

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

2016, SAYI 8 | 2016, ISSUE 8

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521 | 2016, SAYI 8 | 2016, ISSUE 8

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Hidayet İŞİK
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç Dr. Ramazan DEMİR

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Halil EFE

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN • Arş. Gör. Muhammet Emin EFE • Arş. Gör. Nebiye Şeyma GÜNER

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erçiş Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlica Mah. 145. Sk. No : 10/19 Yenimahalle / ANKARA

Tel : 0312-3970031 E-posta : pozitif@pozitifmatbaa.com İnternet : www.pozitifmatbaa.net

İletişim / Corresponding Address

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (İçhat : 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta : ifd@comu.edu.tr İnternet : <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/>

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Ali BULUT, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi • Doç. Dr. Yunus EKİN, Sakarya Üniversitesi • Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi • Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Muharrem ÖNDER, Yalova Üniversitesi • Doç. Dr. Celil KIRAZ, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Abdünnasır TAHA, Iraklıye Üniversitesi • Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL, Şırnak Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Khairullah SHAMMARI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ahmed Kassar ELCENABI, The Doha Arabic Historical Dictionary Establishment

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkündür.

Dergimizin Yayın ve Yazım İkteleri 203. Sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

- Munshid Fāleh WĀDĪ
"معاني الباء في اللغة العربية والاستعمال القرآني" 7
"Bā'nın Arap Dilindeki Anlamları ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı"
"Meanings of Bā' in the Arabic Language and Usage of Bā' in the Qoran"
- Waleed Hashim KURDY, Ismail Habib Mahmoud DARRAJĪ
"أهمية علم النحو في فهم النص الشرعي" 31
"Dini Nassların Anlaşılmasında Nahiv İlminin Önemi"
"The Importance of Syntax on Comprehension of the Religious Texts"
- Omar AL-JUNEIDI
"لفظة "عرب" بين الدلالة اللغوية والقومية عند العرب الجاهليين" 51
"Cahiliyye Döneminde "Arap" Kelimesinin Dilsel ve Etnik Anlam Bakımından Kullanımı"
"The Usage of the Word "Arab" in the Ethnic and Linguistic Sense During the Pre-Islamic Period"
- Muhammed ERSÖZ
"Kur'an'da Münafık Karakteri ve Onlar İçin Kullanılan "بعضهم من بعض" İfadesi Üzerine Bir İnceleme" 81
"A Study on Expression "بعضهم من بعض" that is used for hypocrites in the Qur'an"
- Hasan OCAK
"Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslâm Düşüncesindeki Yansımaları" 99
"The Reflections of the Terms Khair/Good and Sharr/Evil Occurring in the Prophetics Sayings in Islamic Thought"
- Avnullah Enes ATEŞ
"İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları" 123
"The Style of Question in the Qur'an and Reflection on the Translation of Qur'an"
- Mansur KOÇİNKAÇ
"Şehâdet ve Rivâyet Kavramlarına Dair Bir İnceleme" 143
"A Study on the Concepts of Shahâdah and Riwâyah"

ÇEVİRİ

- Bilal TAŞKIN 167
Parviz Morewedge, Felsefi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

- Harun TÜRKÖĞLU 187
"İslam Mezhepleri Tarihi VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Bütün Yönleriyle Selefilik Çalıştayı"
- Ali Rıza FİDAN 197
Necmettin Kızılkaya, İslam Hukukuna Giriş

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2016, Sayı 8

معاني الباء في اللغة العربية والاستعمال القرآني

Munshid Fāleh WĀDĪ

*منشد فالح وادي

الملخص

يدرس هذا البحث حرف الباء ، وهو من حروف المباني والمعاني في اللغة العربية ، فيتناول المعاني التي يدل عليها وخلاف العلماء فيها ، ثم يبين استعمال القرآن لهذا الحرف مع بيان أثره في اختلاف الفقهاء واستنباط الحكم الفقهي ، ويقع في مبحثين : الأول : معاني حرف الباء في اللغة العربية ، والثاني : حرف الباء في الاستعمال القرآني .
الكلمات المفتاحية : الباء ، معاني الباء ، حروف المعاني ، الاستعمال القرآني .

“Bâ”nın Arap Dilindeki Anlamları ve Kur’an-ı Kerim’deki Kullanımı

Özet

Bu çalışma Arap dilinde anlam ifade eden harflerden olan “bâ” harfini incelemektedir. Buna bağlı olarak bâ’nın ifade ettiği anlamları ve ilim adamlarının bu konudaki ihtilaflarını da ele almaktadır. Daha sonra Kur’an’da bâ harfinin kullanımı fakihlerin tartışmalarına ve fikhî hükümlerin üretilmesine etkileri bağlamında izah edilmektedir. Araştırmamız iki bölümden oluşmaktadır: Birincisi, Arap dilinde bâ harfinin anlamları; ikincisi, Kur’an’da bâ’nın kullanımı.

Anahtar kelimeler: Bâ, Bâ’nın anlamları, Anlam ifade eden harfler, Kur’an’daki kullanım

Meanings of Bâ’ in the Arabic Language and Usage of Bâ’ in the Qoran

Abstract

This paper studies the letter Bâ’ “ب”, which belongs to the group of the meanings letters in the Arabic language. with care of the meanings which this letter indicated to it and Scientists trends about this meanings, then elucidate the use of this letter in the holy Qoran. With description its impact on difference of opinion between scholars, and the deductive of the jurisprudence rule. The paper were divided in two sections: the first; the meanings of the letter. The second: Bâ’ “ب” in the Quranic using.

Key words: Al-bâ’, meanings of Bâ’, meaning letters, usage of Bâ’ in the Qoran

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد فإن لحروف المعاني مكانة هامة في اللغة العربية ، فالحرف قسمٌ للاسم والفعل ، فلذلك أولاه علماء العربية اهتماماً بالغاً فتناولوها بالدرس النحوي إلى جنب الفعل والاسم ووضعوا لها فصولاً مستقلة ، وألفوا فيها كتباً خاصة وأفردوها بالتصنيف ، وتبعوا معاني كل حرفٍ منها ، حتى كثرت المصنفات بين متوسع ومختصر ، وهذا يدل على أهمية هذه الحروف وأثرها في الدلالة ، فلم يكن اهتمام النحاة بها ترفاً تأليفاً بل ضرورة علمية نابعة من أهميتها وأثرها في الكلام ، فنجدهم أثر تلك الحروف في تفسير النص القرآني وما يتبعه من أثر في الحكم الفقهي ، من هنا نبعت أهمية الكتابة في هذا الموضوع ، وهذا البحث يقوم برصد ذلك من خلال حرف الباء ، فسنتق في المبحث الأول على معاني الباء وتبع تلك المعاني في كتب النحو والمراجع الأخرى أما المبحث الثاني فتناول استعمال الباء والمعاني التي اختلف العلماء في ترجيحها في القرآن الكريم ، مع تحديد أثر ذلك في الحكم الفقهي ودلالة النص ، ويخلص البحث إلى خاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث ، وقد أتبع الباحث المنهج التحليلي في استقصاء مفردات الموضوع .

المبحث الأول : معاني حرف الباء في اللغة العربية

لحرف الباء معانٍ كثيرة ، فقد ذكر المرادي أنّ النحاة أوردوا لها ثلاثة عشر معنى¹ ، وذكر ابن هشام لها أربعة عشر معنى² ، وأوصلها الصبان في حاشيته على الأشموني إلى خمسة عشر معنى³ ، وهذا على التوسع ، وهو جائز وكثير في كلام العرب ، قال ابن السراج في معاني الحروف : اعلم أنّ العرب تسع فيها فتقيم بعضها مقام بعض إذا تقاربت المعاني ، فمن ذلك الباء ، تقول : فلان بمكة وفي مكة ، وإنما جازا معنا لأنك إذا قلت : فلان بموضع كذا وكذا ، فقد أخبرت عن اتصاله والتصاقه بذلك الموضع ، وإذا قلت : في موضع كذا ، فقد أخبرت بـ 'في' عن احتوائه إيّاه وإحاطته به ، فإذا تقاربت الحرفان فإن هذا التقارب يصلح لمعاقبة ، وإذا تبين معناهما لم يجز⁴ .

قال الخليل في أنواع الباء : (وهي أربع : الباء الزائدة وباء التعجب وباء الإحجام وباء السنج ، فالباء الزائدة في صدر الكلام حرف خفض ، نحو : مررتُ بزيد ، وباء التعجب ، نحو : أكرمُ بزيد ، أي ما أكرمَه ، وباء الإحجام

¹ ينظر الجني الداني في حروف المعاني : ص 36 .

² ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعراب : 137/1 .

³ ينظر حاشية الصبان : 330/1 .

⁴ الأصول في النحو : 414/1 .

مثل قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾⁵، معناه: حوراً عيناً، وباء السِّنْخ مثلُ بَحْرٍ وِيرٍ وِبَابٍ (6).
والسِّنْخ يعني الأصل⁷، والمقصود حرف المبنى.

هذا وما ينبغي الإشارة إليه أنَّ مصطلح النحاة عند درسيهم هذه الحروف نجد فيه اختلافاً وهذا مما يلاحظ على الدراسات العربية عموماً، فنلاحظ الخليل يصطلح للباء في قولنا: 'مررتُ بزيدٍ' بأنها زائدة، ومعلوم أنها للتعدية، ويسمِّي الباء المستعملة في صيغة التعجب بباء التعجب، وهي الزائدة، وباء الإيقام وهي الزائدة أيضاً، وباء السِّنْخ، وهو حرف المبنى.

معاني الباء بين الأصالة والتوسُّع

ذكر النحاة أنَّ أصل الباء دلالتها على الإلصاق، قال المرادي: (وهو أصلُ معانيها، ولم يذكرُ سيبويه غيره، قال: إنما هي للإلصاق والاختلاط)⁸، أما خروجها إلى المعاني الأخرى فهو من التوسُّع عند سيبويه، فما اتَّسع من هذا الكلام فهذا أصله⁹، ومن النحاة من رأى أن الإلصاق مدلول للباء حتى لو خرجت إلى معنى آخر، فهو معنى لا يفارقها¹⁰.

وأرى أن هذا الرأي جدير بالقبول والرضى، فأني معنى يذكر للباء من المعاني التي تخرج إليها يمكن أن تلاحظ فيه معنى الإلصاق.

إلا أن بعض النحاة ذكروا أن الجمهور قد نفوا أن يكون لها معنى غير الإلصاق (والجمهور يأبون جعلها إلا للإلصاق، أو التعدية، ويردُّون جميع المواضع المذكورة)¹¹، وهذا مردود فلم أجد نصاً للنحاة يردُّ المعاني التي ترد للباء حسب سياق الكلام، بل نجد أنَّ الأقوال مستفيضة في ذلك في كتب النحاة، ولعلَّ اقتصار سيبويه على معنى الإلصاق أوهم ابن عادل أنه ينكر بقية المعاني، وهذا غير صحيح بنصِّ كلام سيبويه: (فما اتَّسع من هذا الكلام فهذا أصله)¹²، فهو يقرُّ باتِّساع معانيها بعد أن بين أنَّ الإلصاق هو الأصل فيها، أما المعاني الأخرى فنن باب التوسُّع في الكلام، على أن سيبويه صرَّح بدلالاتها على التأكيد: (وإن قلت: مررتُ برجلٍ حسبك به من رجل، رفعت أيضاً،

⁵سورة الدخان: الآية 54.

⁶الجل في البحر: 334/1.

⁷الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 455/2.

⁸الجنى الداني: ص 37، وكتاب سيبويه: 217/4.

⁹ينظر كتاب سيبويه: 217/4.

¹⁰ينظر الجنى الداني: ص 37.

¹¹الليباب: 122/1.

¹²الكتاب: 217/4.

وزعم الخليل - رحمه الله - أن 'به' ههنا بمنزلة 'هو' ، ولكن هذه الباء دخلت ههنا تؤكداً كما قال : كفى الشيب والإسلام ، وكفى بالشيب والإسلام)¹³ ، وصرح أيضاً أنها تأتي للقسم عندما عدد حروفه¹⁴ .

فالباء للإصاق في الأصل وتستعمل في غيره على التشبيه بالإصاق ، كقولك : مررت بزید ، أي حاذيته والتصقت به ، وتقول أخذ بذنیه ، أي ذنبه سببٌ لذلك ، والسبب يلزمه حكمه غالباً ، والملازمة تقرب من الإصاق ، وتكون للبدل ، كقولك : بعته بكذا ، فهي للمقابلة كما أن السببية للمقابلة ، ولعل هذا التشابه كان وراء عدم ذكر معانيها عند سيويوه ، قال ابن جني : (واعلم أنهم قد سموا هذه الباء في نحو قولهم مررت بزید وظفرت ببكر وغير ذلك مما تتصل فيه الأسماء بالأفعال مرةً حرفٌ لإصاق ومرةً حرفٌ استعانةً ومرةً حرفٌ إضافةً وكل هذا صحيحٌ من قولهم)¹⁵

فتبين أنها تأتي للإصاق أصالةً وتأتي لمعانٍ أخرى توسعاً ، والآن نفصل في تلك المعاني :

الأول : الإصاق¹⁶

ويكون الإصاق حقيقةً ، نحو : به داءٌ ، ومسكتُ الحبلَ بيدي ، أي ألصقتُهُ بها ، أو مجازاً ، نحو : مررتُ بسعيدٍ ، أي التصقتُ مروري بقربه¹⁷ . وتسمى باء الإصاقِ بباء الآلةِ ، وهي متعلقةٌ بفعلٍ لا محالةً ، والفائدة فيه أنه لا يمكن لإصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء ، فهو باء الإصاق لكونه سبباً للإصاق ، وباء الآلة لكونه داخلاً على الشيء الذي هو آلة¹⁸ .

الثاني : التعدية

وتسمى باء النقل¹⁹ وهي القائمة مقام الهمزة ، في إيصال معنى اللازم إلى المفعول به²⁰ ، وتدخل على الاسم لتعقده بفعلٍ ، نحو : مررت بزید ، دخلت الباء على زيدٍ ليتصل بالمرور ولو لم تدخل عليه لم يتصل به لأنه لا يجوز مررت زیداً²¹ ، وقد سماها ابن جني بالإضافة فقولك : مررت بزید أضفت مرورك إلى زيدٍ بالباء²² .

¹³المصدر السابق : 26/2 .

¹⁴ينظر المصدر السابق : 496/3 .

¹⁵سر صناعة الإعراب : 123/1 .

¹⁶الأصول في النحو للسراج : 412/1 .

