص149)؛ السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف، (ص346)

⁶⁰ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1994م، (ج12، ص73)؛ السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، تحفة الفقهاء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/1994م، (ج3، ص34)؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المختار على الدر المختار، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، وصورتها دار الفكر، بيروت، 1386هـ/1966م، (ج5، ص248)

⁶¹ ويقول ابن تيمية: ونفس الحديث صريح في أن مثل هذا الشرط الفاسد لا يفسد العقد وهذا هو الصواب. (ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، ط3، دار الوفاء، المنصورة، 1426هـ/2005م، (ج29، ص186))؛ البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن الإقناع، (تحقيق. هلال مصيلحي مصطفى هلال)، دار الفكر، 1402، (ج3، ص504)

⁶² محمد العلي الفري، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ/2000م، (ع12، ج3، ص552)

⁶³ انظر: عبد الستار أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (ع12، ج3، ص489)

⁶⁴ انظر: قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي 1403-1422، 1981-2001، (ص210)؛ عبد الستار أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (ع12، ج3، ص491)

⁶⁵ انظر: قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، ط6، جدة، 1422هـ/2001م، (ص207)

شرعاً⁶⁶. ولكن هذا الرأي خالف مجمع الفقه الإسلامي، إذ لم يقل بالقبض الحكمي في هذه الحالة، قياساً على الشيك الذي اشترط أن يكون مصدقاً حتى يعتبر تسلمه قبضاً حكماً يقوم مقام الحيابة الفعلية.

عاشراً: استخدام بطاقة الائتمان في السحب النقدي، لقاء عمولة

لا مانع شرعاً من استخدام بطاقة الائتمان في السحب النقدي من البنك المصدر أو فروعه أو البنوك الأعضاء المتفق معها على تمكين حامل البطاقة من السحب، سواء أكان له رصيد لدى البنك المصدر للبطاقة أم لم يكن له رصيد ووافق البنك المصدر على تقديم تسهيلات لحامل البطاقة دون تقاضى فوائد على ذلك، ولا يمتنع شرعاً استخدام البطاقة الالكترونية في عملية السحب النقدي عبر أجهزة الصراف الآلي المنتشرة محلياً وعالمياً⁶⁷. وقد أثبتت هذا القول ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي في ندوتها الثانية عشرة، ونصت على ما يلي: ويجوز أخذ العمولة على ذلك سواء أكانت لصالح البنك المصدر للبطاقة أم غيره من البنوك الأعضاء⁶⁸، واشترط مجمع الفقه الإسلامي الدولي والمجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة الإسلامية أن تكون عمولة السحب النقدي من قبيل الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمقدار المبلغ المسحوب خلافاً لبعض قرارات الندوات التي أقرت العمولة سواء أكانت بمبلغ مقطوع أم بنسبة مئوية من المبلغ واشترطت فقط ألا تزيد العمولة في حالة السحب على المكشوف⁶⁹.

حادي عشر: تقاضي العمولة من التاجر القابل للدفع ببطاقة الائتمان

وقد جاء في قرار ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي على أنه؛ يجوز للبنك المصدر لبطاقة الائتمان، وبنك التاجر (البنك التاجر) تقاضي أو اقتسام عمولة تستقطع من التاجر القابل للبطاقة في بيع السلع أو تقديم الخدمة، وذلك مقابل الخدمات المقدمة للتاجر في منح البطاقة، وقبول الدفع بها، وتوفير العملاء، وتحصيل المستحقات بالوكالة عن التاجر⁷⁰. ولا مانع من أن تكون هذه العمولة نسبة من ثمن السلع والخدمات التي يشتريها حامل البطاقة، إذ يعدّ من قبيل أجر وكالة على وساطة بين التاجر وحامل البطاقة.

ثاني عشر: نص في المعايير الشرعية، أنه يجوز للبنوك الانضمام إلى عضوية المنظمات العالمية الراعية للبطاقات بشرط أن تجتنب المخالفات الشرعية التي قد تشترطها تلك المنظمات. وكذلك يجوز للبنوك أن تدفع لتلك المنظمات الراعية رسوم اشتراك وأجور خدمات وغيرها من الرسوم ما لم تشمل على فوائد ربوية ولو كانت غير مباشرة، مثل: أن تتضمن الأجرة زيادة نظير الائتمان⁷¹.

ثالث عشر: في حالة الصرف عند تسوية حساب حامل البطاقة

⁶⁶ الأسئلة الموجهة إلى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية في بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي،

1412هـ/1992م، (7ع، ج1، ص477)

⁶⁷ قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (ص 206)

⁶⁸ قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (ص 206)

⁶⁹ قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (ص 206)

⁷⁰ قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (ص 204)

⁷¹ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، (ص 20)

في غالب الأحيان يقوم العميل حامل البطاقة باستخدام بطاقته لسداد قيمة مشتريات أو خدمات تختلف عن عملة حساب البطاقة التي يتعامل بها مع البنك المصدر، إذ إن هذا الأخير يدفع تلك المبالغ لمستحقيها بالدولار عادة، فإن تسوية المعاملة تحتاج إلى عملية صرف أو تحويل المستحقات من الدولار إلى العملة المحلية⁷². كما صدرت فتوى مجمع الفقه الإسلامي في هذه المسألة: يجوز اتفاق البنك المصدر مع حامل البطاقة على تحويل قيمة المبالغ المستحقة، باستخدام السعر المعلن لدى البنك يوم إجراء قيد العملية لصالح التاجر (يوم السداد)، وذلك بالحسم من حساب حامل البطاقة أن كان فيه رصيد، أو بإقراض البنك له بدون فوائد بإضافة المبلغ إلى حسابه المكشوف ثم الحسم منه، إن كان البنك قد وافق على إقراضه في هذه الحالة. ويعدّ شرط التقابض متوافراً وهو من قبيل القبض الحكمي، لأن هذا صرف ما في الذمة، وهو جائز عند جمهور الفقهاء⁷³.

رابع عشر: اشتراط الغرامة في حالة تأخر السداد تصرف في وجوه البر

فقد صدرت هذه الفتوى بالقول: يجوز اشتراط غرامة مقطوعة أو بنسبة محددة على المبلغ والفترة في حال تأخر حامل البطاقة عن السداد دون عذر مشروع، وذلك على أساس صرف هذه الغرامة في وجوه البر ولا يملكها مستحق المبلغ. ويستأنس لذلك القول بالتعزير المالي عند بعض الفقهاء، وبما ذهب إليه بعض المالكية من صحة التزام المقترض بالتبرع أن تأخر عن السداد، وتكون المطالبة بذلك - عند الامتناع - على أساس دعوى الحسبة عما يكون لصالح جهة البر الملتزم بالتصدق عليها⁷⁴. ويرى بعض الفقهاء المشاركين جواز اشتراط الغرامة على أن يستحقها الدائن ويتم تحديد مقدارها عن طريق القضاء أو التحكيم، وكما يرى البعض الآخر بدلا من اشتراط الغرامة النص على استحقاق الدائن التعويض عن الضرر الذي يتم تحديده مقداره عن طريق التحكيم بالاستئناس بمستوى الربح في المؤسسات الإسلامية⁷⁵.

⁷² عبد الستار أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (ع12، ج3، ص 490)

⁷³ قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (ص 208)

⁷⁴ وهو قول لابن نافع وابن دينار من فقهاء المالكية. (الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ط1، (تحقيق: عبد السلام محمد الشريف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984/1404، (ص 167))، وفتاوى الندوة الفقهية، قرارات وتوصيات ندوات البركة

للاقتصاد الإسلامي، (ص 209)

⁷⁵ انظر: قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (ص 209)

الخاتمة

من خلال ما تقدم توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، أهمها:

- لقد أصبحت البطاقات الائتمانية من الحاجات الأساسية للإنسان، وانتشرت انتشارا واسعا، وحققت منافع لكل الأطراف المشاركة فيها، والتعامل بالبطاقة له آثار على المجتمع، على الاقتصاد الوطني، وقد تكون بعضها إيجابيا وبعضها سلبيا.
- كما هو معروف أن بطاقات الائتمان يندرج جميعها ضمن ما يسمى ببطاقات المعاملات المالية، وتصدر البنوك عدة صور من هذه البطاقات، منها ما يكون السحب أو الدفع بموجبها من حساب حامل البطاقة في البنك، وليس من حساب مُصدر البطاقة، وهذا تكون مغطاة، ومنها ما يكون التسديد من حساب مُصدر البطاقة، ثم يعود على صاحب البطاقة في مواعيد دورية، ومنها ما يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع، خلال فترة محددة من تاريخ المطالبة، ومنها ما لا يفرض فوائد.
- ولا شك أن بطاقات الائتمان تعطي حاملها الأمان من أخطار حمل النقود، وسهولة التعامل النقدي بدلا من حمل الأموال ونقلها، ويمكن استخدام البطاقة للسحب النقدي من خلال أجهزة الصراف الآلي المنتشرة محليا ودولياً.
- إن بطاقة الحسم الفوري أو بطاقة المدينة لا تصرف إلا للعملاء الذين لهم حسابات جارية أو توفير استثماري لدى البنك المصدر للبطاقة، ويشترط للعميل أن يودع في حسابه مبلغا مساويا للحد الأعلى للائتمان الذي توفره له البطاقة، لأن كلما استخدم البطاقة يتم الخصم فورا من رصيد العميل الموجود لدى البنك، ويجوز شراء الذهب أو الفضة أو العملات بالبطاقة المغطاة. ولا مانع شرعا من إصدار هذه البطاقة والتعامل بها، وذهب عامة الفقهاء المعاصرين إلى جواز استخدام هذه البطاقة.
- أما بطاقات الائتمان على أساس الدفع الآجل، تعدّ هذه البطاقة من أشهر البطاقات المنتشرة في العالم، وبإمكان حامل البطاقة استخدامها في أيّ مكان بالعالم، سواء أكان بالسحب أم بالدفع، ولا يشترط أن يكون حامل البطاقة عميلا للبنك، أو له حساب بنكي، ولا يجوز للعميل تجاوز الحد الائتماني. ولا تفرض على حامل البطاقة زيادة ربوية في الفترة المسموح بها، وإنما في حالة التأخير عن التسديد في الفترة المحددة، تترتب عليه فوائد ربوية، لذا يحرم التعامل بها.
- ولكن بطاقة الائتمان المتجدد أو بطاقة الإقراض الربوي، فهي توفر لصاحبها ميزة تسديد المبلغ الإجمالي للكشف الشهري على شكل دفعات حسب قدرته المالية، فلا تشترط عليه بسداد مبلغ الدين المستحق كاملا دفعة واحدة، وله مطلق الحرية في الدفع الفوري أو على أقساط شهرية، ولذلك تسمى هذه البطاقات أيضا بطاقات القرض المتجدد. ولا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بهذه البطاقة، ويحرم إصدار هذه البطاقة حسبما هو مذكور في المعيار؛ لأنها تقوم على عقد يسمح لحاملها بالحصول على قرض متجدد على فترات بزيادة ربوية محددة، والربا محرم أخذاً وإعطاء، وقد ثبت تحريمه بنصوص القرآن والسنة الصريحة القاطعة.
- قامت الهيئة الشرعية بوضع العديد من الضوابط والأحكام الشرعية لهذه البطاقات، لتجنّب الوقوع في المحرّمات.

المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، ط3، دار الوفاء، المنصورة، 1426هـ/2005م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، وصورتها دار الفكر، بيروت، 1386هـ/1966م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق. عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، 1399هـ/1979م.
- ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، البطاقات البنكية الإقراضية والسحب المباشر من الرصيد، ط2، دار القلم، دمشق.
- أبو غدة، عبد الستار، بطاقة الائتمان وتكييفها الشرعي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، جدة، 1412هـ/1992م.
- أبو غدة، عبد الستار، بطاقات الائتمان تصوّرها والحكم الشرعي عليها، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الرياض، 1421هـ/2000م.
- بصله، رياض فتح الله، جرائم بطاقات الائتمان، دار الشروق، القاهرة، 1416هـ/1995م.
- البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن الإقناع، (تحقيق. هلال مصيلحي مصطفى هلال)، دار الفكر، 1402.
- الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، ط1، دار الذخائر، بيروت.
- الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ط1، (تحقيق. عبد السلام محمد الشريف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404/1984.
- حمّاد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، 2008/1429.
- الختلان، سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة، ط2، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2012.
- الديبان، ديبان بن محمد، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط2، الرياض، 1434.
- الدّهلوي، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، ط1، (تحقيق. تقي الدين الندوي)، دار النوادر، دمشق، 1435م/2014هـ.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ط5، (تحقيق. يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية، الدار النموجية، بيروت، 1420هـ/1999م.

الزحيلي، وهبة، المعاملات المالية المعاصرة، ط3، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2006/1427.

السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1994م.

السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، تحفة الفقهاء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/1994م.

السويدي، عبده محمد، الحماية الجنائية والأمنية لبطاقات الائتمان، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد (14) المجلد (15)، ابريل-يونيو، 2017م.

شاشو، إبراهيم محمد، أسامة الحموي، بطاقة الائتمان حقيقتها وتكييفها الشرعي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية - المجلد، 27، العدد 3، دمشق، 2011.

شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط6، دار النفائس، عمان، 1427م/2007هـ.

شلي، حسين محمد، الدويكات، مهند فايز، التزوير والاحتيال بالبطاقات الائتمانية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2009/1430.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف.

الصديق محمد الأمين الضرير، بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1421هـ/2000م،

عبدالله بن سليمان بن عبدالعزيز الباحثون، بطاقات المعاملات المالية ماهيتها وأحكامها، مجلة العدل، العدد (27)، وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، رجب 1426هـ.

عرفات، فتحي شوكت مصطفى، بطاقات الائتمان البنكية في الفقه الإسلامي، (رسالة ماجستير)، 2007م، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1989م،

- عليش، محمد بن أحمد بن محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، (ج1، ص353، 354)
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن حسين بدر الدين، البنابة شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000/1420.
- طلافحة، محمد عبد الله علي، التطبيقات المعاصرة للشروط المقترنة بالعقود المالية، أطروحة الدكتوراه، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، عمان، 2004.
- القرني، محمد علي، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، جدة، 1412هـ/1992م.
- القرني، محمد العلي، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الرياض، 1421هـ/2000م.
- اللاحم، عبد الكريم بن محمد، المطلع على دقائق زاد المستقنع - المعاملات المالية، ط1، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 1429هـ/2008م.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، ط1، (تحقيق. محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، كنز الدقائق، ط1، (تحق. سائد بكداش)، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، 1432هـ/2011م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط3، (تحقيق. زهير الشاويش)، المكتب الإسلامي، بيروت، 1412هـ/1991م.
- بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة السابعة، جدة، 1412هـ/1992م.
- قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي 1403-1422، 1981-2001، (جمع وتنسيق وفهرست: عبدالستار أبو غدة، عزالدين محمد خوجة)، ط6، جدة، 1422هـ/2001م.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الرياض، 1421هـ/2000م.
- هيئة المحاسبة والمراجعة المؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة-البحرين، 1435هـ/2014م.

<https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3408#.YYpqMWBBy5c>
(05.08.2020)

<https://www.ketabonline.com/ar/books/4720/read?part=1&page=1&index=375681>
(11.07.2021)

<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/180935/> (05.07.2020)

<https://shamela.ws/book/4089/15#p1> (13.04.2021)

ARAŞTIRMA MAKALESİ

فَنُّ الخطابة في شبه القارة الهندية
(من الفتح الإسلامي إلى نهاية الاحتلال البريطاني)
(القسم الثاني)

Mahmoud Mohammad NAASSAN*

الملخص

تعدُّ الخطابة من أهم الفنون الأدبية، فقد اعتنى بها العلماء والأدباء عبر العصور الإسلامية وما قبلها، فنالت في تاريخ النثر العربي والفكري أهمية بالغة عند المفكرين بالدراسة والتصنيف، واعتمدوا عليها في كثير من المواقف، واتخذوها وسيلة لإقناع الجمهور برأي ما، أو مبدأ، أو توجيه، والاستمالة إليه أو التأثير فيه، وساقوها بكلام بليغ، وأسلوب أنيق بغية الوصول إلى تحقيق الأهداف وإنجاز الخطط لقضية من القضايا، وقد عُني الإسلام بما أهمية بالغة؛ إذ شرَّعها في المناسبات الدينية كالجموع والأعياد ومواسم الحج وغيرها، واعتبرها أداة طبيعة لتبليغ الإسلام وأداء الرسالة، ومنذ طلوع فجر الإسلام في بلاد الهند والسند وانتشاره في أطرافها أولى العلماء والأئمة الدعاة عناية خاصة للخطابة؛ حيث قاموا باستخدامها للدعوة إلى الله - عز وجل - ونشر الدين الإسلامي، واتخذوها في كثير من المناسبات الشرعية والمواقف الاجتماعية والسياسية والحربية، حتى أصبحت الوسيلة الأكثر انتشاراً، والأقوى تأثيراً في الإقناع بالمبادئ الإسلامية والقيم الأخلاقية والمذاهب الفكرية، وذلك بفضل برعاية السلاطين والأمراء المسلمين في شبه القارة الهندية، وتلك الخطب كانت تدعو إلى اتباع الدين والتمسك به بالمواظب الحسنة، والنصائح اللطيفة، والقيام بإرشاد الناس والإصلاح فيما بينهم، وفصل الخصومات وحلِّ السلم، وإثارة حماس الجمهور، واستنفار الهمم للجهاد والدفاع عن الدين وشعائره المقدسة، وتهدف إلى تحذير المسلمين من الانحدار والانزلاق في طرق الشهوات والزلات، وتمييز الأوهام من الحقائق، ودفع كيد الأعداء ومحاربة المعتدين، وتلك الخطب قد تولاهها كبار العلماء ممن اتصفوا بالنباهة والعلم والبلاغة والأدب في الفنون الإسلامية والأدبية بتلك البلاد، وصاغوها بالأساليب البليغة والصور البيانية، وشاركوا في إلقائها بالمساجد والمراكز والحفلات لتعليم الناس العلوم الدينية والعربية وإظهار أهدافها الحكيمة، وظلت الخطابة تتطور وتؤثر وتؤدي دورها في عدة مجالات عبر العصور الإسلامية، وتمهَّر في إعدادها ودراسة أنواعها والتصنيف فيها باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية علماء وأدباء من أبناء شبه القارة الهندية إلى أن وصلت إلى طبقة عالية من البلاغة والأسلوب، والتأثير والإقناع، وذلك بفضل أسلوب القرآن واقتباس الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الذي تأثر بهما

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta:

mahmoud.naassan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0568-0776>

الخطباء في استعمال الخطب, وطريقة الإلقاء والتأليف في موضوعاتها, فبذلك استطاعوا التأثير في النفوس, وجذب العواطف, واستمالة القلوب.

الكلمات الافتتاحية: الهند, السند, شبه القارة الهندية, الخطابة, الخطباء, المساجد, العلماء, الأدباء, السلاطين, الكتب, التاريخ, الدولة الإسلامية, الفتح الإسلامي.

الكلمات الافتتاحية: شبه القارة الهندية, الخطابة, الخطباء, المساجد, الأدباء, السلاطين, الأدب العربي, الفتح الإسلامي.

Hindistan Yarımadası'nda Hitabet Sanatı (İslami Fetihden İngiliz İşgalinin Sonuna Kadar)

Öz

Hitabet, en önemli edebi sanatlardan biridir. İslami dönemler boyunca ve öncesinde âlimler ve yazarlar tarafından halledilmiştir. Arap ve entelektüel nesir tarihinde, inceleme ve sınıflandırma yoluyla düşünürler için büyük önem kazandı. Ve birçok vaziyette dilin bu durumuna güven sağladı. Halkı bir fikir ki, ilke veya yön konusunda ikna edici ve ona hitap edici veya etkileyici olabilmesi için bir araç olarak aldılar ve (tebliğ edici etkileyici) olan anlamlı sözler verdiler. Hedeflere ulaşmak ve konulardan birinin planlarını gerçekleştirmek için zarif bir yöntem, İslam bununla ilgileniyordu ve dil büyük önem taşıyordu. Cuma namazı, bayramlar, Hac mevsimleri gibi dini günlerde buyurduğu gibi ve bunu İslam'ı tebliğ metodunu iletmek ve mesajı yerine getirmek için uysal bir araç olarak görüyordu ve Hindistan ve Sind ülkelerinde İslam'ın doğuşundan ve bölgelerinde yayılmasından bu yana, âlimler ve imamlar tebliğ ve irşada özel önem verdiler. Allah Teâlâ cc' ya çağırarak için kullandılar ve İslam dinini yaymak ve bu dil konusunu birçok yasal olayda ve sosyal, politik ve savaş durumlarında ele aldılar ta ki, en yaygın yöntem haline gelene kadar. Ve İslami ilkeleri, ahlaki değerleri ve entelektüel doktrinleri ikna etmede en etkili güç olana değin ve bu, Hindistan yarımadasındaki yaşayan Müslüman sultanların (yöneticiler) ve emirlerin himayesi sayesinde olmuştur. Ve bu vaazlar, dinin takipçilerine iyi ve güzel öğütlerle, insanlara rehberlik ve onlar arasında reform ile ona bağlılık çağrısında bulunuyordu. Anlaşmazlıkları ayırmak, barışı çözmek, halkın coşkusu uyandırmak, cihat coşkusu harekete geçirmek, dini ve kutsal dini törenleri savunmak ve Müslümanları arzu ve şehvani durumlara kayma yollarına düşmeye ve kaymaya karşı uyardı ve hezeyanları gerçeklerden ayırmayı amaçlamaktadır. Ve düşmanların komplolarını geri püskürtmek ve saldırganlarla savaşmak için ve bu vaazlar, bu ülkelerdeki İslam ve edebiyat sanatlarında zekâ, ilim, belagat ve edebiyat ile karakterize edilen en kıdemli âlimler tarafından verildi. Ve bu işleri etkili yöntemlerle ve grafik imgelerle formüle ettiler. Ve insanlara dini ve Arapça ilimleri öğretmek ve bilge hedeflerini göstermek için camilere, merkezlere ve partilere atılmalarına katıldılar. Dini törenler gelişmeye ve etkilemeye ve İslami çağlar boyunca çeşitli alanlarda rolünü oynamaya devam etti. Ve dili hazırlamaya,

türlerini incelemeye ve Hint yarımadasında bilim adamları ve yazarlar Arapça, Farsça ve Urduca olmak üzere üç dilde sınıflandırmaya başlayıp, ta ki yüksek bir dini törenle, üslup, ikna ve etki sınıfına ulaşınca kadar. Bu, Kuran'ın üslubu, Kuran ayetlerinin alıntıları ve Hz. Peygamber'in hadislerinin hutbelerin kullanımında, tebliğ usulünde ve konularındaki kompozisyonundan etkilenmiş olmaları sayesinde, böylece ruhları etkileyebildiler, duyguları çekebildiler ve kalplere hitap edebildiler.

Anahtar kelimeler: Hindistan, Sind, Hint Yarımadası, Hatipler, Vaizler, Camiler, Âlimler, Yazarlar, Sultanlar, Kitaplar, Tarih, İslam Fethi.

أشهر كتب فنِّ الخطابية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية

كان لعلماء شبه القارة الهندية عناية خاصة بالخطابة الدينية والسياسية والاجتماعية ونحوها، واهتمام واضح بشأنها في كثير من المناسبات الشرعية والوقائع المهمة، وذلك لمكانتها البارزة في نشر العلوم الإسلامية والعربية وثقافتها الفكرية، ودورها الكبير في استمالة القلوب، وجذب العواطف، فأولئك العلماء قد أظهروا عبر العصور الإسلامية براعتهم فيها، وقدرتهم عليها، وتمكّنهم منها في كثير من المواقع، وعزّوا عن آرائهم اتجاه قضايا الأمة الإسلامية. سواء أكانت تتعلق بالعقائد والعبادات والمواعظ والنصائح أم تعود إلى الدفاع عن الإسلام وشعائره المقدسة، وتسفيه الأحمال والترهات الباطلة والشبهات المغرضة. ، وانشغلوا بإلقائها في المساجد والمحافل العامة والخاصة، وصنفوا فيها أنواعاً من الخطب باللغات الثلاث العربية الفصحى في أغلبها مع مراعاة الصور البلاغية، والأساليب الرشيقية، رغم بُعدهم عن البيئة العربية وأهلها، وثقافتها الفكرية وأصالتها، وباللغة الفارسية والأردية الدارجة في أوطانهم، وفكرهما الأدبي وشيوعهما في المراكز العلمية، والأوساط الأدبية، وضربوا لذلك أروع أمثلة، وأبلغ خطب في البلاد، وشاركوا بتلك اللغات الثلاث في النهضة الثقافية بمصنفاتهم الأنيقة، وآثارهم الرائعة تمتعت بجودة الأسلوب والتعبير، والإتقان في اللغة والمضمون، وهاهنا سأقدم ما صُنِّفَ في فنِّ الخطابية بأسماء مؤلفيها مع ذكر نموذج موجز لكل منها. إن وجدت في المصادر المتوفرة لدي سبيلاً. على النحو الآتي :

1. حُطِبَ الجمعة / للشاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، قطب الدين أحمد (ت 1176هـ)، ومن نماذجه الكثيرة : ما يقول الشاه ولي الله الدهلوي في إحدى خطبه : " الحمدُ لله المتفردُ بجلاله وكبريائه، المحمود على آلائه ونعمائه، لا رادَ لحكمه وقضائه، ولا مانع لجوده وعطائه، لا تدركه العيون، ولا تبلغه الظنون، ولا يصفه الواصفون، ولا يغيره المنون، غفارُ الذنوب، ستارُ العيوب، مقلّبُ القلوب، مفرّجُ الكرب... " ثم يقول: " أما بعدُ : فإني أوصيكم بالتقوى ومجانبة الهوى، وأذكركم هادم اللذات الموت والبلوى، عجبت لمن أيقن بالموت كيف يفرح، وعجبت لمن أيقن بالحساب كيف يجمع، وعجبت لمن أيقن بالصبر كيف يضحك، وعجبت لمن أيقن بالآخرة ونعيمها كيف يستريح عنها، وعجبت لمن أيقن بالدنيا وزوالها كيف يطمئن بها، وعجبت لمن هو عالم باللسان جاهل بالقلب، ولمن هو متطهر بالماء غير طاهر بالقلب، ولمن يشتغل بعيوب الناس غير مشتغل بعيوب نفسه، ولمن يعلم أن الله مطلع عليه كيف يعصيه، ولمن يعلم أنه يموت ويحاسب وحده كيف يستأنس بغير الله...¹ ". وكما يقول في إحدى حُطَبِ عيد الفطر أيضاً : " أئُيها

¹. الدهلوي، التفهيمات الإلهية 2 / 253 254.

الناس اتقوا الله ، فإنَّ التقوى أساسُ الحسناتِ ، وخالصةُ الأعمالِ، وعبدوا الله ، فإنَّ العبادةَ دافعةٌ للسيئاتِ ، وناهيةٌ عن الفسادِ والضلالِ، هل عرفتم فضائلَ شهرِ الصيامِ، وهل أدركتم لما كُتِبَ عليكم الصيامُ في هذه الأيامِ، وهل دريتم أنَّ الشهرَ ضيفٌ فماذا صنعتم له من الإكرامِ، وهل فطنتم أنَّه وليٌّ راضياً عنكم أو ساخطاً ليشكركم إلى العزيزِ العلامِ، يا ليت شعري كيف يعدُّ نفسه صائماً من يعتابُ طولَ نهاره ويأكلُ لحومَ الإخوانِ ...²، نرى الشاه ولي الله الدهلوي في هذين النصين المقتطفين من خطبه يدعو إلى التوحيد الخالص، والتمجيد بصفاته وكبرياته، والثناء على ذاته العلية، والتعظيم لوحدانيتها، والإيمان بربوبيته. عز وجل، كما نراه يذكر المسلمين بيوم الحساب والموت بعد الحياة، ويوعظهم بعدم الغفلة عن الله. عز وجل، والحثُّ على التقوى، واجتناب المعاصي، وتطهير القلب من الذنوب والآثام، والانشغال بالأعمال الصالحة دون غيرها، ومما نشاهده أيضاً في خطبته لعيد الفطر، كيف يدعوهم إلى عبادة الله وحده، ويلفت أنظارهم إلى السرِّ في مشروعية الصيام، والوقوف على مقدّساته بعدم ارتكاب الرذائل، والتحلي بالفضائل، وعدم الخوض في اللغو واللغو، وصون اللسان عن الفواحش والموبقات، حتى لا يذهب صومه هدراً، وطاعته سُدىً.

2. مجموعة الخطب = خطب الشهيد / للشاه محمد إسماعيل بن عبد الغني الدهلوي (ت 1246هـ)، وهو حفيد الشيخ الشاه حجة الله الدهلوي السابق، وقد كتب عدة خطب في مناسبات متعدّدة، وهي مازالت مشهورة في بلاد باكستان والهند، وقد أورد السيد الصديق القنوجي من تلك المجموعة خطبتين، وهما خطبة الجمعة الأولى والثانية، ولم يعزهما إليه جزماً، وإنما قال بصيغة المجهول: تُنسبُ إليه مما يفيد عدم صحة النسبة إليه قطعاً³، ومن نماذج تلك الخطب قوله في الخطبة الأولى: " فيا أيها الناس، وحّدوا الله؛ فإن التوحيد رأسُ الطاعات، واتقوا الله؛ فإن التقوى ملاك الحسنات، وعليكم بالسنة فإن السنة تهدي إلى الإطاعة، ومن أطاع الله ورسوله فقد رشد واهتدى، وإياكم والبدعة، فإن البدعة تهدي إلى المعصية، ومن يعصي الله ورسوله فقد ضل وغوى، وعليكم بالصدق فإن الصدق يُنجي، والكذب يهلك، وعليكم بالإحسان، فإن الله يحب المحسنين، ولا تقنطوا من رحمة الله، فإنه أرحم الراحمين، ولا تحبوا الدنيا فتكونوا من الخاسرين"⁴، والشاه محمد إسماعيل الدهلوي قد تحدث في تلك الخطبة عن الدعوة إلى الإيمان والاعتقاد بغيباته، والحثُّ على الامتثال بأوامر النبي. صلى الله عليه وسلم. والتخلُّق بأخلاقه في سائر شؤون الحياة⁵.

3. خطبة الجمعة = خطب / للشيخ محمد بن أحمد بن علي البخاري (ت 725هـ)، الملقب بسلطان المشايخ ونظام الدين الأولياء، وكان الأمير خسرو أعظم شعراء الفارسية في الهند أحد مريديه⁶، وكان للشيخ عدة خطب، منها ما كان يقرأ في أكثر

². الدهلوي، التفهيمات الإلهية 2 / 256.

³. ينظر: القنوجي، الموعظة الحسنة ص 272. 277.

⁴. القنوجي، الموعظة الحسنة ص 272. 273، واللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة ص 149 مع مراعاة اختلاف في آخر الخطبة.

⁵. ينظر: أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 195، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 441 وقد أشار الدكتور زبير أحمد في

المصدر السابق إلى مكان تلك الخطب، وقال: يوجد نسخة في المتحف البريطاني، والثقافة العربية في الهند، تأليف مجموعة من المؤلفين ص 35. 36، 106،

614، وهذا ولم أتمكن من الاطلاع على تلك الخطب وتصفحها سوى إشارات مقتضبة من بعض المصادر المعتمدة في البحث، وتعذر الوقوف عليها لكونها من

المطبوعة الهندية التي طالما تكون المكتبة العربية شحيحة بمتلها في الأوساط العلمية ولدى روادها، وينظر: محمد عبد الله، محمود، آداب اللغة العربية في باكستان ص

96.

⁶. ينظر: المدراسي، مقامات وبلورية ص 108، الهامش 5، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 222. 223، 436.

مساجد باكستان والهند، وكانت ألفاظه مملوءةً بالمحبة الإلهية، ومن نماذج خطبته قوله: " الحمد لله الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعمته أوهام الواصلين ابتدع بقدرته الخلق ابتداءً، واخترعهم على مشيئته اختراعاً، وأنطق لسان الذاكرين بذكر لا إله إلا الله، وأودع مفاتيح الأنوار في صدور العالمين لا يعلمه إلا الله وروح المشتاقين بروح اشتياق في مشاهدة جمال الله، وأهرق دم المحبين بسيف الجلال في بيدااء وصال الله، وأحرق قلوب العاشقين بنار العشق في ابتغاء لقاء الله، وخلق الجنة والنار للمؤمنين والكفار ليجزئ الذين أساءوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، فلو كانت الجنة نصيب العارفين بدون جماله ووصاله فواويلاه، ولو كانت النار نصيب المشتاقين مع جماله ووصاله فواشوقاه"⁷، وهذه الخطبة تمتلي بمحبة الله . عز وجل . وزيادة الشوق إلى رؤيته المقدسة بعد الممات، كما تشير إلى سعة رحمة الله وصفاته الحميدة، وتشتمل على الوعيد للكفار والمنكرين والملحدين والوعد لعباد الله الصالحين المتقين، وتحريض الناس وترغيبهم إلى وحدانية الله والأعمال الصالحة، والنهي عن المنكرات والفواحش ما ظهر منها وما بطن، وساق نظام الدين الأولياء ذلك كله بكلمات مختارة، وجمل متناسقة مما يدل على فصاحة الكلام، وحسن البلاغة، والقدرة على صياغة الجمل⁸.

4. الخطبات الهاشمية / لحجة الإسلام محمد هاشم تهنوي⁹، هذا كتاب أُعِدَّ لخطب الجمعة، يتناول فيه مؤلفه موضوعات متعددة وتدور حول الإيمان بالله والمواعظ، والأخلاق، وتذكير المسلمين بالقيم العليا للإسلام، وأهدافه المثلى، فمن نماذج خطبه ما أورده في خطبته الأولى للجمعة بقوله: " الحمد لله الذي قبل كل شيء حيث لا زماناً ولا مكاناً، وكان كنزاً مخفياً، فأظهر ذاته لبريته فضلاً وإحساناً، فخلق من نور جماله نور نبينا محمد . صلى الله عليه وسلم . وبَيَّنَّه تبياناً، وأوجد من نوره الخلائق كلها ما يكون إلى يوم القيامة وما كانا، وفضَّله على جميعهم، وأعلى قدره وصيِّره سلطاناً، وجعله شافعاً للمذنبين يوم الذين لا تنفعهم فيه الحسرة والندامى، وأرسله رسولاً كافة الإيمان لتبليغ أحكامه مبشراً ونذيراً، وجعله حجة ساطعة وبرهاناً..."¹⁰، يُرى في هذه الخطبة قوة التعبير، وكثرة السجع، وموافقة القافية في أواخر الجمل، نحو: زماناً مكاناً، وإحساناً وتبياناً وسلطاناً، وبرهاناً، ونحو ذلك من الكلمات المققى، والألفاظ المستعملة في تلك الخطبة.

5. الخطب = خطب عبد الأول الجونفوري/ للشيخ عبد الأول بن كرامة الجونفوري (ت 1339هـ)، أحد الأدباء المشهورين¹¹، ومن نماذج خطبه قوله: " معاشرَ الشَّبَابِ والشَّيْبِ، انتهزوا هُزَّةَ الشَّبَابِ والمَشْيِبِ، ما الدُّنْيَا إلا عَيْشٌ مرٌّ، وحياةٌ ثَمْرٌ، وساعةٌ تَكْرُ، دارٌ همٌّ ووصبٌ، ودائرةٌ غمٌّ ونصبٌ، أوهي كسحابةٍ صيفٍ، أو صحابةٍ ضيفٍ، غُضُّوا أبصاركم، وأبصروا أنصاركم، أقبِلوا العَثْرَاتِ، وأسبِلوا العَثْرَاتِ ، ثوبوا وأنبِوا، حاسبوا قبل أن تُحاسبوا، إنه من عاش مات، ومن مات فقد فات، وكلُّ ما هو آتٍ آتٍ، أسلافكم

7. أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 124، والمدراسي، مقامات وبلورية ص 108، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 222 مع اختلاف في بعض الكلمات وزيادة في الأخرى.

8. ينظر: عالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض . السعودية، ط 1، 1437هـ. 2016م ص 76، وأمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 124 . 125.

9. وقد طبع الكتاب في الهند، سنده أكيمي، دارالعلوم مجددية نعيمية ترست سنة 1406هـ.

10. أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 196.

. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1257. 1258. 11

أين ذهبوا؟ وأين ما نهبوا ووهبوا؟، إلام ساروا؟ وفيهم صاروا؟، تَيْفَظُوا وَاتَّعِظُوا، تَنْبَهُوا فَانْتَهُوا، واسجدوا واركعوا، وابدؤوا واخشعوا، لا تُلْحِقُوا وَلَا تُسَوِّفُوا، لا تُخْلِفُوا وَلَا تُخْلَفُوا، أنفقوا تُرزقوا، اصدقوا تُصدقوا، ارفقوا تُرمقوا، اتقوا وقوا، إخواني : اسمعوا وعوا، وإذا وعيتم فانتفعوا، عليكم بالديانة، وإياكم والخيانة، ما قلّ وكفى خيرٌ مما كثُرُ وألهى، تأهبوا للمسير، فإلى الله المصير، واعلموا أنكم خلقتم، من ماءٍ مهينٍ، فاعملوا فإن كلَّ امرئٍ بما كسب رهين¹²، وهذه الخطبة للشيخ والأديب عبد الأول الجونفوري هي من الخطب البليغة المؤثرة التي كان يدعو فيها إلى التوحيد والإيمان بالغيبيات، والحض على الأعمال الصالحة قبل الموت، والاتعاظ والتفكر في كر الدهور وتقلب الأزمان، واستعمل فيها أنواعاً من الصور البيانية والبلاغية، والأساليب المتنوعة، والمشاعر الوجدانية فيتأثر بها المستمع، ويعتبرها العاقل.

6. اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهورالسنة = خطب الجمعة / للعلامة عبد الحي الفرنكي محلي اللكنوي (ت 1304هـ)، وله عنوان آخر وهو " إزالة الغفلة بتأليف خطب السنة"، وهذا الكتاب يعد من روائع مؤلفاته، فقد قام فيه بتأليف خطب، وقسمها إلى خمس خطب بحسب أيام الجمعة، وذلك لكل شهر من شهور السنة، وكل منها تتكون من الخطبة الأولى والثانية، وأدرج في كل خطبة منها ما يناسب الشهر الذي تقرأ فيه من الأحكام الشرعية، والمواعظ الحسنة، والنصائح اللطيفة، ويبين أسرار الشريعة ومقاصدها النبيلة التي ينتفع بها كل سامع وقارئ، ويدعو إلى التحلي بالفضائل الرشيدة، والخصال الحميدة، ومن نماذج خطبته قوله في الخطبة الأولى للجمعة الخامسة من شهر رجب وفيها يتحدث عن حقيقة الموت والاتعاظ به ومصيره ما بعده : " أما بعد : فيا أهل الفهم والدراية، انظروا إلى انقلاب الزمان، وتقلب الدوران، كلما مضت لحظة نقص عمركم، وقرب أجلكم، فما هذا الانهماك في الجناية، تفكروا فيما إذا لحق بكم الموت، وضرب عليكم طبل الفوت، فوقعتم في الوصاية، تدبروا فيما إذا تعجل أحبابكم في تدفينكم وأصحابكم في تكفينكم كأن لم تكن بينكم وبينهم مودة ولا رعاية يذهب معكم إلى مضجعكم ثلاثة : الأموال، والأولاد، والأعمال، فيرجع اثنان، ويبقى الثالث قريناً بكم ناصباً للراية، فإن كانت حسنة فطوبى لكم، وإن كانت سيئة وقعتم في الكناسة، كيف بكم إذا سألكم التكيران عن ربكم، وعن دينكم، وعن نبيكم، فتفكروا فيما تجيبونهما به، فإن أحببتهم بالصواب فنعماً هو، وإن زلّ لسائلكم وقعتم في حفرة الهلاكة، كيف بكم إذا ضغط بكم القبرُ ضغطةً تختلف منها أضلاعكم، وأظلمت عليكم قبوركم فوقعتم في الحسرة والندامة"¹³، هذه إحدى الخطب الكثيرة والمنشرة في بلاد الهند وباكستان للشيخ عبد الحي، فتدل على فصاحته العميقة، وبلاغته الواضحة، وإحاطته الواسعة بالعربية وآدابها، وقدرته العالية على تصوير المشاهد وأبعادها، والوقوف على عللها وتشخيص الدواء المناسب لها.

7. خطب / للشيخ جلال الدين الحسين بن أحمد البخاري (ت 785هـ)، ووصفها السيد عبد الحي الحسني بأنها خطب مبتكرة دون أن يتعرض لمضامينها¹⁴.

12. الجونفوري، عبد الأول بن علي، الطريف للأديب الطريف، مطبع أصح المطابع، لكهنؤ. الهند، د ط، 1313هـ، ص 79. 80.

13. اللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة ص 79.

14. الحسني، نزهة الخواطر 2/ 152. 155.

8. الموعظة الحسنة بما يُخطب في شهور السنة¹⁵ / للصديق حسن بن حسن أولاد حسن البخاري القنوجي (ت 1307هـ)، وهذا الكتاب يتضمن مجموعة من الخطب¹⁶، وكانت مرتبة على شهور السنة مع خطب الجمعة والعديد وغيرهما، كخطبة الكسوف والخسوف، والاستسقاء، والنكاح، كما أضاف خطبتين للشاه ولي الله الدهلوي، وآخرين للشهيد الشيخ إسماعيل الدهلوي إلى هذه المجموعة من الخطب، وأتى بها زيادة في الإفادة للقارئ، وتذكرة للمعتبرين، وتلك الخطب كانت في مجملها سهلة المساق، عذبة المذاق، تشتم منها رائحة الإخلاص، روح الإسلام،

ومن نماذج خطبه قوله في الخطبة الرابعة من شهر ذي القعدة: " فأوصيكم . عباد الله . ونفسي بتقوى الله فالزموها، وأحثُّكم على الأعمال الصالحة فاغتموها، إن الزمان يطوي بكم مسافة الأعمار، لا شك أنتم راحلون عن هذه الديار، فيا معشرالشيوخ، ماذا تنتظرون بعد المشيب؟ وهل بعده إلا الموت؟ فإن الموت قريب، إنه ليس إلى البقاء من سبيل، فماذا تزودتم للرحيل؟ ويا معشرالأحداث، أنفقتم غرر الأعمار خساراً، وضيعتم قوة الشباب تمادياً وإصراراً لا بغنيمة ظفرتم، ولا بشرف جهاد فزتم، ويا معشرالأصحاء، هل تنتظرون إلا هرمًا وسقمًا؟ وهل يورثكم التسويف إلا حسرة ونُدماً؟..."¹⁷.