¹⁷ينظر الهداية في النحو لابن الحاجب : 142/1 .

¹⁸ينظر التفسير الكبير : 61/1 .

¹⁹ينظر معني اللبيب : 137/1 .

²⁰ينظر : الجني الداني : ص36 .

²¹رسالتان في اللغة للرماني : 52/1 .

²²ينظر : سر صناعة الإعراب : 123/1 .

الثالث : الاستعانة

وباء الاستعانة : 'هي الداخلة على آلة الفعل نحو : كتبت بالقلم ، وضربت بالسيف' ²³ .
قال الزمخشري : 'ويدخلها معنى الاستعانة في نحو كتبت بالقلم' ²⁴ قال تعالى : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ ﴾ ؛ لأن المعنى :
اقرأ مستعيناً بالله ²⁵ .

الرابع : السببية

وهي الداخلة على سبب غير الآلة ²⁶ ، وقال ابن مالك في شرحه على التسهيل : باء السببية هي الداخلة على
صالح الاستعانة به عن فاعل معادها مجازاً نحو :
﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾ ²⁷ فلو قصد إسناد الإخراج إلى الماء لحسن ، ولكنه مجاز ، قال : ومنه : كتبت
بالقلم ، وقطعت بالسكين ، فإنه يقال : كتب القلم ، وقطع السكين ، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة ،
وآثرت على ذلك التعبير بالسببية ، من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى ، فإن استعمال السببية فيها يجوز ، واستعمال
الاستعانة لا يجوز ²⁸ ، قال ابن الصبان : الفرق بين باء الاستعانة وباء السببية : أن باء السببية هي الداخلة على سبب
الفعل نحو مات بالجوع ، وباء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل أي : الواسطة بين الفاعل ومفعوله نحو : برئت القلم
بالسكين ²⁹ ، وقد عبر عنها الزجاجي بـ(من أجل) في قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾ ³⁰ ، والتقدير : من
أجل دعائك ³¹ .

الخامس : التعليل ³²

قال ابن مالك : هي التي يحسن غالباً في موضعها اللام ³³ ، كقوله تعالى ﴿ إِنَّكَ ظَلَمْتَ أَنْفَكَ بِأَخْذِكُ
الْعِجْلِ ﴾ ³⁴ ، وقوله تعالى : ﴿ فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا ﴾ ³⁵ ، وقوله تعالى : ﴿ فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ ﴾ ³⁶ ، ولم

²³الجنى الداني : ص 36 .

²⁴المفصل في صناعة الإعراب : 381/1 .

²⁵الباب في علوم الكتاب : 121/1 .

²⁶حاشية الدسوقي على مغني اللبيب : 278/1 .

²⁷سورة البقرة : الآية 22 .

²⁸ينظر شرح التسهيل لابن مالك : 150-149/3 .

²⁹حاشية الصبان : 326/1 .

³⁰سورة مريم : الآية 4 .

³¹ينظر حروف المعاني للزجاجي : 86/1 .

³²توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك : 190/1 .

أجد له ذكراً في 'المعني' ولا في 'رصف المباني' لأنّ التعليل هو السببية نفسها المذكورة سابقاً ، قال الصبّان : ينبغي إسقاطه كما في المعني وغيره ، لأنّ التعليلية والسببية شيء واحد ، كما قال أبو حيّان والسّيوطيّ وغيرهما ويوافق قوله في الكلام على السببية ، وتسمى التعليلية أيضاً ³⁷ ، وقد ذكره أبو القاسم الزجاجي ومثّل له بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بُكْرَ الْبَحْرِ ﴾ ³⁸ ، وبقوله تعالى : ﴿ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ ³⁹ ، أي : للحق ⁴⁰ .
ومعنى السببية فيها ظاهرٌ في الآيتين فإسقاطُ هذا المعنى أولى كما دعا الصبّان .

السادس : الظرفية بمعنى في

وذلك أن يحسن في موضعها "في" ⁴¹ نحو : ﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ ﴾ ⁴² ، وقوله تعالى : ﴿ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ ﴾ ⁴³ وقوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُمْ لَتَرَوُنَّ عَلَيْهِمْ مُّصِيبِينَ * وَبِاللَّيْلِ ﴾ ⁴⁴ أي : وفي الليل ⁴⁵ .

السابع : المصاحبة بمعنى مع

وتسمى الملابس وباء الحال ⁴⁶ ولها علامتان : إحداهما : أن يحسن في موضعها مع ، والأخرى : أن يغني عنها وعن مصحوبها الحال ، كقوله تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ ﴾ ⁴⁷ أي : مع الحق ، أو محققاً ، وقوله تعالى : ﴿ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ ﴾ ⁴⁸ أي : مع سلام ، أو مسلماً عليك ⁴⁹ ، ونحو : خرج بعشيرته ، ودخل عليه بثياب السفر ، واشترى بسرجه ولجامه ⁵⁰ .

³³ ينظر شرح التسهيل : 150/3 .

³⁴ سورة البقرة : الآية 54 .

³⁵ سورة النساء : الآية 160 .

³⁶ سورة العنكبوت : الآية 40 .

³⁷ حاشية الصبان : 326/1 .

³⁸ سورة البقرة : الآية 50 .

³⁹ سورة الدخان : الآية 39 .

⁴⁰ حروف المعاني للزجاج : 1 / 87 .

⁴¹ ينظر الجني الداني : ص 37 ، حاشية الدسوقي : 280/1 .

⁴² سورة آل عمران : الآية 123 .

⁴³ سورة القمر : الآية 34 .

⁴⁴ سورة الصافات : الآيات 138-139 .

⁴⁵ ينظر الكوكب الدرّي فيما يخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية : 67/1 .

⁴⁶ ينظر : حاشية الدسوقي : 278/1 .

⁴⁷ سورة النساء : الآية 170 .

⁴⁸ سورة هود : الآية 48 .

⁴⁹ ينظر شرح التسهيل : 150-151/3 .

⁵⁰ ينظر شرح الفصل : 381/1 .

الثامن : البدل

وعلامتها أن يحسن في موضعها بدل ، ومثالها ما جاء في الحديث : (ما يسرني بها حمر النعم)⁵¹ ، أي : بدلها ، وكقول الشاعر⁵² :

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وربانا

التاسع : المقابلة وال عوض

وتُسمى باء المقابلة وال عوض وهي الداخلة على الأثمان والأعواض نحو : اشتريت الفرس بألف ، وكافأت الإحسان بضعف⁵³ ، وقوله تعالى : ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾⁵⁴ . إلا أن جدلاً دار بين النحاة حول هذين المعنيين ، فلم يذكرها أغلبهم ، وحجَّتهم على من أثبتها أنها تكون عند ذلك بمعنى السبب .

والحق أن السبب لا يمكن أن يعوض عن معنى البدل كما في قول الشاعر :

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وربانا

فلا يمكن تقديره بالسبب هنا ، بل إنه قد تممى استبدالهم بقوم آخرين لا تكون صفتهم مثلهم ، قال في الجني الداني : ولم يذكر أكثرهم هذين المعنيين ، أعني : البدل والمقابلة. وقال بعض النحويين : زاد بعض المتأخرين في معنى الباء أنها تجيء للبدل وال عوض ، نحو : هذا بذاك ، أي : بدل من ذلك و عوض منه ، قال : والصحيح أن معناها السبب؛ ألا ترى أن التقدير هذا مستحقٌ بذلك ، أي بسببه⁵⁵ .

العاشر : المجاوزة : فتكون بمعنى عن

فيها ثلاثة أقوال : قوم جعلوه خاصاً بالسؤال لوقوعها بعد لفظه⁵⁶ كقوله تعالى :

﴿ سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴾⁵⁷ ، أي : عن عذاب⁵⁸ .

⁵¹الحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : 'لما توفي أبو طالب أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت إن عمك الشيخ قد مات فقال لي اذهب فواره ثم لا تحدث شيئاً حتى تأتيني فاعتسلت ثم أتيت فعدعا لي بدعوات ما يسرني بها حمر النعم' سنن البيهقي الكبرى : 304/1 رقم الحديث (1350) وأخرجه ابو داوود في السنن برقم (3214) قال الالباني فيه : صحيح .

⁵²ينظر الباب : 121/1 ، والبيت لفريط بن انيف في خزنة الادب : 253 / 6 .

⁵³ينظر توضيح المقاصد والمسالك بألفية ابن مالك : 757/2 .

⁵⁴سورة النحل : الآية 32 .

⁵⁵الجني الداني : ص 41 .

⁵⁶ينظر حاشية الدسوقي : 281/1 .

⁵⁷سورة المعارج : الآية 1 .

وهو مردود بقوله تعالى: ﴿يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾⁵⁹ ، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ

بِالْغَمَامِ﴾⁶⁰

وأكثر البصريون مجيء الباء للجائزة ، وحملوها مع السؤال على السببية ، وردَّ بأنَّ الكلام حينئذٍ لا يفيد المجرور وهو المسؤول عنه مع أنه المقصود⁶¹ ، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا﴾⁶² ، فلا يمكن جعل المسؤول مسؤولاً بسببه ، ومجرور الباء في الآية مسؤولٌ عنه ، أي: فاسأل عنه وتقديرها بالسببية يكون بعيداً ، وقالوا أكثر ما تكون بعد السؤال أما بعد غيره فقليلٌ كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾⁶³ ، قال ابن جني 'تكون الباء بمعنى عن' وعلى ، ويحتجون بقولهم: رميت بالقوس أي عنها وعليها⁶⁴ .

وهذا الرأي أجدد بالقبول لتفصيله وورود السماع به لا حاجة إلى قسر اللغة وتأويل نصوصها خدمة للقاعدة الموضوعية ، كما أنَّ كثرة مجيئها بعد السؤال قد أوهمت من قال باختصاصها به .

الحادي عشر: الاستعلاء بمعنى على

ويعبر بعضهم عنه بموافقة 'على' كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾⁶⁵ ، بدليل قوله: ﴿قَالَ هَلْ أَمْنُكَ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْسُكُ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾⁶⁶ فقد تعدى الفعل "آمن" بحرف الجر (على) ، ونحو ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَرُونَ﴾⁶⁷ أي: عليهم ، كما قال ﴿وَأَنْتُمْ لَتَمُرُونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾⁶⁸ فقد تعدى الفعل "مر" بـ(على)⁶⁹ .

⁵⁸شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك : 22/3 .

⁵⁹سورة الحديد : الآية 12 .

⁶⁰سورة الفرقان : الآية 25 .

⁶¹ينظر حاشية الصبان : 329/1 .

⁶²سورة الفرقان : الآية 59 .

⁶³سورة الفرقان : الآية 25 .

⁶⁴الخصائص : 2 / 307 .

⁶⁵سورة آل عمران : الآية 75 .

⁶⁶سورة يوسف : الآية 64 .

⁶⁷سورة المطففين : الآية 30 .

⁶⁸سورة الصافات : الآية 137 .

⁶⁹ينظر حاشية الدسوقي : 282/1 .

الثاني عشر: التبويض

وفي هذا المعنى خلافاً ، ويعبر عنه مثبتوه بموافقة التبعية ، قال به ابن مالك والفارسي في التذكرة ومثّل له بالباء الثانية في قول الشاعر ⁷⁰ :

فَلْتَمَّتْ فَاهَا آخِذَا بِقُرُونِهَا شُرِبَ التَّرِيفِ بِرِدِّ مَاءِ الْحَشْرَجِ

وقول الشاعر ⁷¹ :

شَرِبَ بِمَاءِ الْبَحْرِ ، ثُمَّ تَرَفَعَتْ مَتَى لَجِجَ ، خَضِرَ لَهْنٌ نَّيِّجٌ

ونسب القول به الأصمعي إلا أنه فضل تضمين شرين معنى الفعل روين ⁷² .

وصرح به ابن عقيل ⁷³ . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾ ⁷⁴ أي : منها .

قد أنكر قوم ورود باء التبويض ، وتاولوا ما استدل به مثبتوا ذلك على التضمين ، كما فضل ابن مالك تضمين “شرين” معنى “روين” ، وجعل الزمخشري الباء في الآية ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾ كالباء في شربت الماء بالعسل ، والمعنى يشرب بها عباد الله الخمر ⁷⁵ ، ومن أنكرها : ابن جني : ‘ فأما ما يحكيه أصحاب الشافعي رحمه الله عنه من أن الباء للتبويض فثبيء لا يعرفه أصحابنا ولا ورد به ثبت ‘ ⁷⁶ ، وقال عبيد بن الأبرص ⁷⁷ :

فَدَلِكَ الْمَاءِ لَوْ آتَيْ شَرِبْتُ بِهِ إِذَا شَفَى كَيْدًا شَكَاةً مَكْلُومَهُ

أي لو آتيت شربت منه ، وقال الثعالب : الأصل أن تأتي للإصاق ومثلوها بقولك : مسحت يدي بالمنديل ، أي : ألصقتها به ، والظاهر أنه لا يستوعبه وهو عرف الاستعمال ويلزم من هذا الإجماع على أنها للتبويض ، والقول بالإجماع لا يستقيم لورود الخلاف السابق ، فإن قيل هذه الآية مدنية والاستدلال بها يفهم أن الوضوء لم يكن واجباً من قبل وأن الصلاة كانت جائزة بغير وضوء إلى حال نزولها في سنة ست ، والقول بذلك ممتنع ، فالجواب : أن هذه الآية مما نزل حكمه مرتين فإن وجوب الوضوء كان بمكة من غير خلاف عند المعتبرين ، فهو مكى الفرض مدني التلاوة ؛ ولهذا

⁷⁰ البيت لعمر بن أبي ربيعة ، ينظر الأغاني : 197/1 ، وقوله : ‘ يبرد ماء الحشرج ‘ فهو الماء الجاري على الحجارة ، ينظر الكامل في اللغة والأدب : 233/1 .

⁷¹ لأبي ذؤيب الهذلي ، ينظر أدب الكاتب : ص 408 .

⁷² ينظر شرح التسهيل : 153/3 .

⁷³ شرح ابن عقيل : 22/3 .

⁷⁴ سورة الإنسان : الآية 6 .

⁷⁵ ينظر الكشاف : 668/4 .

⁷⁶ سر صناعة الإعراب : 123/1 .

⁷⁷ منتهى الطلب من أشعار العرب ، محمد بن المبارك (ابن ميمون) البغدادي ، تحقيق د. محمد نبيل الطريفي ، دار صادر - بيروت ، 1997م : ص 59 .

قالت عائشة رضي الله عنها في هذه الآية نزلت آية التيمم ولم تقل نزلت آية الوضوء ، وقال بعض العلماء كان سنة في ابتداء الإسلام حتى نزل فرضه في آية التيمم ، نقله القاضي عياض ⁷⁸ .

الثالث عشر : الغاية فتكون بمعنى إلى

أن تكون بمعنى إلى نحو : ﴿ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ ﴾ ⁷⁹ أي : إلى ، وأول على تضمين 'أحسن' معنى : 'الطف' ، فتكون بمعنى الإلصاق لأن اللطف قائم وملتصق بالمتكلم ⁸⁰ .

الرابع عشر : القسم

والباء هي الأصل في القسم من بين حروفه ⁸¹ .

وسبب كونه الأصل ' لأن الفعل يظهر معها تقول : أقسم بالله ، وحلفت بالله ، ولأن أفعال القسم كلها لازمة والباء هي المعدية لها إلى ما بعدها وأيضاً فإنها تدخل على كل محلوٍ به من ظاهرٍ ومضمرٍ ، نحو : بالله لأفعلن بك ولأفعلن ⁸² .

وذكر صاحب رصف المباني في المعاني للباء ثلاثة معانٍ ، لا تحقيق في ذكرها ، وهي : السؤال نحو : ﴿ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقِيعٍ ﴾ ⁸³ والتعجب نحو : أحسن يزيد ، والتشبيه نحو : لقيت به الأسد ، وواجهت به الهلال ⁸⁴ . وقد ردت ولم يقبلها النحاة ، فأما الباء التي بعد السؤال فهي بمعنى عن ، والسؤال مستفاد من الفعل ، وأما باء التعجب فهي زائدة ، وهذا مذهب أكثر النحويين ، وقيل إنها للتعدية ، وليست بزائدة ، وأما الباء في : لقيت به الأسد ، وواجهت به الهلال فهي عند التحقيق باء السببية ، والمعنى : لقيت بسبب لقيه الأسد ، وواجهت بسبب مواجهته الهلال ⁸⁵ .

⁷⁸ المصباح المنير : ص 34 .

⁷⁹ سورة يوسف : الآية 100 .

⁸⁰ حاشية الدسوقي : 286/1 ، الجني الداني : ص 45 .

⁸¹ ينظر الأصول في النحو : 1 / 430 .

⁸² الفصول المفيدة في الواو المزيده : ص 239 .

⁸³ سورة المعارج : الآية 1 .

⁸⁴ ينظر رصف المباني في شرح حروف المعاني : ص 22-24 .

⁸⁵ ينظر الجني الداني : ص 46 .

ومما أضافه صاحب رصف المباني ' باء الحال ' ومثّل لها بقوله : خرج زيدٌ بثيابه ، أي وثيابه عليه ⁸⁶ ، ولم أجدُ أحداً قد ذكر هذا المعنى سواه ، وقد أشار المرادّي إليه إشارةً عابرةً في حديثه عن الباء الزائدة بعد الحال المنفية بقوله : واعتُرض بأنه لا حجة في البيتين ، لجواز كون الباء فيهما باء الحال ⁸⁷ ويمكن تخريجه على أنها للإصاق .

الخامس عشر: الزائدة

وهي المؤكّدة ⁸⁸ ومعنى الزيادة أنّ سقوطه لا يخلّ بالكلام بل يكون الإعرابُ على حَقِّه والكلامُ مستعملٌ ⁸⁹ لكنّ سقوطه يؤثّر على المعنى قال ابنُ السراج : ' ذكروا أنّها زوائدٌ إلّا أنّها تدخلُ لمعانٍ ' ⁹⁰ فالزيادة إنّما هي مصطلحٌ نحو يتعلّق بالحكم الإعرابي تنفيد أنّ سقوطه لا يذهب بالكلام بل يؤثّر في قوة المعنى ودقّته ، فإنّه ليس هناك شيءٌ في القرآن ليس له معنى ، وإنّما جاءت لتؤدّي معنىً مهمّاً كبيراً قد يكون ظاهراً ، وقد يكون ليس بظاهراً ، ولها مواضعٌ تُرادُ فيها :

1. في الفاعلي وزيادتها فيه واجبةٌ وغالبةٌ وضرورةٌ ، فالواجبةُ في فاعلي فعلي التّعجبِ (أفعلُ ب) الماضي الوارد على صيغة فعل الأمر ، نحو : أكرمُ بسعيدٍ ، بمعنى : ما أكرمُ سعيداً ، فالباءُ حرفٌ جرٌّ زائدٌ زيادةً واجبةً ، وسعيدٌ فاعلٌ مرفوعٌ بضمّةٍ مقدّرةٍ منعٌ من ظهورها حركةُ حرفِ الجرِّ الزائدِ ، والغالبةُ في فاعلي كُنِيَ نحو : ﴿ وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا ﴾ ⁹¹ فإن قَدِرَ الفعلُ بمعنى ' اکتفَ ' فهي باءُ التعمدية أي : اکتفَ بالله شهيدا ، والضرورةُ كما في قول الشاعر ⁹² :

ألم يأتيكِ والأنباءُ تنبي
بما لاقت لبونُ بني زياد

ف(ما) فاعل يأتي والباء زائدة للضرورة ⁹³ .

2. في المفعول به ، والزيادة فيه سماعية غير مقبسة ⁹⁴ نحو قوله تعالى : ﴿ وَهَزِيْةً إِلَيْكَ يَجِدُكَ النَّخْلَةَ ﴾ ⁹⁵ وقوله : ﴿ وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ ⁹⁶ .

3. الثالث : المبتدأ ، نحو بحسبك زيد ، ومثّل له ابنُ مالك بقوله : بحسبك حديث ، وقال في بحسبك زيد : الأجود أن يكون زيد مبتدأ ، وبحسبك خبر مقدم ، فإنّ حسباً من الأسماء التي لا تعترضها الإضافة ⁹⁷ .

⁸⁶ ينظر رصف المباني : ص 223 .

⁸⁷ ينظر الجني الداني : ص 56 .

⁸⁸ ينظر الدسوقي : 286/1 .

⁸⁹ ينظر الأصول في النحو : 259/2 .

⁹⁰ الأصول في النحو : 259/2 .

⁹¹ سورة النساء : الآية 79 .

⁹² لقيس بن زهير ، ينظر الأغاني : 131/17 ، والأهوني : 168/1 .

⁹³ ينظر شرح التسهيل : 153/1 ، والمغني : 142/1 .

⁹⁴ ينظر شرح التسهيل : 153/1 ، والجني الداني : ص 51 .

⁹⁵ سورة مريم : الآية 25 .

⁹⁶ سورة البقرة : الآية 195 .

4. الخبر ، وزيادتها في الخبر ضربان : مقيسة وغير مقيسة ، فالمقيسة في خبر ليس وما أختها ، قال ابن هشام : وتُزاد الباء بكثرة في خبر 'ليس' و'ما' نحو : ﴿ أليس الله بكاف عبده ﴾⁹⁸ ، ومنه : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾⁹⁹ . وقد وردت زيادتها في خبر لا أخت ليس ، كقول سواد بن قارب :

وَكُنْ لِي شَفِيعاً يَوْمَ لَا ذُو شَفَاعَةٍ
بِمَعْنَى فِتْيَانٍ عَنْ سَوَادِ بْنِ قَارِبٍ¹⁰⁰ ،

وغير المقيسة في مواضع كثيرة ، منها بعد هل :

أَلَا هَلْ أَخُو عَيْشٍ لَذِيذٍ بَدَائِمٍ¹⁰¹ .

5. النَّفْسُ وَالْعَيْنُ فِي بَابِ التَّوَكُّدِ ، يقال جاء زيد بنفسه ، وبعينه ، والأصل : جاء زيد نفسه وعينه¹⁰² .

6. الحال المنفي عاملها ، لأنها شبيهة بالخبر ، كقول الشاعر¹⁰³ :

فَمَا رَجَعْتَ بِخَائِبَةٍ رَكَابُ
حَكِيمُ بْنُ الْمُسَيَّبِ مَتَبَاهَا

المبحث الثاني : الباء في الاستعمال القرآني

مبحثٌ تطبيقيٌّ على بعضِ دلالاتِ الباءِ ممَّا وقعَ فيه خلافٌ مؤثراً في الدلالةِ القرآنيةِ ، وسنرى في هذا المبحث كيف أفاد المفسرون من تعدد المعاني لحرف الباء في تعيين المعنى الدقيق ، وهذا له أثرٌ واضحٌ في إثراء المعاني القرآنية التي هي بالأصل ثريةٌ ، وهذا غرضٌ رئيسٌ في هذا البحث ، فنلاحظ الخلاف في تحديد المعنى المراد بل كثرة المعاني التي يؤوّل بها النصُّ المفسر ، وهذا يدل على الأهمية الكبيرة لحروف المعاني في الدرس القرآني ، ومن ثمّ تتضح أهمية دراستها وتبيين معانيها ورصد الخلاف فيها .

الفرق بين التعدية بالباء والتعدية بالهمز :

مذهبُ الجمهور أن بَاءَ التعديةِ بمعنى همزة التعدية ، لا تقتضي مشاركةَ الفاعلِ للمفعول¹⁰⁴ ، وذهب المبرد والسهيلي إلى أن بَاءَ التعديةِ تقتضي مصاحبةَ الفاعلِ للمفعولِ في الفعلِ بخلافِ الهمزة ، ثمّ جعلتِ الهمزةُ لمجرد التعديةِ في

⁹⁷ ينظر شرح التسهيل : 153/1 ، والجنى الداني : ص 51 .

⁹⁸ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك : 292/1 .

⁹⁹ سورة فصلت : الآية 46 .

¹⁰⁰ نهاية الأرب في فنون الأدب : 95/18 .

¹⁰¹ للفرزدق ، ينظر ديوانه : ص 863 .

¹⁰² ينظر الجنى الداني : ص 55 .

¹⁰³ ينظر : الجنى الداني : ص 55 ، والبيت للتحيف العقلي ، خزنة الأدب : 137/10 .

¹⁰⁴ ينظر معني اللبيب : 137/1 .

الاستعمال ، فإذا قلت : قعدتُ به ، فلا بدَّ من مشاركةٍ من الفاعل ولو باليد ¹⁰⁵ ، ويقولون : ذهب القمار بمالِ فلانٍ ولا يريدون أنه ذهبَ معه ، ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب فبقيت المبالغة فيه ¹⁰⁶ .

ونرى هذا الخلاف قد وقع بين مفسري القرآن ومعريه فقد فرَّق الرَّازي بينهما في قوله تعالى : ﴿ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ ¹⁰⁷ ، فلمَ قال : ﴿ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ ولم يقل : أذهبَ اللهُ نورَهُم ؟ والجواب : الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهباً ، ويقال : ذهب به إذا استصحبه ، ومعنى 'به' معه ، والمعنى : أخذ اللهُ نورهم وأمسكه ﴿ وَمَا يُمسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ ﴾ ¹⁰⁸ فهو أبلغ من الإذهاب ¹⁰⁹ .

أما العكبري فقال : (الباء هنا معدية للفعل كتعدية الهمزة له ، والتقدير : أذهب اللهُ نورهم ، ومثله في القرآن كثيرٌ ، وقد تأتي الباء في مثل هذا للحال ، كقولك : ذهبْتُ بزيدٍ ، أي : ذهبْتُ ومعِي زيدٌ) ¹¹⁰ ، فاختار عدم التفريق .

وفي قول المبرد والسهيلي نكتةٌ بلاغيةٌ في التفرقة بين التعدية بالهمزة والتعدية بالباء بأن الثانية أبلغ لأنها في أصل الوضع تقتضي مشاركة الفاعل المفعول في الفعل ، فأصل (ذهب به) أنه استصحبه ، كما قال تعالى : ﴿ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ﴾ ¹¹¹ ، فذهب المعدى بالباء أبلغ من أذهب المعدى بالهمزة ، وهذه المبالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع ؛ لأنَّ الأصل في ' ذهب به ' أن يدلَّ على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشدُّ في تحقيق ذهابِ المصاحبِ كقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ ﴾ ¹¹² ، وأذهبَه جعله ذاهباً بأمره أو إرساله ، فلما كان الذي يريد إذهابَ شخصٍ إذهاباً لا شكَّ فيه ، يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امثال أمره صار ' ذهب به ' مفيداً معنى أذهبه ، ثمَّ توسَّي ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا : ذهب به ، ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه ¹¹³ ، كقوله تعالى : ﴿ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ ﴾ ¹¹⁴ ، وقوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ ﴾ ¹¹⁵ .

¹⁰⁵ ينظر الجني الداني : ص38/1.

¹⁰⁶ ينظر التحرير والتنوير : 217/1.

¹⁰⁷ سورة البقرة : الآية 17.

¹⁰⁸ سورة فاطر : الآية 2.

¹⁰⁹ ينظر التفسير الكبير : 236/1.

¹¹⁰ التبيان في إعراب القرآن : 33/1 .

¹¹¹ سورة القصص : الآية 29 .

¹¹² سورة يوسف : الآية 15 .

¹¹³ ينظر التحرير والتنوير : 217/1 .

¹¹⁴ سورة البقرة : الآية 258 .

¹¹⁵ سورة يوسف : الآية 100 .

ولا أفتقُ مع المرادِيّ في استبعاده ذلك ، فهو مذهبٌ سائغٌ في إثباتِ المعاني للذاتِ العليةِ على الوجه الذي يليقُ وبلا تشبيهٍ ولا تكييفٍ ، وإنَّ ما قاله المبرد والسهيليّ فيه إبرازٌ للجوانبِ البلاغيةِ الدقيقةِ المستوحاةِ بما يفهمُ من دلالةِ حروفِ المعاني .

والقولُ بأنَّ التعديةَ بالهمزةِ مرادفةٌ للتعديةِ بالباءِ فيه تضييقٌ للدلالاتِ التي تستوحى من التمايزِ الدقيقِ بين معاني هذه الحروفِ .

وقال الشريبيّ : ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴾¹¹⁶ أي : أطفأه ، وهذا جواب (لَمَّا) ، وإسناد الإذهابِ إلى الله تعالى إما لأنَّ الكلَّ بفعله ، أو لأنَّ الإطفاء حصل بسببِ خفيٍّ أو أمرٍ سماويٍّ كريحٍ أو مطرٍ أو للبالغَةِ ولذلك عَدِيَ الفعلُ بالباءِ دونَ الهمزةِ لما فيها من معنى الاستصحابِ والاستمسكِ ، يقال : ذهبَ السلطانُ بماله إذا أخذه وأمسكه وما أخذه الله تعالى وأمسكه فلا مرسل له¹¹⁷ وهذا توجيهٌ جيدٌ منسَّقٌ لا تكلفٌ فيه .