9. خطبات الجمعة والعديد¹⁸ / للمفتي محمد شفيع (ت 1396هـ - 1976م)، العالم الكبير، والخطيب المصقِّع، والشاعر المقلِّق، وقد جمع الشيخ المذكور في كتابه بعض الخطب المأثورة عن الشيخ أشرف علي التهانوي حكيم الأمة، والشيخ الشاه إسماعيل الشهيد، والشيخ سيد حسين أحمد المدني، وختم كتابه بذكر بعض الخطب من تأليفه، وإنتاج أفكاره الدينية والمواعظ الرشيدة، خاصة ما يتعلق بالعيدين وبعض المسائل الفقهية الأخرى كالنكاح وغيره، ومن نماذج خطبه: ما قاله في خطبة عيد الفطر المبارك " أيها الناس، إن الله . تعالى . دعاكم إلى دار كرامته، وخصكم بمدايته ورحمته، فاعبدوه ووحده في كل وقت توحيده واشكروه؛ إذ جعل لكم هذا اليوم عيداً ياله من عيد، ختم به شهر الصيام لتعظيمه، وافتتح به أشهر الحج لتكريمه، فيا فوز من شهر فيه بالتوبة حسام اليقين . وانتضى، فقد قال . صلى الله عليه وسلم . " من صام رمضان إيماناً واحتساباً كان كفارة لما مضى "، فمن صامه أعتق رقبته من الموبقات وحرر. الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر وفضل الحمد، فطهروا الصيام بركاة الفطر من غير عبث، فإن زكاة الفطرة طهرة للصائم من اللغو والرفث، وقد قال الله . تعالى . : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد"¹⁹، هذه الخطب للمفتي محمد شفيع تمتاز بجمال الأسلوب، وسمو الأغراض، وأناقة التأليف، وحسن الانسجام،

15. وفي عالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند ص 418 : ورد للسيد صديق حسن بن أواد حسن القنوجي كتاب آخر باسم : الخطب المنبرية، ولعله الكتاب السابق نفسه.

16. طبع الكتاب السابق في بمبوفال بالهند سنة 1295هـ، ثم في مصر سنة 1307هـ، وبعدها طبع في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1428هـ. 2007م، وهو أجود الطبعات.

17. القنوجي، الموعظة الحسنة ص 207.

18. هكذا ورد اسم الكتاب في بعض المصادر، وفي أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 261 الهامش 1 ذكرته باسم : " خطبات جمعه وعيدين"، وقالت : باللغتين العربية والأردية، وهذه الطبعة طبعت في طبعها الأولى بكراتشي في باكستان 1976م دون ذكر الدار، وهذا العنوان بالأردية يتطابق مع العربية، ويمثل عنوانها ذكره الدكتور محمود محمد عبد الله في كتابه : آداب اللغة العربية في باكستان، جامعة بنجاب. لاهور، كلية الدراسات الشرقية، باكستان، 1402هـ. 1982م، (رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها) ص 96، وقال : جمع فيه خطبات مأثورة عن العلماء الثلاثة المذكورين سابقاً.

19. أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 261.

وقد لاقت سمعة مقبولة لدى العلماء والواعظين والأئمة في المساجد، وما زالت تقرأ في أيام الجمعة ومنابرها على العامة والخاصة في أكثر مساجد باكستان التي تنتشر في سائر أرجاء البلاد²⁰.

10. الخطب الماثورة من الآثار المشهورة / للشيخ أشرف علي التهانوي²¹.

11. خطبات الأحكام لجمعات العام / للشيخ المذكور²²، فهذان الكتابان وردا منفصلين في الخطب كما أشارت إلى ذلك المصادر، ولم أقف عليهما لمعرفة مضمونهما وإبداء الرأي فيما ذهبنا إليه من المسائل، ومن نماذج خطبه ما قاله في التوقي عن كسب الحلال²³ : " الحمد لله الذي خلق الإنسان من طين لازب صلصال، ثم ركب صورته في أحسن تقويم، وأتم اعتدال، ثم غذاه في أول نشوئه بلبن استصفاه من بين فرث ودم سائغاً كالماء الزلال، ثم حماه بما أتاه من طيبات الرزق عن دواعي الضعف والانحلال، ثم افترض عليه طلب القوت الحلال، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن سيدنا ومولانا محمداً عبده ورسوله الهادي من الضلال . صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه خير أصحاب وخير آل وسلم تسليماً كثيراً أما بعدُ : فقد قال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . : " إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخَنزِيرِ وَالْأَصْنَامِ " ، وقال . عليه الصلاة والسلام . " التَّجَارُ يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَجَاراً إِلَّا مَنْ اتَّقَى وَبَرَّ وَصَدَقَ ... " ²⁴، وله نموذج آخر من الخطبة، وقد تحدث فيها عن أهمية الكسب والمعاش بقوله : " الحمد لله نحمده حمد مؤجَّدٍ يمحَق في توحيد ما سوى الواحد الحق ويتلاشى، ونمجد تمجيد من يصرح بأن كل شيء ما سوى الله الباطل ولا يتحاشى، ونشكره إذ رفع السماء لعباده سقفاً مبنياً، ومهد الأرض بساطاً لهم وفراشاً، وكوَّر الليل على النهار فجعل الليل لباساً، وجعل النهار معاشاً، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن سيدنا ومولانا محمداً عبده ورسوله الذي يصدر المؤمنون عن حوضه رواءً بعد ورودهم عليه عطاشاً . صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين لم يدعوا في نصرة دينه تشمراً وانكماشاً، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد : فقد قال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . : " طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة "... أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ ²⁵، فالشيخ أشرف علي التهانوي تحدث في خطبتيه المذكورتين عن الكسب الحلال، والابتعاد عن المال الحرام، وأشار إلى المصادر الشرعية التي يستدل بها في معرفة الوجوه الطيبة من الباطلة، وطريقة السعي في المعاملات وضوابطها ومعاييرها وفق ميزان الشرع الحنيف، وما تعرض لذكره الشيخ المذكور يعد موضوعاً هاماً في الأبواب الفقهية؛ إذ المال هو عصب الحياة وزينة المجتمع، وأساس السعادة لدى كثير من الناس لمن لهم أطماع في الجاه، ورغبة في البقاء.

20 . ينظر: أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص248.

21 . ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند، تأليف ص 35، وفي المصدر المذكور ص 106، 614 ورد باسم : مجموعة خطبات ماثورة .

22 . وقد طبع الكتاب في ثلاث مجلدات والمجلد الرابع على وشك الطباعة. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 36، 106، 614.

23 . أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 264 . 265، نقلاً عن : خطبات الأحكام لجمعات العام للشيخ أشرف علي التهانوي، تاج كمبني لميتد، كراتشي، لاهور. باكستان.

24 . أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 264 . 265، نقلاً عن : خطبات الأحكام لجمعات العام لفضيلة الشيخ محمد أشرف علي التهانوي.

25 . أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 264 مع الهامش 1، نقلاً عن : خطبات الأحكام لجمعات العام لفضيلة الشيخ محمد أشرف علي التهانوي، تاج كمبني لميتد، كراتشي، لاهور. باكستان.

12. الخطبة الجهادية / للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي (ت 1025هـ)، العالم الكبير، المجاهد المقاوم ضد الاستعمار البرتغالي، وهذه الخطبة أنشأها القاضي المذكور أيام حرب فتح قلعة شاليات سنة / 979هـ / باللغة العربية، وأرسلها إلى الواعظ الذي كان في شاليات؛ لإلقاء الوعظ في أمور الجهاد وتحريض المجاهدين الذين شاركوا في تلك الحرب ضد البرتغاليين، واستعدادهم في سبيل القتال، والإنفاق في سبيل الله، وكان قد شارك في المشورة التي انعقدت في مسجد مثقال في كاليكوت²⁶ أيام حروب فتح قلعة شاليم، مع ثلة من العلماء منهم: سيدهي أحمد، والشيخ أبو الوفا شمس الدين، والشيخ عبد العزيز المخدوم، وغيرهم...²⁷، وهذا الأثر الأدبي كان منسياً حتى تم اكتشافه وأنجز تحقيقه وطبعته في بلاد الهند²⁸، ومن نماذج خطبة القاضي الكاليكوتي: ما تحدث عن بيان مظالم البرتغاليين وإفسادهم، وما فعلوه من جرائم ومعاملات شنيعة وفضائح مرتكبة بقوله: " فإن النصرى عبدة الأصنام والأوثان قد دخلوا إقليم المليبار في كل بلدان، وأكثروا فيها الصولة والفساد، وأظهروا أنواع التعدي والعدا، وهدموا مباني الإسلام، ومحو شعائر الأحكام، وتسلبوا على المسلمين تسلط المالك على المملوك، وأذل²⁹ الجبابرة من السلاطين والملوك، وملكوا بسطوة بلادهم، وملؤا من خيفة أكبادهم، حتى أزالوا رسمهم واسمهم، وأخرجوا دموعهم ودمائهم، وتحصنوا بالقلعة والمدافع، وليس لقلعها حيلة ولا مدافع، قد أيتموا بقتلهم الولدان وأرملوا الإماء والنسوان، وخرّبوا أكناف البلاد وأبطلوا معاش العباد، وعطلوا المسافرة والتجارة، وعوّضوا لربحها الخسارة، كم من مسلم في حبسه مقيدون، وأيّ محنة بها يعدّون، كم من مراكب بنار أحرقوه، كم من سفائر البحر أغرقوه، كم من مسلم قد دخلوا في دينهم قهراً، ومنعوا طرق المسلمين براً وبحراً، لحرقوا المصحف والمساجد، وعمرّوا في أماكنها الكنائس والمعابد، ونبشوا بظلمهم قبورا وشيدوا بحجرها قصورا، وهتكوا بين المحارم حرمة النسوان وعدّبوها المسلمين بعذاب أهل النيران، وجعلوا المسلمين ذبيحتهم وأموالهم غنيمتهم، قد فزع الله من قلوبهم الرحمة كأنهم لم يخلقوا إلا من النعمة"³⁰ في هذه الخطبة تعرض القاضي محمد الكاليكوتي إلى طلب النصر والمعونة من حكام المسلمين وسلاطينهم وأمرائهم مع بيان ضعف حال المسلمين، وكما أشار إلى بيان مظالم البرتغاليين المستعمرين للمسلمين وسوء معاملتهم وأفعالهم معهم، وتوضيح فرضية الجهاد والاستعداد للقتال ضد البرتغاليين ونفوذهم واستعمارهم، وتحريض المسلمين على الجهاد وبيان مشروعية الجهاد وفضائله وأجرهم العظيم عند الله. عز وجل . مستدلاً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومقتبساً كثيراً من الشواهد في هذا الصدد تقوية للحجج والبراهين، والإكثار من النداء إلى الجهاد ضد البرتغاليين المحتلين نداء مباشراً، والمنع عن موالاتة البرتغاليين واتخاذهم أولياء من دون الله³¹.

²⁶ كالِيكُوت، ويقال: فالْقُوط، وكالِيكُوت، هي قصبه مديرية مليبار في ولاية مدرّاس، تبعد عن مدينة مدرّاس ب: / 414 / ميلاً، وهي مدينة حسنة فكانت تعد قديماً من أكبر بنادر الهند يقصدها الزوار من داخل الهند وخارجها، ويجتمع بها تجار الآفاق، ومرسأها من أحسن المراسي. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 40.

²⁷ ينظر: مجيب ي . ك ، مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي ص 143. 147، والمليباري، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية ص 102 وما بعدها.

²⁸ وهذه الخطبة الجهادية للقاضي الكاليكوتي قد عثر عليها عبد الرحمن الأدرشيبي الأنصاري. وهي مخطوطة. من بين مجموعات المصنفات الواقعة في خزانة الكتب للشيخ بانغيل أحمد كوتي مصليبار، ثم قام بتحقيقها الباحث عبد الرحمن كوتي . م . ك، ونشرها في كتاب: " الإيديولوجيا والنضال"، وصدّرعن قسم اللغة العربية لجامعة كاليكوت. ينظر: كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكاليكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم .

كندا ورد في النص المنقول عنه، ولعله (أدّلوا) لمناسبة السياق.²⁹

³⁰ الكاليكوتي، قاضي محمد بن عبد العزيز، الخطبة الجهادية، (مخطوطة) ص 3. 4، نقلًا عن: مجيب ي . ك، مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي ص 152. 153.

³¹ ينظر: مجيب ي . ك، مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي ص 147. 150. 153. 158.

13. الحكمة البالغة في خطب الشهر والسنة / للشيخ محبوب عبد الله بن حسين (ت...؟)³²، من نماذج خطبة الشيخ المذكور ما ألقاه في فضيلة « لا إله إلا الله » بقوله: " الحمد لله الذي فتح أبواب المشاهدات على أرباب المجاهدات بمفتاح لا إله إلا الله، وأحى نفوس الذاكرين، وملأ قلوب الموحدين من أنوار لا إله إلا الله، ونور بصائر المؤمنين، وأوضح الفرقان للمخلصين، لما أشرقت في قلوبهم أنوار لا إله إلا الله، وهدى إلى صراطه المستقيم، وجنّب طريق الجحيم من تمسك بلا إله إلا الله، وأدخل الجنة بغير حساب، وآمن من أليم العذاب، من حَقَّق لا إله إلا الله، خلق الجنين من ماء مهين بلا إله إلا الله...³³، والشيخ محبوب عبد الله بن حسين في اختياره لهذا الموضوع كان من أولئك الخطباء الذين خصصوا خطبهم بموضوعات خاصة في شبه القارة الهندية؛ حيث ذهب إلى تخصيص خطبته بموضوع فضيلة « لا إله إلا الله »، وأساره الدقيقة، وأهميته الكبرى في عقيدة المسلم، ومدى غاية ارتباطه بالتوحيد والربوبية، وهذه المكانة العظيمة تكون خاصة بالتوحيد؛ لأن كلمة " لا إله إلا الله " لها أهمية خاصة في حياة المسلم، وذكر المؤلف هذه الكلمة واختيارها وترجيحها على غيرها في خطبته لأهميتها البالغة، ولاشتمالها على البركة والثواب، ولتضمنها سبل التوفيق والهداية، وجوامع الفوائد في حياة الإنسان الدنوية والأخروية، ولكونها أفضل الذكر، وأثقل في الميزان.

14. مجموعة خطبات العلمية / للشيخ محمد حسن العلمي³⁴، ومن نماذج خطب الشيخ المذكور خطبته ليوم الجمعة، فقال: " الحمد لله حمداً كثيراً سبحانه الله بكرة وأصيلاً، هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرفع المعز المذل...، وصلى الله . تعالى . على رسوله محمد وآله وأصحابه عدد ما ذكره الذاكرون وسهى عن ذكره الغافلون، خصوصاً على أفضل الصحابة وأعظمهم بالتحقيق الملقب بالعتيق...³⁵، وفي هذه الخطبة ليوم الجمعة جمع الشيخ محمد حسن العلمي أسماء الله . عز وجل . الحسنى كلها التي تدل على وحدانيته المقدسة وذاته العلية، وتكشف براعته الفاتحة في اللغة العربية الفصحى، وشدة بلوغه لفهم القرآن الكريم، كما أثنى على الخلفاء الراشدين الأربعة، وآل البيت الأطهار، وعلى سائر الأنصار والمهاجرين، والتابعين الأبرار.

15. الخطب الضيائية / للشيخ مصطفى حيدر قلندار³⁶:

ومن نماذج خطبة الشيخ مصطفى في النكاح وأهميته قوله: " أيُّها الناس إن الله . تبارك اسمه وتعالى عظمته . جعل المصاهرة سبباً لاحقاً، وأمرًا مفترضاً، أو شج به الأرحام، وألزم الأنام، فقال . عز من قائل . : ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً ﴾، وقال: ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾، ﴿ وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم ﴾، فأمر الله . تعالى . يجرى إلى قضاءه، وقضاؤه يجرى إلى قدره، ولكل قدر أجل، ولكل أجل كتابٌ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب، وإنَّ جمعنا هذا مما قدر الله وأمر به إقامة للسنة النبوية،

32. وقد طبع الكتاب السابق في مطبعة القرآن والسنة، أمرتسر، الهند، دون رقم الطبع والتاريخ.

33. أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 275 . 276، نقلاً عن: الحكمة البالغة في خطب الشهر والسنة للشيخ محبوب عبد الله بن حسين، طبع في مطبعة القرآن والسنة، أمرتسر، الهند دون رقم الطبع والتاريخ..

34. وهو مطبوع بمطبعة تعليمية، لاهور، باكستان دون رقم الطبع والتاريخ.

35. أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 274 . 275، نقلاً عن: مجموعة خطبات العلمية / للشيخ محمد حسن العلمي، مطبعة تعليمية، لاهور، باكستان.

36. هذا الكتاب قد طبع في كتب خانة أنوريه، خانقاه كاظمية، كاكوري، لكهنؤ . الهند، ح ط، 1986م.

فقد ورد في الخبر من سيد البشر: " النكاح من سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني"، وأيضاً ورد عنه " تناكحوا تكثرُوا فإن³⁷ أباهي بكم الأمم يوم القيامة"، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطيعه ويطيع رسوله، ويتبع رضوانه، ويحْتَنِبُ سَخَطَهُ فإنما نحن به وله، اللهم صلِّ وسلِّمْ على سيدنا ومولانا محمد النبي الأميِّ وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وسلِّمْ تسليماً كثيراً كثيراً³⁸، وقد تعرض الشيخ مصطفى في هذه الخطبة إلى أهمية النكاح ونبل مقاصده، وزينها بشواهد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، واستدل بما لسمو مكانته، وعظمة قدره في حياة الأسرة، وتكوينها للمستقبل.

16. الخطب الحنفية في المواضع الحسنة البهية / للشيخ محمد فاروق الحنفي العباسي³⁹.

17. الموعظة الحسنة في خطبة الجمعة بكل لسان من الألسنة / للمولوي فقير الله الكثهوي (ت 1334هـ)، الشيخ الفاضل، أحد العلماء المعروفين⁴⁰.

18. الخطب الجيدة / للشيخ المقرئ محمد سلمان الجونفوري⁴¹.

19. خطبات الجمعة / للشيخ سيد شاه محمد الشطاري (1375هـ)⁴².

20. خطبات جمعة / للشيخ القاضي فاروق أحمد الندوي، وقد رتب المؤلف الخطب المنتشرة لعلماء بارزين بحسب الموضوعات⁴³.

21. مناهج الخطباء / لفضيلة الشيخ عبد الحميد المدني رئيس جمعية العلماء في كيرلا⁴⁴.

22. خطب مدراس / للشيخ سيد سليمان الندوي، ترجمها إلى العربية الشيخ ناظم الندوي، وسماها : الرسالة المحمدية⁴⁵.

23. تحفة الإخوان / للحافظ صدرالدين الوازه بوري.

24. روضة الحسن مع روضة الكبرية / للمؤلف المذكور، وكلاهما في الخطب، وهذان الكتابان يُعدّان من أهم الإسهامات في الثقافة العربية الإسلامية في كشمير⁴⁶.

25. الخطبة الأميرية / الشيخ علي بن الشهاب الهمداني (ت 786هـ)، العالم الكبير الرحالة، وهي بالعربية⁴⁷.

26. شرح الخطبة الشقشقية لراجة إمداد علي خان الكنتوري⁴⁸.

37. كذا في الأصل المنقول عنه، والصحيح كما ورد في الحديث : " فإني "

38. أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 262، 263، نقلاً عن : الخطب الضيائية للشيخ مصطفى حيدر قلندار، كتب خانة انوريه، خانقاه كاظمية، كاكوري، لكهنؤ. الهند 1986م .

39. مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 35 . 36.

40. الحسني، نزهة الخواطر 8 / 1328.

41. مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 35 . 36.

42. ينظر: عالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند ص 128.

43. وقد طبع الكتاب بثلاث مجلدات والمجلد الرابع على وشك الطباعة. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 106، 614.

44. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 106، 614.

45. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 106، 614.

46. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 245.

47. ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 2 / 178 . 179، ومجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 67.

48. ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 7 / 925، وعالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند ص 418.

27. شرح الخطبة الشقشقية لمولانا مسيح الدين الكاكوروي (ت 1298هـ)⁴⁹.
28. خطبات الجمعة / للمولوي محمد حسن بن ولي الله، فقد نظمها بأسلوب رصين وصياغة متينة، فكان الخطباء يقرؤونها أيام الجمعة، وهذه الخطب قد امتازت بترتيب حسن، وانسجام لائق فجاءت وفق مناسبات مختلفة، وهي كانت أكثر تداولاً في كشمير، وأشد إقبالاً من الخطباء⁵⁰.
29. الخطبات / للمفتي إلهي بخش الكاندهلوي (ت 1245هـ)، الشيخ الفقيه المحدث الشاعر المتكلم، وقد صنف المؤلف الخطبة المذكورة بالحروف المهملة⁵¹.
30. خطبات الجمعة والعيدين / للسيد حسين بن السيد دلدارعلي النقوي (ت 1273هـ)، وقيل (ت 1271هـ)⁵².
31. رسائل في الخطب / لمولانا شجاع الدين بن كريم الله الحيدرآبادي (ت 1265هـ)، العالم الشيخ الصالح، أحد العلماء المشهورين⁵³.
32. خطبات آغا مهدي / ترتيب حسين بن السيد محمد بن دلدارعلي المجتهد النقوي (ت 1294هـ)، وهي تقع في / 36 / صفحة⁵⁴.
33. خطب / للمفتي عباس بن علي الموسوي التستري اللكهنوي (ت 1306هـ)، الأديب البارع، وقد أورد بعضاً من خطبه في كتابه : ظل ممدود الذي يحتوي على مجموعة من كلامه المنثور والمنظوم⁵⁵.
34. الخطب / للشيخ عبد القادر الجونبوري (ت 1202هـ)، الشيخ العالم الشاعر، ذكر له صاحب نزهة الخواطر ديواناً، وهو يشتمل على الخطب والقصائد⁵⁶.
35. الشمعة في أحكام الجمعة / للسيد محمد إبراهيم بن محمد تقي النقوي النصير آبادي، اللكهنوي (ت 1307هـ)، والمؤلف سمي هذه الرسالة بـ : " الشمعة الناصرية " على اسم السلطان ناصر الدين قاجار غير أنها اشتهرت باسم : " الشمعة في أحكام الجمعة "، وفيه أورد المؤلف بعض الخطب للجمعة⁵⁷.

49. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 7 / 1114.

50. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 638.

51. ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف 294، والحسيني، نزهة الخواطر 7 / 921. 922.

52. هذه الخطب للجمعة والعيدين مطبوعة بمطبعة نور بيهاول بور بإنشاء أجدد حسين الإله آبادي. ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص 355. 356 مع الهامش.

53. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 7 / 985.

54. ينظر: أجدد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 153.

55. ينظر: أجدد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 161.

56. ينظر: أجدد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 166.

57. ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص 395. 396 مع الهامش، وكحالة، عمررضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت 8 / 216.

36. رسالة في خطبات الجمعة والعيدين / للشيخ محمد نقي بن سيد العلماء السيد حسين النقوي (ت 1289هـ), طبعت خلاصتها في لكهنؤ بالهند⁵⁸.

37. خطب / للعلامة السيد عبد الحي بن فخر الدين الحسيني (ت 1341هـ - 1921م), العالم الفاضل, له خطب كتبها بأسلوب رائع وجميل, وسمى كل خطبة باسم شهور السنة⁵⁹.

38. خطبة الجمعة / للشيخ محمد يونس أنور (ت ...؟), العالم القاضي, والخطيب المجتهد, جمع فيه المصنف بعض الخطب من تأليفه⁶⁰, ومن نماذج خطبه ما قاله في خطبة الجمعة: " الحمد لله الذي لا يكشف الشدائد إلا هو, ولا يدفع المكائد إلا هو, وما مراد العاشقين في الدارين إلا هو, وما مطلوب الواصلين إلا هو, العباد كلهم ضعفاء لا قوي إلا هو, والناس كلهم فقراء لا غني إلا هو, لا حافظ ولا ناصر إلا هو, غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول لا إله إلا هو, هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا (هو)⁶¹ ومن يملك السمع والأبصار لا إله إلا هو, ومن يعلم السر والجهر لا إله إلا هو, موسى على الطور حين ناداه, قال: لا إله إلا هو, يونس في بطن الحوت حين ناداه, قال: لا إله إلا هو, إبراهيم في النار الحريق حين ناداه, قال: لا إله إلا هو, ويوسف في قعر البئر حين ناداه, قال: لا إله إلا هو, ونشهد أن لا إله إلا الله هو وحده لا شريك له هو الحي لا إله إلا هو ونشهد أن سيدنا ومولانا محمداً⁶² عبده ورسوله. صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم. "63, فالخطيب القاضي في خطبة الجمعة استطاع الاقتباس من الآيات القرآنية, ويدمجها بين عبارات الخطبة وينسج بها كلماته وألفاظه, وأكسبها هذا الصنيع جمال الأسلوب, ومهارة الفن, ونسج خطبته من أولها إلى آخرها على هذا المنوال, وجعل أفكارها متسلسلة ومتراصة في وحدة الموضوع, وسياسة الجمل.

39. مختصر خطبات أهل السنة / للشيخ محمد عبد الستار التونسوي (ت 1337هـ), فقد كتب المؤلف بعض الخطب في كتابه المذكور⁶⁴, ومن نماذج خطبه قوله: " الحمد لله أهبج قلوب العارفين ذكره وعرفانه, وأدرك ذنوب المستغفرين عفوه وغفرانه, وأهلك جميع المستكبرين قهره وسلطانه, وتعالى عن سمة الحدوث وشين العيوب شأنه, سبحانه فهو راحم الخلق ورحمته, نُحمده على أيديه حمداً يقترن به رضوانه, ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله, المنزل عليه من الله قرآنه. صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. ومن تبعهم بإحسان وعلى الله تكلائه"⁶⁵, فالشيخ عبد الستار التونسوي تحدث في خطبته عن عظمة الله, وصفاته العلية, وقدرته الخارقة, وأتى بتلك الألفاظ الدالة على ربوبيته واستعملها بأسلوب جذاب لبق, وذوق أدبي جميل يظهر معانيه البليغة, وعباراته اللطيفة.

58. ينظر: أحمد, جميل, حركة التأليف 372. 373.

59. ينظر: أجمد, خالدة, النثرالفي في شبه القارة الهندية ص 241. 242.

60. ينظر: أجمد, خالدة, النثرالفي في شبه القارة الهندية ص 250.

61. ما بين القوسين سقط من الأصل المنقول عنه, وهي زيادة واجبة لا بد منها لتكميل كلمة التوحيد والشهادة.

62. في الأصل المنقول عنه: (محمد), والصحيح ما أثبتته نظراً لقواعد اللغة العربية.

63. أجمد, خالدة, النثرالفي في شبه القارة الهندية ص 263, نقلاً عن: خطبة الجمعة للقاضي محمد يونس أنور, طبع ملتان.

64. ينظر: محمد عبد الله, محمود, آداب اللغة العربية في باكستان ص 97.

65. أجمد, خالدة, النثرالفي في شبه القارة الهندية ص 261. 262, نقلاً عن: مختصر خطبات أهل السنة للشيخ محمد عبد الستار التونسوي, طبع ملتان.

40. مجموعة خطب / للشيخ محمد مسلم⁶⁶.

ومن أمثلة خطبة الجمعة للشيخ محمد مسلم قوله: " الحمد لله رب العالمين, له ما في السموات والأرض وهو السميع العليم لا إله إلا الله وحده لا شريك له, له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير, سبوح قدوس رب السماء والأرض ورب العرش ورب الملائكة والروح, وهو على كل شيء حفيظ, إن الله لطيف بعباده يرزق من يشاء, وهو القوي العزيز, وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات, وهو العليم الخبير, له ملك السموات والأرض, وهو بكل شيء عليم...., أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له, وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وصلى الله - تعالى - على خير خلقه محمد وعلى آله وأصحابه خصوصاً على أول الصحابة وأفضلهم بالتحقيق أمير المؤمنين أبي بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه -. وعلى أعدل الأصحاب الشيخ المحدث بالصدق والصواب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه -. وعلى جامع آيات القرآن كامل الحياء والإيمان حبيب الرحمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان - رضي الله تعالى عنه -. وعلى مظهر العجائب والغرائب أنيس النبي في المصائب أسد الله الغالب على كل غالب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله تعالى عنه ...⁶⁷, ثم أتى على آل البيت الأبرار وعمي الرسول - صلى الله عليه وسلم - خاصة, وعلى الأنبياء والمرسلين والصحابة الكرام والتابعين الطيبين والمؤمنين عامة.

41. مجموعة خطبات / لميان سلمان⁶⁸.

ومن نموذج خطبة الشيخ لميان سلمان ليوم الجمعة قوله: " أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له, وأشهد أن محمداً عبده ورسوله, أما بعد : فأعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ تبارك الذي جعل في السماء بروحاً, وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً, وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً, وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً ﴾...⁶⁹.

42. الخطب المصطفوية / محمد علي أكرم الأروي (كان حياً سنة 1306هـ - 1889م), وهي تقع في / 72 / صفحة⁷⁰.

43. خطبات الجمعة والعيدين / لحسين بن دلدارعلي النقوي (ت 1273هـ)⁷¹.

44. الخطبات الحنفية / تأليف مجموعة من العلماء منهم أبو البشر محمد صالح, وهي تتكون من مجموعة الخطب تبلغ نحو / 53 / خطبة جمعها نجبة من العلماء الأفاضل, وهي تقع في / 544 / صفحة⁷².

⁶⁶ . وهو مطبوع بمطبعة مصطفى, لاهور, باكستان, د ط, د ت. ينظر: أمجد, خالدة, النثر الفني في شبه القارة الهندية ص272.

⁶⁷ . أمجد, خالدة, النثر الفني في شبه القارة الهندية ص272. 273. نقلاً عن: مجموعة خطب للشيخ محمد مسلم, مطبعة مصطفى, لاهور, باكستان.

⁶⁸ . ينظر: أمجد, خالدة, النثر الفني في شبه القارة الهندية ص273. 274, نقلاً عن: مجموعة خطبات لميان سلمان.

⁶⁹ . أمجد, خالدة, النثر الفني في شبه القارة الهندية ص273. 274, نقلاً عن: مجموعة خطبات لميان سلمان رقم 43.

⁷⁰ . طبع الكتاب المذكور في كلكتة, الهند, د ط, د ن, 1313هـ - 1895م. ينظر: خان, أحمد, معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ

دخول المطبعة إليها حتى عام 1980م, مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية, الرياض, السعودية, د ط, 1421هـ - 2000م ص 15.

⁷¹ . طبع هذا الكتاب باعتناء أمجد حسين الإله آبادي, بمطبعة نور, بمولبور, الهند, د ط, د ت. ينظر: خان, أحمد, معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ص 135.

⁷² . وقد طبعت مع ترجمتها الفارسية والأردية طبعة حجرية, مير أمير بخش وأولاده, لاهور. باكستان, د ط, 1328هـ - 1910م. ينظر: خان, أحمد, معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ص425.

45. خطبات قادري / لغلام قادر بندوري، وهذا الكتاب يتألف من مجموعة خطب تبلغ / 60 / خطبة، وهي تتألف من / 316 / صفحة⁷³.
46. مجموعة خطب نعمانية / لمحمد حبيب الله أمرتسري، المعروف بـ: مجموعة خطب حبيب الله، وهي تتألف من / 180 / صفحة⁷⁴.
47. خطبات منتخبة / لمحمد جميل بجنوري، وهي تتكون من / 119 / صفحة⁷⁵.
48. التوضيحات التحقيقية في شرح الخطبة الشقشقية / لعلي أكبر بن سلطان العلماء، وهي تتألف من / 312 / صفحة⁷⁶.
49. جواهر الآثار / للشيخ عبد القادر الفدافري (ت 1385هـ)، وقد جمع في هذا الكتاب صاحبه عدداً من الخطب التي ألقاها المؤلف والآخرون، كما يتضمن مجموعة من القصائد التي قرنها بنفسه وقصائد الآخرين ونشرها مع رسائله بما فيه بعض الرسائل التي كتبت عن النبي . صلى الله عليه وسلم . وبعض المواد المتعلقة بنشر الإسلام في كيرالا⁷⁷.
50. نظم الخطبة الطاهرية في الآداب الإسلامية / للشيخ محمد بن عمر بحرق، أحد علماء حضارمة الهند المشهورين⁷⁸.
51. مجموعة خطب / للشيخ عبدالله بن جعفر مدهر (ت 1159هـ)، وكانت خطبه مستحوذة على أذهان المستمعين في الهند، فتأثروا به وانجذبوا إليه، وانهرها بفصاحته، وقوة بيانه، ما دفعهم إلى القيام بنقل تلك الخطب وترجمتها من العربية إلى الأردية⁷⁹.
54. الموعظة الحسنة في خطبة الجمعة بكل لسان من الألسنة / للمولوي فقير الله بن فتح الدين الكهنوي (ت 1134هـ)، الشيخ الفاضل، أحد العلماء العاملين بالحديث⁸⁰.
52. خطب الجمع والأعياد / للشيخ أحمد بن أبي سعيد الأميهوي، المشهور بملا جيون (ت 1130هـ)، العالم الكبير، وهذا ما نصّ عليه في كتابه: « مناقب الأولياء »⁸¹، ويظهر بأن هذه الخطب كانت عبارة عن مجموعة من الخطب يعدها ويلقيها في أيام الجمع والأعياد، ويحتفظ بها كتاباً مستقلاً يحمل ذلك العنوان السابق.
-
- 73 . طبعت طبعة حجرية مع ترجمتها الأردية وشرحها بالبنجابية منظوماً، سياكوت، باكستان، ط 1، 1319هـ 1902م، وله طبعة أخرى طبعت طبعة حجرية مع ترجمتها الأردية وشرحها بالبنجابية منظوماً في سياكوت، باكستان، ط 2، 1323هـ 1905م، وهي تتألف من / 316 / صفحة أيضاً، وطبعت طبعة ثالثة بالدار السابقة بترجمتها وشرحها عام 1324هـ . 1906م. ينظر: خان، أحمد، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ص329.
- 74 . وقد طبعت طبعة حجرية مع ترجمتها بالأردية والبنجابية نظماً في أمرتسري، د ط، 1329هـ . 1911م. ينظر: خان، أحمد، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ص414.
- 75 . طبعت طبعة حجرية في دار الإضاءة الإسلامية، كلكتة . الهند، 1959م. ينظر: خان، أحمد، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ص414.
- 76 . وقد طبعت الخطبة بطبعة حجرية مع ترجمتها وتوضيحاتها وتعليقاتها لعلي المذكور في لكهنؤ، الهند، د ط، 1322هـ . 1904م. ينظر: خان، أحمد، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ص312.
- 77 . ويقال: كيراله، وهي تقع في الهند، عاصمتها تراوندرم، ولغتها الغالبة المليالم، ينظر: الحسني، الهند في العهد الإسلامي ص273، وينظر ترجمته مع هذه الآثار وغيرها في: عالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند ص151 . 152.
- 78 . ينظر: باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص385.
- 79 . ينظر: باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص362.
- 80 . ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 8 / 1328.
- 81 . ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 6 / 691 . 692.

53. مجموع خطب للجمع والأعياد / للمولوي أبو بكر بن محمد الجونبوري (كان من علماء القرن الثالث عشر الهجري)، الشيخ الفاضل أحد العلماء الصالحين⁸².
54. نظم الخطبة الطاهرية / للشيخ أحمد بن عمر باذيب (ت نحو 1280هـ)، وهي نظمٌ لخطبة شيخه طاهر بن حسين بن طاهر، تقع في / 950 / بيتاً.
- فتتضمن تلك الخطب الحث على الأخلاق السامية، والمثل العليا للدين الإسلامي، وتعليم الأحكام الفقهية، كما يحتوي على شيء من السيرة النبوية، جاءت تلك المنظومة بنظم سلس عذبٍ، وعبارات منسجمة مترابطة⁸³.
55. مجموعة خطب / للشيخ عبدالله بن جعفر مُدهر (ت 1159هـ)، وهي خطب صنفها الشيخ المذكور بأسلوب مسجع جاء ذلك جرياً على طريقة الخطباء القدماء الذين كانوا يحرضون على تقليدها، وهي تقع في / 143 / ورقة، ونسخت سنة / 1269 هـ /، وتوجد منها نسخة في مكتبة الأحقاف بتريم، برقم / 1858 / تصوف في ضمن مجموعة عدن⁸⁴.
56. مجموع الخطب العربية / للسيد باقر مهدي الجروبي⁸⁵ الموسوي (ت 1312هـ) أحد الأفاضل المشهورين⁸⁶.
57. ديوان الخطب / للسيد ناصر حسين بن حامد حسين الموسوي اللكهنوي (ت 1360هـ) الشيخ الفاضل، أحد علماء الشيعة الإمامية وأعيانهم⁸⁷.
58. الخطب / مولانا عبد القادر بن خير الدين العمادي الجونبوري، أحد العلماء المشهورين (ت 1202هـ)، وهي في ضمن ديوان يشتمل على الخطب والقصائد⁸⁸.
- وهذه المجموعة من كتب الخطابة التي ألفت في موضوعاتها تُعدُّ من أهم المصادر في النشر الفني وكتابه في هذه المجال، غير أنني لم أتمكن من الاطلاع عليها والاستفادة منها بطريقة مباشرة سوى بعضها نظراً لندرتها في المكتبة العربية من جهة، ولافتقارها إلى الإخراج من خزن المخطوطات من جهة أخرى، ومما لا شك فيه أن الظروف لو تهيأت لقراءة تلك الكتب وتدقيق النظر في مباحثها وعناصرها لكانت الدراسة النقدية والتحليل الموضوعي أكثر عمقاً، وأغزر مادّةً، وأوفر إحاطةً، وفضلاً عن هذا أن هناك قائمة بالكتب في شبه القارة الهندية قام علماءها بالتأليف والإبداع في الموضوع، وهي لا تزال مخطوطة في المكتبات الهندية والباكستانية للوثائق والمخطوطات، فبعضها يندرج تحت الخطب المنبرية، التي تتضمن المواعظ الدينية والأحكام الشرعية، كالعيدين والجمع ونحوها، ونال استقلالاً في التأليف، وبعضها الآخر صنف مع مجموعات أخرى من المصنفات، وبقي منشوراً وممزوجاً في بطون الكتب بمضامينها المختلفة. عناصر الخطابة وخصائصها في شبه القارة الهندية

⁸². ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1165.

⁸³. ينظر: باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص 50، 51، 188، 189.

⁸⁴. ينظر: باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص 61 وما بعدها، 362.

⁸⁵. نسبة إلى قرية جزول - بفتح الجيم وسكون الراء المهملة -، وهي تقع قرية في أعمال بھرائج بالهند. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1202.

. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1202.⁸⁶

. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1387، 1388.⁸⁷

. الحسيني، نزهة الخواطر 7 / 1025.⁸⁸

أولاً . المقدمة :

هي ما تأتي في صدارة الخطبة، ويستشف من خلالها موضوعها وأبعادها، ويدرك بها مكانة الخطيب وبراعته لاختيار العناوين، وتكون منضبطة بحسن الاستهلال، ومتناسبة مع العرض والحجم، ومتصلة بالمحتوى والمعطيات، وواضحة في المقاصد والأبعاد، وهذه الضوابط ينبغي مراعاتها في الخطبة؛ ليتمكن الخطيب من إيصال أفكاره إلى المستمعين، ويستثير انتباههم نحوه، ويجذب مشاعرهم إلى المسائل المعروضة، وانطلاقاً من هذه المقدمة وبراعة الاستهلال بها وأهميتها في الصدارة نرى خطباء كباراً في شبه القارة الهندية قد مهّدوا خطبهم بمقدمة لطيفة تنسجم مع المضمون، وحققوا بإيرادها نجاحاً باهراً في الأداء، وتأثيراً واضحاً في القلوب، واستطاعوا الوصول إلى غاية الخطبة المرجوة من غير تكلف ولا معاناة، وكان من أشهر أولئك الخطباء الذين توفرت فيهم قوة التأثير في المستمعين، وشدة الانفعال بهم، وكثرة القبول لهم والإقبال عليهم الشاه ولي الله الدهلوي، والعلامة عبد الحي الفرنكي محلي، والشاه محمد إسماعيل بن عبد الغني الدهلوي، وغيرهم، غير أن مقدمة تلك الخطب وكيفية الابتداء بها كانت متنوعة، ومناهجهم مختلفة على الشكل الآتي :

. فمن الأئمة والخطباء من كان يتدئ خطبته بمقدمة فيها الحمد لله . عز وجل . والثناء عليه ، وذكر الشهادة والبسملة، والتصلة والتسليم على النبي المختار - صلى الله عليه وسلم . مشفوعاً . في أغلب الأحيان . بتعظيم الصحابة ولا سيما الخلفاء الراشدين، وآل البيت الأطهار، وتبجيل مواقفهم بالعزة والتقدير والافتخار، وهذا نفسه ما كان شائعاً عند القدماء في العصور الإسلامية؛ حيث كانوا يحرصون على الابتداء بالصيغة أو الاستفتاحية ب : الحمد لله رب العالمين أو ب : الحمد لله والصلاة والسلام على نبيه...، وهذا الأسلوب كان متبعاً في أثناء إلقاء الخطب واختيارها لدى كثير من الخطباء في شبه القارة، وبعدئذ يفيض الخطيب في موضوعاتها حسب المناسبات الشرعية من الجُمُع والأعياد ومواسم الحج، والاستسقاء والكسوف والخسوف ونحوه، أو المواقف السياسية والاجتماعية والحربية والوفود والمحافل، ويخوض في بيان عناصرها وأهدافها بقوة الفصاحة، وحجة البلاغة، وحسن الاستدلال، ومن أمثلة ذلك : ما قاله الشاه ولي الله الدهلوي في مقدمة إحدى خطبه : " الحمد لله المتفرد بجلاله وكبريائه، المحمود على آلائه ونعمائه، لا راد لحكمه وقضائه، ولا مانع لجوده وعطائه، لا تدركه العيون، ولا تبلغه الظنون، ولا يصفه الواصفون، ولا يغيره المنون، غفّار الذنوب، ستار العيوب، مقلب القلوب، مفرج الكرب..."⁸⁹، وخطب حجة الإسلام محمد هاشم تفتوي منها ما أورده في مقدمة خطبته الأولى للجمعة قائلاً : " الحمد لله الذي قبل كل شيء حيث لا زماناً ولا مكاناً، وكان كنزاً مخفياً، فأظهر ذاته لبرئته فضلاً وإحساناً، فخلق من نور جماله نور نبينا محمد . صلى الله عليه وسلم . وبئنه تبياناً، وأوجد من نوره الخلاق كلها ما يكون إلى يوم القيامة وما كانا، وفضله على جميعهم، وأعلى قدره وصيره سلطاناً، وجعله شافعاً للمذنبين يوم الدين لا تنفعهم فيه الحسرة والندامى، وأرسله رسولاً كافة الإيمان لتبليغ أحكامه مبشراً ونذيراً، وجعله حجة ساطعة وبرهاناً"⁹⁰.