الخلاف في قوله تعالى : ﴿ أُسْرِيَ بَعْدَهُ ﴾¹¹⁸

زعم ابن عطية أن 'أسرى' هنا معداة بالهمزة إلى مفعولٍ محذوفٍ تقديره : أسرى الملائكةُ بعبده ، وذلك لأنَّه لا يليقُ أن يُسندَ 'أسرى' وهو بمعنى سرى إلى الله تعالى ، إذ هو فعل يعطي معنى التقلّةِ كمشي وجرى وأحضر وانتقل ، فلا يحسنُ إسنادُ شيءٍ من هذا إليه تعالى ، ونحن نجد مندوحةً فإذا صرّحتِ الشريعةُ بشيءٍ من هذا النحو كقوله في الحديث : أتيتته سعيًا وأتيتته هرولةً¹¹⁹ ، جُمِلَ ذلك بالتأويلِ على الوجه المخلص من نفي الحوادثِ و'أسرى' في هذه الآية تخرج فصيحة كما ذكرنا ولا تحتاج إلى تجوز قلق في مثل هذا اللفظ فإنه ألزم للتقلّة من أتيتته¹²⁰ ، وللخروج من هذا الإشكال جوازُ أن يكون 'أسرى' بمعنى 'سرى' على حذف مضافٍ كقوله : ﴿ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾¹²¹ يعني : الذي أسرى ملائكته بعبده ، والحامل له على ذلك ما تقدم من اعتقادِ المصاحبة¹²² .

¹¹⁶سورة البقرة : الآية 17 .

¹¹⁷السراج المنير : 29/1 .

¹¹⁸سورة الإسراء : الآية 1 .

¹¹⁹الحديث أخرجه الترمذي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم 'يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير منهم وإن اقترب إلي شبرا اقتربت منه ذراعا وإن اقتربت مني ذراعا اقتربت إليه باعا وإن أتاني بمشي أتيتته هرولة' قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ، ينظر الجامع الصحيح 'سنن الترمذي' : 581/5 رقم الحديث (3603) .

¹²⁰ينظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : 441/3 .

¹²¹سورة البقرة : الآية 13 .

¹²²ينظر اللباب : 195/12 .

والصحيح أن الهزمة ليست للتعدية هنا وإنما لغة أهل الحجاز في 'سرى': 'أسرى' وقد وردت القراءة بهما¹²³ قال الله تعالى: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسَّرَ ﴾¹²⁴ ، وقد أجاب ابن عصفور عن هذا بأنه يجوز أن يكون تعالى قد أسند إلى نفسه ذهاباً يليق به ، كما أسند إلى نفسه تعالى المجيء والإتيان على معنى يليق به¹²⁵ .

ومن لم يرتضِ قولَ المبرد والسهيليّ أبو حيان ، قال في تفسيره : وردَّ على أبي العباس بهذه الآية ونحوها ، ألا ترى أن المعنى أذهب الله نورهم ، ألا ترى أن الله لا يوصف بالذهابِ مع النور ، قال بعضُ أصحابنا ، ولا يلزمُ ذلكُ أبا العباس ، إذ يجوزُ أن يكونَ اللهُ وصفَ نفسه بالذهابِ على معنى يليق به ، كما وصف نفسه تعالى بالمجيء في قوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾¹²⁶ ، والذي يفسد مذهب أبي العباس من التفرقة بين الباء والهزمة قولُ الشاعر قيس بن الخطيم الظفري الأوسي :

دِبَارُ آتِي كَانَتْ وَنَحْنُ عَلَى مَنِيٍّ تَحَلُّ بِنَا لَوْلَا نِجَاءُ الرَّكَابِ¹²⁷

أي تحلنا ألا ترى أن المعنى تُصَيِّرُنَا حُلَالًا غير مُحْرَمِينَ ، وليست تدخل معهم في ذلك لأنها لم تكن حراما ، فتصير حلالا بعد ذلك ؟ ولكون الباء بمعنى الهزمة لا يجمع بينهما ، فلا يقال : أذهبت يزيد¹²⁸ .

الباء في قوله تعالى : ﴿ فَسَّحَّ بِمَجْدِ رَبِّكَ ﴾

اختلف في الباء من قوله تعالى : ﴿ فَسَّحَّ بِمَجْدِ رَبِّكَ ﴾¹²⁹ ، فقيل هي للمصاحبة ، والحمد مضاف إلى المفعول ، أي : فسَّحَّهُ حامداً له ، أي تَزَهُهُ عما لا يليق به وأثبت له ما يليق به ، وقيل للاستعانة ، والحمد مضاف إلى الفاعل ، أي سَّحَّهُ بما حمد به نفسه ، إذ ليس كلُّ تنزيهٍ بمحمودٍ ألا ترى أن تسبيح المعتزلة اقتضى تعطيل كثير من الصِّفَات ، وقيل الباء للمصاحبة المتعلقة بحال محذوفة أي معلنين بمجده¹³⁰ .

قال في الكشاف في تفسير الآية : (فقال سبحانه الله : حامداً له ، أي : فتعجب لتيسير الله ما لم يخطر ببالك وبال أحد من أن يغلب أحد من أهل الحرم ، واحمده على صنعه ، أو : فأذكره مسبحاً حامداً ، زيادة في عبادته والثناء عليه ، لزيادة إنعامه عليك ، أو فصلَّ له)¹³¹ .

¹²³ ينظر الصحاح : 226/7 .

¹²⁴ سورة الفجر : الآية 4 .

¹²⁵ ينظر اللباب : 377/1 .

¹²⁶ سورة الفجر : الآية 22 .

¹²⁷ ينظر الكامل في اللغة والأدب : 192/2 .

¹²⁸ تفسير البحر المحيط : 130/1 .

¹²⁹ سورة النصر : الآية 4 .

¹³⁰ ينظر معني اللبيب : 140/1 .

¹³¹ الكشاف : 817/4 .

وقيل إن الباء للآلة أي سبَّحه بواسطة تمجيدِه لأنَّ الشاء يتضمن التنزيه عن النقائص ، والدليل عليه أنه (صلى الله عليه وسلم) عند فتح مكة بدأ بالتحميد قائلاً الحمد لله الذي نصر عبده ، وقيل الباء للبدل أي اتت بالتسبيح بدل الحمد الواجب عليك ، لأن الحمد لا حصر له لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ﴾¹³² ، وقيل الباء زائدة أي : طَهَّرَ مُحَمَّدَ رَبِّكَ عَنِ النِّقَائِصِ وَالرِّيَاءِ¹³³ .

بين العوض والسببية

قال تعالى : ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾¹³⁴ وقال : ﴿ وَنُودُوا أَنْ تُلَكُّوا الْجَنَّةَ أَوْ رِيضُوا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾¹³⁵

ذهب المعتزلة إلى أن الباء هنا باء السببية فقالوا إن دخول الجنة بسبب الأعمال لا بالتفضيل من الله تعالى محتجين بهذه الآية ، وأجاز الآلوسي كونها للسببية على أن السبب ليس موجبا وإن كان سببا بحسب الظاهر كما أن الإرث ملك بدون كسب وإن كان النسب مثلا سببا له¹³⁶ وقد أراد بذلك الرد على المعتزلة فقال : ولا يخفى أنه لا محيص لمؤمن عن فضل الله تعالى لأن اقتضاء الأعمال لذاتها دخول الجنة أو إدخال الله تعالى ذوبها فيها مما لا يكاد يعقل وقصارى ما يعقل أن الله تعالى تفضل فرتب عليها دخول الجنة فلو لا فضله لم يكن ذلك .

وقد ورد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) : (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)¹³⁷ ، وهذا يشكل بالتعارض

وقد أجاب عنه الآلوسي بأن الباء للسبب التام فلا تعارض .

إلا أن ابن هشام لم يرض القول بأنها في الآية للسبب ، فهي عنده للعوض والمقابلة فلا يوجد تعارض أصلا ، قال في المعنى : ' وإنما لم تقدِّرها باء السببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله) لأنَّ المعطي بعوض قد يعطي مجانا وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية لاختلاف محملي الباءين جمعاً بين الأدلة¹³⁸ ، وهو القول الثاني للآلوسي بأن تكون للعوض والمقابلة¹³⁹ .

¹³²سورة إبراهيم : الآية 34 .

¹³³غرائب القرآن ورغائب الفرقان : 587/6 ، وتفسير الرازي : 352/32 .

¹³⁴سورة النحل : الآية 32 .

¹³⁵سورة الأعراف : الآية 43 .

¹³⁶ينظر روح المعاني : 122/8 .

¹³⁷مسند الإمام أحمد بن حنبل : 249/12 رقم الحديث (7479) ، وصحيح البخاري ' الجامع الصحيح المختصر ' : 2273/5 رقم الحديث (6099) ،

وصحيح مسلم : 2168/4 رقم الحدي (7289) .

¹³⁸معنى اللبيب : 141/1 .

¹³⁹ينظر المصدر السابق : 122/1 .

التبويض في الباء

ومن الخلاف الذي أثار جدلاً طويلاً ما وقع في دلالة الباء على التبويض في آية الوضوء من سورة المائدة ، قال تعالى : (وَأَمْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ)¹⁴⁰ ، وتوسّع النقاش فيها بسبب أثره الفقهي في أحكام الطهارة ، فقد ذهب الشافعية إلى أنها للتبويض ، قال البيهقي عن الشافعي رضي الله عنه قال : (وكان معقولاً في الآية أنّ من مسح من رأسه شيئاً فقد مسح برأسه ولم تحتفل هذه الآية إلا هذا - وهو أظهر معانيها - أو مسح الرأس كله ، قال : فدلّت السنة على أن ليس على المرء مسح رأسه كله ، وإذا دلت السنة على ذلك فعني الآية : أنّ من مسح شيئاً من رأسه أجزاء)¹⁴¹ .

وقد جعلها قومٌ زائدةً وجعلها قومٌ للإصباح على الأصل ، وقيل إنها باء الاستعانة ، فإن (مسح) يتعدى إلى المفعول بنفسه ، وهو المزال عنه ، وإلى آخر بحرف الجر ، وهو المزيل ، فيكون تقدير الآية : فامسحوا أيديكم برؤوسكم¹⁴² ، وقيل زائدة والتقدير : وامسحوا رؤوسكم .

حجة الإمام الشافعي :

وحجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه :

الأول : أنّ هذه الباء إما أن تكون لغواً أو مفيداً ، والأول باطل ، لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكام الحاكمين لغواً في غاية البعد ، وذلك لأنّ المقصود من الكلام إظهار الفائدة لحمله على اللغو على خلاف الأصل ، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكلّ من قال بذلك قال : إنّ تلك الفائدة هي التبويض .

الثاني : أن الفرق بين قوله : ' مسحت بيدي المنديل ' وبين قوله : ' مسحت يدي بالمنديل ' يكفي في صحة صدقه ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل .

الثالث : إنّ بعض أهل اللغة قال : الباء قد تكون للتبويض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الإثبات راجحة ، فثبت أنّ الباء تفيد التبويض ، ومقدار ذلك البعض غير مذکور فوجب أن تفيد أيّ مقدار يسمى بعضاً ، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس ، وهذا هو قول الشافعي .

والإشكال عليه أنه تعالى قال : ﴿ فَاْمَسْحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ ﴾¹⁴³ فوجب أن يكون مسح أقلّ جزء من أجزاء الوجه واليد كافياً في التيمم ، وعند الشافعي لا بدّ فيه من الإتمام ، وله أن يجيب فيقول : مضى هذا النصّ

¹⁴⁰سورة المائدة : الآية 6 .

¹⁴¹أحكام القرآن للشافعي : ص 44 .

¹⁴²ينظر تفسير الرازي : 60/1 .

¹⁴³سورة المائدة : الآية 6 .

الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن الزيادة على النص ليست نسخاً - عند الشافعي - فأوجبنا الإتمام لسائر الدلائل ، وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الإتمام فكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص¹⁴⁴ .

قال البردوي : (وقلنا أما القول بالتبويض فلا أصل له في اللغة والموضوع للتبويض كلمة 'من' ، بل هذه الباء للإصاق وبيان هذا أن الباء إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدباً إلى محلّه كما تقول مسحت الحائط بيدي فيتناول كلاً ، لأنه أضيف إلى جملة ، وجملة مسحت رأس اليتيم بيدي ، وإذا دخل حرف الإصاق في محل المسح بقي الفعل متعدباً إلى الآلة وتقديره وامسحوا أيديكم برؤوسكم أي الصقوها برؤوسكم فلا تقتضي استيعاب الرأس وهو غير مضاف إليه لكنّه يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يستوعبه في العادات فيصير المراد به أكثر اليد فصار التبويض مراداً بهذا الشرط)¹⁴⁵ ، فنشأ اختلاف في معنى الباء ، أن الشافعي يرى أن من معانيها التبويض أما الأحناف فيقولون إنها للإصاق وهذا الأصل في وضعها ، وقال مالك رحمه الله الباء صلة لأن المسح فعل متعد فيؤكّد بالباء فيصير تقديره وامسحوا رؤوسكم ، ومن هنا نشأ اختلاف في بعض المسائل الفقهية .

بناءً على ما تقدم يقول السرخسي : (الباء للإصاق باعتبار أصل الوضع فإذا قرنت بآلة المسح يعدى بها الفعل إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل : مسحت الحائط بيدي ، ومسحت رأس اليتيم بيدي ، فيتناول كلاً ، وإذا قرنت بحل المسح يعدى الفعل بها إلى الآلة فلا تقتضي الاستيعاب ، وإنما تقتضي إصاق الآلة بالحل ، وذلك لا يستوعب الكل عادةً ، ثم أكثر الآلة ينزل بمنزلة الكمال فيتأدى المسح بإصاق ثلاثة أصابع بحل المسح ، ومعنى التبويض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء)¹⁴⁶ .

ولستُ معنيًا هنا بالترجيح الفقهي وإنما أردت أن أبين الأثر الدلالي للباء في بيان المراد من النص ، والأختلاف الدلالي يوضح حقيقة اختلاف بين المفسرين ، والخلاف بين الفقهاء في بيان الحكم الفقهي ، وهذا يدل على الأهمية الكبيرة لحروف المعاني ، فإن لها أثراً في الأحكام وغيرها ، فهي جديرة بالاهتمام ، وهذا بدوره بين الإمكانية الكبيرة لهذه اللغة في بيان المعنى المراد موظفة لذلك فنوناً وأساليب وألفاظاً ومنها حروف المعاني .

الخاتمة

بعد هذه الجولة في كتب النحو وكتب إعراب القرآن وتفسيره التي وقفنا من خلالها على معاني الباء في العربية ووجوه استعمالاتها ، ثم عرجنا إلى استعمال القرآن إلى هذا الحرف بصورة ألجأت المفسرين والمربين إلى الاستفاضة في تحليل المعنى المراد من النص الوارد فيه حرف الباء وما يوحيه هذا الحرف من دلالة النص المحلل وغالباً ما يكونون

¹⁴⁴ ينظر تفسير الرازي : 61/1 .

¹⁴⁵ كنز الوصول إلى معرفة الأصول : 108-109 .

¹⁴⁶ أصول السرخسي : 229/1 .

في نقاش - وإن اتفقوا أحياناً - أقول بعد هذه الجولة لمسنا جملة أمور نسجلها على شكل نتائج للبحث يمكن تلخيصها بما يأتي :

- من خلال درس حرف الباء في العربية رأينا أن هذه اللغة فيها من السعة ما يعطي المرونة في التعبير والإمكانية في تفصيل المعنى وتبيينه ، فقد وجدنا لحرف واحد من حروف المعاني وفرة من الدلالات أعطته سعة في الاستعمال .
- هناك خلاف بين النحاة في دلالة الباء على معنى أصلي يظهر في كل معاني الباء الأخرى فبهم من أثبت ذلك ومنهم من أنكره ، فالباء دلالتها الأصلية أو معناها الأصلي هو الإلصاق ، ولكنها تخرج إلى معانٍ أخرى ، إلا أن الإلصاق يمكن تلمسه في كل تلك الاستعمالات والمعاني وهذا ما رأيناه راجحاً وريححناه .
- ثمة معانٍ أثبتتها للباء من أراد التوسع فيها ، إلا أنها عند التحقيق وجدنا عدم صلاحيتها لذلك فهي ترجع إلى معانٍ أخرى والمعاني المردودة (باء السؤال وباء التعجب وباء التشبيه) وقد ذكرها المالقي في كتابه رصف المباني .
- لم نجد أحد يذكر بقاء الحال إلا المالقي وقد أشار إليه المرادي إشارة عابرة .
- لقد أفاد القرآن الكريم في نصوصه من تعدد معاني الباء ووجوه استعمالها المختلفة فقد ظهرت تلك المعاني والدلالات في شتى نصوص القرآن الكريم ، وهذا بطبيعة الحال يعدُّ في الوقت نفسه دليلاً على تعدد معاني الباء وتنوع استعمالاتها .
- ظهور الثراء البلاغي والتوسع الدلالي في آيات القرآن من خلال اتباع أساليب متنوعة وتقنيات في الأداء التعبيري والانتقاء الصوتي واللفظي والبناء التركيبي ، من تلك الأساليب المتنوعة السعة الدلالية في حروف المعاني ومنها الباء موضوع البحث ، فقد وجدنا الأثر البلاغي في القرآن لمعاني الباء من جهة وعند مزاجمة دلالة الباء ومقارنتها مع حرف آخر له الدلالة المقارنة ذاتها كما رأينا ذلك في فرق التعدية في الباء وفي الهمزة .

المصادر والمراجع

- أحكام القرآن للشافعي ، جمع البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني ، أبو بكر البيهقي (المتوفى 458هـ) كتب هوامشه : عبد الغني عبد الخالق ، مكتبة الخالجي - القاهرة ، الطبعة الثانية 1421هـ - 1994م .
- أدب الكاتب ، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروري الدينوري ، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالمجيد ، المكتبة التجارية - مصر ، الطبعة الرابعة 1963م
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، محمد بن محمد العمادي أبو السعود ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

- أصول السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر ، تحقيق : أبي الوفا الأفغاني ، دار المعرفة - بيروت (د.ت) .
- أصول الشاشي ، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي ، دار الكتاب العربي - بيروت 1402هـ .
- الأصول في النحو ، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي ، تحقيق : د . عبد الحسين الفتلي ، الناشر : مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الثالثة 1988م .
- أوضح المسالك إلى أفنية ابن مالك ، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري ، دار الجيل - بيروت ، الطبعة الخامسة 1979م .
- البحر المحيظ ، العلامة أبو حيان الأندلسي ، دار الفكر- بيروت (د.ت)
- التبيان في إعراب القرآن ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى 616هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، الناشر عيسى البابي الحلبي وشركاه
- التحرير والتنوير من التفسير ، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى 1393هـ) مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت - لبنان الطبعة الاولى 2000م .
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح أفنية ابن مالك ، أبو محمد بدر الدين حسين بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (المتوفى : 749هـ) شرح وتحقيق : عبد الرحمن علي سليمان ، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى 1428 هـ - 2008 م .
- الجامع الصحيح سنن الترمذي ، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، دار الشعب - القاهرة .
- الجل في النحو ، الخليل بن أحمد الفراهيدي ، تحقيق : د . نضر الدين قباوة ، الطبعة الخامسة ، 1995 .
- الجنى الداني في حروف المعاني ، ابن أم قاسم المرادي ، تحقيق : نضر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1992م .
- حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ، مصطفى محمد عرفة الدسوقي (1230هـ) ضبطه وصححه عبد السلام محمد امين ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 2000م .
- حاشية الصبان ، محمد بن علي الصبان الشافعي (ت206هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م .

حروف المعاني ، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي ، تحقيق : د . علي توفيق محمد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت الطبعة الاولى 1984م .

الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني ، تحقيق : محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية (د . ت) .
رسالتان في اللغة ، أبو الحسن بن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني ، تحقيق : إبراهيم السامرائي ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان 1984م .

السراج المنير ، محمد بن أحمد الشربيني ، شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان (د . ت) .
سر صناعة الإعراب ، أبو الفتح عثمان بن جني ، تحقيق : د . حسن هندراوي ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الاولى 1985 .

سنن أبي داود ، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر .

سنن البيهقي الكبرى ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي ، تحقيق : محمد عبد القادر عطان ، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414هـ - 1994م .

شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى 769هـ) المحقق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار التراث - القاهرة ، دار مصر للطباعة ، سعيد جودة السحار وشركاؤه ، الطبعة العشرون 1400هـ - 1980م .

الصحاح ؛ تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ) دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الرابعة يناير 1990م .

صحيح البخاري ' الجامع الصحيح المختصر ' ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، تحقيق : د . مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، الجامة - بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1407هـ - 1987م .

غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري ، تحقيق : الشيخ زكريا عميران ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان الطبعة الاولى 1996م .

الفصول المفيدة في الواو المفيدة ، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كلكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي ، تحقيق : د . حسن موسى الشاعر ، دار البشير - عمان ، الطبعة الاولى 1990 .

الكامل في اللغة والأدب ، محمد بن يزيد المبرد ، أبو العباس (المتوفى : 285هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي - القاهرة ، الطبعة : الطبعة الثالثة 1417 هـ - 1997م .

الكتاب ، ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مكتبة الخالجي ، القاهرة ، ودار
الرفاعي ، الرياض ، الطبعة الثانية 1402هـ - 1982م .

كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزدويّ) ، علي بن محمد البزدويّ الحنفي ، مطبعة جاويد بريس -
كراتشي .

الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية ، عبد الرحيم بن الحسن الأسنويّ أبو
محمد (ت772هـ) تحقيق : د . محمد حسن عواد ، دار عمار ، عمان - الأردن 1405هـ .

اللباب في علل البناء والإعراب ، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري ، تحقيق :
غازي مختار ، الناشر : دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى 1995م .

اللباب في علوم الكتاب ، أبو حفص عمر علي ابن عادل الدمشقي الحنيلي ، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد
الموجود ، والشيخ علي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م .

اللمع في العربية ، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي ، تحقيق : فائز فارس ، دار الكتب الثقافية ،
الكويت 1972 .

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي ، تحقيق : عبد السلام
عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1413هـ - 1993م .

مسند الإمام أحمد بن حنبل أحمد بن حنبل (ت241هـ) تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون ، مؤسسة الرسالة
، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م .

المصباح المنير ، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ ، دراسة و تحقيق : يوسف الشيخ محمد ، المكتبة العصرية

مغني اللبيب عن كتب الأعارب ، جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ، تحقيق : د
مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، دار الفكر بيروت ، الطبعة السادسة ، 1985م .

مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي أبو عبد الله
نفر الدين ، دار إحياء التراث العربي .

المفصل في صناعة الإعراب ، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، تحقيق د . علي بو ملحم ، دار ومكتبة
الهلال ، بيروت ، الطبعة الأولى 1993م .

مسند الإمام أحمد بن حنبل ، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني ، مؤسسة قرطبة - القاهرة .

نهاية الأرب في فنون الأدب ، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري ، تحقيق : مفيد قمحية وجماعة ،
دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى - 1424 هـ - 2004 م .

أهمية علم النحو في فهم النص الشرعي

Waleed Hashim KURDY*

وليد هاشم كردي الصميدعي

Ismail Habib Mahmoud DARRAJI**

اسماعيل حبيب محمود الدراجي

الملخص

يبين البحث ضرورة التعمق في اللغة العربية للباحث في أي علم شرعي ، والنحو علم أساسي لفهم الكتاب والسنة ؛ لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف التركيب ، وهو الذي يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين ، ولذلك فإن الجهل بالنحو يفضي إلى الفهم الخاطئ لنصوص الكتاب والسنة ، ثم التطبيق على ذلك من خلال نصوص قرآنية وأهمية النحو في فهمها .
الكلمات المفتاحية : النحو . النص الشرعي ، أهمية النحو ، فهم النصوص .

Dini Nassların Anlaşılmasında Nahiv İlminin Önemi

Özet

Bu makale dinî ilimleri araştıran kimselerin Arap dilinde derinleşmeleri gerektiğini beyan etmektedir. Arapça dil bilgisi Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifleri anlaşılmasının temelini teşkil eder. Çünkü anlam cümlelerin terkibine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Arapça dil bilgisi anlamları birbirinde ayırt etmeye ve konuşanların masatlarını anlamaya yardımcı olur. Bu nedenle dil bilgisi eksikliği Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifleri yanlış anlamaya yol açmaktadır.

Anahtar kelimeler: Nahiv, dinî metin, Nahvin önemi, dinî metinleri anlama.

The Importance of Syntax on Comprehension of the Religious Texts

Abstract

The paper shows the necessity of deep knowledge in Arabic for researchers in Islamic legal studies. Syntax is often employed to interpret the Holy Qoran and saunna of prophet Mohammad (peace be upon him). The paper provides some examples which show the importance of syntax in this area. Meaning changes and differs due to the differences in structure. Syntax distinguishes meaning and the speaker's intended purpose. Ignorance of syntax may lead to a wrong interpretation of the Holy Qoran and sunna. Most fads of scholars in Islamic legal studies are due to scholars' insufficient knowledge of Arabic language.

Key words: Syntax, importance of syntax, religious texts, comprehension of religious texts.

* Doç. Dr., Dyala University, College of Islamic Sciences / كلية العلوم الإسلامية ، جامعة ديالى ، الأستاذ المشارك الدكتور ،

** Doç. Dr., Tikrit University, College of Islamic Sciences / كلية العلوم الإسلامية ، جامعة تكريت ، الأستاذ المشارك الدكتور ،

مقدمة

الحمد لله وبه نستعين على أمور الدنيا والدين ، ونسأله تعالى العمل بكتابه المبين وسنة سيد المرسلين محمد العظيم قدره في كل أمة ، وعلى آله وأصحابه الأئمة ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، ونعوذ به من هزات الشياطين ونزعات الملحدن ، والمتقولن على الله بما ليس لهم به علم من المتشدين والمتفقهين .

وبعد :

فقد أجمع علماء الشريعة وفقهاؤها على أن تعلم العربية والتعمق فيها شرط أساسي لكل باحث في أي علم شرعي ، ولجأ أئمة الاستنباط إلى تلك القواعد يستعينون بها على بيان أحكام الله ، بل جعلوها أحياناً حكماً بين الآراء ، ومرجعاً لبعض الأحكام ، فكانت مباحث الألفاظ العربية بآباً رئيساً في علم أصول الفقه ، واشترط أهل العلم في المجتهد أن يكون إمامه عميقاً بأسرار العربية ، وقد نبه المفسرون في بداية كتبهم إلى أهمية التبحر في علوم العربية المختلفة ؛ لأنها وسيلة لفهم كتاب الله ؛ ومن أهم هذه العلوم : علم الغريب والمعاجم ، وعلم الصرف ، وعلم النحو ، وعلم البلاغة والأدب . لذا ارتأينا أن يكون عنوان بحثنا : (أهمية علم النحو في فهم النص الشرعي) ، وقد تطرقنا فيه إلى أهمية علم النحو وما له من أثر فعال في الفهم الصحيح والمعتدل لوحى الله الخالد . واقتضى منهج البحث أن يقسم على : مقدمة ، وتمهيد ، ومبحثين ، وخاتمة .

تمهيد

يشتمل هذا التمهيد على معرفة المفردات الواردة في عنوان البحث :

أولاً : العلم في اللغة والاصطلاح :

العلم في اللغة 'نقيض الجهل' ويأتي بمعنى 'اليقين' ¹ ، وهو مصدر مرادف للفهم والمعرفة ويرادف الجزم أيضاً في الرأي ² ، ويراد به إدراك الشيء بحقيقته أو اليقين ، أو هو نور يقذفه الله في القلب ³ .

والعلم في الاصطلاح يعرف بأنه : 'صفة توجب لخلها تمييزاً لا يحتمل النقيض' ⁴ .

ثانياً : النحو في اللغة والاصطلاح :

يعد لفظ النحو من الألفاظ التي لها معان عدة في اللغة العربية ، وقد ذكروا لها سبعة معان ⁵ :

¹المصباح المنير: مادة (علم) ، 427/2 ، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي ، أبو العباس (المتوفى نحو : 770 هـ) ، المكتبة العلمية ، بيروت .
²مناهل العرفان في علوم القرآن 17/1 ، لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت : 1367 هـ) ، ط 3 ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه .
³دراسات في علوم القرآن الكريم ص16 ، لفهد بن عبد الرحمن بن سليمان ط 12 ، 1424 هـ - 2003 م ، وقد ذكر الجرجاني عشرة تعريفات للعلم ، انظر : التعريفات ص199-200 ، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى : 816 هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1992 م .
⁴إتقان البرهان في علوم القرآن : د . فضل حسن عباس : 1 / 42 ، دار الفرقان عمان - الأردن ، 1997 م .
⁵لسان العرب : مادة (نحو) 310/15 ، حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل : 10/1 .