⁸⁹ . الدهلوي، التفهيمات الإلهية 2 / 256.

⁹⁰ . أمجد، خالدة، الثراني في شبه القارة الهندية ص 196، نقلاً عن : الخطبات الهاشمية .

. ومنهم من كان يبدأ كلامه بالبسملة قبل البدء بالمقدمة والاستفتاح بما امتثالاً لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - " كلُّ كلامٍ ، أو أمر ذي بالٍ لا يُفْتَحُ بذكر الله - عزوجل - ، فهو أبتَر ، أو قال: أقطع "91، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه العلامة محمد عبد الحي اللكنوي الفرنكي محلي في الخطبة الأولى للجمعة الثالثة من شهر ربيع الآخر بقوله : " بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلمه البيان، نحمده على أن أرسل إلينا رسلاً مبلّغين مبشرين ومنذرين من النيران، وهدانا إلى سواء الطريق، ورزقنا الإيمان، ونشكره على أن جعلنا من أمة محمد سيد أصفيائه، ورأس أوليائه، محمد المبعوث إلى كافة الخلق من الإنس والجان، أشهد أن لا إله إلا هو وحده لا شريك له، وأن سيدنا محمداً عبده ورسوله صاحب الحكمة والفرقان، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ما دار النيران... "92، والعلامة اللكنوي الفرنكي محلي قد اتبع هذا الأسلوب في كتابه : " اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة " ، فلا تخلو مقدمة خطبة من الخطب المذكورة من البسملة والتبرك بها93.

ثانياً. العرض أو الموضوع :

يقصد به صلب الخطبة ومحتواها، وهو يعد أهم عنصر من عناصر الخطابة، فبعضها تتم معالجة المشاكل، ويبحث عن الحلول، وتطرح القضايا في شتى المناسبات، وتبلغ الأحكام، وتنشر الخطابات المتأصلة والأقوال المأثورة، وتبين الثقافات الدخيلة التي تثير السامع والشاهد بالتعجب والاندعاش، والقواعد المتينة التي بنيت أركانها على المبادئ الإنسانية، والقيم الأخلاقية، ونحو ذلك مما يرتبط بطرح الموضوع، ومناقشة الفكرة، والعرض لا يكون بنيانه سليماً، ومسلكه صحيحاً حتى تتوفر فيه وحدة الموضوع، ومراعاة الوضوح، والإمام بأساليب الإقناع وعوامل التأثير، والإتيان بالجديد في العرض والأسلوب، وكيفية طريقة المعالجة للمشكلة وتقديم الحلول الناجعة لها، وغيرها من الضوابط اللازمة للخطابة، وبذلك يكون المحتوى أوقع في نفوس السامعين، وأكثر تأثيراً في سلوكهم، وأدعى إلى الاستيعاب، وأشد قبولاً في الأوساط، وبدراسة الخطب الدينية والسياسية والحربية والاجتماعية وغيرها من الخطب المشهورة في شبه القارة الهندية، والوقوف على جوانبها العلمية وخصائصها الفنية رأينا قسماً كبيراً منها توفرت فيها تلك الضوابط السابقة، فما أُلقيَ على المنابر من المواعظ والنصائح اللطيفة، والدعوة إلى التوحيد الخالص والإيمان بالغيبات بتلك البلاد، وما قيل في المحافل والمراكز من كلمات الخطب المؤثرة، وأنواعها المختلفة كان شاهداً على قدرة أولئك الخطباء البالغة، وإحاطتهم الواسعة، وبلاغتهم العميقة.

أما موضوعات الخطب المختارة عبر العصور الإسلامية المختلفة، فكانت تتنوع بحسب المناسبات الدينية، والأحداث المستجدة، والسياسات السائدة، وتباين في الإطالة والإيجاز، والخصائص والأساليب، والجيدة والتكرار، وللتوضيح إليك بعضاً من الجوانب الفنية التي تميز بها موضوع الخطب في شبه القارة الهندية على النحو الآتي :

91. رواه أحمد بن محمد بن حنبل ، أبو عبد الله الشيباني في مسنده، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1416 هـ. 1995م 595/8 برقم 8697/ عن أبي هريرة.

92. اللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة ص 43، وصاحب الكتاب المذكور يسير على ذكر الاستفتاح بالبسملة وتعقيها بالحمد والثناء على الله - عز وجل - في الكتاب كله.

. ينظر الكتاب السابق من أول الخطب إلى آخرها.93

. الاقتباس :

شاهد الإكثار من الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية، والاستدلال بهما في أثناء إلقاء الخطب، ولاسيما الخطب الوعظية أو الدينية، يقصد بهما تقوية الحجج والبراهين، وتشويق الفكر والخيال، وتأنيس القلوب والمزاج، وبهذه الاقتباسات سيقت الخطب متلائمة الموضوع، متماسكة الكلمات، متسلسلة الأطراف، فيقتنع بها العقل، وتتسع لها الذاكرة، وتتضح بها الأفكار، والشواهد على ذلك في كتب الخطابة لا تُحصى عدداً.

ومن ذلك : ما أورده القاضي محمد بن عبد العزيز الكالبيكوتي في الخطبة الجهادية . وهو يحرّضُ المخاطب على الجهاد والقتال والإنفاق في سبيل الله بقوله . تعالى . قائلاً : " ... ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ "94 ... "95 , وكذا يستشهد القاضي بالحديث النبوي في الموضوع نفسه بقوله : " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . " مَنْ لَمْ يَغْرُ وَ لَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِالْغُرُ مَاتَ عَلَى شُعْبَةٍ مِنَ الْبَفَاقِ "96 , وللموضوع غير ذلك من الأمثلة المقتبسة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فاستأنس بها الخطباء في كتب الخطابة وتناولوها في أثناء العرض وطرح الأفكار وتوضيح المسائل، وربطوها بالنصوص الشرعية والآثار المروية مما يضيف إلى الخطبة جمالاً في الأداء، ورونقاً في الحسن، وتأثيراً في النفوس، واستمالة للقلوب⁹⁷.

. السجع :

تناول الخطباء في شبه القارة الهندية السجع غالباً في خطبهم، وزخرفوا به كلامهم، وراعوه في تراكيب الجمل ونظم العبارات، وتزيين الألفاظ، وقد التزموا بهذا الأسلوب، واتخذوه طريقة لأنفسهم، ومسلكاً لخطبهم ومصنقاتهم في الموضوع، وهم بذلك قد تأثروا بمن سبقهم من الأدباء القدماء، كبديع الزمان الهمداني، والحريري، ونحوهما من أئمة الأدب، واقتدوا بأساليبهم العربية التي كانت متداولة في بعض الفترات من تاريخ النثر العربي، غير أن السجع عند أولئك الخطباء في شبه القارة كان يختلف فيما بينهم من شخص إلى آخر، فمنهم من كان يسترسل في الاستعمال، ويستعمله في خطباته بإسهاب، كأمثال : القاضي محمد الكالبيكوتي في الخطبة الجهادية، وهو ما أشار إليه الباحث عبد الرحمن كوتي . م . ك . في أثناء التعليق على الخطبة السابقة وأسلوبها . بقوله : " إنه بالغ في مراعاة السجع من أولها إلى آخرها، اللهم إلا في مواقع يسيرة، وهذه الظاهرة كانت من سمات الخطبة العربية في العصور الأولى، وفي عصرنا أيضاً يهتم بها الكثير، خصوصاً في الخطب المشروعة، مثل خطبة الجمعة "98 , ومنهم من كان يكتفي بالسجع المعتل الأصيل، والنذر اليسير المقبول، ويخطب بقرائح صافية، ومواهب واسعة، وملكات جميلة، كأمثال : الشاه أحمد ولي الله الدهلوي (ت 1176هـ

94 . آل عمران الآية / 169 .

95 . مجيب ي . ك ، مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي ص 153 .

96 . مجيب ي . ك ، مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي ص 155 .

97 . وللمزيد ينظر . مثلاً : . : اللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهر السنة ص 27, 64, 67, 120, والقنوجي، الموعظة الحسنة بما يخطب في

شهور السنة ص 98, 127, 170, 198, 208.

98 . كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكالبيكوتي : وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم.

(، والعلامة محمود الجونفوري (ت 1062هـ)، والعلامة عبد الحي اللكنوي الفرنسي محلي، وغيرهم الذين عُرفوا بعمقهم الفكري، وفصاحة قولهم، وخصبة أسلوبهم، وتميزوا بإنشائهم المترسل، وبجنتهم العلمي العامر، ويُعدّهم عن السجع النادر، والتنميق الزاهر⁹⁹، ومن أمثلة السجع الواردة في الخطب: ما ذهب إليه السيد صديق القنوجي في خطبته الثالثة من شهر صفر بقوله: " وما بكم من نعمة فمن الله فهل من حامدٍ شاكِرٍ؟، وهل من خائفٍ لله وذاكِرٍ؟، وهل من معظّمٍ لنواهي الله والأوامر؟، وهل من معتبرٍ بالمواعظ والزواجر؟، وهل من ناظرٍ في آيات الله البواهر؟، وهل من متعظٍ بكتاب الله فإنه أعظم زاجر؟ ...¹⁰⁰، ومن نماذجه أيضاً خطبة عيد الفطر للمفتي محمد شفيق؛ حيث قال فيها: " الحمد لله الملك العظيم الذي تنزهه في ملكه عن الأضداد والأنداد، وتعالى عن الشريك والشبيه والوزير والنظير، والصاحبة والوالد والأولاد، وتفرد في وحدانيته عن الأنصار والأصهار والأوان والأعضاد، قدر الشهور والدهور، والأيام والأعوام والمواسم والأعياد، سبحانه من إله . تعالى . في ملكه والندر، الله أكبر، الله أكبر لا إله إلا الله، والله أكبر، الله أكبر، والله الحمد"¹⁰¹، وهذه الخطبة تمتاز بقوة الأسلوب، وتناسق العبارات، وقوة التراكيب، وقد استطاع المفتي المذكور الحفاظ على سياق الجمل، وحسن الاختيار مع مراعاة السجع غير المكلف، فقد ختم كل جملة بكلمة تناسب سياق الجملة الأولى، مثل: الكلمات التالية " الأنداد، الأعضاد، المعاد، العناد، العباد، الأصهار، والوزير والنظير، والشهور والدهور، والأيام والأعوام، العباد الأشهاد، ونحو ذلك.

. المقابلة :

استعمل الخطباء أسلوب المقابلة . التي يُستخدم فيها معنيان متوافقان من المعاني أو أكثر.¹⁰² في خطبهم، وجعلوها في تعبيراتهم البيانية، فيعمد إليها الخطيب لتوضيح الأفكار، وعرض القضايا، ومعالجة المشاكل ودراستها من خلال مقابلة بين أمرين ليستنبط منها تقريب الفهم إلى المستمعين، وتسهيل تصوير المسألة للأذهان، ومثل هذا الأسلوب نجده في مواقع كثيرة من الخطب الشائعة في تلك البلاد، فمثلاً: يقول القاضي محمد الكالبيكوتي في الخطبة الجهادية " فوالله ما قرّب أجل أحدكم الإقدام، ولا زاد في عمره الفرار والإحجام"¹⁰³، ومنه ما قاله العلامة عبد الحي الفرنسي محلي اللكنوي في الخطبة الأولى للجمعة الثالثة من شهر المحرم . وهو يتحدث عن العلماء السوء والسفهاء الجاهلين الذين يفتنون للناس بغير علم . : " اتخذوا البدعة سنةً فعليهم ورّهم ووزر من اقتدى بهم، والسنة بدعة فعليهم وبأهم ووبال من تأسّى بهم ، تباغضوا بالقلوب وتحابوا بالألسن"¹⁰⁴.

⁹⁹ . ينظر: الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، نظرات في الأدب، دار البشير، عمان . الأردن، ط 2، 1418 هـ . 1997م ص 30، 32.

¹⁰⁰ . القنوجي، الموعظة الحسنة بما يخطب في شهور السنة ص 101.

¹⁰¹ . أمجد، خالدة، الثرالفني في شبه القارة الهندية ص 260، نقلاً عن: خطبات الجمعة والعيدين للمفتي محمد شفيق باللغتين العربية والأردية، كراتشي باكستان، ط1، 1976.

¹⁰² . وهي تعد نوعاً من أنواع المحسنات البديعية.

¹⁰³ . كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكالبيكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم.

¹⁰⁴ . اللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة ص 9.

. العاطفة :

ومما لوحظ عند الأئمة والخطباء في الخطب المنبرية وغيرها استعمال أسلوب العاطفة التي هي في الأصل مجموعة من المشاعر والأحاسيس الجسدية بالإضافة إلى الوعي والإدراك، فتعكس ردة فعل الشخص تجاه ما يواجهه في يومه من المواقف والأمر، فقد تناولوها في الخطب بهدف الإقناع والتأثير لتنقل السامع من موقف إلى آخر، ومن عقيدة إلى أخرى، وتغرز في المستمعين الدافع القوي للعمل، وتبعث فيهم المشاعر المتيقظة للحمية الإسلامية، وتحرك فيهم النزعة الشديدة للحق، وتزيد العزيمة في أفكار المتحمسين لإثبات الحق وإزالة الباطل، فالعاطفة إذا لم تؤثر في تصرف الإنسان، والحماسة لم تشغله بالحق، فلم يعد مجدياً أن الخير أفضل من الشر، وأن مجاهدة النفس أولى بالعمل، وأن التضحية في سبيل الحق أنجع للحياة، ومن هذا المنطلق نجد خطباء شبه القارة الهندية قد وظّفوا أسلوب العاطفة كثيراً في خطبهم لشد الانتباه إلى الإيمان بالغيبيات والامتثال بأوامر الله والاجتناب عن نواهيه، والتمسك بسنن الرسول . والتحلي بآدابه، واستثارة المشاعر نحو الخطبة والاستماع إلى أفكارها، وكان من جملة أولئك الأئمة العلماء الشيخ القاضي محمد الكاليكوتي في خطبته الجهادية فإنه " قد توسل بوسائل متعددة إلى تحويل الأفكار إلى عواطف، فقد اتخذ طريقة التدرج المنطقي، فأطنب في الحمد حتى أخذت العواطف تستيقظ، وتستعر شيئاً فشيئاً، ثم صور لهم المشاهد¹⁰⁵ الوحشية التي ارتكبتها البرتغاليون الغاصبون بأسلوب مثير، ثم طرح إليهم أسئلة تزلزل أذهانهم، وصور لهم الجنة والنعيم المقيم الذي ينتظر المجاهدين، كما هول لهم النار والعذاب الأليم الذي يتوقع المعرضين، وجمع بين الترغيب والترهيب ليشتد التأثير في نفوس السامعين"¹⁰⁶، ومن أمثله أيضاً ما أورده العلامة عبد الحي الفرنكي محلي في الخطبة الأولى للجمعة الأولى من شهر شوال بقوله: " يا أيُّها الشيوخ : جاءكم وقتُ الانتقال، وقُرب منكم أو أنُ الارتحال، وما بعد ذلك إلا الجنة، أو مقامُ الآلام، أوصيكم بتقوى الله . تعالى . في السر والعلانية ..."¹⁰⁷.

. التشبيه والاستعارة :

كما قام علماء شبه القارة باستعمال الصور البلاغية في الخطب، كالاستعارات والتشبيهات من البديع والمعاني والبيان وغيره من فنون البلاغة العربية، وضربوا لذلك أجود الأمثلة، وأحسن النماذج يتذوقها القارئ بأخيلة رقيقة، وتصورات خالّابة، واستعارات جذّابة، وتشابيه محبّبة، ولما كانت الصور البلاغية من التشبيه . الذي هو صورة قائمة على إحداث علاقة أو مقارنة بين شيئين تربطهما صفة مشتركة . والاستعارات من أساليب البيان البلاغية عند العرب، فبدأت تشكل أهمية بالغة في اللغة العربية وعلومها، وتؤديها صور كثيرة جاءت في كلام العرب عامة وفي القرآن الكريم والحديث النبوي خاصة؛ ولذا اعتنى بها الخطباء في خطبهم، وتناولوها لإيضاح الخطاب، وتوضيح المعاني، وتحقيق الأغراض؛ لأن البلاغة تتكامل صور الدلالات، وينتقل فيها الشعور بأشكالٍ وألوانٍ متعددة من مكان إلى آخر، كما أقبلوا إليها للتعبير عن المعنى المجرد بالصور الحسية المستمدة من حياة المخاطبين والمستمعين، وأفاضوا بمشاهد

¹⁰⁵ . في الأصل المنقول عنه : (مشاهد) منكرًا، ولعل الصحيح : ما أثبتته لتناسب اللغة، ومراعاة قواعدها.

¹⁰⁶ . كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكاليكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم.

¹⁰⁷ . اللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهر السنة ص 106.

ها لتحريك النفوس وإيقاظ الهمم لدى الجمهور، وكان ممن اهتم بهذا الأسلوب البلاغي من الخطباء واستعملوه في خطبهم القاضي محمد الكاليكوتي في خطبته الجهادية، فقد أتى ببعض الصور البلاغية وساقها في تراكيب لطيفة، وعبارات بليغة يرمي من ورائها إثارة العواطف والإقناع لدى المستمعين، وتنبية المشاعر واستمالة النفوس، وكان من أبرز تلك العبارات والصور قوله: شهادة تشرب قائلها كأس الشهادة، وتسلطوا على المسلمين تسلط المالك على المملوك، ومالأوا من خيفة أكبادهم، حتى أزالوا رسمهم واسمهم، وجعلوا المسلمين ذبيحتهم، وسهامه على كلِّ أحدٍ واقِع، والأسلحةُ مفاتيحُ الجنة، ولا يجدون ألم السلاح إلا كشرية عسلٍ، ونحوها¹⁰⁸، ومن أمثلته أيضاً ما قاله الصديق القنوجي في الخطبة الرابعة من شهر ربيع الثاني: " ما هذا الانتظارُ وقد قَرَّبَ الرحيالُ؟، وما هذا الاغترارُ وقد أَرَفَ التحويلُ؟، أما ترون المنايا كيف أنشبت الأظفار؟، واستلبت من الأمة الخيار؟، وأنَّ الرزايا قد طَبَّقَتْ أرجاء الأرض والأقطارِ فمَحَّتْ من المجالس الآثار"¹⁰⁹.

. الألفاظ والتراكيب :

أ. الألفاظ :

بعد الاطلاع على كتب الخطابة المتوفرة لدي وقراءتها، والوقوف على أساليبها وسياقها لوحظ بأن الأئمة والخطباء في شبه القارة الهندية قد اختاروا لخطبهم ألفاظاً تميزت بخصائص، تبلورت خلاصتها في النقاط التالية :

. استخدامها في الأماكن المناسبة لتكوين الجمل، وسوق العبارة، وتكوين الفكرة، وتلاؤمها للموضوع الذي يراد التعبير عنه.
. اصطباغها بصبغة بلاغية، وصوراً نيقة تعطي للخطبة ذوقاً رفيعاً، وفتناً مقبولاً، وأداءً مؤثراً.
. مألوفة الاستعمال، سليمة البنيان، غزيرة الدلالة، والجنوح إلى الألفاظ السهلة، وإن كانت أحياناً لا تخلو من المفردات الصعبة التي لا يدرك معناها ولا يكشف أبعادها إلا بالرجوع إلى المعاجم العربية.

. العدول عن الألفاظ الغريبة المستوحشة، والعيوب اللغوية، والعامية المنتشرة، والمفردات النادرة المشككة التي يتنفر منها الطبع الأصيل، ويرفضه الذوق الأدبي السليم، وسلامتها من الإبهام والغموض، ومن أمثلة ذلك: خطبة الصديق حسن خان القنوجي لعيد الفطر فقال: " أيها الناس، إن يومكم هذا من أشرف الأيام، أوجب الله فيه الفطر، وحرّم فيه الصيام، يباهي الله بحكم فيه الملائكة الكرام، يُعْتَقُ الله فيه بعدد من اعتق في شهر رمضان، زيادة في الفضل والإكرام..."¹¹⁰، وهذا المنهج كما يلاحظ أيضاً في خطب

¹⁰⁸ . ينظر: كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكاليكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأنثادبي قيم.

¹⁰⁹ . القنوجي، الموعظة الحسنة بما يحظب في شهور السنة ص 126.

¹¹⁰ . القنوجي، الموعظة الحسنة بما يحظب في شهور السنة ص 229.

الشيخ عبد الحي الكهنوي، والشاه ولي الله الدهلوي، والمفتي محمد شفيع، وغيرهم، ولهم نماذج متعددة في مظانها المطولة¹¹¹، وهي تدل في مجملها على علو شأن أصحابها في العربية وآدابها، ومهارتهم في فنونها، وإتقانهم لأساليبها.

ب. التراكيب :

أما تراكيب الجمل في كتب الخطابة بأنواعها المختلفة في تلك البلاد، فكانت في أغلبها قوية الدلالة، شديدة الترابط، منسجمة الأفكار، بليغة المتن، دقيقة العرض، تشتم منها رائحة العذوبة، وجمال الفن، وسهولة الفهم، ويمكننا تليخص أبرز ما جاء في كتب الخطابة من تراكيب مستخدمة للأئمة والخطباء على الشكل الآتي :

. ترابط المعاني في الجمل، وتسلسل الأفكار في العرض، وجودة البناء في الاختيار مما يدل على براعة الخطباء في تلك البلاد، وقدرتهم العميقة في الإنتاج، وخبرتهم الطويلة في الدعوة إلى الله . عز وجل . ونشر الوعي بين المجتمع الإسلامي.

. مراعاة الاختصار في الجمل وال فقرات، وتجنب الإطالة في الخطب والاسترسال في الأفكار، حتى لا يمل السامع، ولا يضطرب الحاضر، ولينجذب إليها القلوب، ويتنبه بها المشاعر، ويتحصل بإلقائها الإقناع والتأثير في النفوس.

. التنوع في أسلوب العبارات واستعمالها في الصيغ التي تتراوح ما بين الجمل الإنشائية التي تدل على الثبوت والاستقرار . سواء أكانت طلبية أم غيرها . كالأمر والنهي، والتحذير والإغراء، والنداء، والتمني والترجي، والدعاء، والاستفهام، ونحوه، والجمل الخبرية . سواء أكانت اسمية أم فعلية . وهي التي تدل على الاستمرار والتجدد والانبعث والحيوية، كالتوكيد، والخبر الإنكاري، ونحوه، والاستعانة بما في الصياغة، ليسهل توصيل الفكرة إلى الجمهور، وتلقاها الآذان، وتحرك بها القلوب والعواطف.

. جودة الأسلوب، وجمال السبك في التراكيب عند معظم الخطباء، فتعطي مهارة الإلقاء للخطيب، وتناسقاً في العبارات، وغنى للموضوع بالصور البيانية.

. تجنب أسلوب التنفير والتهم والاحتقار والتصغير والجرح في أثناء إلقاء الخطب وإبداء التوجيهات والنصائح، والابتعاد عما يخل بالأداب الإسلامية، ولا يليق بشيم الأخلاق وطيب الكلام، وتناول أسلوب العموم في الخطابات دون الصريح الموجه إلى شخص معين.

. امتيازها بعمق الفكر، وقوة البيان، وحصافة الملكة، وقوة البلاغة، فهذه الجوانب ظهرت في خطب علماء شبه القارة، وانكشفت آثارها في نشاطاتهم العلمية والدعوية وفي المحافل والمجالس، ولا سيما في المساجد أيام الجمع والأعياد وغيرها من المناسبات الدينية، وذلك بفضل عقولهم الناضجة، وأذهانهم الصافية في البحث الجاد، والفكر الأصيل، وللموضوع أمثلة رائعة أوردها خطباء شبه القارة في كتب الخطابة، ومنها : ما أورده الشاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي (ت 1176هـ) في إحدى خطبه بقوله : " يا بن آدم، إلام تتعب في دنياك، وتحالف أمر مولاك؟، هل سعدت يد للقتاد خارطة؟، وحتام تنكص على أعقابك وتدنس ببيض أنوابك، وتتبع أهواءك القاسطة؟، تواجه المسكين بالوجه العبوس، والقلب النفور، والأيدي القاحطة، وتعاشر الإخوان والجيران بالأخلاق العسرة

¹¹¹ . ينظر . مثلاً . : اللكنوي، اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة ص 6 وما بعدها، و النونجي، الموعظة الحسنة ص 80 وما بعدها، وأحمد، خالدة، الثرالفني في شبه القارة الهندية ص 195.198.

الشاحطة...¹¹²، ومن ذلك ما قاله أيضاً: " الحمد لله الذي خلق الإنسان، وقد أتى عليه حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً¹¹³، وأناقته هذه الخطبة. كما قال الدكتور زبير أحمد. تظهر " في أن المؤلّف استطاع بمهارة وإبداع أن يدمج فيها آيات وجملاً¹¹⁴ ملائمة للقرآن. - فمثلاً. الجملة الأولى مأخوذة من أول سورة الدهر: (هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً¹¹⁵)، وقد عمل بعض التغيير في الآية لتلائم السياق، ثم حافظ على هذا الجمال في سائر الخطبة¹¹⁶، فقال: " الحمد لله الذي خلق الإنسان، وقد أتى عليه حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً¹¹⁷؛ حيث وضع الشاه ولي الله مكان كلمة (هل أتى) (قد أتى)، وغير ذلك من الكلمات اللطيفة في خطبه الطويلة¹¹⁸، ومن أمثلته أيضاً ما ذكره الشاه الشهيد محمد إسماعيل بن عبد الغني الدهلوي (ت 1246هـ) في مجموعة خطبه بقوله: " ومن الناس من لا يأتي الصلاة إلا دبراً، ومنهم من لا يذكر الله إلا هجرأ، وأعظم الخطايا اللسان الكذوب، وخير الغنى غنى النفس، وخير الزاد التقوى، ورأس الحكمة مخافة الله، وخير ما قر في القلوب اليقين، والارتياح من الكفر، والنياحة من عمل الجاهلية، والغلول من جثاء جهنم، والكنز كئي من النار...¹¹⁹، وبهذه الكلمات البليغة، والتعبيرات الحكيمة، والطرز الجميل، والأسلوب الجذاب، جاءت خطبته فاستعطفت عواطف المحبين، وحرك مشاعرهم حيال الدعوة إلى الإيمان والاعتقاد بغيبياته، والحث على الامتثال بأوامر النبي. صلى الله عليه وسلم.، والتخلّق بأخلاقه في سائر شؤون الحياة.

ثالثاً. الخاتمة:

هي ما تحتتم به الخطبة، فتأتي موجزة في الشكل، قوية في السبك، راسخة في المعاني، يجنح فيها الخطيب إلى تلخيص أهم جوانب الموضوع وأفكاره العامة، وتسلط الضوء على أبرز ما يستقطب به عواطف المستمعين، ويشد انتباههم، ويجمع قواهم العقلي والثقافي، وهي بذلك لا تقل تأثيراً عن المقدمة والعرض، ولا أدنى أهمية من بعدها العلمي والفني؛ لكونها آخر مرحلة يتمركز عليها الانتباه، وتحتذب إليها الحواس¹²⁰، وتصفى لها العقول، وبعد دراسة الخطب في تلك الديار النائية وإمعان النظر في خواتيمها وجدت أنها اتصفت بالأمر الآتية:

. اختتامها بالاستغفار، والتضرع إلى الله. عز وجل. بالهداية والثبات على الحق، وقبول الطاعة، والصلاة على النبي. صلى الله عليه وسلم. وهذا ما كان شائعاً في شبه القارة الهندية في ختام الخطب وذيلها، ودرج عليه أكثر الخطباء؛ حيث اكتفوا بالدعاء والطلب

¹¹² . القنوجي، الموعظة الحسنة بما يُخطب في شهور السنة ص 268. 269.

¹¹³ . الدهلوي، التفهيمات الإلهية 2 / 252.

¹¹⁴ . في المصدر المنقول عنه (جمل) والصحيح ما أثبتته؛ لأنه اسم معطوف على مفعول به، فينصب مثله.

¹¹⁵ . سورة الإنسان: الآية / 1 .

¹¹⁶ . أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 222، وينظر: ص 438.

¹¹⁷ . الدهلوي، التفهيمات الإلهية 2 / 252.

¹¹⁸ . ينظر: أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 195.

¹¹⁹ . القنوجي، الموعظة الحسنة بما يُخطب في شهور السنة ص 275، وينظر: أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية ص 195، وأحمد، زبير، الآداب العربية في

شبه القارة الهندية ص 441.

¹²⁰ . للخاتمة ضوابط ينبغي مراعاتها في الخطب، وللوقوف عليها ينظر: ابن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة ص 149، والشايب، الأسلوب ص 117.

من الله . عز وجل ., وتوجهوا إليه بالاستغفار والإنابة إليه, ومن أمثلة ذلك : ما جاء في آخر خطبة الجمعة للشيخ الشهيد محمد إسماعيل الدهلوي, فقال: " بارك الله لنا ولكم في القرآن العظيم, ونفعنا وإياكم بالآيات والذكر الحكيم, أستغفر الله لي ولكم ولسائر المسلمين, فاستغفروه إنه هو الغفور الرحيم "121, وينحوه ورد في ختام إحدى خطب السيد الصديق القنوجي عن شهر المحرم, فقال: " بارك الله لنا ولكم في القرآن العظيم, ونفعني وإياكم منه بالآيات والذكر والحكيم, وأجازني وإياكم من عذابه الأليم, أقول قولي, وأستغفر الله العظيم لي ولكم ولجميع المسلمين, إنه الغفور الرحيم, فاستغفروه "122, وعلى هذا الأسلوب سلك السيد الصديق القنوجي في اختتام معظم خطبه.

. تذييلها بآية قرآنية, أو بحديث نبوي ما يجعل المسلم مرتباً بكلام الله . عز وجل . المنزل, وسنة رسوله المطهرة, فيتنبه بهما الغافل, ويتعظ بهما العاقل, ومنه قول العلامة عبد الحي اللكنوي الفرنكي محلي في الخطبة الأولى للجمعة الأولى من شهر صفر: " حفظنا الله وإياكم من الطيرة والبشر الأكلب والأصغر, وتجاوز عن ذنوبنا وذنوبكم, ورحمنا ورحمكم يوم العرض الأكبر, والحمد لله العلي العظيم, أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: ﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ "123, وهذا الطريقة كانت منتشرة في أغلب خطب العلامة عبد الحي اللكنوي الواردة في كتابه : " اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهر السنة ", فلا تخفى أمثلته على من طالعه, وتصفح محتواه, ومن نماذجه أيضاً ما ختم به القاضي محمد بن عبد العزيز الكالبيكو في خطبته الجهادية بقوله : " وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً جعلنا الله وإياكم ممن أحيى دينه بأيديهم ... "124, ويعقبها بقوله : " وينزل نصرته على نوابيهم, وجعلنا وإياكم ممن قال النبي . صلى الله عليه وسلم . فيهم : " إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم "125.

. الدعاء للسلطين والأمراء والملوك بالهداية والثبات على رؤوس المنابر في المساجد وغيرها, وإعلان الولاء لهم, والإطالة في العمر ودوام الحكم والصحة والبركة في الذرية, وخاصة في أيام الجمع والأعياد, ثم يحتتمها بقوله : أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم, وهذا الأسلوب . وهو الدعاء للسلطين والأمراء . قد وجد لدى الخطباء في شبه القارة لغرض ترسيخ الحكم, وترضية السلطين, وهم بذلك قد اتبعوا من كان قبلهم من الخطباء وأدعيتهم للخلفاء السلطين والولاة كخلفاء الدولة الأموية والعباسية وغيرهم, ومن أمثلة ذلك : ما أشار إليه المؤرخ الهندي الكبير السيد عبد الحي الحسني في كتابه : « نزهة الخواطر », وساق نماذج من تلك الأدعية دون ذكر تفاصيلها, وتوضيح صيغ المدائح التي كانت تلقى في الخطب, وخاصة أيام الجمع والأعياد لأولئك السلطين والحكام بتلك البلاد126.

121 . القنوجي, الموعظة الحسنة ص 273.

122 . القنوجي, الموعظة الحسنة ص 91.

123 . اللكنوي, اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهر السنة ص 17.

124 . مجيب ي . ك , مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي ص 158.

125 . كوتي . م . ك, عبد الرحمن, الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكالبيكو: وثيقة تاريخية نادرة, وأثر أدبي قيم.

126 . ينظر . مثلاً . : الحسني, نزهة الخواطر / 1 / 88 . 90 / 4 / 358, 6 / 729 / 6 / 866 . 867.

الخاتمة :

نالت الخطابة أهمية خاصة في شبه القارة الهندية، ومكانة بارزة من بين الفنون الأدبية والدراسات الإسلامية، فقد اعتنى بها الأدباء والأئمة والزعماء السياسيون والمصلحون عبر العصور الإسلامية، واعتمدوا عليها في عديد من المواقف، واستخدموها في الأغراض النبيلة، والقضايا الهامة التي تتعلق بمصلحة الأمة وأمنها، وحماية الشريعة ومقدساتها، ومنذ وصول الإسلام إلى بلاد السند عام / 92هـ / بدأت الخطابة تسهم في نشر الإسلام وبيان أحكامه الشرعية، وزيادة الوعي الثقافي والعربي، وتشارك في خدمة العلوم الإسلامية واللغة العربية ودراساتها الفكرية وأثرها التربوي في حياة المسلم وتكوين شخصيته العلمية في البلاد؛ ولذا لوحظ لها تأثير واضح وفضل كبير في المحافظة على تلك الفنون والتمسك بقواعدها، والرغبة في تعلمها وتعليمها، وذلك بفضل ما كان يلقي من الخطب في المناسبات الدينية المختلفة، وتؤدَّى بالعربية الفصحى في معظمها، وأساليها البلاغية، وألفاظها المتلائمة ما جعل أنواعها تزدهر ومفاهيمها تتوسع في كثير من المجالات الإسلامية والاجتماعية والسياسية والعلمية والحربية والمحافل وغيرها خلال الحكم الإسلامي، وتعاقب سلاطينه وملوكه على السلطة في بلاد السند والهند، كالغورية، والمماليك، والحلجية، والتغلقية، والسادات، واللودية، بالإضافة إلى قيام دويلات وممالك أخرى في الأقاليم، وكان آخرها الدولة المغولية التي استطاعت السيطرة على كامل شبه القارة الهندية في فترة من الزمان، فقامت هذه الدول بقيادة حكامها المسلمين بالفتوحات في أرض الهند، ونشر الإسلام في أرجائها، وتعمير المساجد في مدنها وقراها، والقيام بالنهضة الثقافية الإسلامية واللغوية والحضارية، وتعيين العلماء والأئمة المشهورين في منصب الخطابة والشؤون الدينية بالمساجد في المدن المفتوحة، والاهتمام بشأنها ودراسة أنواعها، والتأليف فيها باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية، حتى نالت المكانة العالية، والرعاية السامية من السلاطين والملوك في سائر البلاد، واستطاعت بذلك أن تستقطب الجمهور والمستمعين إليها، وتحرك مشاعرهم نحوها، وهؤلاء الخطباء قد اتخذوا تلك الخطب والقاءها في المساجد وسيلةً للدعوة إلى الله . عز وجل . والإرشاد والنصح في أمور الدين والدنيا، وأداةً للإفصاح عن الرأي الصحيح والمبادئ الحسنة، والتوجيه الرشيد نحو الخير والسعادة، كما اعتمدوا عليها لبيان الأحكام الشرعية، وتركيب النفوس وتربية الأخلاق، ومحاولة الإصلاح والسلام، وهدى الناس إلى الحقائق، والترغيب في المنافع والزجر عن النواهي، وغيرها مما يندرج تحت الخطب الدينية أو الوعظية التي كانت تلقى في المساجد غالباً، كخطب أيام الجُمُع والأعياد ومواسم الحجّ، وصلاة الاستسقاء والكسوف والخسوف وغيرها من المناسبات، كما وُظِّفت الخطابة لأنواع أخرى من الخطب، وكثر الإقبال عليها، ولا سيما الحربية والسياسية منها؛ حيث ازدهرت بعد الاحتلال البريطاني لشبه القارة الهندية وفرض سيطرتها على سائر البلاد، وكثر أئمتها العظام، واشتدت حماستها في المساجد ومجالس العلماء والندوات، وظهرت نتيجة للمشاهد السياسية ومخرجاتها نخبة من العلماء الغيورين، والمجاهدين الصامدين، فوقفوا بأفكارهم وألستهم أمام الغزو الغاصب بعدم القبول والخضوع والاستسلام لقوانينهم، وأقاموا الحفلات السياسية لتأييد القضية الوطنية، وألقوا الخطب المناهضة للاستعمار ومقاومة النفوذ الغربي ومحاربة هذا الطامع بإصدار الفتاوى، كما حركوا في قلوب المؤيدين للتحرير الحماسة والمناداة بالجهاد، وقاموا بالتحريض على الاحتلال وطردهم من البلاد.

والخطابة عبر أدوارها المختلفة كان يتولاها كبار الأئمة وأفاضل العلماء المتشبعين بروح الإسلام السمحة، والمتصفين بنباهة العقل ورجاحة الفكر وسعة العلم وبلاغة القول، والمدركين لحقائقه السامية، وأسراره الدقيقة، فأناروا بذلك الطريق لنشر الدعوة الإسلامية

في ربوع البلاد، وبذلوا الجهود في سبيل نشر دين الله الحنيف بطريق الموعظة والإرشاد والقُدوة الحسنة في المعاملات والسلوك، والخصال الحميدة والأخلاق الدمثة، وقاموا من فوق المنابر بدور بارز في التعليم وزيادة الوعي الثقافي في كثير من المجالات، وأسهموا في تأسيس الحضارة الإسلامية، وغرس البنية الفكرية للمجتمع، وتلك الخطب - سواء أكانت تأليفاً أم إلقاء - تضمنت اختيار المعاني العميقة، والألفاظ الجزلة، والكلمات البليغة، واتجهت إلى اتخاذ الأسلوب الملائم، والأداء السلس الذي امتزج بالأدلة الواضحة والحجج القاطعة، وكثر فيه اقتباس القرآن الكريم والسنة الشريفة ببلاغتهما العميقة ومقاصدهما النبيلة، وبذلك سهلت استمالة نفوس الجمهور والتأثير في قلوبهم، وحضت عقولهم على التفكير واستثارة مشاعرهم.

المصادر والمراجع

أولاً. الكتب المطبوعة :

- . الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، نظرات في الأدب، دارالبشير، عمان - الأردن ، ط 2، 1418هـ - 1997م (رابطة الأدب الإسلامي العالمية (2)
- . الساداتي، أحمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم ، مكتبة الآداب، القاهرة - مصر، د ط ، د ن .
- . البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، تحقيق وشرح : عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، د ط ، د ت، وطبعة أخرى البلاذري، طبعته دار ومكتبة الهلال - بيروت، د ط ، 1988م .
- . الأصبخري، إبراهيم بن محمد، المسالك والممالك، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ، د ط ، د ت .
- . العربي، إسماعيل ، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، الدار العربية للكتاب، [تونس - ليبيا]، د ط ، 1985م .
- . أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن والتاسع عشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ، د ط ، 1977م .
- . أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية، ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق ، د ط ، 1978م (سلسلة الكتب المترجمة 50) .
- . الندوي، سعيد الأعظمي وآخرون، اللغة العربية في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، [السعودية - الرياض] ، ط 1، 1436هـ - 2014م .
- . الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ويسمى بـ : الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، دار ابن حزم، بيروت - لبنان ، ط 1، 1420هـ - 1999م .
- . الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، الهند في العهد الإسلامي، مراجعة وتقديم أبي الحسن علي الحسيني الندوي، دار عرفات، الهند ، د ط ، 1422هـ - 2001م (مجمع الإمام أحمد بن عرفان الشهيد لإحياء المعارف الإسلامية) .
- . الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، الثقافة الإسلامية في الهند، المسمى بـ : معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، د ط ، 2012م .

- . البكري, عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، المسالك والممالك، دارالغرب الإسلامي [بيروت]، د ط، 1992 م .
- . النمر, عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1401 هـ - 1981 م .
- . ابن الأثير, علي بن أبي الكرم محمد الجزري، عزالدين، الكامل في التاريخ؛ تحقيق : عمر عبد السلام تدمري، دارالكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1417 هـ - 1997 م .
- . البلكرامي, غلام علي آزاد الحسيني الواسطي، سبحة المرجان في آثار هندستان؛ تقديم وتحقيق محمد سعيد الطريحي، دارالرافدين، بيروت - لبنان، ط 1، 2015 م .
- . الألوائي, محيي الدين، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دارالقلم، دمشق، ط 1، 1406 هـ - 1986 م .
- . الهروي, نظام الدين أحمد بخشي، طبقات أكبري، ويسمى ب : المسلمون في الهند من الفتح العربي إلى الاستعمار البريطاني، ترجمه عن الفارسية أحمد عبد القادر الشاذلي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، [مصر]، د ط، 1995 م .
- . الندوي, معين الدين، معجم الأمكنة التي لها ذكر في نزهة الخواطر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن [الهند]، د ط، 1353 هـ .
- . المباركبوري, أظهر أبو المعالي، الحكومات العربية في الهند والسند، ترجمة: عبد العزيز عزت عبد الجليل، د م، الهند، د ط، 1970 م .
- . المباركبوري, أظهر أبو المعالي، العقد الثمين في فتوح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين، دار الأنصار، [القاهرة]، د ط، 1977 م .
- . ابن كثير, إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، البداية والنهاية، تحقيق : علي شبري، دار إحياء التراث العربي [بيروت]، ط 1، 1408 هـ - 1988 م .
- . ابن الأثير, علي بن أبي الكرم محمد الجزري، عزالدين، الكامل في التاريخ؛ تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1417 هـ - 1997 م .
- . خان, أحمد، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ دخول المطبعة إليها حتى عام 1980م، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، د ط، 1421 هـ - 2000 م .
- . الجوهري, أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407 هـ - 1987 م .
- . الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط؛ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 8، 1426 هـ - 2005 م .
- . الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني البلكرامي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقيق : مجموعة من المحققين، دار الهداية، د م، د ط، د ت .

- . الفيومي، أحمد بن محمد، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط ، د ت .
- . ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ .
- . الشايب، أحمد، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط 12، 2003م .
- . خفاجي، محمد عبد المنعم، وعبد الجبار، عبد الله، قصة الأدب في الحجاز، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د ط ، د ت .
- . الجندي، علي، في تاريخ الأدب الجاهلي، مكتبة دار التراث، د ط ، 1412هـ . 1991م .
- . اللكنوي، محمد عبد الحي الفرنكي محلي، أبي الحسنات، مجموعة الخطب اللكنوية، المسمّى ب: اللطائف المستحسنة بجمع
خطب شهور السنة، ويُسمّى أيضاً ب: إزالة الغفلة والبينة بتأليف خطب السنّة، باعتناء نعيم أشرف نورأحمد، إدارة القرآن والعلوم
الإسلامية، كراتشي، باكستان . المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، السعودية، ط 1، 1419هـ .
- . أرسططاليس، الخطابة؛ ترجمة وتحقيق وتعليق: الدكتور إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 1369هـ . 1950م .
- . أبو زهرة، محمد، الخطابة . أصولها . تاريخها في أزهرعصورها عند العرب، مطبعة العلوم، القاهرة، ط 1، 1353هـ . 1934م .
- . الحوفي، أحمد محمد، فنُّ الخطابة، نخضة مصر للطباعة والنشر، مصر، د ط ، د ت .
- . محفوظ، علي، فنُّ الخطابة وإعداد الخطيب، دارالاعتصام، دار النصر للطباعة الإسلامية، مصر، د ط ، 1984م .
- . ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول الإنشاء والخطابة؛ تحقيق: ياسر بن حامد المطيري، مكتبة دارالمنهاج للنشر والتوزيع، الرياض .
السعودية، ط 1، 1433هـ .
- . حسين، محمد الخضر، الخطابة عند العرب ؛ تحقيق: ياسر بن حامد المطيري، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض .
السعودية، ط 1، 1433هـ .
- . ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، مصر، ط 1، 1960م - 1995م .
- . شلبي، عبد الجليل عبده، الخطابة وإعداد الخطيب، دارالشروق، القاهرة . بيروت، ط 3، 1408هـ . 1987م .
- . محمد، إسماعيل علي، فنُّ الخطابة ومهارات الخطيب، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة . مصر، ط 5، 1437هـ . 2016م)
بحوث في إعداد الخطيب الداعية) .
- . القنوجي، السيد محمد صديق حسن خان البخاري، الموعظة الحسنة بما يخطب في شهورالسنة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،
قطر، ط 1، 1428هـ . 2007م .
- . الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط 2، 1995م .
- . ابن حنبل، أحمد بن محمد، أبو عبد الله الشيباني، مسند أحمد بن حمل؛ تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط 1،
1416هـ . 1995م .
- . الجونفوري، عبد الأول بن علي، الطريف للأديب الطريف، مطبع أصح المطابع، لكهنؤ . الهند، د ط ، 1313هـ .
- . الرانديري، محمد إسماعيل، خطبات العيدين، جامعة حسينية، راندير، سورت، كيجرات . الهند، د ط ، 1435هـ . 2014م .

- . الدهلوي، الشاه ولي الله، قطب الدين أحمد، التفهيمات الإلهية، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي، برقي بريس. الهند، د ط ، 1355هـ. 1936م .
- . ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ .
- . عالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض. السعودية، ط 1، 1437هـ. 2016م.
- . مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند، مراجعة وتحرير: مجموعة من الدكاترة منهم صفدر زبيرالندوي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض. السعودية، ط 1، 1436هـ - 2015 م .
- . حاوي، إيليا، فن الخطابة وتطوره عند العرب، دارالثقافة، بيروت، د ط ، د ت .
- . فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)، دار الملايين، بيروت، د ط، د ت .
- . كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت .
- . المليباري، عبد النصير أحمد الشافعي، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية، نشر في موقع التواصل الاجتماعي: نداء الهند / www.nidaulhind.com / دون معلومات النشر.
- . باذيب، محمد بن أبي بكر بن عبد الله، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند، ونشر بتاريخ 18 / مايو / 2018م في موقع التواصل الاجتماعي : / <https://archive.org/details/IshamatU> .
- . ياقوت الحموي، ابن عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط 2، 1995م .
- . ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي، رحلة ابن بطوطة = تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط. المغرب، د ط ، 1417هـ.
- . ابن حوقل، محمد بن حوقل الموصللي، صورة الأرض، دار صادر، أفست ليدن، بيروت، د ط، 1938م.
- ثانياً. الرسائل الجامعية والمجلات العلمية والمقالات :
- . إرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية (دراسة نقدية وتحليلية)، جامعة بنجاب . لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 2006م، (رسالة دكتوراه غير منشورة).
- . نعلان، محمود، جهود علماء شبه القارة الهندية في النثر الفني (خلال العصر المغولي)، جامعة دجلة، معهد العلوم الاجتماعية للدراسات العليا، قسم اللغة العربية وبلاغتها، ديار بكر، تركيا 2017م (رسالة الماجستير غير منشورة).
- . نسيم، محمد عارف، مقامات ويلورية لمحمد باقر المدراسي، تحقيق ودراسة، جامعة بشاور، كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية . باكستان 1420هـ. 1999م، (رسالة دكتوراه غير منشورة) .
- . الضفيان، عيسى بن عبد الله، جهود المماليك في نشر الإسلام في الهند (602 . 689هـ)، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية. قسم التاريخ والحضارة، السعودية. الرياض عام 1415هـ (رسالة الماجستير في التاريخ الإسلامي).

- . ساعاتي, فوزي محمد عبده, وانتشار الإسلام في بلاد السند والبنجاب حتى نهاية العصر الأموي (15هـ - 132هـ), جامعة أم القرى, كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. قسم التاريخ الإسلامي, مكة المكرمة. السعودية, 1406هـ - 1986م (رسالة الماجستير في التاريخ الإسلامي).
- . حاج الحسين, بكري عمر رحمه, انتشار الثقافة الإسلامية والعربية في بلاد السند من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر العباسي الأول (92 . 232 هـ / 710 . 846 م), جامعة أم درمان الإسلامية, كلية الدراسات العليا. قسم التاريخ والحضارة الإسلامية, السودان, 1423هـ - 2002م .
- . المغربي, أميرة عمر, انتشار الإسلام وأثره الحضاري في الهند (366 . 689 هـ / 796 . 1290 م), جامعة بنغازي, كلية الآداب. قسم التاريخ, ليبيا, 2014م (رسالة الماجستير في التاريخ الإسلامي).
- . مجيب ي . ك, مقاومةُ كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي, الجامعة المليية الإسلامية, قسم اللغة العربية وآدابها, دلهي الهند, 1983م (رسالة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها).
- . عثمانه, محمد سعيد صلاح, الحركة العلمية في عصر الدولة الغزنوية (351 . 582 هـ / 962 . 1186 م), جامعة اليرموك. كلية الآداب, الأردن, 1427هـ - 2006م (رسالة دكتوراه).
- . أمجد, خالدة, النثر الفني في شبه القارة الهندية, جامعة بنجاب. لاهور, الكلية الشرقية, باكستان, 2006م, (رسالة دكتوراه غير منشورة) .
- . الحق, محمد إرشاد, مساهمة علماء فرنجي محل في اللغة العربية وآدابها : دراسة نقدية, جامعة الجراح مسلم الجراح, قسم اللغة العربية الهند, 2012م, (رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية).
- . محمد عبد الله, محمود, آداب اللغة العربية في باكستان, جامعة بنجاب. لاهور, كلية الدراسات الشرقية, باكستان, 1402هـ - 1982م, (رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها).
- . كوتي . م . ك, عبد الرحمن, الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكاليكوتي: وثيقة تاريخية نادرة, وأثر أدبي قيم, جامعة كاليفورنيا, مجلة كاليفورنيا (ربع سنوية تصدر عن قسم اللغة العربية), المجلد الثاني, العدد الخامس, كيرالا, الهند, سبتمبر 2012م, ثم نشر في موقع الشبكة العنكبوتية : www.nidaulhind.com.
- . آل سنة, خيرية بنت محمد علي, الطبقات الحاكمة في دلهي خلال فترة حكم المماليك (602 . 689 هـ / 1206 . 1290 م), مجلة وقائع تاريخية, عدد / يناير 2018م / الجزء الثاني, مركز البحوث والدراسات التاريخية.
- . علي محمد, إسماعيل, تعريف الخطابة, وعلم الخطابة, مقالة نشرت بتاريخ 18 / 5 / 2016م في موقع الألوكة : www.alukah.net sharia .

ARAŞTIRMA MAKALESİ

GÜNÜMÜZ NORŞİN MEDRESELERİNDE MANTIK EĞİTİMİ*

İzzettin ÜREK*

Öz

Eğitim ve öğretime büyük katkıda bulunan kurumların başında gelen medreseler, yüzyıllar boyu İslâm kültür mirasını nesilden nesile aktarmışlardır. Selçuklu devleti döneminde Nizâmiye medreseleri kurumsal hale gelmiş ve daha sonraki devletler de çabalarıyla bu eğitim kurumlarını daha çok geliştirmişlerdir. Anadolu'ya Selçuklular tarafından getirilmiş bu eğitim kurumlarına Osmanlılar da sahip çıkarak asrın şartlarına göre yenilikler yaparak bu kurumları ilerletmeye çalışmışlardır. Biz de bu çalışmamızda önce Osmanlı medreselerinde verilen mantık eğitimi ve bu dönemde yapılmış olan çalışmalara değindik. Akabinde Bitlis bölgesinde varlığını koruyup, eğitim faaliyetlerini günümüze kadar devam ettirmiş olan medreselerde mantık eğitimini ve sıra kitapları içerisinde yer alan mantık eserlerini tespit etmeye çalıştık. Son olarak da günümüz Norşin medreselerinin genel bir tanıtımını yaparak bu medreselerdeki mantık eğitimine, hocaların ve öğrencilerin mantık ilmine karşı ilgilerine ve burada okutulan mantık eserlerine değindik.

Anahtar Kelimeler: Bitlis, Norşin, Medrese, Eğitim, Öğretim, Mantık

LOGIC EDUCATION IN TODAY'S NORŞİN MADRASAHS

Abstract

Madrasahs which are main institutions have contributed to education and training so they transferred the Islamic cultural heritage from generation to generation in centuries. In the term of Seljuk state, Nizamiye madrasahs became institutionalized and then further states developed this education system with their efforts. The Ottoman Empire supported and developed these educational institutions brought to Anatolia by Seljuk. In this study, it is mentioned that logic education given in Ottoman madrasahs and the studies done in this term. Furthermore, logic education, which have preserved its existence and continued their educational activities til today in the Bitlis region, and the logic studies in the sequence books are examined. Finally, by giving general introduction regarding Norşin Madrasahs it is explained that logic education, the interest of the lecturers and students in the science of logic, and the logic works thought here.

Keywords: Bitlis, Norşin, Madrasah, Education, Teaching, Logic

*Bu makale, Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından İLAHİYAT. 18.009 No'lu proje çalışması kapsamında desteklenerek 2020 yılında tamamlanan "Günümüz Bitlis Medreselerinde Mantık Eğitimi (Norşin Medreseleri Örneği)" başlıklı Yüksek Lisans Tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmadaki bilgilerin çoğu, 2019-2020 yılları arasında, Şeyh Nurettin Mutlu, Şeyh Abdülkerim Çevik, Şeyh Abdülğani Mutlu ve bu medreselerde ders veren müderris - öğrenciler ile yaptığımız görüşmeler sonucu şifahi olarak elde edilmiştir.

* e-posta: izzettinurek@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8164-7249>

Giriş

İslâm aleminde medreseler ortaya çıkmadan önce eğitim-öğretim dârü'l-erkam, Suffa, Câmiler ve küttâplar aracılığıyla sürdürülmüştür. İslâmî eğitim câmi içerisinde başlayıp medrese ile kurumsal bir hale gelmiştir. Medreseler, Selçuklular döneminde Nizâmiye medreselerinin kurulmasıyla sistemli bir hale gelmiş ve Osmanlılar döneminde devletin eğitim-öğretime verdiği destek ile zirve noktasına ulaşmıştır.

Çalışmamızın konusu olan Bitlis/Norşin medreselerinin kökleri yaklaşık XII. asırda Selçuklular tarafından Bitlis şehrinde yapılmış olan İhlasiye Medresesine dayanmaktadır.¹ İhlasiye medresesinden sonra birçok medrese Bitlis şehrinde kurulmaya başlanmıştır. Bu durumun Bitlis yöresinin günümüzde de ilim ve irfan şehri olmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Bölgede yer alan Norşin medreseleri de günümüzde eğitim-öğretim faaliyetlerini devam ettirmektedir.

Başta Norşin ve Bitlis olmak üzere medreselerin eğitim-öğretim sisteminde asıl hedeflenen, Müslüman bir bireyin iyi ahlaklı ve bilgi sahibi biri olarak yetişmesini sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Ahlaklı birer birey olarak yetiştirilmeye çalışılan öğrencilere yaratılış gayeleri daha doğru bir şekilde kavratılmaya çalışılmaktadır. Nitekim insan, aklı sayesinde çevresindeki şeyleri kavrayıp bilgi edinmektedir. Bu edindiği bilgiler de ya tasavvur ya da tasdik şeklindedir.² Ancak insan hataya düşebilmektedir. Mantık ilmi de insanları hataya düşmekten korumayı amaçlamaktadır. Mantık eğitimine duyulan ihtiyaç, bu tür durumlarda daha çok açığa çıkmaktadır. Genel olarak her insanda özel olarak da İslâm alemindeki medreselerde mantık eğitimine olan ihtiyacı Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) “Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” ifadesiyle açıkça belirtmektedir.³

Bu ihtiyaca ve gerekliliğe binaen medreselerde okutulmaya başlanan mantık ilmini öğretmek bir gelenekten öte zorunluluk haline gelmiştir. Mantık ilminin önemini fark eden medrese âlimleri de asırlarca medreselerde mantık eserlerini okumuş ve okutmuşlardır. Başta telif olmak üzere pek çok esere de şerh ve haşiye yazmışlardır. Bu eserler sayesinde mantık, medrese sıra kitapları arasındaki yerini korumuştur. Bu durum günümüz medreselerinde de halen devam etmektedir. Biz de Norşin medreseleri ve mantık eğitimi kısmına dair bilgileri, yerinde edinebilmek için Bitlis’in Güroymak (Norşin) ilçesine gittik. Medreselerden sorumlu kişi veya kişilerden müsaade alarak araştırma konumuz ile ilgili bilgileri yerinde edinmeye çalıştık. Elde ettiğimiz bilgilerle çalışmamızda Norşin medreselerinde mantık eğitiminin önemi, amacı, okutulan mantık kitapları vb. hususları inceleyeceğiz.

1. Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi

Osmanlı medreselerinde eğitim gören bir öğrenci öncelikle sarf, nahiv, mantık, belagat, matematik, astronomi, felsefe, tarih ve coğrafya gibi “Ulum-u âliye” olarak ifade edilen ilimleri tahsil

¹Muhammed Kemaloğlu, “XI-XII Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Mayıs 2015, c. 2, sayı: 5, s. 71.

²Ebû Nasr el- Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Apler, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 1.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 11-12.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, çev. Nazım Hasırcı ve Eyyüp Tanrıverdi, Harf Yayınevi, İstanbul 2015, s. 34.

³Ebû Hâmid el- Gazzâlî, *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, s. 11.

etmekteydi.⁴ Bu ilimlerde belirli bir seviyeye geldikten sonra tefsir, hadis ve fıkıh gibi “Ulum-u ‘aliye” olarak ifade edilen ilimler öğretilmiştir.⁵

Osmanlı medreselerinde Ulum-u âliye içerisinde yer alan mantık ilmi Osmanlı devletinin kuruluşundan Fatih Sultan Mehmet’in tahta çıkışına kadar geçen bir buçuk yüzyıllık sürede Osmanlılarda felsefenin yanı sıra daha önce Selçuklu medreselerinde olduğu gibi okutulmaya devam edilmiştir.⁶ Mantık ilminin Selçuklu medreselerinde kabul görmesi ve Osmanlı medreselerindeki öneminin, Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin “Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” sözünden sonra oluşan genel kabulden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca mantığın diğer ilimler için bir hazırlık ve giriş olduğu anlayışı bütün medrese eğitiminin hazırlık derslerinde kendini göstermiştir. Öğrencinin mantık ilmindeki başarısı onun daha yukarı safhalara geçişi için bir ölçü olarak görülmüştür. Ayrıca mantık dersleri medreselerin felsefe dersleri için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu derslerde okutulan eserler de yine mantık konularından yoksun değildir, hatta ilk bölümleri mantık konularını içerir. Mantık ilmi daha sonraları da medreselerde anılmış olan özelliklerini günümüze kadar devam ettirmiştir.⁷

Osmanlı eğitim sisteminde, ne Selçuklularda ne de Cumhuriyet döneminde belki de dünyada başka yerlerde görülmemiş tarzda bir mantık öğretimine yer verilmiştir. Sarf-nahiv (gramer) eğitimi bitmeden mantık eğitiminin araya girmesi, öğrencileri doğru ve tutarlı düşünmeye sevk etmeye, hatalı akıl yürütmeden alıkoymaya yöneliktir.⁸ Mantık ilminin eğitimi, kişiyi gerçeğe varanın doğruluğunu, gerçeğe nasıl vardığını ve hangi yönden vardığını, fikrinin doğruluğunu nasıl icap ettirdiğini kesin olarak nasıl anlayacağını belirtir.⁹ Ayrıca mantık öğretiminde mantıklı ve makul düşünmenin, mantık kurallarına dayanarak tartışmanın, eleştiri yapmanın fikirleri, iyi temellendirmenin de hedeflenmiş olacağı muhakkaktır. Böyle bir öğretim, aynı zamanda çeşitli bilimlerin metotları ile ilgili öğretime de bir hazırlık teşkil etmektedir.¹⁰ Mantığa gösterilen bu büyük ilgiden ve ona duyulan ihtiyaçtan dolayı Osmanlı devletinde mantıkla ilgili çok sayıda şerh ve haşiyeye kaleme alınmıştır.¹¹

Osmanlı medreselerinde çoğunlukla okutulmuş mantık eserleri şunlardır: Porphyrios (ö. 305)’un “*Îsâgûcî*” adlı eserinden hareketle Esîru’-d-din el-Ebherî (ö. 663/1264)’nin “*er-Risâletü’l-Esiriyye fi’l-Mantık*” adlı eseri okutulmuştur. Ayrıca Molla Fenârî (ö. 1431)’nin *Îsâgûcî* üzerine bir günde yazdığı belirtilen ve kendi adıyla ünlenen “*Fenârî*” şerhinin de birçok şerhi ve haşiyesi yapılmış ve Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur.¹² Kadı Sıracüddîn el-Urmevî (ö. 1283)’nin “*Metâli’u’l-Envâr fi’l-Mantık*” adlı eseri üzerine yazılmış olan “*Şerhu Metalî*” okutulmuştur. Osmanlı medreselerinde okutulan Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413)’in şerhi ve Kara Davud (ö. 1541)’un haşiyesinin de olduğu bilinmektedir. “*Şerhu’s-Şemsiyye*” eseri Kazvinî (ö. 1276) tarafından Hocası Şemseddin Muhammed için yazıldığından

⁴Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti Ve Medeniyeti Tarihi*, c. 2, İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998, s. 225.

⁵Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, s. 357.

⁶Ülker Öktem, “*Osmanlı Medreselerinde Felsefe*”, OTAM Dergisi, Ankara 2004, sayı: 15, s. 274.

⁷Ahmet Kayacık, “*Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine*”, İslâmiyât Dergisi, Ankara 1999, c. 2, sayı: 4 s. 121.

⁸Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 120.

⁹Fatma Zehra Pattabanoğlu, *Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 2014, sayı: 32, s. 26.

¹⁰Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 121.

¹¹İsmail Köz ve Ali Çetin (Ed.), *Mantık*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 56-68.; Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 121.

¹²Mefail Hızlı, “*Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler*”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, c. 17, sayı: 1, s. 38.

dolayı “Şemsiyye” adıyla ünlenmiştir. Bu kitaba yazılan şerhler arasında Taftazânî (ö. 1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî şerhleri en çok okunanlar arasında yer almıştır.¹³

2. Bitlis Medreselerinde Mantık Eğitimi

Medreselerde mantık eğitimi, öğrencilerin sarf ve nahiv bilgileri belirli bir seviyeye geldikten sonra başlamaktadır. Günümüz medreselerinde, bilhassa Bitlis coğrafyasında bulunan medreselerde de bu geçerlidir. Öğrenciler medreselerde okutulan nahiv ilmine dair sıra kitaplarından ‘Molla Câmi’ ismiyle şöhret bulmuş *el-Fevâ’idü’z-Ziyâiyye* eserine geldikten veya bu eseri bitirdikten sonra mantık eğitimini almaya başlamaktadırlar.¹⁴ ‘Molla Câmi’ eseri, medrese eğitim sürecinde önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Nitekim bu eseri okumaya başlayan öğrencilere *Talib* adının verilmesi de bunu ortaya koymaktadır.¹⁵

Bitlis medreselerinde mantık ilmiyle ilgili genel olarak okutulan sıra kitapları içerisinde *er-Risâletü’l-Esîriyye* ve Muhammed b. el-Hâfız Hasan el-Mağnîsî (ö. 1807)’nin yazmış olduğu *Muğni’t-Tullâb* okutulmaktadır. Bitlis yöresinde okuyan hoca ve öğrencilerle yaptığımız çeşitli görüşmeler neticesinde bu iki eserin Bitlis medreselerinin genelinde sıra kitapları içerisinde yer aldığı ve öğrencilere zorunlu olarak okutulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca birkaç medresede zorunlu olmakla beraber çoğu medresede öğrencilerin istek ve talepleri üzerine *Şerhu’ş-Şemsiyye*, *el-Fevâdiu’l-Fenâriyye* ve *Kavl-i Ahmed* gibi mantık eserleri de okutulmaktadır.

3. Norşin Medreseleri

Norşin medreseleri Bitlis’in Güroymak ilçesi Erentepe mahallesinde yer almaktadır. Burada büyük bir câmi, câminin sağ tarafında zemin ve giriş kat dahil olmak üzere beş katlı Şeyh Muhammed Masum medresesi bulunmaktadır. Câmi’nin sol tarafında ise 3 katlı Şeyh Muhammed Hafit Efendi (Şehid Şeyh Abdülkerim) medresesi ile iki katlı Divan denilen yer bulunmaktadır. Bu câmi ve medreselerin yukarı kısmında ise mezarlık bulunmaktadır.

Şeyh Nureddin Mutlu (1938-2020) tarafından inşa ettirilmiş olan Şeyh Muhammed Masum medresesi, zemin ve giriş kat olmak üzere beş kattan oluşmaktadır. Medresenin zemin katında kazan dairesi, abdesthane, banyo, depo ve yemekhane bulunmaktadır. Giriş katında ise medreseden sorumlu müdür ve hocaların odaları vardır. Birinci kat öğrencilerin yatakhaneleri olarak ikinci kat ise misafirhane olarak kullanılmaktadır. Üçüncü yani son kat ise öğrencilerin eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirdiği okuma salonudur. Medresede hafızlık eğitimi gören öğrenci olmak üzere toplamda 100’e yakın öğrenci bulunmaktadır.

Kuruluşu Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî (1831-1886)’ye dayanan 2008 yılında inşası yapılan Şeyh Muhammed Hafit medresesi ise amcasının ismini medreseye veren Şeyh Abdülkerim Çevik (1970-2020) tarafından kurulmuştur. Kendisinin vefatından sonra medreseye Şehid Şeyh Abdülkerim Medresesi ismi verilmiştir. Medrese, Şeyh Muhammed Masum medresesinin karşısında ve 3 kattan oluşmaktadır. Medresenin idaresi halihazırda Molla Sabahattin Turgut tarafından yapılmaktadır.

¹³Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, s. 39.

¹⁴Muhammed Çetkin, “Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları”, Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyumu), Bingöl, Bingöl Üniversitesi yay., 29 Haziran – 1 Temmuz 2012, s. 385.

¹⁵Davut Işıkoğuşan, “Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2012, s. 52.

Norşin'de bu medreseler haricinde iki medrese daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Molla Muhyiddin medresesidir. İkincisi ise, Norşin şeyhlerinden Şeyh Fadlullah Arinci'nin oğlu Molla Alameddin Arinci'nin başında olduğu medresedir.

Norşin medreseleri hakkında bilinen başka bir husus ise, sadece ilim tahsil edilen bir mekan değil aynı zamanda Nakşibendî tarikatı için de önemli bir yer olduğudur. Norşin medreselerinde ilim öğretimi içerisinde olan âlimler aynı zamanda Nakşibendî tarikatının Hâlidî koluna mensup tasavvuf şeyhleridir. Bundan dolayı medresenin ilmi yönünün yanında tasavvufi yönü de bulunmaktadır. Nitekim Norşin medreselerinde Nakşibendî tarikatına mensup birçok şeyh ve mürid yetişmiştir. Bundan dolayı Norşin, ülkemizdeki en büyük tasavvuf merkezlerinden biri olarak da kabul edilebilir.

4. Norşin Medreselerinin Tarihçesi

Norşin medresesinin başlangıcı “Seyda” lakabıyla meşhur olan Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî'ye dayanmaktadır. Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî, “mala sofiyan/sufilerin evi” diye bilinen bir aileye mensuptur. Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî de ilk eğitimini babasının yanında almıştır. Daha sonra birçok yerde ilim tahsil etmiştir. İlmi eğitimini tamamlayıp müderrislik yapmaya başlayan Seydayê Tâgî aynı zamanda tasavvufi eğitimini de Gavs-i Hizanî olarak şöhret bulmuş Seyyid Sıbğatullah Arvâsî (?-1870)'nin yanında tamamlamış ve kendisinden hilafet almıştır. Şeyhi vefat ettikten sonra Seydayê Tâgî Muş, Erzurum, Siirt, taraflarına daha sonra Norşin bölgesine gelmiştir. Norşine geldiğinde ilk iş olarak bir câmi yaptırmış ve burada kalmaya karar vermiştir. Daha sonra medrese ve tekkesini kurarak hem ilmi hem de tasavvufi eğitim vermeye başlamıştır. Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî vefat ettikten sonra kısa süreliğine de olsa yerine Şeyh Fethullah Verkânîsî (?-1899) geçmiştir. Hazret lakabıyla şöhret bulmuş Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî'nin oğlu Şeyh Muhammed Diyauddin ilmi ve tasavvufi eğitimini tamamlayınca Şeyh Fethullah Verkânîsî medreseyi ve tekkeyi ona bırakmıştır.

Şeyh Muhammed Diyauddin babasının inşa ettiği medresede ilmi çalışmalara devam etmiştir. Bu dönemde Rus harbi meydana gelmiştir. Buna rağmen Şeyh Muhammed Diyauddin Norşinde birçok âlim ve halife yetiştirmiş ve I. Dünya Savaşında da mücadele etmiştir. Vefatından sonra hem ailenin hem de medresenin başına yeğeni Şeyh Muhammed Masum geçmiştir.

Şeyh Muhammed Masum dönemi Cumhuriyetin kuruluş dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde medreselerin üzerine büyük bir baskı yapılmıştır. Şeyh Muhammed Masum bu baskılara, sıkıntı ve eziyetlere karşı ilme gidilen yoldan vazgeçmeyerek, öğrencilerin yoluna başım gidene kadar mücadele edeceğim diyerek ilim öğretmeyi sürdürmüştür.¹⁶ Şeyh Muhammed Masum 87 yıl boyunca yaptığı ıslah, irşat ve tedrisat çalışmalarıyla bölge halkının gönlünde taht kurmuştur. Şeyh Muhammed Masum 17 Haziran 1971 tarihinde vefat etmiştir. Vefatından sonra oğlu Şeyh Nureddin Mutlu hem ailenin hem de medresenin başına geçmiştir. Uzun yıllar medresenin ve tekkenin idaresini yapan Şeyh Nureddin Mutlu Covid-19'dan 10 Aralık 2020 tarihinde tedavi gördüğü Tatvan Devlet Hastanesinde vefat etmiştir.

Vefatından sonra yerine oğlu Şeyh Abdülğani Mutlu geçmiştir. Kendisiyle önceden yapmış olduğumuz bir görüşmede, Abdülğani Mutlu medresenin kendi imkanlarıyla öğrenci yetiştirmeye devam ettiğini ve var oldukları müddetçe bunu devam ettireceklerini ifade etmektedir.

5. Norşin Medreselerinde Mantık Eğitimi ve Önemi

¹⁶Abdülğani Mutlu, “Norşinli Şeyh Muhammed Masum”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş, Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 5-7 Ekim 2012, s. 176-178.

Medreselerde alet ilimleri içerisinde yer alan mantık eğitimi 'sarf, nahiv, belâgat' gibi diğer alet ilimlerinin eğitimi verildikten sonra yapılmaktadır. Norşin medreselerini kendimiz gözlemleyerek ve ülkemizin farklı bölgelerinde bulunan medreselerdeki seydalar ile yaptığımız yüz yüze ve telefon görüşmeleri¹⁷ neticesinde medreselerin genelinde 'sarf ve nahiv' eğitiminden sonra mantık eğitimi verildiğini söyleyebiliriz. Ülkemizde varlığını devam ettiren birçok medresede olduğu gibi Norşin medreselerinde de sıra kitapları içerisinde yer alan *el-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye* (Molla Câmi) eserinden sonra mantık eğitimi verilmektedir. Ayrıca bazı medreselerde Süyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-Behcetü'l-Mardiyye fi Şerhi'l-Elfiyye* eserinden sonra da mantık eğitimi verilmektedir. Bu durum bize gramer ve dilbilgisini öğrenmeyen bir öğrenciye mantık eğitimi verilmediğini açıkça göstermektedir. Yani bir öğrenci medresede geçirdiği ortalama 4-5 yıllık eğitimin ardından mantık eğitimi alabilmektedir.

Anlatım metoduna dayalı olan medrese eğitimindeki mantık derslerinde genellikle hoca, öğrencilere çeşitli sorular sorarak onların derse katılımını sağlamaya çalışmakta ve geçmiş derslerin konularıyla bağlantılar kurarak öğrenciye tekrar metodu uygulamaktadır. Ayrıca konu içerisinde bulunan önermeler dışında öğrencilerin güncel örnekler üzerinden önermeler kurmaları veya kıyas yapmaları sağlanmaya çalışılmaktadır. Öğrencilerin eğitimlerini daha verimli kılmak ve mantık eğitiminden daha iyi istifade etmelerini sağlamak amacıyla hoca, çoğu zaman dersi Türkçe anlatmaya çalışmaktadır. Zaman zaman Kürtçe konuşulsa da verilen örnekler, kurulan önermeler genellikle Türkçedir. Ancak bu durumun öğrencilerin mantık eğitimlerini yeterli ve verimli kıldığı pek söylenemez.

Mantık derslerini alan öğrenciler, tıpkı diğer öğrenciler gibi okuma salonuna gitmektedir. Kendilerinden daha üst kitapta olan bir öğrenci varsa onunla aldığı dersin müzakeresini yapar. Kendilerinden daha üst kitapta okuyan öğrenci yoksa medresede bulunan farklı bir hocayla da müzakere yapabilmektedirler. Yapılan müzakereler sonrasında öğrenci almış olduğu ders ile ilgili şerh ve haşiyeleri bularak onları inceleyip kendi başına veya aynı dersi alan arkadaşları ile mütâla eder. Mantık eğitimi alan bir öğrenci kendisi ile yaptığımız konuşmada bu durumu şöyle ifade etmektedir: *"...Aldığımız ders sonrasında okuduğumuz kitap üzerine yazılmış olan haşiyeleri mantık okuyan öğrenciler kendi aramızda mütâlasını yapıyoruz. Mesela, Kavî-i Ahmed üzerine yapılmış olan Kara Halil haşiyesi, Abdullah Haydar'ın haşiyesi gibi eserleri kendimiz okuyoruz. Bunlar bizim ders programımızda yani sıra kitapları arasında yoktur. Ancak okuduğumuz sıra kitapları arasında anlamadığımız bir konu olduğunda bu haşiyelerden o konulara bakıp anlamaya çalışıyoruz."* Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere mantık eğitimini alan öğrenci, yardımcı kaynakları inceleyerek dersini daha iyi anlamaya ve kavramaya çalışmaktadır.

Norşin medreselerinde mantık eğitiminin önemi, seydaların bu ilme atfettikleri değere dayalı olduğu görülmektedir. Medreselerde ilimlere karşı olan tutum ve davranışları şekillendiren en büyük etken seydalardır. Bir medresede mantık ilminin önemli veya önemsiz kılınması tamamen seydanın keyfiyetine kaldığını ifade edebiliriz. Kendisiyle görüştüğümüz müderrislerden Molla Abdüsselam Işık durumu şöyle ifade etmektedir: *"Benim yanımda okuyan öğrencilerin mantık ilmine ilgileri ve rağbetleri vardır. Ben medreseleri gezmiyorum, sadece kendi işime bakıyorum. Benim şahsım olarak kendi okuduğum medreselerde mantık okumalarında fazlalaşma var. Ben mantık okumalarını azaltmaktan ziyade arttırırım. Ancak diğer medreseleri gezmediğim için bunu bilemiyorum"* diyerek kendisinin mantık ilmine önem verdiğini ve yanında ilim öğrenen öğrencilerin de mantığa ilgilerinin yüksek olduğunu, ancak kendisinin bulunmadığı medreselerde seyda ve öğrencilerin mantık ilmine verdikleri değer değiştiğini ifade etmektedir.

¹⁷ 2019-2020 yılları arasında 25-50 yaşlarında farklı illerde ve aynı il içerisinde farklı medreselerde eğitim veren birden fazla müderris ile görüşme yapılmıştır.

Mantık eğitimi alan öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde seydalarının mantık eğitimine karşı tutum ve fikirlerinin ne olduğunu sorduk. Bir öğrenci diğer medreselerde bulunan seydaların mantık hakkındaki düşüncelerini bilmediğini ancak kendi seydalarının mantığa bakışının olumlu olduğunu şöyle ifade etmektedir: *“Hocamız bize Suyûtî, Molla Câmi ve Kavî-i Ahmed kitaplarını okumayan birisinin ilmine güven olmayacağını çoğu zaman söylemektedir. Hatta hocamız sıra kitapları içerisinde yer almamasına rağmen diğer mantık kitaplarını okuduğumuzda zorlanmamamız ve onlar için bir mukaddime olsun diye Ebû Zeyd Abdurrahmân el-Ahdarî'nin Süllemü'l-münevrak fî ilmi'l-mantık adlı eserini okutup ezberlettirdi. Daha sonra sıra kitapları içerisinde yer alan mantık eserlerini okutmaya başladı”* diyerek seydalarının medrese müfredatlarında önemli bir yere sahip olup nahiv içerikli olan *Suyûtî* ve *Molla Câmi* eserleri ile mantık eserlerinden *Kavî-i Ahmed*'i bir tutması mantık ilmine verdikleri önemden kaynaklanmaktadır. Aynı zaman da kişinin ilmi bir derinliğe sahip olması için bunları okuması gerektiğini ve bunları okumayan birinin ilmine güvenilemeyeceğini ifade etmesi mantık ilmine verdiği önemi göstermektedir. Aynı seydanın öğrencilerine medrese sıra kitapları içerisinde yer almayan *Süllemü'l-münevrak fî ilmi'l-mantık* adlı mantık eserini okutup ezberletiyor olması mantık ilmine verdiği önemin bir başka göstergesidir.

Rahmetli Molla Abdülkerim Çevik'te mantık ilmine verdiği önemi şu şekilde ifade etmişti: *“...Mantık ilminin medreselerde okutulması çok önemlidir ve kesinlikle okutulmalıdır. Çünkü bir insan mantık okumazsa kelam, münazara ve fıkıh usulünü anlamakta zorluk yaşar. Mantık ilmini okuyan ve bilen birisi ise bu ilimleri daha iyi anlar. Bundan dolayı bütün ilimleri anlayabilmek için mantık ilmini okumak gerekir. Eğer bu ilmi bilemezsek nahiv, sarf ve diğer ilimlerde de her zaman bir eksiklik olur.”* Bu sözleriyle mantık ilminin diğer ilimleri öğrenme ve kavramada büyük bir katkısı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca mantık eğitimi almayan bir öğrencinin eğitim sürecinde alacağı diğer dersleri anlayabilmekte zorluklarla karşılaşacağını vurgulamaktadır. Mantık ilminin öğrencilerin hem eğitim hayatlarına hem de sosyal yaşamlarına katkısı olacağına, bundan dolayı medreselerde mantık ilminin okutulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Seydaların mantık eğitimi verirken kullandıkları metotlar da mantık ilmini önemli kılmaktadır. Bilhassa ders esnasında veya sonrasında öğrenci tarafından sorulan sorunun seyda tarafından tatmin edici bir şekilde cevaplanması mantık eğitiminin önemini arttırmaktadır. Bu konu ile ilgili kendisiyle görüştüğümüz bir öğrenci seydaların mantık ilmini medresede ve öğrencilerin nezdinde daha önemli kılmasını şöyle ifade etmektedir: *“Bizim bir hocamız vardı Molla Muhammed. O, mantık ve felsefe kitaplarını uzun uzun okumuştur. Bazen ona ve diğer mollalara aynı soruyu sorup cevaplarını karşılaştırdığımda diğer mollaların cevaplarına itiraz edebildiğimi fark edebiliyordum. Ancak Molla Muhammed'in cevaplarına itiraz edemiyordum. Çünkü anlatışıyla bana itiraz edebileceğim bir şey bırakmıyordu. Hatta bazen yanımda Kur'an-ı Kerim okuyup anlam verdiğinde tefsire bakardım inanın o tefsir kitaplarından daha iyi anlam veriyor ve açıklıyordu. Çünkü onun söylediği akla ve mantığa daha iyi oturuyordu”* diyerek mantık ilmini iyi öğrenmiş hocanın sorulan sorulara kişiyi tatmin edecek düzeyde cevaplar verdiğini ve hocanın böylelikle kendisine itiraz edilebilecek bir şey bırakmadığını belirterek mantık ilminin önemini vurgulamaktadır. Mantık ilminin önemini arttıran bir başka durumun ise hocanın dersi anlatması ve öğrenciye bunu daha iyi kavrayabilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmalarımız neticesinde bu olumlu tavrın bütün medreseler için geçerli olmadığını belirtmek isteriz. Medreselerde mantık eğitiminde zayıflık olması hem seyda hem de öğrenci kaynaklı olabilmektedir. Ayrıca medreselerde sadece mantık değil diğer ilimlerde de bir zayıflığın oluşmuş olduğunu konu hakkında kendisiyle görüştüğümüz Rahmetli Molla Abdülkerim Çevik'in şu açıklamaları özetler mahiyettedir: *“Medreselerde neredeyse bütün okutulan ilimlerde bir zayıflık oluşmuştur. Bu durum mantık ilminde de vardır. Öyle ki bizim dönemimizde biz beş saate yakın bir süre Kavî-i Ahmed ve Fenârî mütâlaası yapardık. Şimdiki öğrenciler ise iki saat mütâlaa yapıyorlar ve biz mütâlaamızı doğru yaptık*

diyorlar” sözleriyle günümüzde medreselerde eğitim gören öğrencilerin daha az ders çalıştıklarını böylelikle öğrencilerin medresede okudukları ilimlere eskisi kadar özen göstermediklerini ifade etmektedir. Aynı durumun mantık ilmi içinde geçerli olduğunu, öğrencilik dönemlerinde aldıkları dersleri kavramak için harcadıkları süreyle şimdiki öğrencilerin almış oldukları dersi kavramak için harcadıkları sürenin yarıya indiğini bundan dolayı mantık eğitiminde de büyük bir zayıflığın oluştuğu belirtilmektedir.

Mantık ilmine verilen önemin zayıfladığını bizlere açıkça gösteren bir başka durum ise, Bitlis Bölgesinde bulunan bazı medreselerde teberrüken mantık eseri okutulmakta olduğu hakkında elde ettiğimiz bilgidir. Bu durum mantık ilmine verilen önemin zayıflığını bizlere açıkça göstermektedir. Şunu da belirtmek isteriz ki her ne kadar bazı medreselerde teberrüken mantık eserleri okutuluyor olsa da seydarların yaklaşımlarına bağlı olarak bu durumun değişim göstermekte olduğunu söyleyebiliriz.

5.1. Norşin Medresesinde Hocalar ve Öğrenciler Açısından Mantık Eğitiminin Amacı

Norşin medreselerinde bulunan hocalar ile mantık eğitiminin amacı hakkında farklı zamanlarda konuşmalar yaparak çeşitli sorular sorduk. Bu yaptığımız konuşmalar sonucunda hocaların mantık eğitimini vermelerinde üç amaçlarının olduğunu tespit ettik. Bu amaçlar şunlardır:

1. Mantık ilmi öğrencilere öğretilerek, medresede okutulan eserlerde mevcut olan ibareleri daha iyi anlamalarını sağlamaktır. Bu konuyla ilgili durumu Rametli Molla Abdülkerim Çevik şu sözleri ile açıklamaktadır: *“Malumunuzdur ki bütün ilimlerde kullanılan bir dil, üslup vardır, edebiyatçıların dili ayrıdır, sosyologların dili ayrıdır. İnsan ilimden daha ziyade o ilmin diline, kavramlarına daha çok alışıyor. Esasen mantık ilmi, kelam ve fıkıh usulü gibi ilimlerde ibareler olarak karşımıza çıkıyor ve baktığımızda hemen orada mantığın bir kaidesinin geçtiğini görebiliyoruz. Özellikle fıkıh usulünde karşımıza daha çok çıkmaktadır. Mantık okumayan insan bu ibareleri anlamakta sıkıntı çekmektedir.”* O, her ilmin kendine has bir dili olduğunu ve öğrencilere kavratmaya çalıştıkları şeyin de bu olduğuna değinmektedir. Aynı zamanda mantık eğitiminin öğrencilere diğer kitapları okurken mantığa dair bir kaideyi gördüklerinde orada yer alan ibareyi daha iyi anlamaları için fayda sağlamakta olduğunu ifade etmektedir. Bilhassa kelam ve fıkıh usulü gibi ilimlerde mantık eğitiminin faydası olduğunu ve mantık kaidelerinin bu ilimlerde karşılıklarına çıktığına değinmektedir.