- 1- القصد ، يقال : نحوت الشيء أنحوه نحوا إذا قصدته . وكل شيء أمته ويمته جميعا فقد نحوته .
- 2- التحريف ، يقال : نحنا الشيء ينحاه وينحوه إذا حرفه .
- 3- الصرف ، يقال : نحوت بصري إليه ، أي : صرفت .
- 4- المثل ، تقول : مررت برجل نحوك ، أي : مثلك .
- 5- المقدار ، تقول : له عندي نحو ألف ، أي : مقدار ألف .
- 6- الجهة أو الناحية ، تقول : سرت نحو البيت ، أي : جهته .
- 7- النوع أو القسم ، تقول : هذا على سبعة أنحاء ، أي : أنواع .

وقد ذهب جمع من أئمة اللغة إلى أن (القصد) هو أوفق المعاني للنحو وأشبهها بالمعنى الاصطلاحي ، قال ابن دريد (ت : 321 هـ) : ' ومنه اشتقاق النحو في الكلام ، كأنه قصد الصواب ' ⁶ .

وتبعه ابن فارس (ت : 395 هـ) إذ قال : (ومنه سمي نحو الكلام ، لأنه يقصد أصول الكلام فيتكلم على حسب ما كانت العرب تتكلم به) ⁷ .

النحو في الاصطلاح :

فن التعاريف المشهورة للنحو هو ما عرفه خالد الأزهري (ت : 905 هـ) بقوله : ' علم بأصول يعرف بها أحوال أبنية الكلم إعرابا وبناء ' ⁸ .

وقد عرفه الفاكهي (ت : 971 هـ) بقوله : - النحو - ' علم بأصول يعرف بها أحوال أوامر الكلم إعرابا وبناء ' .

⁹ .

ويلاحظ هنا أن الفاكهي كان أكثر دقة في التعريف إذ استعمل كلمة أوامر الكلم بدل أبنية الكلم التي تشمل أوائل الكلم وأواخره .

ثالثاً : تعريف الفهم في اللغة والاصطلاح .

الفهم لغة : معرفتك بالشيء بالقلب ، يقال : فَهِمَهُ فَهْمًا وَفَهَمًا وَفَهَامَةً : عَلِمَهُ ، وَفَهِمْتَ الشَّيْءَ : عَقَلْتَهُ وَعَرَفْتَهُ . وَفَهِمْتَ فَلَانًا وَأَفَهَمْتَهُ ، وَتَفَهَّمَ الْكَلَامَ : فَهِمَهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ ¹⁰ .

⁶ جمهرة اللغة : 575/1 ، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت : 321 هـ) ، تحقيق : رمزي منير بعلبكي دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 1 ، 1987 م .

⁷ مقاييس اللغة - مادة نحا - : 403/5 ، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، أبو الحسين (ت : 395 هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر .

⁸ شرح التصريح على التوضيح : 14/1 ، لخالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاني الأزهري ، زين الدين المصري ، وكان يعرف بالوقاد (ت : 905 هـ) ، الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ط 1 ، 1421 هـ - 2000 م .

⁹ الحدود النحوية ، للفاكهي : 89 ، نقلا عن حاشية الإيضاح في علل النحو .

والفهم في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي وهو معرفة الشيء ، وهناك تعريفات عدة للمفهوم ، أقربها للمقصود ما ذكره الآمدي في الإحكام بقوله : 'هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق' ¹¹ .
 وأما النص الشرعي فالمقصود به هنا هو جميع الألفاظ الصادرة عن الشارع سواء كانت قرآناً كريماً أو سنة قولية مطهرة ، وسمي النص هنا بالشرعي ، لأن الشارع سبحانه وتعالى هو مصدره لفظاً ومعنى وهو القرآن الكريم ، أو معناه دون لفظه وهو السنة النبوية .

المبحث الأول : أهمية علم النحو

المطلب الأول : أهمية علم النحو في التفسير

إن من أدوات فهم النص هو النحو ؛ لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب ، إذ الإعراب يبين المعنى وهو الذي يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين بدليل قولك : ما أحسن زيداً ، وما أحسن زيداً ، ففي نصب زيد تكون (ما) تعجيبة ، وفي رفع زيد تكون (ما) نافية تنفي إحسان زيد ، وكذلك قولك : لا تأكل السمك وتشرب اللبن ، فتصّب تشرب إن قصدت النهي عن الجمع بينها وله أن يفعل كل واحد على انفراده ، وأن لا يفعل شيئاً أصلاً فتكون الواو واو المعية حيث يكون الفعل المضارع منصوباً بأن مضمره بعد الواو ، وتجزم إن قصدت النهي عن كل واحد منهما بمفرده ، أي لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن فتكون الواو عاطفة ، وترفع إن نهيبت عن الأول وأبحت الثاني ، أي لا تأكل السمك ولك شرب اللبن فتكون الواو استئنافية ¹² .

والقرآن نزل بلسان العرب على الجملة ، وطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ ¹³ ، وقال : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ ¹⁴ ، وقال : ﴿ لِسَانٌ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ ¹⁵ ، وقال : ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ ¹⁶ إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم ، فن أراد تفهمه فن جهة لسان

¹⁰ لسان العرب : 343/10 .

¹¹ الإحكام للآمدي : 37/3 ، لأبي الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت : 631هـ) ، تحقيق : عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق .

¹² ينظر : كتاب سيبويه : 42/3 ، لأبي البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الجليل ، بيروت ، ط1 ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب : 470/1 جمال الدين بن هشام الأنصاري ، تحقيق : د . مازن المبارك / محمد علي حمد الله ، دار الفكر ، دمشق ، ط6 ، 1985م .

¹³ سورة يوسف ، آية : 2 .

¹⁴ سورة الشعراء ، آية : 195 .

¹⁵ سورة النحل ، آية : 103 .

¹⁶ سورة فصلت ، آية : 44 .

العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه الصحيح من غير هذه الجهة ، وكل معنى مستنبط من القرآن ، غير جار على اللسان العربي ، فليس من علوم القرآن في شيء ، لا بما يستفاد منه ولا مما يستفاد به ، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل ¹⁷ .

قال الزجاجي : ' فإن قيل : فما الفائدة في تعلم النحو ؟ . . . فالجواب في ذلك أن يقال له : الفائدة فيه للوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدل ولا مغير ، (وتقويم كتاب الله عز وجل) الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد ، ومعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم وإقامة معانيها على الحقيقة ؛ لأنه لا تفهم معانيها على صحة إلا بتوفيتها حقوقها من الإعراب ' ¹⁸ .

ويقول أبو حيان : ' فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير ، أن يعتكف على كتاب سيبويه ؛ فهو في هذا الفن المعول والمستند عليه في حل المشكلات ' ¹⁹ .

وقال القاسمي : ' فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيها فوق ما يسعه لسان العرب ، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعني العرب به ، والوقوف عند ما حدث ؛ لذلك قال مالك : لا أوتي برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا ' ²⁰ .

وقال ابن عطية : إعراب القرآن أصل في الشريعة ، لأن بذلك تقوم معانيه التي هي في الشرع ²¹ . فإن تغيير الحركة قد يؤدي إلى الكفر والعياذ بالله ، فلو غيرت الحركات في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ ²² من فتحة إلى ضمة ومن ضمة إلى فتحة فقرأها ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ لفسد المعنى وأصبح كفراً ؛ ولو غيرت العبارة (خلق الله الناس) بالضم إلى (خالق الله الناس) بالضم لكان كفراً . ويدل على ذلك لزوم كسر الخاء في قوله تعالى : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾ ²³ ، وكسر الواو في قوله تعالى : ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾ ²⁴ ، فإن فتحها يؤدي إلى الكفر .

¹⁷ الموافقات : 2/64 ، 3/391 ، لإبراهيم بن موسى بن محمد الخنفي الغرناطي الشاطبي (ت : 790هـ) ، تحقيق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان ، 1417هـ / 1997م .

¹⁸ الإيضاح في علل النحو : 95 ، لأبي القاسم الزجاجي (المتوفى : 327) ، تحقيق : مازن المبارك ، دار النفائس ، ط 3 ، 1979م .

¹⁹ تفسير البحر المحيط : 1/11 ، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ، شارك في التحقيق : 1) د . زكريا عبد المجيد النوني (2) د . أحمد التجودي الجبل ، دار الكتب العلمية ، لبنان - بيروت ، ط 1 ، 1422هـ - 2001م .

²⁰ تفسير القاسمي محاسن التأويل : 1/65 ، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الخلاق القاسمي (ت : 1332 هـ -) ، تحقيق : محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1418 هـ . نكلاً به تنكلاً ، إذا جعله نكلاً وعبرةً لغيره . والمنكّل : الذي ينكّل بالإنسان . الصراح تاج اللغة وصحاح العربية : 5/1835 .

²¹ البرهان في علوم القرآن : 1/301 ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعرفة ، بيروت ، 1391 هـ .

²² سورة فاطر ، آية : 28 .

²³ سورة الحديد ، آية : 3 .

وإذا كان لا يعلم الفرق في المعنى بين الحروف والأدوات ، فقد يؤدي ذلك في أحيان كثيرة إلى الإحالة في المعنى وربما إلى الكفر²⁵ .

ولهذا قام علماء الصحابة كأبي الأسود الدؤلي وسيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنهما بوضع قواعد النحو للمحافظة على الإعراب²⁶ .

وقد تنوعت كتب النحو من عهد 'سيبويه' إلى الآن فمنها ما اختص بشرح القواعد بأمثلة من واقع المستعمل لدى الدارسين ، وهي المشهورة الآن بالدراسة التجريدية من أمثال شروح ألفية ابن مالك ، ومنها ما اختص بإعراب القرآن والسنة ، وهو منهج تطبيقي للقواعد على النص الشرعي ، وقد بلغت كتب الإعراب من الكثرة في العصور المختلفة مثل : 'إعراب القرآن' للنحاس ، و'مشكل إعراب القرآن' لمكي بن أبي طالب ، و'البيان في إعراب القرآن' لابن الأنباري ، و'معاني القرآن وإعرابه' للزجاج ، و'معاني القرآن' للفراء ، وللأخفش ، و'إملاء ما من به الرحمن' للعكبري وكل ذلك مطبوع ومنشور .

ومن هنا تتجلى أهمية النحو في أنّ اعتياد اللغة يؤثر في العقل والدين تأثيراً قوياً يَبْنَى ، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين ، ومشابهمهم تزيد العقل والدين والخلق ، وأيضاً فإنّ نفس اللغة العربية من الدين ، ومعرفتها واجب ، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية ، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب²⁷ . ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : 'تعلّموا النحو كما تعلّمون السنن والفرائض'²⁸ . وكتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما : 'أما بعد : فتفقهوا في السنة ، وتفقهوا في العربية ، وأعرّبوا القرآن ، فإنه عربي'²⁹ .

وكان ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما يضربان أولادَهُمَا عَلَى اللَّحْنِ ، كما أنّ عَلِيَّ بن أبي طالب رضي الله عنه ، كان يضربُ الحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ عَلَى اللَّحْنِ³⁰ .

²⁴ سورة الحشر ، آية : 24 .

²⁵ ينظر : على طريق التفسير البياني : 9/1 ، د . فاضل صالح السامرائي ، دار النشر : جامعة الشارقة ، الإمارات العربية ، 1423 هـ - 2002م .

²⁶ البرهان في علوم القرآن : ج1/301 .

²⁷ اقتضاء الصراط المستقيم : مخالفة أصحاب الجحيم : لأبن عبد الحلیم أبو العباس بن تيمية ، 527/1 ، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة ، ط2 ، 1369م ، تحقيق : محمد حامد الفقي .

²⁸ البيان والتبيين ، لمجاظ : 151/2 ، (ت : 255هـ) ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 423هـ .

²⁹ مصنف ابن أبي شيبة : 116/6 ، رقم 29914 ، وجامع بيان العلم وفضله : 1132/2 رقم 2228 ، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم الثوري القرطبي (ت : 463هـ) ، تحقيق : أبو الأشبال الزهيري ، دار ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 1414 هـ - 1994م .

³⁰ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي : 29-26/2 ، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت : 463هـ) ، تحقيق : د . محمود الطحان ، مكتبة المعارف ، الرياض .

وكذلك فإن جميع العلوم الشرعية لا تستغني عن النحو ، وحرِيَّ بطالب العلم أن يتعلم قواعد الكلام العربية ويتحرز من أن يَلْحَنَ في كلامه ، ولهذا قال بعض العلماء : ' ومعلومٌ أنَّ تُعَلِّمَ العربية ؛ وتعليمها فرضٌ على الكفاية ، وكان السلف يُؤدِّبون أولادهم على اللَّحْنِ ، فنحن مأمورون أمرٌ إيجابٍ ، أو أمرٌ استحبابٍ أن نحفظ القانون العربي ، ونُصَلِّحَ الألسنة المائلة عنه ، فَيَحْفَظُ لَنَا طَرِيقَةَ فَهْمِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ؛ وَالْإِفْتِدَاءِ بِالْعَرَبِ فِي خِطَابِنَا . فَلَوْ تَرَكْنَا النَّاسَ عَلَى لِحْنِهِمْ كَانَ نَقْصًا وَعَيْبًا ' 31 .

وقال عبد القاهر الجرجاني : ' وأما زُهدهم في النَّحو ، واحتقارهم له ، وإصغارهم أمره ، وتهاؤمهم به ، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدّم ، وأشبهه بأن يكونَ صدأً عن كتابِ الله ، وعن معرفة معانيه ، ذاك لأنهم لا يجدونَ بُدًّا من أن يَعْتَرِفُوا بالحاجةِ إليه فيه ؛ إذ كان قد عَلِمَ أَنَّ الألفاظَ مغلقةً على معانيها ؛ حتّى يكونَ الإعرابُ هو الذي يفتحها وأنَّ الأغراضَ كامنةً فيها ؛ حتّى يكونَ هو المستخرج لها ، وأنه المعيارُ الذي لا يُبَيِّنُ نُقصانَ كلامٍ وُجْهانه حتّى يُعْرَضَ عليه ، والمقياسُ الذي لا يُعرفُ صحيحٌ من سقيمٍ حتّى يُرَجَّحَ إليه ، ولا يُنكِرُ ذلك إلا من نكِرَ حِسَّهُ ، وإلا من غَالَطَ في الحقائقِ نَفْسَهُ ، وإذا كان الأمرُ كذلك ، فلبتَ شعري ما عذُرُ من تحاوَنَ به وزهدَ فيه ، ولم يرَ أن يستسقيهُ من مَصَبِهِ وبأخذِهِ من معينه ورضيَ لنفسه بالنقصِ ، والكمالُ لها مُعْرَضٌ ، وآثَرُ العَبِيَّةِ وهو يجدُ إلى الرِّيحِ سبيلاً ' 32 .