2. Mantık eğitiminin medreselerde okutulmasının ikinci amacı ise öğrencilerin kendi hayatlarında mantık kurallarını uygulayabilmelerini sağlamaktır. Böylelikle mantık öğrencilerin söz ve fiillerinde tutarlı olmasını ve zihinlerini hatalardan korumasını sağlamaya yardımcı olacaktır.

Molla Abdüsselam Işık bu amacı gerçekleştirmek istediğini şu sözleriyle belirtmektedir: *“Öğrencilere mantığı okutarak tutarlı olmalarını sağlıyorum. Bunu da öğrencilerin bilinçaltına yerleştirerek onlara yaptırıyorum. Öğrenciler konuşurken mantık kaidelerini kullanarak konuşmalarını sağlamaya çalışıyorum. Mantık okumayan öğrencilerime de mantıksal konuşmayı ve net konuşmayı öğretiyorum. Çünkü insan tutarlı konuştuğu zaman zihinde kendini ona göre düzenleyip tutarlı konuşur.”*

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Molla Abdüsselam Işık, mantık eğitimi ile öğrencilerin tutarlı olmalarını sağlamaya çalışmaktadır. Bunun yanı sıra o mantık eğitimi görmeyen öğrencilerin de konuşmalarını düzelterek mantığı söz ve davranışlarında uygulamalarını sağlamaya çalışmaktadır. Böylelikle onun mantık eğitimi için bir alt yapı hazırlamaya çalışmakta olduğu söylenebilir. Bu yöntemi sayesinde mantık okumaya gelen öğrencilerinin mantık eğitimi gördükleri zaman öğrendikleri kuralları daha iyi anlamalarına yardımcı olduğunu söylemektedir. Bu durumun da mantık eğitiminin bir başka amacını gerçekleştirmek olduğunu söyleyebiliriz.

3. Mantık eğitiminin medreselerde verilmesinin seydalar açısından üçüncü amacı ise geçmişten günümüze kadar mantık eserlerinin okunmasına yönelik geleneğin korunmasıdır. Bu geleneği sürdürme amacıyla mantık eserlerini okutmaları tespit edebildiğimiz kadarıyla son amacı oluşturmaktadır.

Norşin medreselerinde bulunan öğrenciler ile hocaların mantık eğitimleri hakkındaki görüşleri aynıdır. Yapmış olduğumuz röportajlar sonucunda kısaca ifade etmek gerekirse öğrenciler için mantık eğitimi görmenin ilk amacı okudukları ibareleri anlamak olduğunu söyleyebiliriz. İkinci sırada ise medresenin asli ilimleri olan ‘tefsir, fıkıh, kelim, hadis’ gibi kitapları okuduklarında bunları daha iyi anlayabilmeleri amacı gelmektedir. Ancak onlar mantık ilmini günlük ve diğer hayatlarında kullanmayı düşünmemektedirler. Bu durum öğrencilerin mantığa çok dar bir açıdan yaklaştıklarını kendilerine ait bir düşünceleri olmadığını ve görüşlerinin seydaların düşünceleriyle paralel olarak ilerlediği söylenebilir.

5.2. Norşin Medreselerinde Mantık Eğitiminin Diğer İlimlere Uygulanışı

Bilindiği üzere mantık bir alet ilmi olup, diğer ilimlere uygulandığı zaman doğru ve geçerli bilgi elde edilebilir. Aksi takdirde elde ettiğimiz bilginin doğruluğundan emin olamayız. Bu nedenle mantık diğer ilimlere uygulanmak için öğrenilmelidir.

Mantık ilminin diğer ilimlere uygulanması noktasında kendisiyle görüştüğümüz Molla Abdülkerim Çevik konuyla ilgili şunları ifade etmektedir: “...Çalışkan ve zeki bir öğrenci bunu yapabilir. Ancak bunu yapabilecek noktaya gelmesi için düzenli bir şekilde okuyor olması gerekir. Bu durum tıpkı fıkıh usulü okuyan birisinin Kur’an-ı Kerim ve Hadisten hüküm çıkaramıyor oluşu gibidir. Çünkü bunu yapmak çok ağır ve zor bir iştir. Sonuçta mantık ilmi bir alettir. Öğrenci bu aleti çok iyi anlayıp kavramadan diğer ilimler üzerinde uygulamasını yapamaz. Öğrenci çok zeki ve üretkense bazı istisnalar olabilir.” O, bu sözleri ile mantık ilminin diğer ilimlere uygulanmasının zor olduğunu ve bunu yapmak için ciddi bir çalışma gerektiğini ifade etmektedir. O, mantık ilminin bir alet olduğunu ve kişinin elinde bulunan aleti kullanabilmesi için iyice ustalaşması gerektiğini belirtmektedir. Kendilerine verilen dersi iyi kavrayan ve düzenli çalışan öğrencilerin kendilerine eğitimi verilen aleti, diğer ilimlere uygulamada başarılı olabileceklerini ifade etmektedir. Ancak biz medresede eğitim gören öğrencilerin medresenin asli ilimlerine mantık kaidelerini uygulayamadıklarını gözlemledik.

Bunun nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Öğrenci mantığın zihni daha açık bir hale getireceğini düşündüğünden mantık ilmini okumaktadır.
2. Öğrenci mantık ilmini, okumuş olduğu veya ilerde okuyacağı ibareleri daha iyi anlayabilmesinde fayda sağlayacağına inandığı için okumaktadır.
3. Mantık ilmi ile ilgili okunan kitaplar medrese sıra kitapları içerisinde yer aldığından zorunlu olarak okunmaktadır.
4. Öğrenci okuduğu mantık kitaplarından sadece mantığın kurallarını öğrenmektedir.
5. Öğrenci mantığı uygulayarak sahip olduğu bilgilerden geçerli bir şekilde yeni bilgileri nasıl edineceğini bilmemektedir. Daha doğrusu mantığı bu amaçla öğrenmemektedir.

5.3. Norşin Medreselerinde Okutulan Mantık Eserleri

Bu başlık altında Norşin medreselerinde okutulan mantık eserlerini, bu eserlerin mantığın hangi konularını içerdiğine kısaca değinmeye çalışacağız.

Eserlerin açıklanmasına geçmeden önce bu eserleri okuyan medrese öğrencilerinin birçoğunun, bu kitapları tam isimleriyle değil kısaltılmış isimleri ile bildiklerini belirtmek gerekmektedir. Bundan dolayı biz de her başlık altında eserlerin kısaltılmış isimlerini zikredeceğiz.

5.3.1 er-Risâletü'l Esîriyye

Esîru'd-din el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal el-Ebherî es-Semerkindî tarafından yazılmıştır. Eserin tam adı *er-Risâletü'l Esîriyye* olsa da *Îsâgucî* ismiyle şöhret bulmuştur.¹⁸ Medreselerde de *Îsâgucî* ismiyle bilinmektedir. Bu eser İslâm ilim dünyasında, medreselerde en çok tanınan, bilinen, okunan eserlerin başında gelmektedir. Eser 15 sayfadan oluşmaktadır.

Ebherî'nin kaleme almış olduğu "*Îsâgucî*" diye tanınan eseri hem Porphyrios'un hem de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi mantıkçıların *Îsâgucî*'lerindeki farklılıkları içermektedir. Ebherî bu eserinde kısa ve özet dahi olsa beş tümelden önermelere, kıyastan beş sanata mantığın tüm konularına değinerek klasik mantığın tam bir özetini yapmıştır.¹⁹

5.3.2. Muğni't-Tullâb

Eser Muhammed b. el-Hâfız Hasan el-Mânîsâvî tarafından yazılmıştır. Eser, *er-Risâletü'l Esîriyye* yani *Îsâgucî* diye bilinen kitabın şerhidir. Eser 104 sayfadır. Medreselerde de Muğni't-Tullâb ismiyle bilinmektedir.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tasavvurâtın ilk unsurlarından, ikinci bölümde de tasavvurâtın gayesinden bahsedilmektedir. Bu, kavli şarih kısmıdır. Üçüncü bölümde ise tasdikâtın ilk unsurlarından dördüncü bölümde de tasdikâtın gayesinden bahsedilmektedir. Son olarak yazar eserini bir Hâtîme ile bitirmektedir.

5.3.3. İthâfatü't-Tullâb bi-Halli Elfâzi Muğni't-Tullâb

Norşin medreseleri müderrislerinden Abdüsselam Işık hoca tarafından yazılmıştır. Basımı 2014 yılı Mart ayında Hâşimî Yayınevi tarafından yapılmıştır. 144 sayfadan oluşmaktadır.

Eser, yukarıda açıklaması yapılan *Muğni't-Tullâb* kitabının haşiyesidir. *Muğni't-Tullâb* eserinin tamamını paragraflar şeklinde açıklamaktadır. Açıklaması yapılan paragrafta bulunan Nahiv kurallarına da değinilmektedir. Müellif ile yaptığımız görüşmeler sonrasında eseri 15 gün içerisinde, öğrencilerine karışık gelen mantık kurallarını daha rahat anlayabilmeleri için yazmış olduğu bilgisini edindik.

¹⁸Uğur Erman, "Siirt Medreselerinde İcâzetname Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri", Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, Siirt 2016, s. 152.

¹⁹Esîru'd-din el-Ebherî, *Ebherî Îsâgucî ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 16-17.

5.3.4. *el-Fevâdiu'l Fenâriyye (Molla Fenârî)*

Muhammed el-Hanefî er-Rûmî el-Fenârî tarafından yazılmıştır. Eser, *er-Risâletü'l Esîriyye* adlı mantık eserlerinin şerhidir. Eser 65 sayfadır. Medreselerde *Molla Fenârî* ismiyle bilinmektedir.

Norşin medreselerinde ve Bitlis medreselerinin tamamında *Fenârî* diye bilinen bu eser: Lafız ve delalet konuları ile başlamaktadır. Daha sonra beş tümel: cins, nev', fasıl, hassa, arazül amme konuları açıklanmaktadır. Akabinde, "kavli şarih, kaziye ve hükümleri" başlığı altında tenakuz ve aks/döndürme konularından bahsedilmektedir. "Kıyas" başlığı altında ise burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalata konuları işlenmiştir.

5.3.5. *Kavl-i Ahmed*

Şihâbuddîn Ebi'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Hıdır ed-Dımeşkî el-Hanefî el-Umerî (ö.785/1383) tarafından yazılmıştır. *el-Fevâdiu'l Fenâriyye* şerhinin haşiyesidir. Eser *Fenârî* ve *Muğni't-Tullâb* ile aynı konuları ihtiva etmektedir. Eser 92 sayfadan oluşmaktadır. Bu eser Norşin medreselerinde *Fenârî* eseri ile beraber okutulmaktadır. *Fenârî*'den okunulan bölüm *Kavl-i Ahmed* eserinden açılarak oradan da tekrar okutulmaktadır. Böylelikle her iki eser beraber okutulmaktadır.

Bu kitabın okutulma amacını kendisine sorduğumuz Seyda Molla Abdüsselam Işık şöyle açıklamaktadır: "...Bizim şu anda *Kavl-i Ahmed* okumamızın nedeni bu kitabın bize bir ibare tarzını öğretmesidir. Bir ibareyi nasıl anlarsın, o ibareye nasıl itiraz etmemiz noktasında teknik bilgi vermektedir. *Kavl-i Ahmed*'de ibarenin tekniğini öğreniyorsun. Yani bir ibare nasıl anlaşılır? Bunu senin yanındaki veya başka bir kitaptaki anlayışla, mefhumla nasıl karşılaştırırsın? Nasıl tasdik edersin veya itiraz edersin bunu nasıl yapacağını öğretmektedir." Bu şekilde vermiş olduğu yanıt, seydanın bu eseri okutma amacının öğrencilerin Arapça ibarelere baktıklarında ibareleri daha iyi anlamalarını sağlamak olduğunu anlamaktayız. Ayrıca bu eserin ibarelere nasıl bir itiraz yapılabileceği fikrini vereceğine inandığından öğrencilere okuttuklarını söylemektedir. Bu durum eserin, mantığı öğrenmekten ziyade Arapça öğrenmek için okunduğunu göstermektedir.

5.3.6. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye*

Eser, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî el-Kazvinî (ö.693/1294) tarafından yazılmıştır. Medreselerin çoğunluğunda "*Şemsiyye*" diye bilinmektedir.

Kâtibî, Şemsüddin Cüveynî (ö. 1284)'ye²⁰ ithafen yazdığı ve ismini *Şemsiyye Risâlesi* olarak nasıl verdiğini, eserinde hamdele ve salveleden sonra şöyle ifade etmektedir: "*Şemsüddin Cüveynî, bana mantık hakkında, onun kâidelerini toplayan, asıllarını ve kurallarını kuşatan bir kitap yazmam yönünde işarete bulundu. Ben de onun işaretinin gerektirdiği işe hemen koyuldum ve... onu, er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye diye isimlendirdim ve... kitabı bir mukaddime, üç makale ve bir hâtime olacak şekilde tertip ettim.*"²¹

²⁰İlhanlı devletinin veziridir. Şemsüddin Cüveynî, Kâtibî'den mantık hakkında kaideleri, asılları ve kuralları içinde barındıran bir kitap yazmasını istemiştir. Kâtibî'de bundan dolayı Şemsüddin (Dinin Güneşi) ismine atıfla eserine "*Şemsiyye*" adını vermiştir.

²¹Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvinî, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 22.

Şemsiyye'nin Mukaddime bölümü iki bahisten oluşmaktadır: İlk bahis, mantığın mahiyeti ve mantığa duyulan ihtiyacı açıklamaktadır. İkinci bahis ise mantığın mevzusunun ne olduğu konusuna ayrılmıştır.

Hâtime bölümünde de iki bahis bulunmaktadır: Birinci bahiste kıyasın maddeleri, kıyasın türleri ve beş sanat konusu kısaca ele alınmaktadır. İkinci bahiste de mevzu, mebadi ve mesailden oluşan ilimlerin cüzleri konusuna değinilmiştir. Şemsiyye Risâlesi, İslâm dünyasında büyük bir şöhret bularak ilgi görmüştür. Yüzyıllar boyunca neredeyse bütün medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.²²

Norşin medreselerinde yukarıda açıklamasıyla verilmiş olan eserler dışında da kitaplar okutulmuştur. Rahmetli Molla Abdülkerim Çevik: “Eskiden burada Norşin’de 2-3 öğrencime Husamuddin Hasan el-Katî’nin Ebherî’nin İsağuci’sine yazdığı şerh olan Husam-i Kati (Semkati) ve hâşiyesi Muhyuddîni ders olarak okuttururdum. Norşinde de eskiden Muğni’t-Tullâb yerine Semkati ve Muhyuddîn kitapları okutulurdu. Bunun nedeni şuydu ki, Muğni’t-Tullâb eserinin yazarı Arap değil de Acem olduğu için ibareleri Arap yazarların ibareleri kadar güzel olmamıştır. Onun ibarelerine baktığımızda düzeltilmesi gereken yerleri görebilmekteyiz. Eskiden biz Muğni’t-Tullâb okurken hocamız o ibareleri düzeltip okuttururdu. Ben de öğrencilerime okuttururken ibareleri düzelttirip okutturuyordum. Bundan dolayı belirli bir süre Norşin’de Muğni’t-Tullâb yerine ibareleri daha doğru olduğundan ve mantık kaideleri daha rahat bir şekilde anlaşılacak Semkati ve Muhyuddîn kitapları okutuldu” şeklinde açıklama yaparak mantık kitaplarının müelliflerinin adlarından kaynaklı olarak ibarelerinde eksiklikler olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı okuttukları kitaplardaki eksiklikleri tıpkı kendileri mantık eğitimi aldıklarında hocalarının onlara yaptıkları düzeltmeler gibi onlar da kendi öğrencilerine düzeltme yaparak okutmaktadırlar. Veyahut ibareleri daha doğru olan eserleri okutarak öğrencinin mantık kurallarını daha iyi anlamalarını sağlamaktadırlar. Aynı zamanda yapmış olduğu ifadelerle medresede okutulan kitapların hangileri olduğuna da açıklık getirmektedir.

SONUÇ

Selçuklu devleti tarafından kurulan İslahiye Medresesi ile birlikte Bitlis coğrafyasında başlayan eğitim-öğretim kurumları Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde de varlığını devam ettirerek günümüze kadar gelmiştir. Gerek Osmanlı medreselerinde gerekse Bitlis yöresinde bulunan medreselerde mantık ilmi, değerini yitirmemiş ve medreselerde mantık eğitimi her zaman tedris edilmiştir. Günümüz Norşin medreselerinde de mantık eserleri sıra kitapları içerisinde yerini korumakta ve okutulmaya devam edilmektedir. Okutulan eserlere bazen eklemeler veya çıkarmalar yapılmakla beraber sıra kitapları içerisinde yerleri de değişim gösterebilmektedir.

Yaptığımız çalışma neticesinde Norşin medreselerinde mantık eğitimi geçmişten günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam edildiği söylenebilir. Norşin medreseleri ve Bitlis medreselerinin genelinde mantık eserleri sıra kitapları içerisinde yer alan ve Arapça nahiv için medresede okutulan son kitaplar olan *El-Behcetü'l-Mardıyye fi Şerhi'l-Elfiyye (Suyûtî)* veya *el-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye (Molla Câmi)* eserlerinden sonra okutulmaktadır.

Medreselerinin genelinde bazı değişimler olmakla beraber *er-Risâletü'l Esîriyye, Muğni't-Tullâb, el-Fevâidiu'l Fenâriyye (Molla Fenâri), Kavli-i Ahmed, er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantikiyye* sıra kitapları içerisinde yer alan mantık eserleridir. Bu eserler dışında *Husam-i Kati (Semkati)* ve hâşiyesi *Muhyuddîn, es-Süllemü'l-müevnak fi ilmi'l-mantık* ve Norşin medreseleri müderrisi Abdüsselam Işık'ın yazmış olduğu *İthâfü't-tullâb bi-halli elfâzi Muğni't-Tullâb* gibi eserler de hocalar tarafından okutulmakta veya öğrenciler tarafından mütâlaa için okunmaktadır. Ancak hoca ve öğrencilerin ne Türkiye’de ne de

²²Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvinî, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 13.

Arap dünyasında yazılmış olan mantık eserlerinden haberdar olmadıkları ve bunları okumadıkları görülmektedir.

Seydaların medreselerde mantık eğitimi vermelerinin amaçlarının öğrencilerin okudukları veya okuyacakları sıra kitaplarının ibarelerini daha iyi anlayabilmelerine yardımcı olmasını sağlamaktır. Ayrıca medreselerde mantık eğitimi verilme geleneğine sahip çıkmak amacıyla bu derslerin devam ettirilmesini sağlamak da bir başka amaçları olduğunu söyleyebiliriz. Öğrencilerin de mantık eğitimini alma amaçlarının seyda ile paralellik göstermektedir. Ancak hem seyda hem de öğrencilerin, mantık öğrenmenin bütün amaçlarını karşıladığını söylemek pek mümkün değildir. Bu durum medresede mantık eğitiminin geriye dönük bilgileri öğrenmek ve kavramak amacıyla yapıldığını, geleceğe yönelik bilgileri elde etmek amacı taşımadığını göstermektedir denilebilir. Bunun nedeninin ise mantık ilminin temel İslam ilimlerinden değil, medrese müfredatına sonradan eklenen felsefi ilimlerden kabul edilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Atademir, Hamdi Ragıp, *“Porphrios ve Ebherî'nin İsağoci'leri”*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara 1948.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.
- Çetkin, Muhammed *“Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları”*, Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyumu), Bingöl, 29 Haziran – 1 Temmuz 2012, s. 373-398.
- Ebû Hâmid el- Gazzâlî, *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Ebû Hâmid el- Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, çev. Nazım HASIRCI ve Eyyüp TANRIVERDİ, Harf Yayınevi, İstanbul 2015.
- Ebû Nasr el- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer TÜRKER ve Ömer Mahir ALPER, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Esîru'd-din el-Ebherî, *Ebherî İsağuci ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Erman, Uğur, *“Siirt Medreselerinde İcâzetname Öncesi Okutulan Kitaplar Ve İçerikleri”*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Siirt 2016.
- Hızlı, Mefail, *“Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2008.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer TÜRKER, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Devleti Ve Medeniyeti Tarihi, C.2*, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998.
- Işıkdoğan, Davut, *“Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği”*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2012.
- Kayacık, Ahmet, *“Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine”*, İslâmiyât Dergisi, Ankara 1999.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- Kemaloğlu, Muhammed, *“XI-XII Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)”*, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Ankara 2015.
- Köz, İsmail ve Ali Çetin (Ed.), *Mantık*, Ankara Grafiker Yayınları, 2016.
- Mutlu, Abdülğani, *“Norşinli Şeyh Muhammed Masum”* Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş, 5-7 Ekim 2012, s. 175-178.
- Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvinî, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Öktem, Ülker, *“Osmanlı Medreselerinde Felsefe”*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Ankara 2004.

Pattabanođlu, Fatma Zehra, *Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 2014.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

مفهومُ العِلَّةِ النَّحْوِيَّةِ عند الوصفيين العرب بين القبول والرَّفْضِ

Suhaib MUHAMMAD*

ملخص

تبحث هذه الدراسة عن العِلَّةِ النَّحْوِيَّةِ لدى بعض رواد المنهج الوصفي من الباحثين العرب الذين حدوا حدوا علماء الغرب في نقد نوحهم القديم، وحاولوا تطبيقه على النَّحْوِ العربي بدراسته دراسةً شكليةً وصفيةً تُرْفُضُ المنهج التعليلي القائم على التفسير والتأويل والتقدير؛ لأنه -حَسَبَ منهجهم- لا يُنَاسِبُ طبيعة اللغة ومنهجها، كما تُحاولُ الوقوف على آرائهم للعلة التي تُعَدُّ من أهم القضايا في النَّحْوِ ومن أبرز أساسيات نظرية العامل التي عليها بُني علم النَّحْوِ طيلة القرون الماضية، وتكشف كيفية تعاملهم معها، ومدى قدرتهم على تقبلها، أو استبعادها من النَّحْوِ، واستبدالها بما يُمكن أن يقوم مقامها من الآراء والمفاهيم، وذلك من خلال المنهج الوصفي بتتبع آرائهم عن العِلَّةِ وعرضها.

الكلمات الافتتاحية: اللغة العربية، النَّحْوِ، العِلَّةِ النَّحْوِيَّةِ، المنهج الوصفي، الوصفيون العرب، مناهج البحث.

Öz

Betimleyici Arap Dilcilerin Nahiv İletlerine Yaklaşımları

Bu çalışmada, eski gramer kurallarını eleştirmede batılı dilbilimcilerin etkisinde kalan bazı Arap dilbilimcilerin nahiv illetlerine yaklaşımları incelenmektedir. Bu araştırmacılar Arapça öğretiminde yorum, te'vil, ve takdire dayalı eski ta'lili metodu reddederek, biçimsel ve betimsel yöntemi Arap gramerine uygulamaya çalışmışlardır. Çünkü Onlara göre eski ta'lili yöntem dilin doğasına ve metoduna uygun değildir. Bu çalışma, Arap araştırmacıların, nahivin en önemli konusu sayılan ve geçmiş yüzyıllar boyunca nahiv ilminin üzerine inşa edildiği amil-mamul nazariyesinin temeli sayılan illet hakkındaki görüşlerini öğrenmeye gayret ediyor. Onların illet hakkındaki yaklaşımlarının ne olduğunu onu kabul edip edemediklerinin boyutunu veya onu nahivden sayıp saymadıklarını, onun yerine konulabilecek görüş ve kavramaların olup

*طالب دكتوراه في قسم اللغة العربية وبلاغتها، في معهد العلوم الاجتماعية بجامعة يوزنج بيل. وان.

olmadığını ortaya koyuyor. Bu da, araştırmacıların illet konusundaki görüşlerini inceleyip sunarak betimleyici metot aracılığıyla yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Nahiv İletleri, Betimleyici metod, Betimleyici Arap Dilcileri, Araştırma Metodları

المدخل:

لَعَلَّ العِلَّةَ النَّحْوِيَّةَ من أكثرِ الموضوعات جدلاً بين الباحثين اللغويين قديماً وحديثاً، فقد أفرَد لها الأوائل من النحاة كتباً ومصنفاتٍ، متخذين بها وداعين إليها فهي التي توضح القواعد وتفسر الظواهر وتدعم الأحكام، وبها تدحض أدلة الخصم، وتؤيد ما ذهب إليه، وقد كانت في أول أمرها بسيطة يسيرة تخدم القاعدة النحوية وتفسرها، ولكنها تطورت وتعقدت فأصبحت القواعد لها خاصعةً، والعلماء باحثين عنها، ومستنبطين لها حتى غدت مقياساً لمكانة العالم وتمكنه في هذا العلم.

وبعد أن استفحل أمرُ العِلَّةِ وطغى على معظم الدرس النحوي ظهر من بين العلماء المتقدمين مَنْ رفض العِلَلَ الثنويَّةَ والثالثَ، وانتقد نظريةَ العامل التي تفرعت عنها، وصارت أساسَ النحو وجوهراً، وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند ابن مضاء، غير أن معظم العلماء كانوا من أصحاب المنهج التعليلي الذي يقوم على التَّأويل والتفسير، ولم يبالوا باعتراض من اعترض على منهجهم، واستمروا فيه غير مهتمين بتلك الأصوات التي تنادي بعدم التوغل في العلل والتأويل.

وما أن جاء العصر الحديث حتى بدأت الدعوات إلى تيسير النحو وتجديده من الباحثين العرب والابتعاد عن المنهج التعليلي التي تُعقِّد المسائل النحوية بالظهور، وكان أكثرهم نفوراً من العلة أصحاب المنهج الوصفي الذي يدعو إلى وصف اللغة كما هي، وقد وجدوا في آراء ابن مضاء ما يؤيد مذهبهم؛ ولهذا ارتأيت تناول موضوع العلة النحوية عند هؤلاء بالبحث للاطلاع على موقفهم منها، ورأيهم في أنواعها ومفهومها؛ لأن قبولهم لها قبول للتراث النحوي ورفضهم رفض له؛ فالنحو العربي قائم على نظرية العامل التي تفرعت عن المنهج التعليلي للمسائل اللغوية وظواهرها.

تعريف العِلَّةِ لَعَةً واصطلاحاً

لُعَةً: تدلُّ مادةُ (عَلَل) في معاجم اللُّغَةِ على معانٍ عدَّةٍ، منها: العِلَّةُ - بالكسر - "المرضُ، والحدثُ الذي يُشغِلُ صاحبه عن وجهه"⁽¹⁾، والسَّبَبُ، والعِلَّةُ - بالفتح - الضَّرَّةُ، والتَّلْعِيلُ: سَقْيٌ بعد سَقْيٍ، وجِي الثمرة مرةً تلو الأخرى⁽²⁾.

¹ الجوهري، جمال بن حماد، الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م. مادة (علل)، 74/7. الجرجاني، التعريفات، ص104.

² ابن منظور، جمال الدين بن محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1. مادة(علل)، 467/11.

وقد أَرَجَعَهَا ابنُ فارس في معجم مقاييس اللغة إلى أصولٍ ثلاثيةٍ: الأول: التكرار، والثاني: العائق، والثالث: الضعف في الشيء⁽³⁾.

والذي يهمننا في هذا البحث هو معنى السببية؛ لأنها تتعلق بالمعنى الاصطلاحي للعلة، وعند إمعان النظر يُلاحظ أيضاً أنّ هناك صلةً قويةً بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للعلة-غير السببية- وهي القيام بعمل ما مرةً تلو الأخرى، وهذا ما يحتاجه الباحثون غالباً لاستنباط العلة فلا يمكن استخراجها إلا بعد معاودة النظر في المسائل النَّحْوِيَّةِ والوقوفِ عندها والتدقيق فيها. واصطلاحاً: إنّ الناظرَ إلى المصادر النَّحْوِيَّةِ القديمة يجد أنّ العلماء المتقدمين لم يتوقفوا عند ماهية العلة كثيراً رغم عنايتهم الكبيرة بتعليل الأحكام النَّحْوِيَّةِ.

وكان من تلك التعاريف الواردة للعلة ما جاء في كتاب الزجاجي الذي أُفردَ للعلل النَّحْوِيَّةِ قوله: " أنّ العلة النَّحْوِيَّةِ ليست موجبةً، وإنما هي مستنبطةٌ أوضاعاً ومقاييس... "⁽⁴⁾، وفيه يحاول الزجاجي أن يُبيِّنَ طبيعة العلة النَّحْوِيَّةِ ومُمَيِّزَ بينها وبين غيرها من العلل؛ وأنها ليست كالعلة العقلية التي تُوجِبُ وجودَ المعلول بوجودها وعدمه بعدمها؛ لأنها العلة الحقيقية، أمّا هذه فهي تُسمّى علةً توسعاً ومجازاً؛ لأنها تُستنبطُ من كلام العرب بمعاودة النظر والتمحيص الدقيق، والوقوف على ظواهرها وقياس بعضها على بعض. ويُعرِّفُ الرُّمَائِيُّ العلةَ بأنها: "تغيير المعلول عما كان عليه"⁽⁵⁾.

وهي -حسب الرماني- عملية تغييرٍ من حالٍ إلى حالٍ نَتِيْجَةٌ مُؤَثِّرٌ عليه، وقد عرّفها فلسفياً لا لغوياً، وهو من أكثرِ أعلام القرن الرابع الهجري ولغاً بالفلسفة.

وعند الشَّريفِ الجُرْجَانِي العلةُ هي: "ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عليه مؤثراً فيه"⁽⁶⁾.

هذه أبرزُ ما ورد إلينا من تعريفات المتقدمين من علماء اللغة للعلة، وأمّا المعاصرون، فقد ذهب سعيد المُلخ إلى أنّ التعليل في النَّحْوِ هو "تفسيرٌ اقتراضيٌّ يبين علة الإعراب أو البناء على الإطلاق وعلى الخصوص وفق أصوله العامة"⁽⁷⁾، ولكنَّ التعليل في صورته الكلية لم يتوقف عند علل البناء والإعراب، بل تعدّاهما إلى المصطلحات النَّحْوِيَّةِ، وغيرها.

³ (12/4، مادة (علل).

⁴ الزجاجي، الإيضاح في علل النَّحْوِ، ت: مازن المبارك، دار النفائس - بيروت، ط: 3، 1979م، ص64.

⁵ الرماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، ت: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ص67.

⁶ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص201.

⁷ سعيد المُلخ، حسن خميس، نظرية التعليل في النَّحْوِ بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2000م، ص26.

كما ذهب مازن المبارك إلى أن العلة: "هي الوصف الذي يكون مظنة وجه الحكمة في اتخاذ الحكم"⁽⁸⁾، وهناك تعريفات أخرى قريبة من هذه، كلها تدور في فلك المعنى اللغوي للعلّة (السببية)⁽⁹⁾.

ولعلّ هذا الاختلاف في تعريف العلة يعود إلى اختلاف الباحثين في النظر إلى العلة، وكذلك إلى تطور العلة وتغيرها، فبعضهم عزّفها باعتبار الغاية، وبعضهم باعتبار الوظيفة، والآخر باعتبار الماهية⁽¹⁰⁾.
نشأتها وتطورها.

ما قام به النحاة من التعليل للظواهر اللغوية والقواعد النحوية واعتمادهم عليه في مناهج تفكيرهم، لم يخرجوا عن الأصل الذي يقوم عليه التعليل في العلوم كافة، وهو نتيجة اقتران ظاهرتين وجوداً وهدماً، فيعدّ إحداها علةً للأخرى⁽¹¹⁾، وليست العلة بدعاً من النحاة، وليست حكراً عليهم، وقد سبقهم إليها المتكلمون والأصوليون، فلم يكن للنحاة مفرّ من استخدامها في عملية بناء النحو ليُفسّروا بها الظواهر اللغوية ويجيبوا على تساؤلات الدراسين للغة؛ لأن "التفوس تأنس بثبوت الحكم لعلّة، فلا ينبغي أن يزول ذلك الأنس"⁽¹²⁾.

لهذا نشأ التعليل بنشأة النحو، وجاء الأول منهما مسانداً للثاني في دعم القاعدة النحوية وتفسيرها تفسيراً أولياً، وبعد أن نضج النحو أخذ النحاة يتعمّقون في تعليلاتهم لظواهره وقواعده، ولم يكتفوا بالعلل البسيطة التي كانت الغاية منها تعليم اللغة لمن أراد أن يتعلم شيئاً منها، وأخذت العلة تتطور لتأخذ أشكالاً أكثر تعقيداً إلى أن انتهت بما إلى التأثير في القواعد النحوية نفسها⁽¹³⁾، فكان التاريخ للنحو تأريخاً للعلّة أيضاً فقد مرّت بمراحل النحو ذاتها، وتطورت بتطوره، وهي من النحو بمثابة الجزء من الكل، والفرع من الأصل؛ لأنّ التعليل يمثّل "ركناً مهماً في منهج الدرس النحوي عند العرب؛ فقد كان من أصوله الأولى، وظلّ يتطور حتى غلب على الفكر النحوي كليله"⁽¹⁴⁾.

ولأن العلة تطورت بتطور النحو، فقد مرّت بما مرّ به النحو من المراحل، وهي كالاتي:

⁸ مازن المبارك، النحو العربي العلة النحوية نشأتها وتطورها، دار الفكر-بيروت، ط3، 1981م، ص90.
⁹ ينظر: المهيري، عبد القادر، نظرات في التراث اللغوي العربي ص118، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م. والسلامة، أحمد هلال، العلة النحوية بين الاطراد والاضطراب دراسة في كتب العلل (رسالة الماجستير، بإشراف أ. د. زيد خليل القرآله، جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018م). والكندى، خالد بن سليمان، التعليل النحوي في الدرس اللغوي، دار المسيرة، عمان-الأردن، 2007م، ص126.
¹⁰ درويش أحمد، التعليل اللغوي عند البغداديين في ضوء الدرس اللساني الحديث (رسالة الدكتوراه، بإشراف أ. د. مكي درار، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات 2013/2012م). ص43.
¹¹ ينظر: منى إلياس، القياس في النحو، دار الفكر- دمشق، ط: 1، 1985م، ص47.
أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 1986م، ص189.
¹³ ينظر: الملح، نظرية التعليل، ص16، أبو المكارم، علي، اصول التفكير النحوي ص151.
¹⁴ محمد الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، دار البصائر- القاهرة، 2006م، 511/1

الأولى: مرحلة النشأة. الثانية: مرحلة النمو والارتقاء. الثالثة: مرحلة النضج والازدهار. الرابعة: مرحلة المراجعة والاستقرار.

ولكل مرحلة من هذه المراحل سمات وخصائص تُميّزها عن غيرها، وليس المقام مقام تفصيل فيها⁽¹⁵⁾.

وخلال هذه المراحل تكلم العلماء عنها، وجعلوها أنواعاً كثيرة، ويُعدُّ ابن السراج أول من تكلم عن أنواع العلة؛ حيث قام بتقسيمها قسمين:

الأول: ما يؤدي إلى كلام العرب، مثل: كل فاعل مرفوع.

والثاني: علة العلة، نحو قولهم: لم صار الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً؟ وهي كل ما يُبيِّن الحكمة من هذه اللغة ويكشف من بعض أسرارها⁽¹⁶⁾.

وجاء الرَّجَاجِيُّ بعده فقام بتقسيمه الثلاثي للعلة المشهور للعلة عند النحاة:

الأولى: العلة التعليلية. والثانية: العلة القياسية. والثالثة: العلة الجدلية⁽¹⁷⁾.

ومن بعدهما في القرن الرابع جاء ابن جني الذي تكلم عن التعليل بشيء من التفصيل في خصائصه مُبيِّناً بعضاً من معاليمه حاملاً لواء العلة ومدافعاً عنها، وقد قسم العلة إلى:

- العلة الموجبة: وهي التي تجب الحكم بها، كنصب الفضة، ورفع المبتدأ، وجر المضاف إليه.

- والعلة المبحرة: وهي التي تجعل حكماً ما جائزاً مع جواز غيره، ويُسمّيه سبباً يُجوز ولا يوجب، مثاله: أسباب الإمالة⁽¹⁸⁾.

وبعد ابن جني بقرنين جاء ابن مضاء وقد صنّف العلة تصنيفاً ثلاثياً شبيهاً بتصنيف الزجاجي: العلة الأوائل، والثواني، والثالث⁽¹⁹⁾. ولئن كان ابن جني حاملاً لواء العلة مدافعاً عنها، فابن مضاء كان مناهضاً للعلة وحاملاً لواء الثورة عليها وعلى العوامل، يرفض مجلّها، وقد ألف عدة كتبٍ للرد على النحاة ولم ينته إلينا منها إلا كتابه الموسوم بـ "الرد على النحاة".

نشأة المنهج الوصفي

وفي العصر الحديث لا يكاد الكلام في الدرس اللغوي الحديث يخلو عن ذكر فردينان دي سوسير الذي يُعدُّ الأب الروحي للدراسات اللغوية الحديثة في العالم عامة وفي الغرب خاصة؛ لما كان لكتابه (علم اللغة العام) أثر كبير، وفضل عظيم في تطور الدرس

¹⁵ للتوسع فيها، ينظر: الملخ، نظرية التعليل، ص35 وما بعدها.

¹⁶ ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط3، 1996م، 35/1.

¹⁷ ينظر: الزجاجي، الإيضاح في العلة، ص64-65.

¹⁸ ينظر: ابن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية- القاهرة، 164/1.

¹⁹ ينظر: ابن مضاء، الرد على النحاة، ت: شوقي ضيف، دار الفكر العربي- القاهرة، ط: 1، 1947م، ص151.

اللغوي، وكتابته هذا كان يشكل ثورةً على المنهج التاريخي القديم ودعوةً إلى استخدام المنهج الوصفي في اللغة، وقد أكد دي سوسير أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية، وأنها تُدرّس لأجلها ولذاها بعيداً عن أية مؤثرات أخرى، ونَبَذَ استخدام العقل في اللغة، وإنما توصف كما هي، وفي فترة زمنية محددة⁽²⁰⁾.

كما شهد القرن العشرون إلى جانب هذه المدرسة الوصفية البنيوية الشكلية اتجاهاتٍ أخرى أهمها مدرسة النحو التوليدي التحويلي الذي يُعدُّ نعوم تشومسكي أهم رواده، وكانت من أهم أسباب نشأته الرغبة إلى إدخال العقل في دراسة اللغة، وقد رفضت هذه المدرسة مبادئ كثيرةً تبنتها المدرسة الوصفية البنيوية، فهي تتخذ من قدرة المتكلم على إنشاء الجمل موضوعاً لها، وتعد المعنى في التحليل اللغوي أمراً ضرورياً، وتعتمد على الحدس والتخمين، ثم إجراء الاختبار لتقويم الفروض المتضاربة⁽²¹⁾.

والحاصل أنّ هناك اتجاهين رئيسين تغلبا على اللسانيات الحديثة، الأول: ذو نزعة حسية تقليدية يعتمد على المشاهدة والاستقراء لاستنباط القوانين، وهو يتمثل في المدرسة الوصفية، والثاني: ذو نزعة عقلية، يعتمد على الحدس والتخمين وإيجاد الفروض، وينطلق من مُسَلِّمةٍ ثم ينتهي إلى مجموعة من القواعد بعد عمليات معينة، وهو ما يتمثل في المدرسة التوليدية التحويلية⁽²²⁾.

وقد كان لهذه المناهج اللغوية الحديثة أثرٌ بالغٌ في طائفةٍ كبيرةٍ من الباحثين العرب الذين درسوا في الغرب وتعلموا على علمائها، وترجموا كثيراً من مؤلفاتهم وأفكارهم، حتى أصبحوا من رواد تلك المناهج، وتعدّ الوصفية أكثرها تأثيراً على المحدثين من العرب، والتأثر إلى مؤلفاتهم يُلاحظُ بوضوحٍ مدى تأثرهم بالمذهب الوصفي.

وأصحاب هذا المنهج من النحاة العرب - كأمثال إبراهيم أنيس، وتأم حسان⁽²³⁾ - ذهبوا إلى ضرورة تطبيقه في النحو العربي، ووصف اللغة كما هي، والابتعاد عن المنهج التعليلي المعياري الذي أضرَّ بالنحو وأفسده، ووصفوا النحو في القرن الرابع الهجري بأنه "في متاهةٍ من التعليلات والتفسيرات التي لا تمتُّ إلى اللغة بصلة"⁽²⁴⁾، ودعوا إلى ترك العلل العقلية وإلغاء نظرية العامل، "وقد شهدت بداية النصف الثاني من هذا القرن، وخاصة العقد السادس والسابع منه هجوماً من بعض الباحثين على جوانب من النحو العربي بتأثير تبني معظمهم للمنهج الوصفي"⁽²⁵⁾.

20 ينظر: دي سوسور، فردينان، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد- العراق، ص253، وعبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم

اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط3، 1997م، ص183-188.

21 ينظر: عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص183-188. : بكوش، فاطمة الهاشمي، نشأة الدرس اللساني العربي الحديث، ايتراك للنشر والتوزيع، مصر - القاهرة، ط1، 2004م، ص81-82.

22 طالب الإبراهيمي، خولة، مبادئ في اللسانيات، دار القصة للنشر، ط2، 2006م، ص10. و درويش أحمد، التعليل اللغوي عند البغداديين في ضوء الدرس اللساني الحديث، ص129.

23 وغيرها من الباحثين الذين نحن بصدد الحديث عنه.

24 مهدي المخزومي، أعلام في النحو، دار الرافدين للطباعة، ط1، ص85.

25 سعيد الملقح، نظرية التعليل، ص227.