المطلب الثاني : الجهل بالنحو وإفصاؤه إلى الفهم الخاطئ لنصوص الكتاب والسنة

ليُعلم أن أكثر الآفات التي نراها في المذاهب والآراء والنحل بسبب البعد عن الفهم الصحيح لكلام العرب ، فإن فهم اللغة هي الرابطة بيننا وبين القرآن والسنة ، قال ابن حزم رحمه الله في رسالة التلخيص لوجه التخليص : ' وأما النحو واللغة فرض على الكفاية ؛ لأن الله يقول : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ 33 وأنزل القرآن على نبيه بلسان عربي مبين ؛ فن لم يعلم النحو واللغة فلم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وخاطبتنا به ، ومن لم

31 مجموع الفتاوى : 252/32 ، لأبي العباس ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، جمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة النبوية ، 1416هـ - 1995م .

32 دلائل الإجماع : 42/1 ، للإمام عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق : د . التونسي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1415هـ - 1995م .

33 سورة إبراهيم ، آية : 4 .

يعلم ذلك فلم يعلم دينه ، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه ، وفرض عليه واجب تعلم النحو واللغة ، ولا بد منه على الكفاية ، ولو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن ، وفهم حديث النبي ولو سقط لسقط الإسلام ،³⁴ .

وذكر الشافعي أنّ على الخالصة التي تقوم بكفاية العامة فيما يحتاجون إليه لديهم ، الاجتهاد في تعلم لسان العرب ولغاتها ، التي بها تمام التوصل إلى معرفة ما في الكتاب والسُنن والآثار ، وأقويل المفسرين من الصحابة والتابعين ، من الألفاظ الغريبة ، والمخاطبات العربية ، فإن من جهل سعة لسان العرب وكثرة ألفاظها ، وافتنها في مذاهبها جهل جل علم الكتاب ، ومن علمها ، ووقف على مذاهبها ، وفهم ما تأوله أهل التفسير فيها ، زالت عنه الشبه الداخلة على من جهل لسانها من ذوي الأهواء والبدع³⁵ .

ويقول ابن جني : ' إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد ، وحاد عن الطريقة المثلى ، فإنما استهواه إلى ذلك واستخف حله ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة ' ³⁶ .

' ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يُعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ ، وكيف يُفهم كلامه ، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يُعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه ، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني ، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب ، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك ' ³⁷ .

واللسان العربي شعار الإسلام وأهله ، واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتّميّزون ³⁸ . وما زال العلماء يكرهون تغيير شعائر العرب حتى في المعاملات وهو التكلم بغير العربية إلاّ للحاجة ، كما نصّ على ذلك مالك والشافعي وأحمد ، بل قال مالك : (مَنْ تكلم في مسجدنا بغير العربية أخرج منه) مع أنّ سائر الألسن يجوز النطق بها لأصحابها ، ولكن سوغوها للحاجة ، وكرهوها لغير الحاجة ، ولحفظ شعائر الإسلام ³⁹ . ونقل عن الإمام أحمد كراهة الرطانة ، وتسمية الشهور بالأسماء الأعجمية ، والوجه عند الإمام أحمد في ذلك كراهة أن يعود الرجل النطق بغير العربية ⁴⁰ .

وما دلت لغة شعبيّ إلاّ ذلّ ، ولا انحطت إلاّ كان أمره في ذهاب وإدبار ، ومن هذا يفرض الأجنبيّ المستعمر لغته فرضاً على الأمة المستعمرة ، ويركبهم بها ، ويشعرهم عظمتهم فيها ، ويستلحقهم من ناحيتها ، فيحكم عليهم

³⁴ رسائل ابن حزم : 162/3 ، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت : 456هـ) ، تحقيق : إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1981م .

³⁵ تهذيب اللغة : 6/1 ، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى ، تحقيق : محمد عوض مرعب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2001م .

³⁶ الخصائص : 248/3 ، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلى (ت : 392هـ) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط 4 .

³⁷ مجموع الفتاوى : 116/7 .

³⁸ اقتضاء الصراط المستقيم : 203 .

³⁹ مجموع الفتاوى : 255/32 .

⁴⁰ اقتضاء الصراط المستقيم : 202 .

أحكاماً ثلاثاً في عملٍ واحدٍ : أما الأول فحبس لغتهم في لغته سجيناً مؤبداً ، وأما الثاني فالحكم على ماضيهم بالقتل محوياً ونسياناً ، وأما الثالث فتقييد مستقبلهم في الأغلال التي يصنعها ، فأمرهم من بعدها لأمره تبعاً⁴¹ .

المطلب الثالث : أهمية النحو في علم الحديث

تجلى أهمية النحو في الحديث النبوي ، فقد روي عن أبي الدرداء رضي الله عنه ، قال : سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً قرأ فلحن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أرشدوا أخاك)⁴² ، فإن رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم لم يسكت ويترك هذا الخطأ بل نهى الصحابة على هذا الأمر ، وطلب منهم توضيح الخطأ لصاحبه ، وذلك يدل على وجوب تعلم النحو ، ويدل على أهمية اللغة العربية عموماً .

وهناك أئمة في الحديث نصوا على وجوب تعلم النحو قبل رواية الحديث وعبروا عن ذلك بعبارة واضحة المعنى والمقصد ليس فيها احتمال أو تردد ، وقد عقد هذا المطلب لبيان بعض تلك الأقوال .

منها ما قاله الشَّعْبِيُّ : ' النَّحْوُ فِي الْعِلْمِ كَالْمَلِجِ فِي الطَّعَامِ لَا يُسْتَعْنَى عَنْهُ ' ،⁴³

وقال وكيعٌ : ' أَتَيْتُ الْأَعْمَشَ أَسْمَعَ مِنْهُ الْحَدِيثَ وَكُنْتُ رَبَّمَا لَحَنْتُ فَقَالَ لِي : يَا أَبَا سُقْيَانَ تَرَكْتَ مَا هُوَ أَوْلَى بِكَ مِنَ الْحَدِيثِ فَقُلْتُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ وَأَيُّ شَيْءٍ أَوْلَى مِنَ الْحَدِيثِ ؟ فَقَالَ : النَّحْوُ فَأَمَلَى عَلَيَّ الْأَعْمَشُ النَّحْوُ ثُمَّ أَمَلَى عَلَيَّ الْحَدِيثُ ' ،⁴⁴

ولهذا قال أهل الحديث : يَنْبَغِي لِلْمُحَدِّثِ أَنْ لَا يَرُويَ حَدِيثَهُ بِقِرَاءَةِ لِحَانٍ ، وإذا أراد رواية ما سمعه على معناه دون لفظه ، فإن لم يكن عالماً عارفاً بالألفاظ ومقاصدها ، خبيراً بما يحيل معانيها ، بصيراً بمقادير التفاوت بينها فلا خلاف أنه لا يجوز له ذلك ، وعليه أن لا يروي ما سمعه إلا على اللفظ الذي سمعه من غير تغيير ، فأما إذا كان عالماً عارفاً بذلك فهذا مما اختلف فيه السلف وأصحاب الحديث وأرباب الفقه والأصول⁴⁵ .

وقال ابن حزم رحمه الله : ' وأما اللحن في الحديث ، فإن كان شيئاً له وجه في لغة بعض العرب فليروه كما سمعه ، ولا يبدله ولا يرده إلى أفصح منه ولا إلى غيره ، وإن كان شيئاً لا وجه له في لغة العرب البتة ، فحرام على كل مسلم أن يحدث باللحن عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن فعل فهو كاذب مستحق للنار في الآخرة ، لأننا قد أيقنا أنه عليه

⁴¹ وحى القلم : 27/3 .

⁴² المستدرک علی الصحیحین ، للحاکم : 477/2 رقم 3643 ، قال الحاکم : صحیح الإسناد ولو یخرجاه ، أبو عبد الله الحاکم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (ت : 405هـ) ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1411هـ - 1990م .

⁴³ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، للفظيب البغدادي : 28/2 .

⁴⁴ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، للفظيب البغدادي : 28/2 .

⁴⁵ التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح : 226 .

السلام لم يلحن قط كتيقتنا أن السماء محيطة بالأرض ، وأن الشمس تطلع من المشرق وتغرب من المغرب ، فن نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم اللحن فقد نقل عنه الكذب بيقين ،⁴⁶ .

المطلب الرابع : أهمية النحو للأصولي والفقهاء

تعد العربية وسيلة من وسائل الاهتداء إلى كثير من الأحكام الفقهية من نصوص الشريعة ، حتى جعل أصول الفقه مستمداً من ثلاثة مصادر ، النحو أحدها ، قال الآمدي رحمه الله : ' وأما ما منه استمداد أصول الفقه ، فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية ' ،⁴⁷ .

وما ذكره الآمدي صحيح ؛ لأن علم أصول الفقه إنما هو أدلة الفقه ، وأدلة الفقه إنما هي الكتاب والسنة ، وهذا المصدران عربيان ، فإذا لم يكن الناظر فيهما عالماً باللغة العربية وأحوالها ، محيطاً بأسرارها وقوانينها تعذر عليه النظر السليم فيهما ، ومن ثم تعذر استنباط الأحكام الشرعية منهما⁴⁸ .

قال أبو منصور الثعالبي في كتابه فقه اللغة وسر العربية : ' ومن هداة الله للإسلام ، وشرح صدره للإيمان ، وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أنّ محمداً خيرُ الرسل ، والإسلام خيرُ الملل ، والعرب خيرُ الأمم ، والعربية خير اللغات والألسنة ، والإقبال عليها وعلى تفهمها من الديانة ، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد ، ثم هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب كالنبوع للماء والزند للنار ' ،⁴⁹ .

وقال العزّ بن عبد السلام : ' البدعة خمسة أقسام : فالواجبة كالأشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، وذلك واجب ؛ لأن حفظ الشريعة واجب ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ' ،⁵⁰ .

ويقول الرازي رحمه الله : ' لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار ، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم ؛ كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور ، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدوراً للمكلف ؛ فهو واجب ' ،⁵¹ .

⁴⁶ الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم : 89/2 ، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ) ، تحقيق : الشيخ أحمد محمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

⁴⁷ الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي : 7/1 .

⁴⁸ ينظر : الكوكب الدرّي فيما يخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية : 45 ، لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي الشافعيّ أبو محمد جمال الدين ، (ت : 772هـ) ، تحقيق : د . محمد حسن عواد ، دار عمار ، الأردن ، ط1 ، 1405هـ .

⁴⁹ فقه اللغة وسر العربية : 15 ، لعبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي ، (ت429هـ) ، تحقيق : عبد الرزاق المهدي ، إحياء التراث العربي ، ط1 ، 1422هـ-2000م .

⁵⁰ قواعد الأحكام في مصالح الأنام : 204/2 ، لأبي محمد عن الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السليبي الدمشقي ، (ت : 660هـ) ، راجعه وعائى عليه : طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، 1991م .

كما اشترط أهل الأصول في المجتهد معرفة العربية وأساليبها ؛ لأن الاجتهاد يقع في الأدلة السمعية العربية⁵² . وجعلوا من شروط المجتهد أن يكون عالماً بأسرار العربية وبخاصة علم النحو ، فقالوا : من شروط المجتهد أنه لا بدَّ من معرفة النحو واللغة والتصريف ؛ لأن الشريعة عربية ولا سبيل إلى فهمها إلا بفهم كلام العرب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁵³ ؛ ولذا يقول الشافعي : ' من تجر في النحو اهتدى إلى جميع العلوم ' . وقال : لا أسأل عن مسألة في الفقه إلا أجبته عنها من قواعد النحو ، فقال له محمد بن الحسن : ما تقول فيمن سها في سجود السهو يسجد ؟ قال : لا ، لأن المصغر لا يصغر . وقال أيضاً : ' ما أردت بها (يعني العربية) إلا للاستعانة على الفقه ' ⁵⁴ .

' و خلاصة الأمر أن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي ، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي ، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به ، ولم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان ، صارت معرفته من الدين ، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين ' ⁵⁵ .

وقد نبه أئمتنا الأعلام على أهمية العربية وبخاصة النحو في استنباط الأحكام الشرعية ، وذكر العلماء أن الإعراب له تأثير بين في الأحكام الفقهية وتوجيهها ؛ فالمعاني تختلف باختلاف وجوه الإعراب ، ويختلف الحكم تبعاً لذلك وصنفوا في ذلك مصنفات منها : كِتَابُ الْإِنْصَافِ فِي أَسْبَابِ انْخِلَافِ اللَّبَطِيُّوسِي (المتوفى : 521هـ) ، والكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية لجمال الدين الأنسوي (المتوفى : 772هـ) ، والإنصاف للدّهلويّ (المتوفى : 1176هـ) ، والقرافي (المتوفى : 682 هـ) في كتابه الاستغناء في أحكام الاستثناء ، كما ذكرها ابن رُشد (المتوفى : 595هـ) في مُقَدِّمَةِ 'بِدَايَةِ الْمُجْتَهِدِ' ، وأشار إليها القرطبي (المتوفى : 671هـ) في تفسيره ؛ حيث إنه كثيراً ما يعبر في الرد على بعض الأقوال بقوله : ' وهذا كله جهلٌ باللسان والسنة ومخالفة إجماع الأمة ' ⁵⁶ .

المبحث الثاني : الأثر المعنوي في معرفة الموقع الإعرابي

سوف نتناول في هذا المبحث بعض الأمثلة المتعلقة بالآيات القرآنية التي يظهر فيها الأثر المعنوي للموقع

الإعرابي .

⁵¹ المحصول ، للرازي : 203/1 ، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت : 606هـ) ، دراسة وتحقيق : الدكتور طه جابر فياض العلواني ، مؤسسة الرسالة ، ط 3 ، 1418 هـ - 1997 م .

⁵² شرح فتح القدير : 12/4 ، وحاشية ابن عابدين : 263/3 .

⁵³ ينظر : قواطع الأدلة في الأصول : 303/2 ، والمحصول ، للرازي : 24/6 ، وفوائح الرحموت : 363/2 ، وإجابة السائل شرح بغية الأمل : 383 ، وجزء

من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول ، رسالة ماجستير : 145/1 .