وكان الوصفيون العربُ كأمثال تمام حسان، ومحمد عيد، وأنيس فريجة، قد وجدوا في آراء ابن مضاء ما يُؤيِّدُ مذهبهم، وجعلَهُ بعضهم من أوائل اللغويين الذين درسوا اللغة دراسةً وصفية⁽²⁶⁾؛ لأنَّه هاجمَ العِلَّةَ النَّحْوِيَّةَ، ورفضَ العِلَلِ الثَّوَالِثَ وبعضَ العِلَلِ الثَّوَانِي، فقال: "ومما يجب أن يسقط من النَّحْوِ العِلَلِ الثَّوَانِي والثَّوَالِثَ، وذلك مثل: سؤال السائل عن "زيد" من قولنا: "قام زيد"، لم رفع؟ فيقال: لأنه فاعل، وكل فاعل مرفوع، فيقول: ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال: كذا نطقت به العرب، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر"⁽²⁷⁾.

الوصفيون العرب والعلة النَّحْوِيَّة

كانت العِلَّةُ على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية لدى النَّحَاةِ الأوائلِ الذين وضعوا قواعدَ النَّحْوِ وأصولَهُ، وأقاموا هذا الفنَّ على أُسسٍ متينةٍ من الضَّوَابِطِ والقوانين، وعلى رأسها المنهج التعليلي، بقدر هذه الأهمية كانت الحملةُ عليها من الباحثين المعاصرين من العرب جُلُهم من المتأثرين بالمنهج الوصفي الذي كان من أهم خصائصه وصفُ اللغة كما هي.

هذا، وقد وجهوا سهامَ انتقادهم للنحو العربي مُدَّعِينَ بأنَّه تأثرَ بالفكرِ اليُونَانِيِّ ومنطقِهِ في مراحلهِ الأولى، واشتدَّ هذا التَّأثيرُ في المراحلِ اللَّاحِقَةِ لمرحلةِ النَّشْأَةِ، وقد أدَّى ذلك إلى ابتعادِ النَّحْوِ العربي عن الواقعيةِ وتحوُّله إلى نَحْوٍ صوريٍّ يهتمُّ بالتعليل والتأويل والتقدير، وابتعد بذلك عن الاستعمال اللغوي⁽²⁸⁾.

تأثر العلة النحوية بالمنطق الأرسطي

لقد كثُرَ الجِدالُ في مسألة تأثرِ الفكرِ النحويِّ عامَّةً ومنهجه التعليليِّ خاصةً بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وقد انقسم الناس فيه إلى فريقين:

الأول: يرى أصحابه⁽²⁹⁾ أنَّ الفكرِ النحويِّ العربي اعتمد على قواعد المنطق اليوناني، إن لم يكن اعتمادُهُ هذا منذ بدايات نشأته، فعلى الأقل كان منذ عصر سيبويه، الذي أسس لهذا النحو بوضع كتابه (الكتاب) الذي لولا الفكرُ اليونانيُّ ومنطقُهُ لما تبلورت مصطلحاته ومفاهيمه بهذه السرعة؛ لذا فهو مدينٌ له⁽³⁰⁾.

واستدلوا أيضاً على ما ذهبوا إليه بالتشابه في المفاهيم والمصطلحات بين النحو العربي ومنطق أرسطو: مثل تقسيم الكلام، ومفهوم الحال والظرف، ونحو ذلك⁽³¹⁾.

²⁶ ينظر: د. الجيلي عبد العال إدريس عمر، العِلَلِ النَّحْوِيَّةِ بين القدماء والمحدثين في تجديد النَّحْوِ وتيسيره، ص202، المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية.

²⁷ ابن مضاء، الرد على النَّحَاةِ، ص151.

²⁸ ينظر: الراجحي، عبده، النَّحْوُ العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية - بيروت، 1979م، ص48-51.

²⁹ مثل: إبراهيم أنيس في كتابه أسرار العربية، ص119، ومهدي المخزومي، في كتابه مدرسة الكوفة، ص260، وعبد الرحمن أيوب في كتابه دراسات نقدية في النحو

العربي، ص9-11، ومحمد عيد في كتابه أصول النحو العربي، ص114-115.

³⁰ ينظر: محمد الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، ص51

³¹ ينظر: محمد الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، ص51

ويذهب تمام حسان إلى أنَّ المتأخرين تأثروا بعد الترجمة في عصر المأمون بالفكر اليوناني، ولكن كان تأثيراً محدوداً لم يتجاوز الشروح والجدل في المسائل، أما المتقدمين فكانوا بمنأى عن هذا التأثير فهم كانوا يأخذون العلل عن الأعراب.⁽³²⁾

وكان ينبغي ألا يفوتهم ذكر تلك الجهود اللغوية المبذولة - قبل عصر سيبويه - التي مهدت لهذا النضوج الذي تجسد في كتاب سيبويه، وما فيه من الروايات عن النحويين الذين سبقوه كافٍ لدحض مذهبهم، وقد روى عن عبد الله بن إسحاق الحضرمي (ت: 117هـ) 7 مرات، وعيسى بن عمر (ت: 149) 20 مرة، وأبي عمرو ابن العلاء (154هـ) 57 مرة، والخليل بن أحمد (ت: 175) 608 مرات، والأخفش الأكبر (ت: 177هـ) 58 مرة، ويونس بن حبيب (ت: 182هـ) 217 مرة، وفي 17 موضعاً مختلفاً من الكتاب يشير إلى جماعة يسميهم النحويين⁽³³⁾.

ولا يمكن قبول مثل هذه الدعوى بملاحظة تشابه بين النحو والمنطق في بعض تقسيمات أو مصطلحات، ولا ينهض دليلاً لإثبات ما ذهبوا إليه⁽³⁴⁾.

الثاني: يرى أصحابه⁽³⁵⁾ بأنه أصيلُ النشأة، بعيدٌ كل البعد عن الفكر اليوناني، ويفرضون أيَّ تأثير للمنطق اليوناني على النحو العربي من جميع النواحي⁽³⁶⁾.

يقول عبده الرَّاجِحِي وهو يقارن بين العلة النحوية والعلة المنطقية: "وعلى كثرة ما كتب ابن جني في موضوع العلل، فإن أهم ما أصله فيها هو تقريره أن العلة النحوية علة طبيعية حسية... وأنها نتيجة للاستقراء اللغوي الذي ينتهي إلى وجود علل يمكن التماسها وتحديدها في الاستعمال"⁽³⁷⁾، وهو بهذا ينفي تأثير العلة النحوية بالفكر اليوناني، إنما هي استقراء للنصوص والمتون العربية واستنباط منها بقياس النظر على النظر والشبيه على الشبيه.

ويقول ابن جني وهو يقارن بين علل النحاة وعلل الفقه: "ولست تجد شيئاً مما علل به القوم وجوه الإعراب إلا والنفس تقبله، والحس منطوق على الاعتراف به، ألا ترى أن عوارض ما يوجد في هذه اللغة شيء سبق وقت الشرع، وفُزع في التحاكم إلى بديهته الطبع؛ فجميع علل النحو إذاً مواطئة للطباع، وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد. فهذا فرق"⁽³⁸⁾

ومن الباحثين - كأمثال إبراهيم السامرائي - من أنصف القول وذهب مذهباً وسطاً بين الفريقين، لا ينفون مطلق التأثير ولكنهم لا يثبتونه على إطلاقه، يرون بأن النحو نشأ في بيئة عربية وبجهود علمائها ومفكراتها، وتأثر في مراحل تطورها بالفكر اليوناني؛

³² ينظر: تمام حسان، الأصول، ص 166.

³³ ينظر: محمد الخطيب، ضوابط الفكر النحوي ص 57-58.

³⁴ ينظر: أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، ص 352.

³⁵ مثل: عبده الراجحي في كتابه النحو العربي والدرس الحديث، 9. محمد الخطيب في كتابه ضوابط الفكر النحوي، ص 50-53، وغيرهم.

³⁶ ينظر: محمد الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، ص 50-53. و عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، 9.

³⁷ عبده الرجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 85-86.

³⁸ ابن جني، الخصائص، ص 51/1.

بمعنى آخر النحو نشأ عربياً وتطور غربياً، والعلّة بدأت بسيطة لغوية وتطورت معقدة منطقيّة⁽³⁹⁾، ولعل هذا أقرب إلى الصواب حيث كانت تعليقات العلماء في البداية لغوية صرفة، ومن ثم تطورت فأصبحت ذات طابع منطقي في القرن الرابع الهجري⁽⁴⁰⁾.

أهم انتقادات أصحاب المنهج الوصفي من المحدثين العرب لمنهج النحاة العرب

لعلّ أهم ما وُجّه للنحو العربي من انتقادٍ-كما سلف- هو تأثره بالفكر اليوناني ومنطقه في مراحل الأولى، واشتداد هذا التأثير في المراحل اللاحقة لمرحلة النشأة، وقد أدى ذلك إلى ابتعاد النحو العربي عن الواقعية وتحوّله إلى نحو صوري يهتم بالتعليل والتأويل والتقدير، وابتعد بذلك عن الاستعمال اللغوي⁽⁴¹⁾.

وأنّ النّحو لم يقعد إلا لمستوى خاص من النصوص العربية مثل الشّعر والأمثال والآيات القرآنية، ولم يهتم باللغة العربية التي يتحدث بها عامةُ الناس؛ لذا انحصر في اللغة الأدبية الراقية، والوصفيون يقررون أنّ للكلام مستوياتٍ مختلفةً، وأنّ لكل مستوى قوانينه؛ لذلك كان من الطبيعي أن يواجهوا نصوصاً لا يوافق ما وضعوه من قوانين وقواعد، فاضطّروا إلى التقدير والتأويل، والاحتكام إلى الضرورة والشذوذ لتصحيح قواعدهم⁽⁴²⁾.

وأنّ النحاة بعد أن اختاروا نصوصاً من المستوى الأدبي الرفيع للتقعيد قاموا بحصرها في بيئة مكانية معينة ومدة زمنية محددة، فقد قيدوا الزمان الصالح للاستشهاد بأخر العصر الأموي، وحددوا قبائل معينة للتقعيد على لغاتهم المستعملة، وقد اعتمدوا على تميم، وقيس، وأسد، وهذيل، وبعض كنانة، ولم يأخذوا عمن سكنوا في الحواضر والأمصار، ولا عمّن كان يسكن في أطراف البوادي والبراري لاختلاطهم بالأعاجم، كما هو معلوم بأنّه أساس من أسس المنهج الوصفي الذي يشترط تحديد الزمان والمكان، غير أنه عندهم لا يمثل إلا جزءاً من العربية، لذا لا يبنى عليه قواعد للغة صالحة لكل الأزمنة، ويرون بأنّ النحو لم يقعد للعربية التي يستعملها عامة الناس، بل لفهم النص القرآني⁽⁴³⁾.

وبعد كلّ هذه الدعوات والانتقادات التي وُجّهت للنحو العربي عامةً، وللعلّة النّحوية خاصةً أتت هذه الدراسة لتقف عند ثلة من الوصفيين العرب مبيّنة موقفهم من العلّة وأنواعها، ومدى إمكانية تطبيق منهجهم الوصفي على الدرس النّحوي بإبعاد المنهج التقليدي التعليلي منه.

³⁹ ينظر: إبراهيم السامرائي، النحو العربي في مواجهة العصر، ص45

⁴⁰ ينظر: سعيد الملقح نظرية التعليل، ص174. وللتوسع في قضية تأثر النحو العربي بالفكر اليوناني راجع: الدكتور مهدي المخزومي في كتابه (الخليل بن أحمد الفراهيدي)، والدكتور مازن المبارك في كتابه (النحو العربي)، ودائرة المعارف الإسلامية- مادة النحو، وبروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي.

⁴¹ ينظر: الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، ص48-51.

⁴² ينظر: الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، ص48-51.

⁴³ ينظر: الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، ص48-51.

أولاً: إبراهيم أنيس.

وهو من الذين تأثروا بالمناهج الغربية في الدرس اللغوي، ووجد بأن ما يسمى بالمسائل اللغوية ليست سوى مشاكل لغوية بحاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق، وذلك بعد اتصاله بدراسات المستشرقين للغات السامية ودراسات الغربيين للغات القديمة والحديثة وما صاروا إليه من نتائج جديدة، أدت إلى نخضة كبيرة في الدراسات اللغوية⁽⁴⁴⁾.

ويُعدُّ أنيس أول مَنْ قام بمحاولة جادة لتوصيف الأصوات العربية، وترى الباحثة إيمان بن حشاني أن المنهج الوصفي لم يبيِّن أمره إلا بعد عودته عام 1941م من الدراسة في الغرب⁽⁴⁵⁾.

فيصف لنا الإعراب والعلل بقوله: "أما في عصرنا الحديث فقد ضاق كثيرٌ منا بهذا الإعراب، ووجدنا المشقة والعنت في فهم علله وأسبابه، فناروا عليه، ودعوا إلى تقويض أركانه والتخلص منه، ومن المحدثين مَنْ سلك مسلك ابن مضاء في مهاجمة علل الإعراب والدعوة إلى إلغاء نظرية العامل"⁽⁴⁶⁾.

وهو بهذا يُعلن أن النحو القديم لم يُعدَّ صالحاً للعصر الحديث لما فيه من الغموض والتعقيد، وأنَّ العلة قد تُصعَّبُ الدرس النحوي وتزيده تعقيداً، ولا بُدَّ من إبطاله وتقويض معالنه وإلغاء ما تفرَّع عنه من نظرية العامل؛ لأنَّ العرب كانت تتكلم بسليقتها دون أن تكون لهذه الحركات الإعرابية - التي بنى عليها النحاة قواعد النحو وعلله - أيُّ دورٍ في تحديد المعاني في أذهانهم، وما هذه الحركات إلا عبارة عن وصل وفصل بين الكلمات في أغلب الأحيان، وفي هذا الصدد يقول: "لم تكن تلك الحركات الإعرابية تحدد المعاني في أذهان العرب القدماء كما يزعم النحاة، بل لا تُعدُّو أن تكون حركاتٍ يحتاج إليها في الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض"⁽⁴⁷⁾.

وهذا الذي ذهب إليه يشبه كثيراً مذهب تلميذ سيبويه محمد بن المستنير المشهور بـ قُطْرُب بأن هذه الحركات ليس إلا للفصل والوصل، ولكن لم يأخذ أحد برأيه منذ طيلة القرون الماضية؛ لأنه يناقض الواقع اللغوي ويخالفه، فلو كان كذلك لكان للشخص حرية اختيار الحركة للفاعل وللمفعول فيختار للفاعل الفتحة تارة والضممة تارة أخرى، وللمفعول الضمة حيناً والفتحة حيناً آخر وهكذا، ما دامت الغاية منها ليست إلا لفصل الكلمات ووصلها، ولَمَّا لم يكن الأمر كذلك والتزم الفاعل بالضممة، والمفعول بالفتحة بطل رأي قُطْرُب وإبراهيم أنيس.

⁴⁴ ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط6، 1978م، ص4.

⁴⁵ ينظر: بكوش، فاطمة الهاشمي، نشأة الدرس اللساني العربي الحديث، ص32، وإيمان بن حشاني، جهود اللسانيين العرب في إعادة وصف اللغة العربية وظيفياً (تمام حسان من خلال مصنفه "اللغة العربية معناها ومبناها" أمودجاً)، رسالة الماجستير بإشراف: أ. د. صلاح الدين ملاوي، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات قسم الآداب واللغة العربية، 2012م، ص48.

⁴⁶ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص210.

⁴⁷ أنيس، من أسرار العربية، ص237.

ولا جَزَمَ أَنَّ إبراهيم أنيس بقوله: "ليس للحركة الإعرابية مدلول" (48) يَنْسِفُ بُنْيَانَ النَّحْوِ نَسْفًا، وَلَا يَدْرُ مِنْهُ شَيْئًا، دُونَ أَنْ يَأْتِيَ بِجَدِيدٍ وَبَدِيلٍ عَنْهُ، وَلَكِنْ يُؤَيِّدُ كُلَّ مَنْ هَاجَمَ الثَّرَاثَ النَّحْوِيَّ مِنَ الْقَدَمَاءِ، مِثْلَ: ابْنِ مَضَاءَ، وَمِنَ الْمُحَدِّثِينَ، مِثْلَ: إِبْرَاهِيمَ مِصْطَفَى الَّذِي يَرَى أَنَّ الرَّفْعَ عِلْمَ الْإِسْنَادِ، وَالْحَقْفُضَ عِلْمَ الْإِضَافَةِ، وَالنَّصْبَ لَيْسَ بِعِلْمٍ وَلَا عِلْمٌ وَلَا يَرْمِزُ لَشَيْءٍ، بَلْ هُوَ حَرَكَةٌ خَفِيفَةٌ يُجْرِكُ الْعَرَبُ بِهَا الْأَسْمَ فِي غَيْرِ حَالَتِي الْإِضَافَةِ وَالْإِسْنَادِ، وَيَنْظُرُ إِلَى مَا قَدَّمَهُ صَاحِبُ "إِحْيَاءِ النَّحْوِ" بِأَنَّهَا نَظْرِيَّةٌ جَدِيدَةٌ تَفْسِرُ الْعِلْمَاتِ الْإِعْرَابِيَّةَ مِنَ الرَّفْعِ وَنِصْبِ وَجَرِّ بِأَدَلَّةٍ وَحُجَجٍ قَوِيَّةٍ (49).

ولكنه لم يرض بما ذهب إليه إبراهيم مصطفى صاحب إحياء النحو الذي جعل الضمة علم الإسناد، والكسرة علم الإضافة، ولم يعط للفتحة مدلولاً إعرابياً، بل سماها الحركة الخفيفة التي يلتجأ إليها العرب هرباً من الثقل، وانهج إبراهيم أنيس منهجاً فيه أكثر تطرفاً ومغالاة من دعوى سلفه إبراهيم مصطفى بعد أن رفض أن يكون للإعراب مدلولاً، وهو بهذا قد أحيا لنا رأي قطرب بدعوى أن الإعراب قصة ملفقة من النحاة ولا علاقة له باللغة العربية، ويرى إبراهيم سارميش (SARMIŞ İbrahim)، بأن للقطرب تأثيراً على الباحثين المعاصرين -وعلى رأسهم إبراهيم أنيس- الذين يدعون إلى رفض نظرية العامل أو إعادة النظر إليها و إلى الإعراب بأسلوب مختلف (50).

ثانياً: عبد الرحمن أيوب.

يبدو أن أيوب أقل حدة وصلابة في رفضه للعلة، فهو لا يعارض العلة إلا إذا كانت على الوضع المنطقي -على حدّ تعبيره- فيقول: "نود أن تُبادر القارئ برفضنا نظرية العلة على الوضع المنطقي الذي يصر النحاة على اتباعه، ولكننا في نفس الوقت نُفَرِّزُ إِمْكَانَ ارْتِبَاطِ ظَاهِرَةٍ لِعُيُوبَةٍ بظاهرة لغوية أخرى في الوجود والعدم، ولا بُاسَ لَدِينَا مِنْ أَنْ يُسَمَّى هَذَا الْارْتِبَاطُ تَعْلِيلًا، فَالْمَشْكَالَةُ عِنْدَنَا لَيْسَتْ لَفْظِيَّةً بَلْ مِنْهَجِيَّةً" (51).

وليست لديه مشكلة في تعليل النحاة حذف حرف العلة من الفعل (يقوم) عند جزمه بالتقاء الساكنين؛ لأنه اقتتران ظاهرة لغوية بأخرى باطراد، ولا يُعَارِضُ مِثْلَ هَذِهِ الْعِلَلِ، وَيُؤَافِقُ كَثِيرًا مِنَ النَّحَاةِ الْأَوَائِلِ الَّذِينَ يَشْتَرِطُونَ وَجُودَ الْإِطْرَادِ فِي الْعِلَّةِ، وَلَكِنَّهُ يُعَارِضُ عِلْلَ الْبِنَاءِ وَالْإِعْرَابِ؛ لِأَنَّهَا مِنَ الْعِلَلِ الْمُنْطَقِيَّةِ الَّتِي لَا عِلَاقَةَ لَهَا بِالْوَقْعِ اللَّغَوِيِّ (52).

وقد ذهب إلى أن النحاة العرب قد تأثروا بنظرية أفلاطون في الموجودات في تقسيمهم للكلمة، فأروا في الذات أقوى أنواع الموجودات وأهمها، والأحداث تصدُر عنها؛ لهذا قرروا أن الاسم الممتكّن هو الذي لا يُشَابَهُ الْفِعْلَ أَوْ الْحَرْفَ، فَسَمَّوْهُ بِالْمَتَمَكِّنِ لِأَنَّهُ

48 أنيس، من أسرار العربية، ص 237.

49 ينظر: أنيس، من أسرار العربية، ص 211.

50 Sarmış. İbrahim . "İraba Yöneltilen Eleştiriler". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 / 5 (Haziran 1994): - 54.ص ،

51 أيوب، عبد الرحمن، دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة الصباح، ص 29.

52 ينظر: أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، ص 30.

أقوى الكلمات، والأفعال في المرتبة الثانية؛ لأنَّ الأحداث تكونُ بعد الأسماء التي هي أصلُ للأحداث، فإذا حصل شَبَهٌ للاسم بالحرف أو الفعل تأثَّر به ونزع عنه صفة التَّمَكُّنِ⁽⁵³⁾.

كما أنَّه يَعْرضُ عللَ النُّحَاةِ ثم يَنْتَقِدها ويبيِّن فسادها -حَسَبَ زعمه- فمثلاً يذكر علة الإعراب والبناء عند النحاة ويرى بأنَّها قائمةٌ على أمرين اثنين:

الأول: نوعُ الكلمةِ قوَّةً وضعفًا، فالكلمة القوية تتميز بالإعراب، والضعيفة لا ترتقي أن تكون معربة فتكون مبنية، وأقوى أقسام الكلام - كما سلف - الأسماء، ثم الأفعال، ثم الحروفُ.

الثاني: الكلمةُ المعربةُ هي التي تحتاج إلى العلامات الإعرابية لتحديد معناها لاعتوارها معاني متعددة، وليس من سبيل إلى بيان المراد منها إلا بوضع الحركات في آخرها. والمبني ما لم تكن بحاجة إلى الإعراب.

وجاء نقده للتعليل الأول:

- بأنَّ افتراضَ الاسمِ أقوى مكانةً من الفعل والحرف ليس بصحيح، وإنَّ كانت دلالةُ الأسماء أقرب إلى التصور من دلالة الأفعال، ولكنَّ أن نَعُدَّ الكلمةَ التي نطلق عليها الاسمَ أقوى من الكلمة التي نطلق عليها الفعل -وجميعها مؤلفةٌ من الأصوات- غيرُ مقبولٍ علمياً؛ إذ لا مجال لافتراض القوة والضعف فيها⁽⁵⁴⁾.

- "نُزُولُ الاسمِ إلى مستوى الحرفِ عند شبهه به لا ارتفاع الحرفِ إلى مستوى الاسمِ فيكتسب الإعراب من أجل ذلك"⁽⁵⁵⁾؛ أي ينتقدُ النحاةَ في تعليلهم بناءَ بعضِ الأسماءِ لمشابتها الحرف، ويرى بأنَّ إعراب الحرف كان أولى من بناء الاسم للمشابهة الحاصلة بينهما، لأن الاسم أقوى من الحرف.

فَيَعْتَرِضُ أَيُّوبُ على هذا التأويل وما شابهها، بأنَّه ليس هناك حاجةٌ لهذه التأويلات إلا تصحيح النُّحَاةِ لقواعدهم، وذلك رغبةً منهم في تساوي أركانِ الجملة اللغوية بأركانِ القُضِيَّةِ المنطقية⁽⁵⁶⁾، ويرى بأنَّ النحاةَ الأوائلَ قد علَّلوا بناءَ جميع الحروفِ تأثُّراً بأفلاطون الذي ذهب إلى أنَّ الحروفَ ضعيفةٌ لأنَّها لا تدلُّ على موجود. والبناءُ - كما هو معلوم - علامةُ الضعف فلزمه البناءُ لضعفه⁽⁵⁷⁾.

⁵³ ينظر: أيوب، دراسات نقدية في النَّحْوِ العربي، ص22.

⁵⁴ أيوب، دراسات نقدية في النَّحْوِ العربي، ص30.

⁵⁵ أيوب، دراسات نقدية في النَّحْوِ العربي، ص31.

⁵⁶ أيوب، دراسات نقدية في النَّحْوِ، ص165.

⁵⁷ أيوب، دراسات نقدية في النَّحْوِ العربي، ص29.

وقد استند أيوب في نقده لعلل الإعراب والبناء على قضية تأثر النحو العربي بالفكر اليوناني، وهي غير مسلم بها؛ لأنها مسألة مختلفة فيها⁽⁵⁸⁾، والمختلف فيه لا يصح الاستدلال به، فيرى تمام حسان بأن النحاة المتأخرين لم يتأثروا به إلا بعد أن تُرجم الكتب اليونانية إلى العربية في عصر المأمون وكان تأثيراً محدوداً في المسائل الجزئية، وأما النحاة الأوائل - ومنهم سيبويه - كانوا بمنأى عن تأثير الفكر اليوناني⁽⁵⁹⁾.

يُلاحظُ ممَّا سبق أن أيوب قدم دراسةً نقديةً جديَّةً للعللة النَّحْوِيَّةِ فهو أصابَ في بعض ما ذهب إليه، فليس كلُّ ما ورد من النَّحَاةِ من العلل صحيحاً سليماً، بل فيها من الجيد المُقبول ومن الرَّذِيءِ المردود، وإن كَانَ لا يُعْنِينَا هنا تقيُّمُ دراستِهِ للعللِ إِلَّا أنَّ قبوله لبعض العلل ورفضه لبعضها الآخر وتناوله لها بالتقدُّمِ دَلِيلٌ على تَقْبُلِهِ بمنهج النحاة التعليلي.

ثالثاً: إبراهيم السامرائي.

يرى السَّامِرَائِيُّ أنَّ المنهج الوصفي يرفضُ العِلَّةَ ولا يقبله في المجال اللغوي، وأنَّ التعليلَ شيءٌ دخيلٌ، وغريبٌ على الدرس النَّحْوِي، ويتناقضُ أيما تناقضٍ مع المنهج الوصفي التي تدرس اللغة لذاتها ومن أجلها⁽⁶⁰⁾.

ولكنه يقولُ في موضعٍ آخر إنَّ النحاة القدامى نصرتهُ لمذهبهم أتوا بتعليلاتٍ بعيدة كل البُعدِ عن طبيعة العلم اللغويِّ حيث يقول: "والذين عرضوا لمسائل الخلاف بينوا بوضوح أن كلاً من الفريقين قد التجأ إلى تعليلات بعيدة كل البعد عن طبيعة العلم اللغوي كما يفهمه أهل عصرنا هذا"⁽⁶¹⁾، يبدو أنه يقبل العلل التي تناسبُ رُوحَ اللغة وطبيعتها، ويعلم بأنَّ الاستغناء التامَّ عن التعليل غيرُ ممكنٍ في الدرس اللغوي.

ويَنْتَقِدُ بعضَ المعاصرين الذين نادوا بالمنهج الوصفي مثل عبده الراجحي⁽⁶²⁾ ودَعَوْا إلى الالتزام به، بأنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا الالتزام به والتخلُّصَ من المنهج القديم، فلم يكن منهم سوى استبدال التعليلات القديمة بتعليلاتٍ جديدةٍ.

ويدعو الباحثين المعاصرين الذين يدعون إلى تيسير النَّحْوِ بأن ينبذوا منه ما ليس من طبيعة اللغة من العلل والتأويلات، وأن يبنوا نَحْوًا جديدًا قائماً على الوصف، أمَّا عن النَّحْوِ القديم، فيقول: "هو من تراثنا الذي نجده ونقدره قدره ينبغي أن يظل في حلقة الدراسات التاريخية ندرسه ونفهمه بأصوله وفلسفته وعلله وأحكامه ومناهجه التي أخذوا أنفسهم بها وأدى بهم ذلك إلى

⁵⁸ ينظر: أحمد عمر مختار، البحث اللغوي عند العرب، ص352، ومحمد الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، ص50-53. و الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص9.

⁵⁹ ينظر: تمام حسان، الأصول، ص166.

⁶⁰ ينظر: السامرائي، إبراهيم، الفعل زمانه وأبنته، مطبعة العاني - بغداد، 1966م، ص11

⁶¹ السامرائي، الفعل وزمانه وأبنته، ص8.

⁶² وهو من دعاة المنهج الوصفي، وستتطرق إلى الحديث عن مفهوم العلة لديه في الصفحات القادمة.

اختلاف جوهريه وثانوية⁽⁶³⁾، فهو بهذا يرى عدم صلاحيته لهذا العصر، وخاصةً أنه مبني على منهجٍ تعليليٍّ مغايرٍ للمنهج الوصفي الذي يدعو إليه.

غيرَ أنه لا يرفض العامل اللغوي، ويراها قائماً في أغلب أحواله على المنطق اللغوي لا المنطق الأرسطي، ويُسمِّي الوصفين الذين يدعون إلى إلغائه بالغلّاة حين يقول: "لا أدخل في مسألة العامل التي غلا المعاصرون فألغوها في دراساتهم الحديثة عملاً بالمنهج الوصفي، وهي في كثير من وجوهها مسألة لغوية يفرضها المنطق اللغوي لا المنطق الأرسطي"⁽⁶⁴⁾.

وبناء على ما سبق يمكن القول أن السامرائي لم يقدم شيئاً جديداً سوى نقده لمنهج النحاة التعليلي، ونقده لبعض أصحابه من الوصفيين بعدم قدرتهم على الانفلات من منهج النحاة القدامى، وهو نفسه لم يستطع أن يخرج مما رسمه النحاة القدامى من منهج حين جعل العامل النحوي عاملاً لغوياً في كثير من صورته، ومن المعلوم أن نظرية العامل - التي هي أساس النحو - فرع على العلة النحوية التي لا تتوافق مع المنهج الوصفي.

رابعاً: فؤاد حنا ترزي.

تناول ترزي العلة النحوية تحت مُسمّى فلسفة العلة ونظام العامل، ورأى أن سيادة مبدأ التعليل في النحو ليس إلا مظهر من مظاهر تأثير الفلسفة اليونانية في الدراسات النحوية⁽⁶⁵⁾.

وكان يرى أن الاختلاف الذي نراه في العلل كان نتيجة للاختلافات الشخصية بين النحاة، فيقول في هذا الصدد: "ولما كانت الظواهر النحوية إنما يقررها العرف اللغوي المبني على الاستعمال وحسب، كان ما يفترض لها من علل كثيراً ما يختلف فيه نتيجة للاجتهادات الشخصية... فقد ذهب البصريون، مثلاً، إلى أن علة بناء الآن أنها شابهت اسم الإشارة. وذهب الكوفيون إلى أن علة ذلك أن الألف واللام فيها دخلتا على فعلٍ ماضٍ من قولهم: آن يعين أي حان يحين، وبقي الفعل على فتحته"⁽⁶⁶⁾.

يبدو أن ترزي ليست لديه مشكلة مع العلل الأوائل والثواني، ولا يمانع من استعمالها، فيقول: "أمّا العلل الثالوث فتَمَحُلٌ لا طائل تحتها، وتَزِيدٌ لا جدوى منه، وليست هي في الواقع سوى جوانب من النظر العقلي الخالص، شواهد على تأثر رجال النحو برجال الكلام. هذا وقد اشتط القوم في بحوثهم المتصلة بالعلّة حتى غدت هذه البحوث وكأنها بحوث في المنطق اتخذت من النحو شواهد لها"⁽⁶⁷⁾.

⁶³ ينظر: السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، ص 80

⁶⁴ السامرائي، النحو العربي في مواجهة العصر، دار الجيل - بيروت، ط 1، 1995، ص 64-65.

⁶⁵ ينظر: ترزي، فؤاد حنا، في أصول اللغة، دار الكتب - بيروت، ص 131.

⁶⁶ ترزي، في أصول اللغة، ص 132-133.

⁶⁷ ترزي، في أصول اللغة، ص 136-137.

يرى بأن انشغالهم بالعلل والانغماس فيها وما يدور حولها من بحوث وافتراضات ذهنية، صرّفهم عن المنهج الوصفي التقريبي الذي يُقرُّه علم اللغة الحديث، ونقلهم إلى المنهج الفلسفي الذي لا يجدي نفعاً في تعلّم اللغة وحالاتها الإعرابية⁽⁶⁸⁾.
خامساً: محمد عيد.

تناول عيد العلة بمنظورٍ مختلفٍ قليلاً عمّن ذكرناهم آنفاً، فقد ذهب إلى أنّ التعليل الوصفي (العلل الأول أو العلل التعليمية) "يتفق مع اعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية توصف بذكر خواصها"، أما التعليل الغائي (الثواني والثالث) فليس له ربطٌ بمجتمعٍ أو عرفٍ؛ لأنه قائمٌ على الصنعة، ومُعتمدٌ على العقل، وأنّ الاضطراب الحاصل في التعليل كان نتيجة الخلاف الذي دار حول العلل القياسية والجدلية (العلل الثواني والثالث) التي يأتي بها النحاة لبيان الحكمة والغاية من كلام العرب⁽⁶⁹⁾.

وقد عرّف العلة الأولية أو الوصفية بأنها "وصفٌ لخواص الظاهرة اللغوية المدروسة التي تبدو عليها أول الأمر، والتي من واجب الباحث أن يذكّرها أولاً حين تناوله لدراستها"⁽⁷⁰⁾.

فهو يرى بأن المنهج الوصفي لا يرفض إطلاق اسم العلة على اتصال (اللام والنون) بالفعل المستقبل إذا كان مؤجّباً، واتصال (لا) أو (ما) إذا كان منفيّاً، وكذلك ما شابهه من الحالات⁽⁷¹⁾.

وذكر بأنّ خلاف النحاة حول العلة إمّا أن يكون فيما اتفق العرب على نطقه أو فيما اختلفوا في نطقه، والأول محل اتفاق بين العرب، والعلل لا يغير من حكمه، والثاني المختلف في نطقه ينبغي أن يدرس كلا النطقين وحده، وما يدور حولها من علل وخلافات لا يجدي نفعاً، وليس من الصواب في المنهج اللغوي الحديث إقحامها في الدرس النحوي؛ لأنّ العلل ليست إلا عبارة عن جهد ذهني من النحاة⁽⁷²⁾.

وعند حديثه عن عليّ الحفّة والثقل رأى بأنّ الإحساس بهما من شأن الدارس لهذه اللغة لا الناطق لها، والذي يقرر بأنّ أصل (ميعاد- ميزان) هو (موعاد- وموزان) هو الدارس للغة لا الناطق، فهو بهذا يفرض إحساسه لا إحساس الأعراب أصحاب السليقة والفصاحة، ويطلق على عليّ الحفّة والثقل بأنّها تخرج طيّب من النحاة، وهو مخالّف لوصف النص اللغوي، لأنّه عبارة عن افتراض ذهنيّ منهم⁽⁷³⁾.

⁶⁸ ينظر: ترزي، فؤاد حنا، في أصول اللغة، ص138.

⁶⁹ ينظر: محمد عيد، أصول النحو في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 1989م، ص148.

⁷⁰ عيد، أصول النحو العربي، ص144.

⁷¹ ينظر: عيد، أصول النحو العربي، ص146.

⁷² ينظر: عيد، أصول النحو العربي، ص151.

⁷³ ينظر: عيد، أصول النحو العربي، ص150.

ويرى بأنَّ تعليلَ الَّذِي وَرَدَ على لسانِ الأعرابِ أصحابِ اللُّغَةِ سَادَجٌ بَسِيطٌ لا يُقَاسُ بما أتى به النحاة من عجائبِ العليل، وأنَّهم قد تأثروا بالمنطق اليوناني والتعليل الأرسطي⁽⁷⁴⁾.

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأنَّ عيدَ يقبل العلة الأولى ويسميها بالعلّة الوصفية، ويرى بأنها تتفق مع اعتبار اللغة ظاهرةً اجتماعيةً، ويَرَفُضُ العليل التَّوَانِي والثَّوَالِثَ الَّتِي غَالِبًا ما تكونُ الغاية منها بيانَ الحكمة من اللغة، وهو بهذا يذهب مذهبَ ابن مضاء في الإبقاء على العليل الأولى التي تتفق مع طبيعة اللغة ومنهجها، والابتعاد عمَّا وراء ذلك من التَّأويلاتِ البعيدة والعلل الغريبة.

سادساً: أنيس فريجة.

يرى فريجة بأنَّ الخليل قد اعتمد في وضع النَّحْوِ على ثلاثة أصول:

الأول: السَّمَاعُ. والثاني: التعليل. والثالث: القياس، ويمدح منهج الخليل فيقول: "وهو أسلوبٌ علميٌّ لا عُبارَ عليه، لولا بعضُ المآخذِ الثَّانَوِيَّةِ"⁽⁷⁵⁾.

ثمَّ يأتِي إلى الأصلِ الثاني (التَّعْلِيلِ)، ويعرفه بأنَّه "ايجادُ العِلَّةِ الَّتِي تُسَبِّبُ الإِعْرَابَ"⁽⁷⁶⁾، وأنَّ اللغة العربية لغةٌ معربةٌ، والعامِلُ هو الَّذِي يرفع وينصب ويجر، غيرَ أنَّ بعضَ اللغويين من المُتقدمين وَجَّهُوا انتقاداتٍ لقضيةِ العامِلِ، ولم يَرَضُوا عَنْهَا، ولم يَكُنْ ابن مضاء أولَ مَنْ رَفَضَ بأنَّ يَكُونُ العامِلُ هو الَّذِي يرفع وينصب ويجر، بل سَبَقَهُ ابنُ جِي الَّذِي صرَّحَ في خصائصه⁽⁷⁷⁾ بأنَّ الإنسانَ هو العامِلُ للرفعِ والنصبِ والجرِّ؛ لذلك عَدَّهَا فَرِيحَةً مِنْ مُؤَسَّسِي المنهج الوصفي قَائِلًا: "فإنَّ هذين اللغويين يعتبران بحق مؤسسي المنهج الوصفي"⁽⁷⁸⁾. وبعد أن بيَّنَ فريجة انتقادَ ذينك العالِمين للعامِلِ أَعَقَبَ قَائِلًا: "وهذه النَّظَرَةُ التحريريةُ إلى العامِلِ حَظِيْرَةُ الشَّانِ، ذلك إذا علمت أنَّ النَّحْوِ الَّذِي وَصَلْنَا فِي عهوده الأخيرة، والنَّحْوِ الَّذِي نَعَلَّمُهُ أولادنا نَحْوُ قائمٍ على أساسِ العِلَّةِ، أي لماذا مرفوع؟ ولماذا منصوب؟ الواقعُ أنَّه مرفوعٌ لأنَّ العربَ رفعتَه لأسبابٍ نجهلها، ومنصوب لأنَّ العربَ نصبته لأُمُورٍ تخفى الآنَ عَنَّا"⁽⁷⁹⁾.

يرى فريجة بأنَّ هناك منهجين لدراسة اللغة: الأولُ فلسفي، والثاني: وصفي.

فأصحابُ المنهجِ الفلسفي يرون ضرورةَ معرفةِ العليل، والأسبابِ الكامنة وراءَ التغيرات اللغوية، وهذا لا ضيرَ فيه، والسؤال عن الأسبابِ لا مُشكِلةً فيه، بل الإنسانُ مجبولٌ على البحث عن الأسبابِ وشغوفٌ بمعرفةِ العليل، ولكن الذي يرفضه فريجة هو -

⁷⁴ ينظر: عيد، أصول النَّحْوِ العربي، ص124-125.

⁷⁵ أنيس فريجة، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ط2، 1981م، ص78.

⁷⁶ المصدر السابق، ص80.

⁷⁷ ينظر: ابن جني، الخصائص، 1/110.

⁷⁸ فريجة، نظريات في اللغة، ص84.

⁷⁹ فريجة، نظريات في اللغة، ص80-81.

حسب زعمه- الصبغة المنطقية التي أصبغوا بها اللغة وجعلوها قائمة على منطقي قياسي مطرد تخضع لقوانينه وأحكامه. "وهذا هو رأي أرسطو في اللغة اليونانية"⁽⁸⁰⁾.

وأما منهجهم الوصفي، فهو قائم على أن اللغة قديمة جداً ولا معرفة للإنسان بتاريخ نشأتها؛ لذا لا يمكن معرفة الأسباب والعلل والتوصل إليها، فيردف قائلاً: "عمَلْنَا تَقْرِيرُ واقِعٍ لا تَعْلِيلٌ لِنَشْأَةِ هَذَا الواقِعِ وتفسيرٌ للأسباب التي أدت إليه"⁽⁸¹⁾، ثم يعود فينتقد النحاة القدامى بأن تقسيمهم الكلامي ما هو إلا تقسيم أرسطو نفسه، ولكن لم يأخذه عنه مباشرة، وإنما عن طريق السريان الذين وضعوا أحكام لغتهم على نمط اللغة اليونانية⁽⁸²⁾.

وأرسطو كان يرى بأن اللغة اليونانية لغة منطقية تعكس الكون المنطقي، فالكون حسب نظريته يتألف من الذوات (أي من المادة) والأفعال (أي الحركة)، وأدوات تربط بينهما، وهذا ما سار عليه النحاة في تقسيمهم للكلام العربي عندما قسموه إلى اسم وفعل وحرف، والحرف عند الكوفيين أداة؛ لذا ذهب فريجة بأنه تقسيم فلسفي لا لغوي، بينما تقسيم المنهج الوصفي أكثر توضيحاً وتسهيلاً فهو يقسم الاسم إلى أسماء وصفات وضمائر⁽⁸³⁾.

ويذم فريجة منهج النحاة القدامى بأنه السبب فيما يعانیه الطلاب في تعلّم اللغة العربية من المشاكل والصعوبات التي ترهقهم؛ لأنهم وضعوا أحكام النحو على أسس فلسفية، ولا مفرّ من الأخذ بالمنهج الوصفي الذي باستطاعته حل هذه المشكلة⁽⁸⁴⁾.

والحاصل من كلامه أنه لا يعارض العلة لذاتها، ولكن لما تعلّق بها من آثار الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، ولا سيّما أن الإنسان مجبّول على البحث عن الأسباب، ولكنّه يختار المنهج الوصفي الذي لا يسأل عن العلة؛ لأنّ "ما جاء على أصله لا يسأل عن علته"⁽⁸⁵⁾، وأن الرفع والنصب والجر علامات تكلمت بها العرب لأسباب خفية عنّا.

سابعاً: عبّده الرّاجحي.

يحاول الرّاجحي أن يشير إلى المظاهر الوصفية في التراث النحوي؛ ليثبت أنه قام في كثير من جوانبه على المنهج الوصفي الذي يدعو إليه، فيرى أن ما قام به أبو الأسود الدؤلي من ضبط القرآن كان عملاً وصفيّاً، وكذلك ما قام به النحاة من بعده من الجهد والسعي للوصول إلى أصحاب السليقة الذين يسكنون في البوادي والبراري للسمع من أفواههم مباشرة يُعدّ من صميم المنهج الوصفي، وما قرره النحاة المتقدمون من القواعد والأحكام والمسائل لا يخرج من المنهج الوصفي في أكثر أحواله، "فالحق أن ما قرره

⁸⁰ فريجة، نظريات في اللغة، ص 83.

⁸¹ فريجة، نظريات في اللغة، ص 84.

⁸² فريجة، نظريات في اللغة، ص 84-85.

⁸³ ينظر: فريجة، نظريات في اللغة، ص 85.

⁸⁴ ينظر: فريجة، نظريات في اللغة، ص 87.

⁸⁵ فريجة، نظريات في اللغة، ص 84.

لم يكن كله تأويلاً أو تقديراً أو تعليلاً، وإنما كان فيه ما هو وصف تقريرى محض... والمتبع للكتاب يرى أن سيبويه قد أقام قواعده في أغلبها على الاستعمال اللغوي" (86).

غير أن ما ذهب إليه الراجحي لم يخلُ من النقد من أقرانه، فيقول عنه إبراهيم السامرائي منتقداً: "وخاتمة في نهاية هذا الفصل نجد فيها المؤلف يعود فيعطي النحو العربي القديم صفة المعاصرة فينعتة بالوصفية، وهذا خلاف ما ذهب إليه نفر آخر من القائلين بالمنهج الوصفي" (87).

يرى بأن ما يثيره الباحثون المعاصرون من قضية تأثر النحو العربي بالفكر اليوناني والمنطق الأرسطي لا يمكن الأخذ به "لأن التاريخ لم يؤكد حدوث التقاء في مرحلة النشأة، وهي المرحلة التي تأسس فيها منهج النحو" (88).

ومهما يكن من الأمر فإن الراجحي الذي يُعدُّ من الوصفيين يعلن أن ذلك النقد الشديد الذي وجه للنحو العربي من قبل اتباع المنهج الوصفي لم يكن صائباً في كثير من جوانبه، ورأى أن العجلة في إصدار الأحكام غالباً ما يؤدي إلى نتائج غير صحيحة، وقد أصبح كثير من الجوانب التي انتقدها الوصفيون في النحو العربي أسساً مهمة، بل وضرورية في الدرس النحو عند أصحاب المنهج التحويلي التحويلي (89).

ويخالف الراجحي منهج الوصفي، ويذهب مذهب جمهور النحاة في الإقرار بنظرية العامل في الدرس النحو فيقول: "والحق أن قضية العامل - في أساسها - صحيحة في التحليل اللغوي، وقد عادت الآن في المنهج التحويلي على صورة لا تبعد كثيراً عن الصورة التي جاءت في النحو العربي" (90)، وذلك دليل على تغير موقفه من المنهج الوصفي الذي يرفض العلة التحويلية ونظرية العامل.

وينتقد منهج الوصفي عندما يرى بأن الدعوة إلى استقلالية اللغة عن العلوم الأخرى، وقيامه على أساس شكلي فشلت في الوصول إلى فهم اللغة فهماً صحيحاً، كما يرى في تأثر كبار علماء اللغة المعاصرين بعلماء من ميادين أخرى - فمثلاً فردينان دي سوسير تأثر بدوركايم، وتشومسكي تأثر بديكارت والعقليين - يرى فيه دليلاً يثبت به صحة منهج النحاة الأوائل في أخذهم من الفقه والمنطق والكلام وغيرها من العلوم (91).

86 الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 55.

87 السامرائي، النحو العربي في مواجهة العصر، ص 42.

88 الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 61.

89 ينظر: الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 160.

90 الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 148.

91 ينظر: الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 160-161.

ويمكن القول أن الراجحي قد تأثر بالمنهج التحويلي الذي يشبه إلى حد ما المنهج التعليلي في اعتماد العقل في المنهج اللغوي؛ لذا أقرّ بالعامل النحوي في التحليل اللغوي فأدّى إلى اعترافهم بصحة منهج النحاة الأوائل القائم على التعليل والتأويل. ثامناً: تَمَّام حسان.

يدعو حسان إلى استخدام العلة الصورية في العلوم الاجتماعية عامةً والبحث اللغوي خاصةً، وأمّا العلة الغائية، فهي مرفوضة في البحث العلمي، غير أنّ العلتين الصورية والغائية كلتيهما وُجِدَتَا في الدرس النحوي، الأولى كانت في مرحلة النشأة، وهي تبدو واضحة في قولهم: "العرب تقول كذا"، أما الغائية، فكانت بعدها حين غلب على النحو طابع التلقين التعليمي⁽⁹²⁾.

ويذهب إلى أنّ المنهج الحديث لم يُعَدَّ يعترف إلا بالعلة الصورية؛ وهي عبارة عن علة السماع (هكذا سمعنا عن العرب) التي تصف ظاهرة معينة، وتتوقف عند السؤال عن كيف تتم هذه الظاهرة أو تلك؟ ولا تتعداها إلى السؤال عن الغاية منها بـ لماذا؟ وأغلب علل النحاة علل غائية لا يمكن التأكد من صدقها أو كذبها "والعلة الصورية معترف بها في العلم، لأنها تصف الوضع المعين، وتصف كيفية حدوثه، أما العلة الغائية فغير معترف بها علمياً، لأنها تتكلم أكثر ما تتكلم عن أمور غيبية لا سبيل إلى اختبار صدقها أو كذبها"⁽⁹³⁾، فهو يبدو لا يقبل سوى علة السماع، وهو تعليل النشأة الأولى للنحو، ولا يأخذ منها إلا ما وافقت منهجه الوصفي⁽⁹⁴⁾.

ويخالف في قضية تأثير النحو العربي باليوناني عندما يرى أن المتأخرين تأثروا بالفكر اليوناني في عصر المأمون الذي كان بدايةً للترجمة اليونانية إلى العربية، ولكن كان تأثيراً محدوداً لم يتجاوز الشروح والجدل في المسائل، أمّا المتقدمون، فكانوا بمنأى عن هذا التأثير فهم كانوا يأخذون العلة عن الأعراب⁽⁹⁵⁾.

ويدعي بأن النحو العربي اتّسم في مجمله بسمة النحو التعليمي لا النحو العلمي؛ لأنه نشأ لغاية واحدة، وهي ضبط اللغة وإيجاد الوسيلة التي تعصم الألسن من اللحن والخطأ؛ أي كان نحواً معيارياً لا وصفياً⁽⁹⁶⁾.

وانتقد طريقة النحاة القدامى في استخراج العلة حيث اتكلموا على الأعراب في النص على التعليل والتجريد للقواعد، وهذا يعد خطأً في المنهج؛ لأنّ البحث اللغوي يتطلب منهجاً سليماً، معتمداً على التفكير العلمي الذي لا يتمتع به إلا العلماء، لذا لا يمكن الاعتماد على الأعراب في وضع القواعد واستخراج العلة وإن كانوا أصحاب السليقة والفصاحة، غير أنّ النحاة تجاوزوا العلة

⁹² ينظر: تمام حسان، الأصول، دار الكتب - بيروت، ص 167.

⁹³ تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب - القاهرة، 2001م، ص 51.

⁹⁴ ينظر: حسان، الأصول، ص 170.

⁹⁵ ينظر: حسان، الأصول، ص 166.

⁹⁶ ينظر: حسان، اجتهادات اللغوية، عالم الكتاب - القاهرة، 2007م، ص 13.

البيسطة التي كانت تلقفها من ألسن الأعراب، إلى التعليل المنطقي متأثرين بالجو السائد آنذاك، فتوسعوا فيه واضعين للعلّة قواعد، وقوادح، ومسالك، وأنواعاً كثيرة⁽⁹⁷⁾.

ومن الجدير بالذكر أنه يدعو إلى استعمال العلة الغائية في قاعة الدرس، بل يرى أنه لا مناص للمعلم من استعمالها؛ لأنّه قد ينصب التلميذ الفاعل ويرفع المفعول، فيصحح له المعلم بأن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب.

ولكن يبدو أنّ تمام حسان الذي كان يرى أنّ المنهج الوصفي هو المنهج العلمي الذي ينبغي الاعتماد عليه في الدرس اللغوي تأثر بالمدرسة التحويلية التي تشبه في كثير من مظاهرها ما كان عليه النحاة الأوائل من المنهج التعليلي، ولو قارنا بين هذين القولين لتمام حسان لرأينا مدى التغير الحاصل في موقفه من العلة النحوية:

فالقول الأول: "نرجو أن نكون قد بينا فساد العامل في النحو، بل فساد التعليل الذي هو أصل العامل"⁽⁹⁸⁾.

والثاني في كتابه اجتهادات لغوية عندما صرح بأنّ المنهج التحويلي الذي يوجب الاعتماد على العقل في الدرس النحوي يمكن الأخذ به في النحو العربي، ويرى بأن هناك تطابقاً بين المنهجين التحويلي والبصري في النحو في بعض الجوانب إذ يقول: "وهكذا يبدو أن النموذج التحويلي يمكن أن يطبق على اللغة العربية في الجانب النحوي، بل يمكن القول أن هذا النموذج من ناحية القول بالبنية العميقة مطابق تماماً لما اشتمل عليه النموذج البصري من حيث القول بالحذف والتقدير والتأويل"⁽⁹⁹⁾، وفي هذا الصدد يقول سعيد الملقح: "وعندما وصلت آثار النظرية التوليدية التحويلية إلى بعض المحدثين حصل ما يشبه الانقلاب"⁽¹⁰⁰⁾.

وبناء على ما سبق يمكننا القول أن تمام حسان بعدما رفض المنهج التعليلي وصرح بعدم قبوله في البحث اللغوي قد أشار إلى إمكانية تطبيقه في الدرس النحوي العربي، وذلك نتيجة تأثره بالمنهج التحويلي الذي يلتقي مع منهج النحاة الأوائل في كثير من النقاط.

الخاتمة:

ويمكن أن نُجمل محصلة هذه الدراسة في عدّة نقاطٍ إليك بيّاناً:

- اقترنت العلة بالدرس النحوي منذ النشأة إلى يومنا هذا، وأُفرد لها العلماء مصنّفات، وقسمها أنواعاً عدة، ومن أشهرها تقسيم الزجاجي، وهو على ثلاثة أضرب: (العلة التعليمية، والعلة القياسية، والجدلية)، وكذلك ابن مضاء قسمها إلى: العلل الأوائل، والثواني، والثالث.

⁹⁷ ينظر: حسان، اجتهادات لغوية، ص36-37.

⁹⁸ حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص54.

⁹⁹ حسان، اجتهادات لغوية، ص110.

¹⁰⁰ الملقح، نظرية التعليل، ص227.

- زاد الاهتمام بالعلّة إلى أن طغى على الدرس النحوي كُله، وتفرّعت عليها نظرية العامل، ويُعدُّ ابن جنيّ أول من تكلم عن خصائص العلة في كتابه الخصائص بشيءٍ من التفصيل والتنظير، وهناك من يرى بأن العلة قد اكتمل معالمها على يديه.

- ظهر بين النحاة المتقدمين من هاجم العلة وانتقد بعضاً منها، ودعا إلى إلغاء العلة الثواني والثالث، وكان ابن مضاء أرفعهم صوتاً، وأكثرهم جرأةً على نقد العلة ونظرية العامل حتى عده بعض الوصفيين بالمؤسس الحقيقي للمنهج الوصفي الذي ظهر في القرن العشرين.

- تعرضت العلة للنقد الشديد في العصر الحديث من أصحاب المناهج الحديثة من الوصفيين بدعوى عدم تناسبها مع الدرس اللغوي، ويعد إبراهيم أنيس من أوائل الدعاة لهذا المنهج في العالم العربي، ومن أشدهم رفضاً لليلة، ولا يرى أي مدلول للحركة الإعرابية من الرفع والنصب والجر، أما العلة فهي عنده حمل ثقيل ينبغي التخلص منه، ومن تبعاته.

- هؤلاء الرواد الذين تناولوا العلة في كتبهم بالنقد والنقض على تفاوت فيما بينهم، فمنهم من رفضها البتة، ولكن دون أن يقدم ما يمكن أن يقوم مقامها مثل إبراهيم أنيس، وهناك من رفضها إذا ما كانت قائمة على الوضع المنطقي مثل عبد الرحمن أيوب، وهناك من انتقد أقرانه لعدم التزامهم بمنهجهم في التمكن من إلغاء العلة من الدرس النحوي، بل استبدلوا عللاً قديمةً بعللٍ جديدةٍ، مثل: إبراهيم السامرائي في نقده للراجحي، ولكنه هو نفسه وقع فيما عاب غيره، ومنهم من ألح إلى إمكانية قبول العلة الأوائل والثواني، ولم يرفض منها سوى الثالث (الجدلية) مثل فؤاد حنا ترزي، ومنهم من قبل بما يسمى العلة الوصفية، وهي عنده يشمل العلة الأوائل (العلة التعليمية) اقتداءً بابن مضاء وقد ذهب مذهبه مثل محمد عيد، وقد عدَّ أنيس فريجة ابن مضاء وابن جنيّ مؤسسين بحق للمنهج الوصفي، وقد ذهب أيضاً إلى أن العرب قد عمل الرفع والنصب والجر لأمر خفية عنا، وسبب تحمُّله الشديد على العلة لما تعلَّق بها من آثار الفلسفة اليونانية على حد زعمه.

- أمّا الراجحي، فقد حاول أن ينعت النحوي العربي في أغلب مظاهره بالمنهج الوصفي، وكان ممّا يميزه عن غيره إقراره بعجز المنهج الوصفي في فهم اللغة العربية فهماً صحيحاً، واعترافه بصحة العامل النحوي في قضية التحليل اللغوي.

- وأمّا تمام حسان، فقد تكلم عن العلة في أكثر من مصنفٍ له، وكان يذهب إلى أنّ المنهج الحديث لم يعد يعترف إلا باليلة الصورية، وهي تتمثل في قولهم: (هكذا سمعنا عن العرب) أي علة السماع. ويرفض العلة الغائية إلا في قاعة الدرس حيث لا مناص للمعلم من استعمالها، وذلك عندما يسأله المعلم عن علة رفع هذا أو نصب ذلك.

ولكنّ تمام حسان تراجع عن موقفه من العلة النحوية بعد أن ظهرت المدرسة التوليدية التحويلية، ورأى أنه من الممكن الاستفادة منها في الدرس النحوي.

- من الأسباب التي دفعتهم إلى هذا النقد الشديد لليلة اعتقادهم بأنّ العلة مظهرٌ من مظاهر تأثر النحوي العربي بالفكر اليوناني والمنطق الأرسطي.

- لقد كان لظهور المنهج التحليلي أثر كبير في تغيير مواقف بعض الوصفين العرب من العلة النحوية خاصة والدرس النحوي عامة، وتقليل حدة نقد بعضهم الآخر لليلة.

ثبت المصادر والمراجع

- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط6، 1978م.
- ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط3، 1996م.
- ابن جني، عثمان، الخصائص، ت: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية- القاهرة.
- ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن، الرد على النحاة، ت: شوقي ضيف، دار الفكر العربي- القاهرة، ط: 1، 1947م.
- ابن منظور، جمال الدين بن محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.
- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 1986م.
- أبو المكارم، علي، أصول التفكير النحوي، دار غريب، القاهرة، ط: 1، 2006م.
- إلياس، مني، القياس في النحو، دار الفكر- دمشق، ط: 1، 1985م.
- أنيس فريحة، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ط2، 1981م.
- إيمان بن حشاني، جهود اللسانيين العرب في إعادة وصف اللغة العربية وظيفياً (تمام حسان من خلال مصنفه "اللغة العربية معناها ومبناها" نموذجاً)، مشرف: أ. د. صلاح الدين ملاوي، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات قسم الآداب واللغة العربية، رسالة الماجستير، 2012م.
- أيوب، عبد الرحمن محمد، دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة الصباح.
- بكوش، فاطمة الهاشمي، نشأة الدرس اللساني العربي الحديث، ايتراك للنشر والتوزيع، مصر- القاهرة، ط1، 2004م.
- ترزي، فؤاد حنا، في أصول اللغة والنحو، دار الكتب- بيروت.
- تمام حسان، اجتهادات اللغوية، عالم الكتاب- القاهرة، 2007م.
- تمام حسان، الأصول (دراسة إستراتيجية للفكر اللغوي عند العرب النحويين - فقه اللغة - البلاغة)، عالم الكتب، القاهرة، 2000م.
- تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب - القاهرة، 2001م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- الجوهري، جمال بن حماد، الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
- الجيلي عبد العال إدريس عمر، العلل النحوية بين القدماء والمحدثين في تجديد النحو وتيسيره، ص202، المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية.

- الخطيب، محمد عبد الفتاح، ضوابط الفكر النَّحوي، دار البصائر- القاهرة، 2006م.
- درويش أحمد، التعليل اللغوي عند البغداديين في ضوء الدرس اللساني الحديث (رسالة الدكتوراه بإشراف أ. د. مكي درار، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات 2012/2013م).
- الراجحي، عبده، النَّحْو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية - بيروت، 1979م.
- الرماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، ت: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان.
- الزجاجي، لأبي القاسم، الإيضاح في علل النَّحْو، ت: مازن المبارك، دار النفائس - بيروت، ط: 3، 1979م.
- السامرائي، إبراهيم، الفعل زمانه وأبنيته، مطبعة العاني - بغداد، 1966م.
- السامرائي، إبراهيم، النَّحْو العربي في مواجهة العصر، دار الجيل - بيروت، ط1، 1995.
- السليمة، أحمد هلال، العِلَّة النَّحوية بين الاطراد والاضطراب دراسة في كتب العلل (رسالة الماجستير، بإشراف أ. د. زيد خليل القرآله، جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018م)
- طالب الإبراهيمي، خولة، مبادئ في اللسانيات، دار القصبه للنشر، ط2، 2006م.
- عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط3، 1997م.
- الكندي، خالد بن سليمان، التعليل النَّحوي في الدرس اللغوي، دار المسيرة، عمان - الأردن، 2007م.
- مازن المبارك، النَّحْو العربي العِلَّة النَّحوية نشأتها وتطورها، دار الفكر - بيروت، ط3، 1981م.
- محمد عيد، أصول النَّحْو في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 1989م.
- الملخ، حسن خميس سعيد، نظرية التعليل في النَّحْو العربي بين القدماء والحديثين، دار الشروق - عمان، ط: 1، 2000م.
- مهدي المخزومي، أعلام في النَّحْو، دار الرافدين للطباعة، ط1.
- المهيري، عبد القادر، نظرات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Sarmış, İbrahim. "İraba Yöneltilen Eleştiriler" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 / 5 (Haziran 1994).

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Hanefî Mezhebi Literatüründe Kinâye ve Mecâzla İlişkisi*

Ramazan ARAZ**

Öz

Lafızlar değişik yollarla hakikat manasının dışında başka manalara delalet edebilmektedir. Bu nedenle farklı ilim dallarında lafızlar için kendi içinde tutarlı olacak şekilde çeşitli tasnifler yapılabilmektedir. Mecâz ve kinâye belâgat ve usûl-i fikhın ortak konusu olmasına rağmen, bu kavramların her iki ilim ıstılahında mana veya muhteva farkları söz konusudur. Hanefî alimleri kinaye kavramını her iki ıstılah manasında da kullanmıştır. Bazı Hanefî alimleri kinayenin belâgat ıstılahındaki manasını esas alarak mecâzdan ayrılmış ve müstakil bir kavram olarak kullanmıştır. Bazı Hanefî alimleri ise kinâyeyi usûl-i fıkhındaki manasını esas alarak mecâzın içerisine dahil etmiş ve kinâyeye bazen mecazın bir bölümü olabilecek şekilde farklı bir mana atfetmiştir. Dolayısıyla literatürde bu iki kavramın kapsam alanı iki şekilde keşşedilmektedir. Bu çalışmada belâgat, fikh usûlü ve furû-i fikh ilim şubeleri arasındaki sıkı ilişki mecâz ve kinâye kavramları özelinde ortaya konulacaktır. Akabinde kavram karmaşasının izalesi adına lafızlar için farklı bir taksim önerisinde bulunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Belâgat, Hanefî Mezhebi, Mecâz, Kinâye

Relationship with Kinâye and Metaphor in The Literature of the Dynastic Sect Abstract

Words can be used in different ways to mean something other than its actual meaning. Therefore, various classifications can be made for the words in different branches of science in a way that is consistent in itself. Although mecâz and kinâye are the common subjects of the usûl al-fikh (methodology/roots of Islamic jurisprudence) and the rhetoric, there are differences in meaning or content in both scientific terminology of these concepts. Faqihs of Hanafiyyah Madhhab have used the concept of kinâye in both terminological senses. Some of them, based on the meaning of kinâye in rhetoric, separated it from mecâz and used it as an independent concept. Some Hanefî scholars included the kinâye in the mecâz based on its meaning in the usûl al-fikh and attributed

* Bu çalışma 2020 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde tamamlanan "Fikhi Açıdan Kinayeli (Kinai) Lafızların Tasarruflara Etkisi" adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Ens. Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku Doktora Öğrencisi - D.İ.B. Bursa / İmam Hatip.

e-posta: arazrmzn@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6818-8914>

it to a different meaning, which can sometimes be part of the mecâz. Therefore, the extent of these two concepts can intersect in two ways in the literature. This study will reveal the close relationship between eloquence, the usûl al-fiqh and the furû al-fiqh in terms of the concepts of mecâz and kinâye. Subsequently, a different division will be proposed for the words in order to remove the conceptual confusion.

Keywords: Fiqh, Jurisprudence, Eloquence, Hanafi Sect, Metaphor, Allision

Giriş

Hanefî usûlcülerinden Debûsî'nin (öl. 430/1038) lafızlar için yapmış olduğu taksim mezhep içinde genel kabul görmüştür. Bu taksim memzûc metotla telif edilmiş eserlerde de aynı şekilde veya küçük farklılıklarla kullanılmıştır. Bu taksime göre "kullanıldığı yere göre manaları değişen lafızlar" *hakikat*, *mecâz*, *sarih* ve *kinâye* olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Bu taksimde *mecâz* hakikat mukabili bir kullanımken *kinâye* sarih mukabili kullanılmaktadır. Belâgat ilminde *mecâz* ve *kinâye* konu olarak geçmekle beraber, özellikle *kinâye* usûl ilmindeki ıstılah manasından farklı bir manada kullanılmaktadır. Şöyle ki belâgatta *kinâye* hakikat mukabili kullanılan ve bazı hususlara binaen *mecâz*dan da ayrılan müstakil bir kavramdır. Fıkıh alimlerinin özellikle nassları yorumlarken kullandıkları terimler usûl-i fıkıh ilmindeki ıstılah manasında olabileceği gibi belâgat ilmindeki ıstılah manasında da olabilmektedir. Bu durumda her iki ilim şubesinde farklı manalarda kullanılan bu tarz terimlerin hangi manasının esas alındığının doğru tespit edilebilmesi büyük önem arz etmektedir.

Hanefî mezhebi literatüründe hakikat manası dışında kullanılan lafızlar, genel olarak *mecâz* olarak isimlendirilir. Bu kullanım şekli tabii olarak usûl eserlerindeki taksime de uygundur. Bazı Hanefî eserlerinde hakikat manasının dışında kullanılan lafızların *mecâz* ve/veya *kinâye* diye ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunun nedeni telif edilen bu eserlerde kinâyenin belâgat ilmindeki mananın esas alınmış olmasıdır. Bu kullanım şekli Hanefî usûlünde yapılan taksime uygun olmamakla beraber mezhep içinde sarih mukabili lafızlara da *kinâye* denildiği için genelde birbiriyle karıştırılmaktadır. Bu durumda ayrıca Hanefî mezhebi usûl eserlerinde tutarlı gözükken *kullanıldığı yere göre manası değişen lafızların* taksimi -bazı fıkıh eserlerinde kinâyenin belâgat manasında kullanılmasıyla- sekteye uğrayabilmektedir. Bu durum usûl-furû tutarlılığı açısından üzerinde durulması (açıklanması) gereken bir husustur.

Bu çalışmada üç ilim şubesi açısından kinâyeyin *mecâzla* kesişen ve ayrışan yönleri ile kinâyenin farklı iki manasının kesişen ve ayrışan yönleri ele alınacaktır. Son olarak mana farklılıklarının da itibara alındığı bir taksimle konu anlaşılır hale getirilmeye çalışılacaktır.

1. Teorik Arka Plan ve Kavramsal Çerçeve

Hayvan-ı nâtik olarak tanımlanan insan konuşabilmek için lafızlara muhtaçtır. Lafız, lügatte -mastar manasında- *atmak*, *ağızdan bir şeyi atmak* manasına gelmekle beraber, ismi mef'ul manasında *ağızdan atılan şey*, *atılan şey* anlamında kullanılmaktadır.¹ Nahiv ıstilahında ise *telaffuz edilen şey* manasındadır.² Lafızlar mananın kalıplarıdır ve manaları koruma görevi üstlenirler. Bir lafzın vaz' edildiği manada kullanılmasına *hakikat* denir.³ Lafızların hakikat manası insanların birbirinden -tevatüren- nakletmeleri yoluyla bilinebilir.⁴

Lafızlarda tedricen anlam daralması, anlam genişlemesi veya anlam kayması olabilmektedir. Bunların belli başlı sebeplerinin başında lafızların mecâz ve/veya kinâyeye manasında kullanımları gelmektedir.⁵ Lafızlar hakikat manasının dışında da kullanılıyor olmaları sebebiyle bir lafızdan kastedilen mana -isti'mal cihetiyle- bazen açık bazen de kapalı olabilmektedir. Lafızların istimal yönüyle manasının açık olmasına usûl literatüründe *sarih* denilmektedir. Sözlükte *hâlis olmak*, *saf olmak*, *açık olmak* gibi manalara gelen "sarih" kelimesi⁶ ıstılâhta, *isti'mal cihetiyle kendisinden murad edilen mananın açık olduğu lafız* manasındadır.⁷ Söylenmiş bir sözde asıl olan sözün sarih olmasıdır.⁸ Hakikat ve/veya mecâz manada kullanılan lafızlar manalarının açık olması halinde sarih olarak telakki edilir⁹ ve niyete gereksinim duyulmaksızın -şer'î hüküm açısından- kazâen bağlayıcı olur. Ancak bir manasıyla maruf olan (bu sebeple sarih olan) bir lafzın diğer manalarının kastedilerek söylenmesi halinde söyleyenin sözü diyâneten kabul edilir.¹⁰

Daha önce ifade edildiği üzere mecâz ve kinâyeye belâgat ilmi ile usûl-i fikhın ortak konusudur. Ancak kinâyenin her iki ilim şubelerinde tanım ve içeriği birbirinden farklıdır. Fıkıh eserlerinde her iki manada da kullanılmaktadır; haliyle bu durum anlam

¹ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffâr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1407/1987), 3/1179.

² Nûreddîn Abdurrahmân el-Câmî, *el-Fevâidu'l-diyâiyye Mollâ Câmî*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınları, 2015), 32-33.

³ Abdulkâhir Abdurrahmân el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâgati fi İlmi'l-beyân*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 248; Alâaddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 1/ 96.

⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/99.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 3/213-217.

⁶ Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektabetu tahkiki't-turâsî fi müessesetî'r-risâle (Beyrût: Müessesetî'r-risaleti li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1426/2005), 292.

⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 152.

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-vefa el-Afgânî, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 1/189.

⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 152.

¹⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 152.

karışıklığına sebep olmaktadır. Makalemizde mecâz ve kinâyenin anlam haritasını ortaya çıkarmak adına bu kavramlar her iki ilim şubesi açısından genel hatlarıyla incelenecektir.

2.Mecâz

Mecâz (المجاز), sözlükte -ismi mekan vezninde kullanılarak- *geçilen yer, aşılınan yer, geçit* gibi manalara gelir.¹¹ Arap dili ve belâgatı ile usûl-i fıkıh ıstılahında mecâz, *bir lafzın, aralarındaki ortak bir irtibattan dolayı hakîki manası haricinde başka bir manada kullanılmasına* denir.¹² Mecâz lafızlar *mecâz-ı lugavî* ve *mecâz-ı aklî* olarak iki kısma ayrılır.¹³

Karîne ve *alâka*yla beraber bir lafzın hakîkî manasının dışında başka bir manada kullanılmasına “*mecâz-ı lugavî*” denir.¹⁴ *Karîne* sözün hakîkî manada kullanılmadığını gösteren delildir. *Karîne* örf, kelamın siyakına, sözün mahalline, mütekellimin konumuna veya buna benzer etkenlere bakılarak anlaşılabilir.¹⁵ *Alâka* hakîkî mana ile mecâzî mana arasında ortak bir vasıftan dolayı zihinde gerçekleşen irtibattır.¹⁶ Örneğin, “bu vatan uğruna nice aslanlar şehit düştü” cümlesinde söz konusu kişiler *cesaret* vasfına istinaden *aslana* benzetilmiştir. Bu örnekte geçen “şehit düştü” kelimesi “aslan” kelimesinin hakîkî manada kullanılmadığına dair *karîne*; aslanla şehit düşen askerler arasındaki ortak olan cesaret vasfı ise *alâka*dır.

Alâka kendi içinde istiâre ve mecâz-ı mürsel olarak iki kısma ayrılır. Mecâz mana ile hakîkî mana arasındaki bağ müşâbehet (benzerlik) yoluyla oluyorsa buna *istiâre* denir. Örneğin, *cesaretli kişiye* “aslan” denilmesinde, bu lafzın mecâz manasıyla hakikat manası arasında müşâbehet yoluyla *alâka* bulunmaktadır. *Mecâz-ı mürsel* bir lafzın hakîkî manasıyla mecâzî mana arasındaki alâkanın müşâbehet dışında başka bir yolla olmasıdır.¹⁷ Örneğin: “hayvanlar yağmur otladı” sözünde *yağmur* (sebe) zikredilerek *müsebbeb*, yani *yeşillik* kastedilir (sebebiyyet). “Boynunu salmak” sözünde *boyun* (cüz) zikredilip *bütün*, yani *köle* kastedilir (cüz’iyyet). “*Parmaklarını kulaklarına tıkadılar*”¹⁸ âyetinde *parmaklar* lafzıyla *bütün* zikredilerek *cüz*, yani *parmakların ucu* kastedilmiştir (külliyyet). “*Meclisini çağırın*”¹⁹ âyetinde *meclis* lafzıyla mahal zikredilerek *mahalde*

¹¹ Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 278.

¹² Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 249; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/97; Abdullatîf İbni Firişte, *Şerhu’l-Menâr*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Dâru İbni Hazm, 1435/2014), 2/703-704.

¹³ Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 286.

¹⁴ Alî el-Cârim - Mustafâ Emîn, *el-Belâgatu’l-vâdiha el-beyan ve’l-meâni ve’l-bedî*, 2. Baskı (Beirut: Muessesetu’l-kutubi’l-sekâfiyye, 1435/2014), 61-62.

¹⁵ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 127-129.

¹⁶ Ali Bulut, *Belâgat-ı Müyessera* (İstanbul: iFAV Yayınları, 2015), 144.

¹⁷ Cârim - Emîn, *el-Belâgatu’l-vâdiha*, 64; Bulut, *Belâgat-ı Müyessera*, 144.

¹⁸ Nûh 71/7

¹⁹ el-Alak 96/17

yaşayan insanlar kastedilmiştir (mahalliyet). “Sizin için semadan rızık indirir”²⁰ âyetinde rızık lafzıyla müsebbeb zikredilerek sebep, yani yağmur kastedilmiştir (müsebbebiyyet).²¹

Fiil veya -mastar, ismi fail, ismi mef’ûl gibi- fiil manası taşıyan herhangi bir lafzın karîne ve alâka ile beraber asıl sebebinden başka bir şeye isnad edilmesine “mecâz-ı aklî” denir.²² Örneğin; إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا “Muhakkak ki O’nun vaadi yerine gelecektir”²³ âyetinde “مَأْتِيًّا” ibaresi ismi mef’ul manasında olmasına rağmen ismi fâil manasında kullanılmıştır.²⁴

Şu gerekçelerden dolayı bir lafzın hakîkat veya mecâz manası tercih edilir:

a) Kelamda asıl olan hakîkattir;²⁵ bu gerekçeyle başka manada kullanıldığına dair herhangi bir karîne bulunmayan lafızların hakîkat manası muteberdir.²⁶ Fakat bir karîne varsa mecâza gidilir.²⁷

b) Söylenilen bir sözden ne hakîkat mana ne de mecâz mana anlaşılamıyorsa bu söz fikhî açıdan söylenmemiş kabul edilir; üzerine hüküm bina edilmez.²⁸

c) Mecâz manada kullanımı örfte yaygınlık kazanan (câri olan) bir lafzın mecâz manası itibara alınır. Örneğin; “şu tencereden yemem” sözü örfen tencerenin içindeki yemekten yemem anlamında kullanılmaktadır.²⁹

d) Hakîkat nefyedilemez, mecâz nefyedilebilir. Örneğin; bir aslan için “bu aslan değildir” denilemez. Cesaretli kişi için “bu aslan değildir” denilebilir.³⁰

²⁰ el-Mü’min 40/13

²¹ Değişik örnekler için bk. Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *Ulûmu’l-belâga* (Trablus: el-Müessesetü’l-hadîsetu li’l-kitâb, 2003), 250-252; Mehmet b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl fi şerhi Mirkatu’l-vusûl* (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, ts.), 111-115; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 272-273.

²² Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevheretu’l-belâgati fi’l-meâni ve’l-beyân ve’l-bedi’*, thk. Yusuf Sâmilî (Beyrût: el-Mektabetu’l-Asriyyetu, ts.), 255; Kâsım - Dîb, *Ulûmu’l-belâga*, 233.

²³ Meryem 19/61

²⁴ Bulut, *Belâgat-ı Müyessera*, 145-147.

²⁵ “Kelâmda asıl olan ma’nay-ı hakikîdir.” Mecelle 12. Madde. Bk. Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkam şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, 2. Baskı (Beyrût: Daru’l-kutubi’l-İlmîyye, 1439/2018), 1/24-26.

²⁶ Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1998), 120.

²⁷ “Ma’nay-ı hakikî müteazzir oldukça mecâza gidilir.” Mecelle 61. Madde. Bk. Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkam*, 1/55-56.

²⁸ Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 118.

²⁹ Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 118.

³⁰ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/100.

3.Kinâye

Kinâyenin Arap dili ve belâgatı ile usûl-i fıkıhta manaları birbirinden farklıdır. Bu nedenle her iki ilim şubesinde kinâye konusunun ayrı ayrı incelenmesi önem arz etmektedir.

3.1.Arap Dili ve Belâgatında Kinâye

Kinâye, belâgatta mecâzın bir bölümü olarak telakki edilirken daha sonra mecâzdan ayrılmıştır; kinâye ilk defa İbn Müsenna (öl. 209/810) tarafından tanımlanmış ve Abdulkadir el-Cürçânî (öl. 471/1078) tarafından mecâzdan ayrılarak müstakil bir konu olarak ele alınmıştır.³¹

Kinâye (كناية); “كنى”, “يكنو veya يكني” filinin mastarıdır ve lügatta söylenen sözle başka bir şeyi kastetmek, bir şeyi gizlemek gibi anlamlara gelir.³² Istilâhta kinâye, zikredilen ile irade edilen manayı cem‘ edecek şekilde hakîkî manası dışında kullanılan lafız manasında kullanılır.³³ Kinâyenin mekniyyun bih ve mekniyyun anh olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Zikredilen geçen lafza mekniyyun bih ve bu sözle kastedilen manaya mekniyyun anh denir. “Örneğin; “هو كثير الرماد” (o, külü bol olandır) sözünde zikredilen “كثير الرماد” ‘külü bol’ lafzı mekniyyun bih iken, bu sözle ifade edilmek istenen cömertlik vasfı mekniyyun anhtır.³⁴

Kinâye, delalet ettiği şeye göre kinâye çeşitleri ile vasıta ve cümlelerin siyâkından elde edilen kinâye çeşitleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlar da kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.

Kinâye delalet ettiği şeye göre sıfattan kinâye, mevsuftan kinâye ve nisbetten kinâye olarak üç kısma ayrılır.³⁵ Kinâye yapılan şey sıfat ise buna sıfattan kinâye denir. Örneğin; “طويل النجاد” (kılıç bağı uzun) ifadesi o kişinin boyunun uzun olması manasında kinâyedir.³⁶ Kinâyeli anlatımla kastedilen şey varlığın kendisi ise buna zâttan kinâye denir. Örneğin; “أَوْ مَن يُنْتَشَأُ فِي الْحُلَيْةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (Müşrikler) süs içinde yetiştirilip mücadele edemeyecek olanları mı...”³⁷ ayetinde ise “süs içinde yetişenler” lafzı “kızlar”

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Yıldırım, *Arap Dili ve Belağatında Kinâye ve Ta’riz* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 20-27.

³² Cevherî, *es-Sihâh*, 6, 2477.

³³ Ebû'l-Feth Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâiru fi edebi'l-kâtibi ve'ş-şâiri*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetu'l-unsuriyye li't-tabâati ve'n-neşri, 1420), 2/181.

³⁴ Yıldırım, *Arap Dili ve Belağatında Kinâye ve Ta’riz*, 35; İsmail Durmuş, “Kinâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34; Üzeyir Tuna, “Kinâye Kavramının Kapsamı”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018), 27.

³⁵ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdîha*, 105.

³⁶ Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-belâga*, 243; Bulut, *Belâgat-ı Müyesserâ*, 169.

³⁷ ez-Zuhruf 43/18

manasında kinâyedir.³⁸ Sifat ve mevsufu açıkça zikredildiği halde aralarındaki nispetin kinâyeli olarak zikredilmesine *nispetten kinâye* denir. Örneğin; “cömertlik onun hırkasının iki ucu arasındadır” sözünde, *cömertlik* vasfı söz konusu şahsın giysisine isnad edilerek o kişinin şahsı irade edilmiştir.³⁹

Vasıta ve cümlelerin siyakından elde edilen kinâyeye çeşitleri *telvih*, *remz*, *ima/işaret* ile *ta'riz* olmak üzere dört kısma ayrılır. Sözün hakîkî manası ile kastedilen mana arasındaki vasıtaların fazla olmasına *telvih*; söylenilenle kastedilen mana arasında vasıtaların az ancak kapalı olmasına *remz*; söylenilen sözle ifade edilmek istenen mana arasında vasıtaların az ve açık olmasına *ima/işaret* denir.⁴⁰ Bunlarla beraber *ta'riz* de kinâyenin kısımlarından sayılmakla beraber bazı yönlerden kinayeden ayrılır.

Ta'riz, lügatte *sarihin zıddı* manasındadır.⁴¹ İstılahta ise, *bir lafzın zikredilerek bu lafzın delalet ettiği manasının haricinde asıl vurgulanmak istenen mananın ifham edilmesi* anlamındadır.⁴² Örneğin, Hz. İbrâhim (a.s) putları kırmakla kendisini suçlayan kavmine *بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا* “belki onları bu büyük put yapmıştır (kırmıştır)”⁴³ diyerek karşılık vermiştir. Hz. İbrâhim (a.s) bu ifadeyi kullanarak *putların böyle basit bir fiili bile yapmaktan aciz olduklarını* muhataplarına bildirmek istemiştir. Burada mefhum yöntemiyle lafzın hakîkî manasının haricinde bir mananın ifade edilmesi sebebiyle *ta'riz* vardır.⁴⁴

Ta'riz kinâyenin kısımlarından olmakla beraber şu özelliklerden dolayı -kısmen-kinâyeden farklıdır: *Ta'riz* bazen kinâyeye bazen de mecâz olabilir. Kinâyeye müfret ve mürekkep lafızlarda olabilirken *ta'riz* yalnızca mürekkep lafızlarda olur. Kinâyede mana lafzın kendisinden anlaşılırken *ta'riz*de ise lafzın mefhumundan anlaşılır; dolayısıyla *ta'riz* kinâyeden daha kapalıdır.⁴⁵

Belâgat alimleri mecâz ve kinâyenin hakikat ve sarihten daha belîğ olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü bu yöntem bir şeyi delillendirerek ifade etmeye benzediğinden *te'kit* içermektedir.⁴⁶ Kinâyeli anlatım genellikle maksadı belîğ bir

³⁸ Mehmet Murat Karakaya, “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâyeye ve Mecâz”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı]* 55/2 (2019), 247.

³⁹ Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-belâga*, 247; Bulut, *Belâgat-ı Müyessera*, 172.

⁴⁰ Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-belâga*, 249; Durmuş, “Kinâyeye”, 26/35.

⁴¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1087.

⁴² Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-belâga*, 248; Yıldırım, *Arap Dili ve Belağatında Kinâyeye ve Ta'riz*, 44.

⁴³ Enbiyâ 21/63

⁴⁴ Karakaya, “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâyeye ve Mecâz”, 248.

⁴⁵ Saduddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Muhtasarul-meâni* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.), 318-320.

⁴⁶ Saduddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 638.

şekilde ifade etmek, açıkça telaffuzu kerih olan (hoş olmayan) sözleri kullanmaktan sakınmak, yermek, övmek, somutlaştırmak gibi çeşitli nedenlerle tercih edilmektedir.⁴⁷

3.1.1. Arap Dili ve Belâgatında Mecâzla Kinâyenin Farkı

Mecâz ve kinâye hakikat mukabilinde tercih edilen kullanımlardır. Bununla beraber kinâye şu açılardan mecâzdan ayrılır: Kinâyede söylenen sözün hakikat manası kastedilen manaya dahil olabilmektedir; mecâzda bu durum aklen mümkün değildir. Mecâzla kinâyenin arasını ayıran en önemli fark budur. Örneğin, “O, kılıcının bağı uzun olan bir kimsedir.” ifadesinde kastedilen şahsın *boyunun uzun* olmasıyla beraber kılıç bağının uzun olması da mümkündür. Ancak mecâz olarak kullanılan “aslan” kelimesinde hem *cesaretli kişi* hem de *aslan* aynı anda cem’ edilemez. Ayrıca kinâyede hakikat manayla kinâye manası arasında akli bir bağlantı (alâka) olması zorunlu görülmemiştir. Örneğin, Araplar Habeşli birisine istihza (alay etmek) amaçlı “beyazın babası” demektedirler. Bu sözde -iki mana arsında- bir tezatlık bulunmaktadır.⁴⁸

3.2. Usûl-i Fıkıhta Kinâye

Kinâye ibaresini ilk usûl eseri olan Cessâs’ın (öl. 370/981) *el-Fusûl* adlı eserinde görebilmekteyiz. Cessâs, hocası Kerhî’ye (öl. 340/952) göre *لَا مَسْتَهْمُ الْبَيْسَاءِ* “kadınlara dokunursanız...”⁴⁹ ayetindeki *dokunma* lafzının *elle dokunma* manasında hakikat, *cinsel ilişki* manasında *kinâye* olduğunu nakletmektedir.⁵⁰ Ancak burada herhangi bir tanım yapılmamaktadır. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tâhâvî* adlı furû-i fıkıh eserinde *kinâye* için -dolaylı yönden- bir tanım yapılmıyorsa da⁵¹ *Ahkâmu’l-Kur’ân* adlı eserinde daha açık bir tanım yaparak, *kinâyenin bir şeyin sarîh isminden ona delalet eden başka bir şeye udûl olduğunu ifade etmektedir.*⁵²

Hanefî fıkıh usûlü alimlerinden Debûsî’den (öl. 430/1039) itibaren kinâye hakkında yapılan tanımlar daha nettir. Genel anlamıyla kinâye için şöyle bir tanım yapılmaktadır: *Kinâye, ister hakikat ister mecâz manasında olsun, kendisinden irade edilen mana kapalı olan lafızdır.*⁵³ Ancak Alâeddin es-Semerkindî (öl. 539/1144) kinâye için “*lûgat manası yönünden herhangi bir şeye delalet eden bir lafzın zikredilerek,*

⁴⁷ Yıldırım, *Arap Dili ve Belağatında Kinâye ve Ta’riz*, 80-89.

⁴⁸ Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 573; Sadrettin Buğda, *Beyan ile Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018), 226-227; Karakaya, “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecâz”, 251.

⁴⁹ en-Nisâ 4/43

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2. Baskı (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2010), 1/9.

⁵¹ Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş v.dğr. (b.y.: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye – Dâru’s-sirâc, 1431/2010), 6/205.

⁵² Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4. Baskı (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, ts.), 511.

⁵³ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 2/954; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 152.

zikredilen lafzın haricinde bir mananın kastedilmesidir. Bu iki mana arasında bağımlılık, yakınlık veya huhusiyet yönünden herhangi bir ilişki olabilir”⁵⁴ diyerek, belâgatçıların kinâyeye tanımına benzer tanım yapmaktadır. Bu tanımlarla ilgili değerlendirmeler daha sonra yapılacaktır.

3.2.1. Kinâyenin Çeşitleri

Usûl-i fıkhîta kinâyeye hakkında genel itibariyle şöyle bir tasnif yapılabilir:

a) Zamirler, zikredildiğinde kastedilen mananın anlaşılması için başka karîneye ihtiyacı gerektirdiği için kinâyeli lafızlardır. Bu hususu açmak gerekirse; zamirler özü itibariyle karîneye ihtiyaç duyduğu için vaz’ yönüyle kinâyedir. Ancak bazen bahsedilmek istenen kişi/nesne saklı tutulmak istenebilir ve bu gerekçeyle isim yerine zamir kullanılabilir. Bu durumda bu lafız (zamir) usûl-i fıkhî ıstılah manasında kinâyeli lafız olur.⁵⁵

b) Müşkil, mücmel, müşterek lafızlar ve işitilince manası hemen anlaşılmayacak kadar kapalı olan mecâz lafızlar kastedilen manası anlaşılana kadar kinâyedirler.

c) İnsanlar arasında ismiyle tanınan bir kişinin daha sonra çocuğunun adıyla künyelenmesi durumunda bu künye kinâyeye olur.

d) Kör birisine “gözlerin babası” denilmesi gibi garip ittisaller (akli bağlantılar) kinâyedir.⁵⁶

3.2.2. Kinâyeli Lafızların Hükümü

Usûl-i fıkhîta kinâyenin hükümü iki maddede ifade edilebilir:

a) Kinâyeli lafızlarda şüphe olması sebebiyle kastedilen mananın anlaşılması için niyet veya halin delaleti gibi harici karînelere ihtiyaç duyulur.

b) Kinâyeli lafızlar şüphe içermesi sebebiyle bu lafızlarla işlenen suçlardan dolayı suçluya had cezası uygulanmaz.⁵⁷

⁵⁴ Alâuddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahmân es-Se'dî, 2. Baskı (b.y: Dâru'n-nûr ve'l-munîr li'n-neşri ve't-tevzî', 2017), 1/572-574.

⁵⁵ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 2/955-956.

⁵⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 122-123; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/189; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/103; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 2/ 954; Ferhat Koca, “Kinâyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/37; Hafsa Keskin, “Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâyeye Kavramlarının Fıkhî Hükümlere Etkisi”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 272.

⁵⁷ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/188; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 153.

4.3. Belâgat ilminde Kinâye ile Usûl İlminde Kinâyenin Karşılaştırılması

Bu konu üç maddede ele alınabilir.

a) Belâgata hakîkî manada kullanılmayan lafızlar esas ibariyle mecâz ve kinâye diye iki kısma ayrılır. Bu nedenle kinâye mecâz gibi müstakil (ayrı) bir kullanımdır.⁵⁸ Kinâyeyi mecâzdan ayıran en önemli unsur hakîkî mananın kastedilmek istenen manaya aklen dahil olabilmesidir. Usûlcüler bir lafzın isti'mal cihetiyle kapalı olmasını *kinâye* telakki ederek bunu hakikat ve/veya mecâzın kısımlarından biri olarak görmüşlerdir.⁵⁹ Dolayısıyla usûlcüler nezdinde kinâye belâgatçılara göre daha umumidir.⁶⁰

b) Belâgatçılar hakikat harici kullanımları mecâz ve/veya kinâye diye ikiye ayırırken usûlcüler ise bu lafızların hepsini mecâz olarak telakki ederler. Ancak burada kinâyeyin hesaba katılmadığı manası anlaşılmalıdır. Çünkü usûlcüler kinâyeyi de mecâz içerisine dahil etmişlerdir. Örneğin; *لَا مَسْتُمْ النَّسَاءَ* “kadınlarla dokunmak/cinsel ilişkide bulunmak”⁶¹ ayetindeki *dokunmak* lafzı belâgatçılara göre cinsel ilişkide bulunmak manasında kinâyeyken⁶² usûlcülere göre mecâzdır.⁶³

c) Arap dili ve belâgatında kinâye olan bazı lafızlar, toplum tarafından çok kullanılmasından dolayı karîneye ihtiyaç duyulmadan hemen anlaşılabilir. Bu şekil kullanımı yaygınlık kazanan lafızlar usûlcüler nezdinde *sarih lafız* olarak telakki edilir. Özellikle îlâda⁶⁴ kullanılan “senle cinsi münasebette bulunmayacağım” (لا أجامعك) gibi lafızlar buna örnek verilebilir.⁶⁵

⁵⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/573; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 2/955.

⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhâtü Fikhiyye Kamusu*, 2. Baskı (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 1/85; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 11. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 277.

⁶⁰ Koca, “Kinâye”, 26/37; Keskin, “Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi”, 273.

⁶¹ el-Mâide 5/6

⁶² Ebû Helâl el-Hasen b. Abdillâh b. Selh b. Seîd b. Yahyâ el-Askerî, *es-Sinâateyn*, thk. Alî Muhammed Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1419), 368; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâiru*, 2/181-182; Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî, *et-Turâzu li'l-esrârî'l-belâgati ve ulûmi hakâiki'l-i'câzi* (Beyrût: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1423), 1/45.

⁶³ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/178; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 2/727.

⁶⁴ Kocanın eşine dört ay veya daha fazla bir süre cinsel ilişkide bulunmamak için yaptığı yemine îlâ denir. Koca yemininde 'ben sana îlâ yaptım' gibi îlâyî sarih olarak beyân eden bir söz kullanılabilir. Ancak toplumda cinsel ilişki manasında kullanılan sarih lafızların kullanımı kerih görüldüğü için, bu tür ifadeler genellikle nezaket çerçevesinde kinâyeli sözlerle ifade edilmektedir. Zamanla kinâyeli lafızların bir kısmının cinsel ilişki manasında kullanımı yaygınlık kazanmaları sebebiyle, bu lafızlardan kastedilen mana karineye gerek kalmadan anlaşılabilir. Bu tarz kinâyeli lafızlar fikhî sonuçları açısından sarih lafızlar gibi telakki edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Araz, *Fıkıhî Açısından Kinâyeli (Kinai) Lafızların Tasarruflara Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2020), 71-72.

⁶⁵ Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-Şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2010), 4/355; Alî el-Kârî, *Fethu*

Bununla beraber Hanefî alimlerinden bir kısmı kinâyeyi belâgat ilmindeki manasında kullanmışlardır. Konunun önemine binaen bu bölümün ayrı başlık altında ele alınması daha faydalı olacaktır.

3.3.Hanefî Fıkıh Terminolojisinde Kinâyeyin Mecâzdan Ayrı Bir Terim Olarak Kullanılması

Hanefî mezhebinde kinâyeyi belâgatçıların kullandığı manada kullanan bazı alimler bulunmaktadır. Örneğin daha önce de bahsi geçtiği üzere Cessâs, Kerhî'ye göre Mâide suresi 6. âyetinde “لامس” (dokunmak) fiilinin, *cinsi münasebet* manasında kinâye olduğunu nakletmiştir.⁶⁶ Cessâs *Şerhu Muhtasari't-Tahavi* adlı eserinde *bir lafzın delil olması halinde mecâz veya kinâyeye sarf (haml) olunacağını* ifade etmektedir.⁶⁷ Bu ifadelerden Cessâs'ın kendisinin de mecâzla kinâyeyi ayırdığı anlaşılmaktadır. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde ise “لامس” (dokunmak) fiilinin cinsi münasebetten kinâye olduğunu açık bir şekilde zikretmiştir.⁶⁸ Ali el-Kârî de (öl. 1014/1605) mahud ayette geçen “لامس” lafzının kinâye manasında kullanıldığını ifade etmiştir.⁶⁹

Hanefî usûlcülerden Alâeddin es-Semerkandî kinâye için şu tanımı yapmaktadır: “Lügat manası yönünden herhangi bir şeye delalet eden bir lafızla, zikredilen lafzın haricinde bir mananın kastedilmesidir. Bu iki mana arasında bağımlılık, yakınlık veya hususiyet yönünden bir ilişki olabilir”⁷⁰ Semerkandî bu tanımından sonra kinâye için belâgatçıların kinâye için vermiş olduğu örneklerle mutabık şu örnekleri vermektedir: “الغائط” (gâit), “كثير الرماد” (külü bol) “طويل النجاد” (kılıç bağı uzun). Semerkandî daha sonra hakîkati ve mecâzı kendi içinde sarîh ve kinâye olarak ikiye ayırarak, mecâzın kendi başına amil olduğunu, kinâyeli lafızların ise *kendisiyle başka bir mananın kastedildiği lafızlar* olduğunu ifade etmektedir.⁷¹

Tanım ve örnekler dikkate alındığında Semerkandî'nin belâgatçılara mutabık olduğu, yaptığı taksim dikkate alındığında ise usûlcülere mutabık kalmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

bâbi'l-Înâye fi şerhi kitâbi'n-nikâye, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/279; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr fi ta'lîli'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-alkam, ts.), 2/185; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân Şeyhzâde Dâmâd, *Mecmâu'l-enhur*, thk. Muhammed Hasan Talu (İstanbul: Mektebetu't-tereke, 1436/2010), 2/207; Bilmen, *Istılâhât*, 2/290-291. Bu konu hakkında ayrıca bk. Buğda, *Beyan ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 227-231.

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1,9.

⁶⁷ Burada kinâyeyi mecâzdan ayırarak ayrıca zikretmektedir. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/385.

⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/462.

⁶⁹ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/52; “لامس” (dokunmak) fiilinin usûl alimlerinin cumhuruna göre *cinsi münasebetten mecâz* olduğu daha önce zikredilmişti.

⁷⁰ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1/572.

⁷¹ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1/572-574.

Hanefî alimlerden Serahsî (öl. 483/1090) *el-Usûl* adlı eserinde daha önce bahsi geçen Mâide suresin 6. Ayetteki “لامس” fiilinin *cinsi münasebet* manasında *mecâz* olduğunu söylemiştir.⁷² Serahsî *el-Mebsût* adlı eserinde “من مس ذكره فليتوضأ” “kim avret mahalline temas ederse abdest alsın”⁷³ hadisindeki “مس” (messe=dokunmak) ifadesinin, -bevetlemek isteyen kişinin avret mahalline dokunması gerekeceğinden dolayı- *bevl etmekten kinâye* olduğunu söylemektedir.⁷⁴ Görüldüğü üzere bu yorum hakikat mananın kinâye manasına dahil olması açısından belâgatçıların kinâye tanımına mutabıktır. Serahsî ayrıca “kinâye, bir şeyin başka bir şeyden istiâresidir”⁷⁵ diyerek kinâyeli talak lafızlarının *kinâyeli lafızlar* olarak isimlendirilmesini doğru bulmaz ve bu lafızlara ancak *mecâzen kinâyeli lafızlar* denilebileceğini ifade eder. Burada “tâlak” lafzıyla yapılan boşamanın *ric*’i olması, kinâyeli lafızlarla yapılan lafızların ise bâin tâlak olması sebebiyle böyle bir değerlendirme yaptığı görülmektedir.⁷⁶ Sonuç olarak Serahsî burada da kinâye için belâgatçıların tanımına uygun bir tanım yapmış ve bu doğrultuda bir değerlendirme yapmıştır.⁷⁷

Hanefî alimlerinden *mecâzla kinâyeyin* arasını en açık şekilde ayıran kişinin Kâsânî olduğu söylenebilir. Kâsânî (öl. 587/1191), *Bedâiu’s-sanâi*’ adlı fıkıh eserinde bu iki kavram arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kâsânî şöyle demektedir:

“Ebû Hanife’ye göre dindar, akıllı bir kişinin hakikat manada kullanılması mümkün olmayan kelamı, mümkün mertebe kinâye ve/veya *mecâza sarf* edilerek amel ettirilmelidir. ...Kinâyede kinâye yapılanın (meknî anh) sarîh olarak zikredilene (mekni bih’e) tabi olur.”⁷⁸

⁷² Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1,178.

⁷³ Tirmizi, “Kitâbu’t-taharet”, 82

⁷⁴ Muhammed b. Ahmed b.Ebî Sehl Şemsu’l-Eimme es-Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1414/1993), 1/66.

⁷⁵ Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*, 6/73.

⁷⁶ Daha açık bir ifadeyle, Serahsî bu talak lafızların beynunet manası taşımaları sebebiyle -*ric*’i talak gerektiren “talak” lafzından istiare yapılarak değil- kendi hakikat manalarında kullanıldığını ifade etmektedir. Haliyle hakikat manada kullanılan lafızlara “kinâyeli lafızlar” denilmesi bu ifadenin hakikat anlamda kullanılmadığına delildir. Bu lafızlar fıkhi sonuçları açısından hakikat manada kullanıldığına göre *kinâyeli lafızlar* diye isimlendirilmiş olmaları *mecâz yolla* olmuş olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*, 6/73; Araz, *Fıkhi Açından Kinâyeli Lafızlar*, 35,36, 54, 55.

⁷⁷ Abdulaziz Buhari ve İbni Firişte ise -Serahsî’nin de belirttiği gibi- bu lafızların hakikî manada kinâye olmadığını ve bu şekilde isimlendirmesinin *mecâz* olduğunu belirtmektedirler. Şu kadarı var ki bu iki müellifin konuyu değerlendirme şekli Serahsî’den farklıdır. Şöyle ki bu -kinâyeli talak- lafızların kullanımlarında sözün kendinde değil mahallinde (yani söylenen şahsın tam belli olmaması açısından) şüphe oluşmaktadır. Bu nedenle bu lafızlar *mecâzen* “kinâye” olarak isimlendirilmiştir. Niyetle beraber bu şüphe zail olacak ve bu lafızların manasının eseri olan beynûnet (ayrılık) gerçekleşecektir. Burada bu alimlerin konuya şüphe ekseninde yaklaşarak konuyu usûl ilmindeki kinâye bağlamında ele alarak açıklama yaptıkları anlaşılmaktadır. Çünkü meseleyi ele almaları istiare yönüyle olmayıp şüphe yönüyledir. Bk. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/306; İbni Firişte, *Şerhu’l-Menâr*, 2/957.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*’, 5/239.

Kâsânî mecâzı ise şu şekilde tanımlamaktadır: “Hakîkatte meşhur ve ona bağlı bulunan bir mana için iki şey arasında benzerlik yoluyla yapılan istiâredir. Müstearın adı zikredilir, müstearda bulunan vasfı izhar etmek amacıyla kendisinden istiâre yapılmak istenen mana kastedilir.”⁷⁹ Kâsânî bu açıklamaların ardından konuyla ilgili örnekler vermektedir. Ayrıca bazı Hanefî alimlerinin mecâz olarak telakki ettiği *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ*⁸⁰ ifadesindeki “الغائط” (gâit= çukur geniş yer)⁸¹ lafzını kinâyeye örnek vermektedir.⁸²

Kâsânî’ye göre bazen bir lafız iki alâka bulunması sebebiyle bir yönden mecâz bir yönden kinâyeye olabilir. Daha açık bir ifadeyle, bir lafız hem mecâz hem de kinâyeye yoluyla başka manada kullanılabilir ve her iki kullanım aynı manada birleşebilir. Örneğin, “bu benim oğlumdur” sözü “bu benim azad edilmiş kölemdir” manasında kinâyedir.⁸³ Dolayısıyla bu söz sebep müsebbep ilişkisinden dolayı kinâyeye yoluyla kölenin azadını gerektirecektir. Ayrıca bu iki mana arasında (*evlatlık ile köle azadı* arasında) *hürriyete kavuşturmak ve nimetlendirmek* münasebetiyle müşahebet ilişkisi bulunmaktadır. Bu sebeple mecâz yoluyla da kölenin azadı gerekecektir.⁸⁴

Kâsânî kinâyeye için aynı eserin başka yerinde “*işiten tarafından kastedilen mananın gizli olduğu lafızdır*” diyerek kinâyeyi usûlcülerin kullandığı manada da kullanmıştır.⁸⁵

Bazı Hanefî alimleri bir kullanımda *kinâyeye* ibaresine hem balâgî ıstılah manasını hem de usûlî ıstılah manasını yükleyebilmektedir. Örneğin, 20. yy. alimlerinden Ö. Nasuhi Bilmen (1881-1971) *tekarrüb, kırban, vatiy* gibi bazı kinâyeli ilâ lafızlarını çok kullanımlarından dolayı *sarih makamına geçen lafızlar* olarak değerlendirmektedir. Müellif, ilk olarak bu lafızları belâgatçılarının ıstılahında kinâyeye olarak değerlendirmekte ve daha sonra isti’mal cihetiyle manalarının açık olmasından dolayı -kinâyeye olamayacağı için- sarih olmaları gerekeceğini ifade etmektedir.⁸⁶ Burada ilk başta kinâyeyin usûl ıstılahındaki manasının belâgat ıstılahındaki manasının bir devamıymış gibi bir intiba oluşmaktadır. Ancak ikinci örnekte meseleye isti’mal yönüyle bakıldığından böyle

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/239-240; Araz, *Fıkhi Açıldan Kinâyeli Lafızlar*, 31, 32.

⁸⁰ Mâide 5/6

⁸¹ “Def-i hacet” manasında kinâyedir. Bazı alimlere göre ise mecâzdır. Örneğin, Mevsîlî (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr* adlı eserinde bu lafzın def-i hacet manasında mecâz olduğunu belirtmiştir. Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/16.

⁸² Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/239. Kâsânî aynı eserde ayrıca kinâyeye için *işiten tarafından kastedilen mananın gizli olduğu lafız* diyerek, bu kavramın diğer manasını da itibara almıştır. Bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/236.

⁸³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/239.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/239-240; Molla Hüsrev de (öl. 885/1480) aynı örneği vermiş ancak birinci yolu da mecâz olarak telakki ederek iki yolla mecâz gerçekleştiğini belirtmiştir. Bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 117-118.

⁸⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 4/236.

⁸⁶ Bilmen, *İstılâhât*, 2/291.

olmadığı anlaşılmaktadır. Örnekler farklı olmakla beraber benzer değerlendirme bazı ilk dönem Hanefî alimleri tarafından da yapılmıştır.⁸⁷

Burada ayrıca usûl-i fıkıh kitaplarında geçen umumu'l-mecâz konusunu bu bağlamda değerlendirmek faydalı olacaktır. Genel itibariyle bazı usûl-i fıkıh eserlerinde *umumu'l-mecâzla* ilgili şu ifadeler kullanılır: “Bir lafzın hakikat ve mecâz manası birbirine muhaliftir ve bu yüzden cem edilemez.”⁸⁸ Ancak bazen mecâz mana umum olup hakikat manasını da içine alabilir. Buna “umûmu'l-mecâz” denir. Bu durumum, hakikat ile mecâzın birleştirilmesi şeklinde olmayıp, o lafzın hakikat manasının mecâz manasının bir cüz'ü olması sebebiyle olur.” Hakikat manasını içine alması mümkün olmayan mecâzın kısmına genellikle cesaretli kişiye ‘aslan’ denilmesi örneği verilir. Umumu'l-mecâza ise “vallahî, falanın evine ayak basmam” örneği verilerek bu sözün *çıplak ayakla basmak manasında hakikat*, “eve girmek” manasında ise *mecâz* olduğu ifade edilir.⁸⁹

Kinâyenin tanımı dikkate alındığında burada verilen ikinci örneğin -mecâza değil de- kinâyeye uygun olduğu görülür. Çünkü *ayak basma* fiilinin *eve girmek* fiiliyle beraber gerçekleşmesi aklen mümkündür. Bu örnekte bir cümlenin hem hakikat manası hem de hakikat manasının dışında kullanılan (mecâz veya kinâye) manası şer'î hüküm açısından itibara alınmaktadır. Bu durum istisna olup, genellikle hakikat manayı içine alan kinâyeli kullanımlarda hakikat mana -şer'î hüküm açısından- itibara alınmaz. Örneğin Hanefî mezhebinde “lâmesi (dokunmak)” lafzının kinâye (veya mecâz) manası olan *cinsi münasebet* manası esas alınınca hakikat manasına hüküm bina edilmez. Bu sebeple nikah düşen kadına dokunmayla abdest bozulmuş olmaz.⁹⁰

Dana önce de kısmen açıklama yapıldığı üzere kinâyenin kısımlarından olan *ta'riz*, bazı hallerde mecâz içerisine dahil olabilmektedir.

4. Değerlendirme

Hanefî alimler tarafından genel kabul gören Debûsî'nin taksiminde, *hakikat* mananın dışında kullanılan tüm lafızlar *mecâz* telakki edilip, bu iki kullanım da (hakikat-mecâz) kendi içinde isti'mal cihetiyle açık veya kapalı olmasına göre *sarih* ve *kinâye* olarak ikiye ayrılır. Dolayısıyla bu lafızlar dörtlü taksime tabi olmuş olmaktadır.

⁸⁷ Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/355; Dâmâd, *Mecmâu'l-ehur*, 2/207.

⁸⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 120.

⁸⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 121; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 121; Bilmen, *Istîlâhât*, 1/84; Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* (Beyrût: Müessesetu'r-risâleti Nâşirûn, 1432/2015), 312; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 275-276.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 120; Bu misalle tikel örnekten (vallahî, falanın evine ayak basmam) yola çıkarak bütün umumu'l-mecâzın bu şekilde değerlendirilmesi gerektiği iddia edilmemektedir. Bu konu çalışmanın amacı dışındadır. Bu örnekle yalnızca usûl eserlerinde *umûmu'l-mecâza* getirilen açıklamanın kinâyeye irtibatlandırılması amaçlanmaktadır.

Ancak bazı Hanefîler hakîkat manası dışında kullanılan lafızları mecâz ve kinâyeye diye iki farklı şekilde ele almaktadır. Bu lafızların da her birinin isti'mal cihetiyle manalarının açık ve kapalı olmasına göre de sarîh ve kinâyeye şeklinde ikiye ayrılması gerekir. Bu şekilde söz konusu lafızları *altılı taksim* yapılarak ele almak gerekecektir: Lafızların *hakîkat manası* sarîh ve kinâyeye olarak; lafızların *mecâz manası* sarîh ve kinâyeye olarak; lafızların *kinâyeye manası* sarîh ve kinâyeye olarak. Kinâyenin sarîh kısmına îlâda kullanılan “senden dolayı cünüplükten gusletmeyeceğim” ifadesi, kinâyenin kinâyeye kısmına “benim tenim senin tenine dokunmaz” ifadesi örnek verilebilir.⁹¹ Çünkü bu sözlerin her ikisi de cinsel ilişkiden kinâyeye olarak kullanılmaktayken, birinci örnek isti'mal cihetiyle açık bir lafız olduğundan sarîhtir; ikinci örnek ise kapalı olduğundan kinâyeli lafızdır.

Sonuç

Lafızlar hakîkat manasının dışında kullanılmaları sebebiyle birçok manaya delalet edebilir. Bu kullanımlar çeşitli ilim dalları açısından belli açılardan farklı tasnif edilmiştir. Bunun örneğini *mecâz ve kinâyeye* özelinde belâgat ve usûl-i fıkıhta net şekilde görmekteyiz. Her ne kadar ayrı alanların konuları gibi dursa da fıkıh alimleri tarafından bu lafızların her iki manada da kullanılması konunun karşılaştırma yapılarak değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Hanefî mezhebi usûl-i fıkıh eserlerinde Cessâs'ın *el-Fusul* adlı eseri de dahil olmak üzere kinâyeye ibaresinin kullanıldığını görüyoruz. *el-Fusul*'ü dikkate aldığımızda Kerhî'in ve Cessâs'ın kinâyeyi balâgat ıstılahındaki manasıyla kullandığı anlaşılmaktadır. Cessâs sonrası usûl alimlerinden Debûsî kinâyeyi *isti'mal cihetiyle manası kapalı olan lafızlar* olarak telakki edip, bu kavramı belâgat ıstılahındaki manasından farklı manada kullanmıştır. Debûsî'in lafızları taksimi Hanefî usûlcüleri tarafından genel kabul görmesi sebebiyle kinâyeye bu manasıyla kullanılır (ma'ruf) olmuştur. Balâgat ilminde beşinci asırdan itibaren kinâyenin mecâzdan ayrılarak müstakil bir konu olarak değerlendirilmeye başlandığı dikkate alındığında, Cessâs'tan sonra Hanefî usûlcülerinin -genellikle- kinâyeyi mecâza dahil etmelerinin belâgat ilmindeki kullanıma muarız bir durum olduğu ifade edilebilir.

Bazı Hanefî alimlerinin *kinâyeyi* belâgat ilmindeki manasını esas alarak eserlerinde kullanması meseleyi son derece girift bir hale getirmiştir. Şöyle ki bu kullanıma istinaden hakîkat manası dışında kullanılan lafızlar *mecâz ve kinâyeye* diye ikiye ayrılmakta ve bu lafızların (hakikat, mecâz ve kinâyenin) her biri isti'mal cihetiyle kendi içinde tekrar *sarîh ve kinâyeye* diye ikiye ayrılmaktadır. Bu sebeple *kinâyeye* ibaresinin iki farklı manası iyi ayırt edilmedir. Özellikle îlâda kullanılan birçok lafız *cinsi*

⁹¹ Bilmen, *Istılâhât*, 2/291-292.

münasebetten kinâye olarak kullanılmaktadır. Bu lafızların bir kısmı çok kullanılmalarından dolayı karîneye gerek kalmadan anlaşıldığı için *sarih* telakki edilirken, bir kısmı -bunun aksi olup- *kinâye* olarak telakki edilmektedir.

Kaynakça

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Arabî, Sulaymân b. Abdullâh b. Muhammed. *Kavâidu'l-kinâyeti inde'l-usûliyyine ve tatbîkâtuhâ'l-fikhiyyeti*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu âli'l-beyt, 2005.

Araz, Ramazan. *Fıkhi Açıdan Kinâyeli (Kinai) Lafızların Tasarruflara Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2020.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Selh b. Seîd b. Yahyâ. *es-Sinâteyn*. thk. Alî Muhammed Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetu'l-unsuriyye, 1419.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. 11. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*. 2. Baskı. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Buğda, Sadrettin. *Beyan ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.

Buhârî, Alâaddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, ts.

Bulut, Ali. *Belâgat-ı Müyessera*. İstanbul: iFAV Yayınları, 2015.

Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân. *el-Fevâidu'l-Diyâiyye Mollâ Câmî*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınları, 2015.

Cârim, Alî – Emîn, Mustafâ. *El-Belâgatu'l-vâdîha el-beyân ve'l-meâni ve'l-bedî'*. 2. Baskı. Beyrût: Muessesetu'l-kutubi'l-sekâfiyye, 1435/2014.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4. Baskı. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, ts.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş v.dğr. b.y.: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye – Dâru's-sirâc, 1431/2010.

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffâr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Abdulkâhir Abdurrahmân. *Esrâru'l-belâgati fi İlmi'l-beyân*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân Şeyhzâde. *Mecmau'l-ehur*. thk. Muhammed Hasan Talu. İstanbul: Mektebetu't-tereke, 1436/2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Kinâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 34-36. Ankara: TDV yayınları, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebetu tahkiki't-turâsî fi müessesetî'r-risâle. Beyrût: Müessesetî'r-risaleti li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1426/2005.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ. *Cevheretu'l-belâgati fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedi'*. thk. Yûsuf Sâmilî. Beyrût: El-Mektebetu't-Asriyyetu, ts.
- Haydar, Ali. *Düreru'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 2. Baskı. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-İlmîyye, 1439/2018.
- İbni Firişte, Abdullatîf. *Şerhu'l-Menâr*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Dâru İbni Hazm, 1435/2014.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şeybânî Cezerî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâiri*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetu'l-unsuriyye li't-tabâati ve'n-neşri, 1420.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecâz". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* 55/2 (2019): 229-257.
- Kârî, Alî. *Fethu bâbi'l-înâye fi şerhi kitâbi'n-nukâye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2009.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2. Baskı. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *Ulûmu'l-belâga*. Trablus: El-Müessetu'l-hadîsetu li'l-kitâb, 2003.
- Keskin, Hafsa. "Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016): 257-283.
- Koca, Ferhat. "Kinâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 36-37. Ankara: TDV yayınları, 2002.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr fî ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-alkam, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmet b. Ferâmuz b. Alî. *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkatu'l-vusûl*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Semerkindî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-u'kûl*. thk. Abdulmelik Abdurrahmân es-Se'dî. 2. Baskı. b.y: Dâru'n-nûr ve'l-munîr li'n-neşri ve't-tevzî', 2017.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-vefa el-Afgânî, 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Suyûti, Celâleddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kûtu'l-muğtezî alâ Câmi'i't-Tirmiziyyi*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2016.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. El-Hasan b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1433/2012.
- Taftâzânî, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-meâni*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.
- Taftâzânî, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miiftâhi'l-ulûm*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Tâlibî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî el-Alevî. *et-Tırâ li'l-esrâri'l-belâgati ve ulûmi hakâiki'l-i'câzi*. Beyrût: el-Mektebetu'l-unsuriyye, 1423.

Tuna, Üzeyir. "Kinâye Kavramının Kapsamı". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018): 23-35.

Yıldırım, Hüseyin. *Arap Dili ve Belağatında Kinâye ve Tar'riz. Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2010.

Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fî usûl'l-fikh*. Beyrût: Müessesetu'r-risâleti Nâşirûn, 1432/2015.

VEFEYÂT

BİR VEFÂ YAHUT BİR VEFEYÂT YAZISI

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültemiz Dekanlarından Abdülbaki Turan Hocamız Anısına

M. Hadi TURAN*

Abdülbaki Turan hocamız, Diyarbakır'ın Karaz/Kocaköy ilçesinde, medrese odaklı dini ilimlere dayalı bir kültürle yoğrulmuş ve mütevazi bir geçim ortamında 1937 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Molla Şefik, dini ilimlerde mütebahhir, özellikle Şafii olması hasebiyle Şafii fikhını ve feraiz meselelerini çok iyi biliyordu. Diyarbakır'da merkez vaizliği boyunca fetvanın yanı sıra her türlü dini meselelerde halka yardımcı olmuştur. Hocamız, küçük yaşlarda başlayarak on yıl kadar Arap dili ve edebiyatı ile değişik İslâmi ilimler alanında özel öğrenim gördü. Hezan şeyhleri silsilesine dayanan bir aileden gelen annesinden terbiyeyi, alim ve fazıl babadan da Kur'an'ı öğrenmiştir. İlk medrese öğrenimine Kocaköy ve çevresinde gönüllerde taht kurmuş dayısı ve Medrese hocası olan Molla ve Şeyh İsmetullah'ın yanında başlamıştır. Molla Muhammed Bilici'den de oldukça istifade etmiştir. Bilahare alim olduğu kadar son derece zeki olduğu kabul edilen Hani'li Şeyh Heybetle tanışmıştır. Kocaköy civarındaki değişik hoca ve medreselerin ders halkalarına katıldıktan sonra aldığı icazetle çıktığı ilim yolculuğunu taçlandırmıştır.



O dönemde yaşadığı medrese kültürü içerisinde yer alan çeşitli İslâmî ilimlerden Arapça, Tefsir ve Tasavvuf alanlarına özel bir meyli vardı. Bu meylin sonucu olarak, medrese öğreniminde anlaşılması için oldukça gayret isteyen Kâdi Beydavî tefsirini ileride -akademik hayatında- y.lisans ve doktora programlarının yanı sıra özel olarak da rahatlıkla okutabilmiştir. Tasavvuf ilmine olan düşkünlüğü sebebiyle daha medreselerde fakilik/öğrencilik yaparken, büyük mutasavvıf Şah-i Nakşibendi'nin Arapça kasidelerini, Melayi Ahmedî Cizîrî'nin Kürtçe olan divanından birçok beyitlerini hafızasına adeta nakşetmişti.

* Dr.Öğr.Üyesi, Dicle Üniv. İlahiyat Fak. İslam Hukuku ABD.

Babası Molla Şefik'in Diyarbakır'da resmi imamete başlaması sebebiyle, Diyarbakır Cumhuriyet İlkokulu' (1955) ndan sonra Diyarbakır İmam-Hatip Okulunu (1965) da aynı şekilde dışarıdan vermiştir. Bir müddet Diyarbakır merkez Parli Safa Camii'nde imamlık yapmıştır. Bu esnada Hani'de ilim ve hikmet sahibi, kendi döneminin kanaat önderi şeyh Yusuf efendinin kızıyla evlenmiştir. Bu evliliğinden dördü kız, ikisi erkek olmak üzere 6 çocuğu olmuştur. Askerlik dönüşü İstanbul Yüksek İslam Enstitüsüne giriş sınavını birincilikle kazanmış, ikincilikle de 1969'da mezun olmuştur. Yüksek öğrenim döneminde yatılı olarak okuyan Abdülbaki Turan hocamız, İslam medeniyeti ve kültür şehri İstanbul'da, bol bol İslami ve edebi kitaplar okuma fırsatı bularak Türkçesini geliştirmiştir. Cumhuriyet dönemi İslami edebiyatta Büyük Doğu akımının öncüsü Rahmetli üstat Necip Fazıl Kısakürek ve Diriliş ekolünün önderi Sezai Karakoç hayranlığı, birçok şiirlerini ezberlemesine yol açmıştır. Zamanla dünya görüşü ve fikri yapısı bu ortamda şekillenmeye başlamıştır. İstanbul'daki öğrenim yıllarında kendisi gibi ilahiyatçı ve araştırmacı yazar olan erkek kardeşi Abdurrahman Turan vasıtasıyla, zamanın önde gelen birçok İslamcı entelektüel şair ve yazarla tanışma fırsatı bulmuştur. Bunlar arasında M. Akif İnan, Erdem Beyazıt, Rasim ve Alaattin Özdenören kardeşler, Eskişehir'de Gazve kitap evi çevresinden Ahmet Kot ve nihayet Eskişehir Belediyesinde şef olarak çalışan Atasoy Müftüoğlu gibi edebiyatçı mümtaz şahsiyetleri saymamız gerekir. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra ilk tayin yeri olarak Kars İmam-Hatip Lisesinde meslek dersleri öğretmenliğine atanmış ve burada 1973-1975 yıllarında üç yıl şark hizmeti yapmıştır. Bilahare Diyarbakır Melik Ahmet Ortaokuluna din dersi öğretmenliğine atanmıştır. Kadim dostu akademisyen Prof. Dr. Hulusi Kılıç hocamızın teşvik ve tavsiyesiyle, 1975 yılında Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Tefsir Anabilim Dalında asistan olarak girdi. 1981 yılında doktorasını verdi. Oğluyla birlikte 12 Eylül darbesinin gadrine uğrayarak 25 gün tutuklu kaldı. 1993 yılına kadar, çeşitli mertebelerde Arapça ve tefsir dersleri verdi. Bilahare 1984 yılında yardımcı doçentliğe, 1986 yılında "Aliyyü'l-Kârî'nin Tefsirdeki Metodu" adlı çalışmasını bitirerek doçentliğe, 1994'te profesörlüğe yükseldi. Bir müddet sonra kendisine Diyarbakır'da kurulacak İlahiyat Fakültesine dekan yardımcısı olarak atanma teklifini, Diyarbakır'a geç de olsa acil ihtiyaç haline gelen İlahiyat Fakültesinin memleketine kazandırılması ve bir an önce faaliyete geçmesi için kabul etti. Kurucu dekan olan edebiyatçı Prof. Dr. Önder Göçkün'den sonra ilk ilahiyatçı dekan olarak çalıştı ve bu görevini 2004 yılında yaş haddinden emekli oluncaya kadar sürdürdü.

Hocamızın hayatı boyunca kendisine şu hadisi/evrensel prensibi baş tacı ettiğine şahit olduk: "Sevdiriniz, nefret ettirmeyiniz, kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız". Bu prensip ışığında, öğrencileriyle bir baba, bir dost yakınlığı ve şefkatiyle ilgilenmiş, elinden gelen yardımı esirgememiştir. Mütevazı kişiliği sebebiyle zaman zaman öğrencilerinin yanı sıra halktan insanlarla kahvelerde ve parklarda sohbet havası içinde Necip Fazıl'ın şiirleriyle Melayi Cizîrî'nin divanından beyitleri ezbere okur, yorumunu yapardı.

İslam'a gönül vermiş şahsiyetleri minnet ve şükranla anardı. Bu minnet ve vefakârlık hissiyle, emekli olduktan sonra Mela'nın Kürt edebiyatında şaheser çapındaki tasavvufi divanını Türkçeye çevirip kitap olarak yayınlamıştır. Bu eserle diyebilirim ki hocamız, Arapça, Farsça, Kürtçe ve Türkçe başta olmak üzere, tefsir, tasavvuf ve edebiyat alanındaki bütün bilgi birikimini ortaya koymuştur. Bir anlamda medrese hayatıyla akademik hayatının ortak ürünü olmuştur. Öyle görünüyor ki hocamız, vefatından sonra yıllarca bu eseriyle anıla gelecektir. Mela'nın ilahi aşkı dile getiren eşsiz güzellikteki sanatsal ifadeler ve benzetmelere olan hayranlığını, son dönemlerinde gerek akademik camiada değişik konferanslar ve gerekse TRT Kürdî'nin dizi halindeki programlarıyla geniş kitlelere yansıtma fırsatı bulmuştur.

Rahmetli hocamız, sevdiğini Allah için sevmek, sevmediğini de Allah için sevmemek düsturuna son derece bağlıydı. Sohbetlerinde ve tartışmalarında bildiğini ve sevdiğini çekinmeden ve edebi bir üslupla söylerdi. Hak ve hakikatten ayrılmazdı. Yüce Mevlam rahmetiyle muamele buyursun. Amin.

Bildiği Diller: Arapça, Farsça, Osmanlıca

ESERLERİ

İslam Işığında Doğu ve Batı, Ebu'l Hasan en-Nedvi, (Terc. Abdalbaki Turan, 1970)

Asr-ı Saadetteki İslam Şehitleri (Erol Ayyıldız ile birlikte, 1969)

Aliyyül-Kari'nin Tefsirdeki metodu (Basılmamış Doktora Tezi)

Beydavî'nin "Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil" isimli tefsirinde Kur'an Belağatı (Doktora Tezi, SÜ,SBE, 1981) Dicle Üniversitesi Yay. 2001

Melayi Ciziri Divanı, Nubihar Yay. 2017

Güldeste (1982) ve İlahiyat Fakültesi (1985-87) Dergilerinde yayınlanmış makaleler

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisine alanı ile ilgili maddeler (Toplam 4 madde veya madde bölümü telif etmiştir.)

İnternette Hocamızla İlgili Bilgi Web Adresleri

1. <https://www.milatgazetesi.com/yazarlar/abdalbaki-turan-hocanin-ardindan/>
2. <https://www.yenihaberden.com/ilim-dunyasinda-yaprak-dokumu-10658yy.htm>
3. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19718/210764>
4. https://ku.wikipedia.org/wiki/Abdalbaki_Turan
5. <https://kidega.com/yazar/abdalbaki-turan-090811>
6. <https://trtkurdi.com.tr/arsiv/diwana-melaye-ciziri>

7. <https://www.trtnuce.com/turkiye/wefata-abdulgaki-turan-h53739.html>
8. <https://www.ilkehaber.com/haber/melaye-ciziriye-dair-ilk-akademik-calisma-13644.htm>
9. Dicle Üniversitesi Bülteni (sayı: 17, Mayıs 1994), Şevket Beysanoğlu / Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları (c. 3, 1997)
10. <https://www.eskieserler.com/Eski/Eserler/Yazar/2091/Abdulgaki-Turan.asp?LID=TR&ID=2091>
11. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/abdulgaki-turan>
12. <https://www.guneydoguguncel.com/yazarlar/ahmet/abdulgaki-turan-hoca-nin-ardindan/1025/>
13. <https://www.bolgegundem.com/alimler-birer-birer-gocuyor-15518yy.htm>