⁵⁴ سير أعلام النبلاء : 268/8 ، وشذرات الذهب : 321/1 .

⁵⁵ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم : 162 .

⁵⁶ تفسير القرطبي : 17/5 ، الجامع لأحكام القرآن : لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، دار الشعب ، القاهرة .

أولاً: إن حرف (بلا) موضوع لإيجاب الكلام المنفي وأصله (بل) وإنما زيدت عليها الألف ليحسن السكوت عليها، وحكمها أنها متى جاءت بعد (ألا) و (أما) و (ألم) و (أليس) رفعت حكم النفي وأحالت الكلام إلى الإثبات، ولو وقع مكانها (نعم) لحققت النفي وصدقت الجحد، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه في تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾⁵⁷، 'لو أنهم قالوا نعم لكفروا' وهو صحيح؛ لأن حكم (نعم) أن ترفع الاستفهام، فلو أنهم قالوا (نعم) لكان تقدير قولهم (لست ربنا) وهو كفر، وإنما دل على إيمانهم (بلى) التي يدل معناها على رفع النفي، فكأنهم قالوا (أنت ربنا)، لأن أنت بمنزلة التاء التي في (لست) .

ويروى أن أبا بكر بن الأنباري حضر مع جماعة من العدول ليشهدوا على إقرار رجل؛ فقال أحدهم للمشهد عليه: ألا تشهد عليك؟ فقال: نعم، فشهدت الجماعة عليه وامتنع أبو بكر بن الأنباري وقال: إن الرجل منع أن يشهد عليه بقوله (نعم)، لأن تقدير جوابه بموجب ما بيناه لا تشهدوا علي⁵⁸.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁵⁹. وقد اختلف المفسرون في المصلين الذين توجه إليهم الوعيد بالويل هنا، والجمهور على أنهم الذين يسبون عن أدائها، ويتساهلون في أمر المحافظة عليها، وقيل عن الخشوع فيها وتدبر معانيها، ولو قال الله تعالى (في صلاتهم) لم يبيح أحد من الويل حتى رسول الله، وقد فهم ذلك عطاء وابن عباس رضي الله عنهما فقالا: الحمد لله الذي قال (عَنْ صَلَاتِهِمْ) ولم يقل (في صَلَاتِهِمْ) ، كما أن السهو في الصلاة لم يسلم منه أحد حتى أنه وقع من النبي صلى الله عليه وسلم، لما سلم من ركعتين في الظهر⁶⁰.

ثالثاً: قدم أعرابي في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: من يقرئني مما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم؟ فأقرأه رجل سورة التوبة حتى وصل إلى قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾⁶¹، فنطقها القارئ بكسر اللام من "رسوله" فقال الأعرابي: أو قد برئ الله من رسوله؟ فإن يكن الله بريء من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه، فقال: يا أعرابي أبرأ من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: يا أمير المؤمنين إني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن فسألت من يقرئني؟ فأقرأني هذا

⁵⁷ سورة الأعراف، آية: 172.

⁵⁸ مغني اللبيب: 154/1، وموصل الطلاب إلى قواعد الإعراب: 94/1، للشيخ خالد بن عبد الله الأزهرى، بتحقيق: عبد الكريم مجاهد، دار الرسالة، بيروت، ط 1، 1415هـ-1996م، والكوكب الدرّي: 353/1، والحصول لابن العربي: 45/1، ودرة الغواص في وأهام الخواص: 235/1، للقاسم بن علي الحريري، بتحقيق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1418 هـ - 1998م.

⁵⁹ سورة الماعون، آية: 4 - 5.

⁶⁰ الكشف: 810/4، والتسهيل لعلم التنزيل: 219/4، والحديث متفق عليه: البخاري، كتاب السهو، باب يكبر في سجدي السهو، برقم 1229، ومسلم، باب السهو في الصلاة، برقم 573.

⁶¹ سورة التوبة، آية: 3.

سورة براءة ، فقال ﴿ أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾ ، فقلت : أو قد بريء الله من رسوله إن يكن الله بريء من رسوله فأنا أبرأ منه فقال عمر : ليس هكذا يا أعرابي . قال فكيف هي يا أمير المؤمنين ؟ قال : ﴿ أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾ ، فقال الأعرابي : وأنا والله أبرأ مما بريء الله ورسوله منه ، فأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ألا يقرئ الناس إلا عالم باللغة وأمر أبا الأسود فوضع النحو ؛ وأساس هذا الفهم لدى الأعرابي أننا إذا نطقنا كلمة 'رسوله' بكسر اللام كانت معطوفة على المشركين الذين وقعت عليهم البراءة كما تقول : عجبت من محمدٍ وعليٍّ ، فالعجب منصب عليهما معاً ؛ أما إذا قرنت الآية بالرفع فإن كلمة 'رسوله' تكون بدءاً الجملة جديدة تقديرها : ورسوله برئ منهم كذلك⁶² .

رابعا : قوله تعالى : ﴿ قُلْ أٰحِلَّ لَكُمْ الطَّيْبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ فِكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾⁶³ ، لو أخذنا بظاهر اللفظ في تلك الآية لكانت الكلاب المعلمة حلالاً أكلها بنص الآية ، إذ أحل الله الطيبات ، وعطف عليها المعلم من الكلاب ؛ لكن النحو حين يتدخل بقاعدته المشهورة 'قد يحذف المضاف فيقوم المضاف إليه مقامه' ترى الجملة يستقيم معناها المقصود ، وتفهم على أن الذي أحل هو صيد الكلاب المعلمة لا نفس الكلاب بدليل آخر الآية : ﴿ فِكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ وتقدير الآية على قاعدة النحاة : أحل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح ؛ أو إعراب ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ ابتداء كلام ، وخبره هو قوله ﴿ فِكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف وإضمار⁶⁴ .

خامسا : قوله تعالى : ﴿ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾⁶⁵ المعهود في اللغة أن فعل النصر يتعدى بحرف الجر 'على' لكنه هنا لم يقل 'ونصرناه على القوم' وإنما قال : (وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ) فما السر في ذلك ؟ يجيب النحاة بأن الفعل إذا تضمن معنى فعل آخر تعدى تعديته ، وهنا ضمَّن فعل النصر معنى النجاة والانتقام فإن هؤلاء الذين كذبوا 'نوحاً' بعد أن لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً ، وسخروا منه وهددوه بالرجم . . . لا يستحقون من الله إلا الانتقام بالإغراق في الطوفان ، أما هو ومن معه من المؤمنين فلهم النجاة فانظر كيف أدى التضمين هنا معاني النصر والنجاة للمؤمنين والانتقام من الكافرين⁶⁶ .

⁶² تفسير القرطبي : 24/1 ، تاريخ مدينة دمشق تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل : 191/25 ، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي ، تحقيق : محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري ، دار الفكر ، بيروت ، 1995م ، وسبب وضع علم العربية : 30/1 .

⁶³ سورة المائدة ، آية : 4 .

⁶⁴ الكشاف : 640/1 ، والبيان في إعراب القرآن : 419/1 ، ولسان العرب : 423/2 ، وتاج العروس : 338/6 .

⁶⁵ سورة الأنبياء ، آية : 77 .

⁶⁶ ينظر : روح المعاني : 73/17 .

سادسا: عَنْ قُتَيْبَةَ بِنْتِ صَفِيٍّ ، امْرَأَةٍ مِنْ جُهَيْنَةَ قَالَتْ : إِنَّ حَبْرًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : إِنَّكُمْ تَشْرِكُونَ تَقُولُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتُمْ وَتَقُولُونَ وَالْكَعْبَةَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (قُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شِئْتُمْ وَقُولُوا وَرَبِّ الْكَعْبَةِ) 67 .

فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بين قوله : ما شاء الله ، وقوله : وشئت ، لأن الواو يوجب الجمع فهو يشرك بين المعنيين ، وليس هذا من الأدب ، وإنما جاز دخول : ثم ، مكان : الواو ، لأن مشيئة الله مُقَدَّمة على مشيئة خلقه ، قال الله عز وجل : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ 68 وهو أن بالواو يلزم الإشتراك ، وبكلمة : (ثم) يلزم الترتيب لا الاشتراك ، لأن مشيئة الله مُتَقَدِّمة 69 .

الخلاصة :

وأخيرا فهذا مبلغنا من العلم ، وقد بذلنا جهدنا في كتابة هذا البحث ، فإن كنا قد أصبنا فله الحمد على ما هدانا إليه ، وإن لم نوفق لذلك فن أنفسنا ، وذلك شأن البشر . وحسبنا أنا سعينا للوصول إلى هذا الهدف ، والكمال لله وحده .

وبعد هذه الجولة المباركة في بيان أهمية علم النحو خرج البحث بالنتائج التالية :

1. إن النحو يعد أداة أساسية من أدوات فهم النص ، لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب ، إذ الإعراب يبين المعنى وهو الذي يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين .
2. القرآن نزل بلسان العرب على الجملة ، وطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ، فن أراد تفهمه وفهم السنة فن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة ، وكل معنى مستنبط من القرآن والسنة ، غير جار على اللسان العربي ، فليس من علوم القرآن والسنة في شيء .
3. إن اللغة العربية من الدين ، والنحو علم من علوم العربية يستعان به على فهم الكتاب والسنة ، واعتياد اللغة يفضي إلى التشبه بصدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين ، ومشايتهم تزيد العقل والدين والخلق ، ولهذا كان السلف يؤدبون أولادهم على اللحن .
4. لا نجد علما من العلوم الإسلامية فقهها ، وكلامها ، وتفسيرها وأخبارها ، إلا وهو مفتقر إلى العربية والكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيًا على علم الإعراب .

67 مسند أحمد ، طبعة الرسالة : 43/45 . رقم 27093 ، والمستدرک علی الصحیحین ، للحاکم : 331/4 رقم 7815 ، قال الحاکم : هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ .

68 سورة التکویر ، آية : 92 .

69 العدة في أصول الفقه : 195/1 ، للقاضي أبي يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء (ت : 458هـ) ، تحقيق : د . أحمد بن علي بن سير المباركي ، ط 2 ، 1410 هـ - 1990م ، وضع الباري شرح صحيح البخاري : 540/11 ، أحمد بن علي بن جر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ، دار المعرفة ، بيروت ، 1379 هـ .

5. إن الجهل بالنحو يفضي إلى الفهم السيئ لنصوص الكتاب والسنة ، إذ أن عامة ضلال أهل البدع ، وأكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد ، وحاد عن الطريقة المثلى ؛ فإنما استزلّه إلى ذلك ضعفه في اللغة العربية .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

إجابة السائل شرح بغية الآمل ، لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني ، الكحلاني ثم الصنعاني ، أبو إبراهيم (ت : 1182هـ) ، تحقيق : القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، 1986م .

الإحكام في أصول الأحكام ، لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت : 631هـ) ، تحقيق : عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت - دمشق .

إحكام في أصول الأحكام ، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت : 456هـ) ، تحقيق : الشيخ أحمد محمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، لأبن عبد الحلیم أبو العباس ، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة ، ط 2 ، 1369م ، تحقيق : محمد حامد الفقي .

الإيضاح في علل النحو ، لأبي القاسم الزجاجي (ت : 327هـ) ، تحقيق : مازن المبارك ، دار النفائس ، الطبعة الثالثة ، 1979م .

البرهان في علوم القرآن ، لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعرفة - بيروت ، 1391هجرية .

البيان والتبيين ، لعمر بن بحر بن محبوب الكافي بالولاء ، الليثي ، أبو عثمان ، الشهير بالجاحظ (ت : 255هـ) ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 1423هـ .

تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل ، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي ، تحقيق : محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري ، دار الفكر ، بيروت ، 1995م .

التبيان في إعراب القرآن ، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري ، تحقيق : علي محمد الجاوي ، دار النشر : عيسى البابي الحلبي وشركاه .

التسهيل لعلوم التنزيل ، لمحمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي ، دار الكتاب العربي ، لبنان ، ط 4 ، 1403هـ .

- 1983م .

- التعريفات، للجرجاني، ط، دار الكتاب العربي بيروت، 1992.
- تفسير البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: (1) د. زكريا عبد المجيد النوقي. (2) د. أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، 1389هـ - 1969م.
- تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، ط1، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم الثوري القرطبي (ت: 463هـ)، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ - 1994م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
- جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول: لناصر بن علي بن ناصر الغامدي (رسالة ماجستير)، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، 1421هـ - 2000م.
- جوهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: 392هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4.
- دراسات في علوم القرآن الكريم، لفهد بن عبد الرحمن بن سليمان الروم، ط12، 1424هـ - 2003م.
- دلائل الإعجاز، للإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. التونجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ - 1995م.
- رسائل ابن حزم الأندلسي، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- سبب وضع علم العربية ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق : مروان العطية ، دار الهجرة ، بيروت - دمشق ، ط1 ، 1409هـ - 1988م .
- سير أعلام النبلاء ، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت : 748هـ) ، دار الحديث ، القاهرة ، 1427هـ - 2006م .
- شرح فتح القدير ، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت : 681هـ) ، دار الفكر ، بيروت .
- العدة في أصول الفقه ، للقاضي أبي يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت : 458هـ) ، تحقيق : د . أحمد بن علي بن سير المباركي ، 1410 هـ - 1990م .
- على طريق التفسير البياني ، للدكتور فاضل صالح السامرائي ، دار النشر ، جامعة الشارقة ، الامارات العربية ، 1423 هـ - 2002م .
- فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ، دار المعرفة ، بيروت ، 1379هـ .
- فقه اللغة وسر العربية ، لعبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت : 429هـ) ، تحقيق : عبد الرزاق المهدي ، إحياء التراث العربي ، ط1 ، 1422هـ - 2002م .
- قواطع الأدلة في الأصول ، لأبي المظفر ، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت : 489هـ) ، تحقيق : محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1418هـ - 1999م .
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السليبي الدمشقي ، الملقب بسلطان العلماء (ت : 660هـ) ، راجعه وعلق عليه ، طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، 1414 هـ - 1991م .
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، لأبي بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسطي العبسي (ت : 235هـ) ، تحقيق : كمال يوسف الحوت ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1 ، 1409هـ .
- كتاب سيبويه ، لأبي البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الجليل ، بيروت ، ط1 .
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، تحقيق : عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

الكوكب الدرّي فيما يتّخرّج على الأصول النحويّة من الفروع الفقهيّة ، لعبد الرّحيم بن الحسن بن عليّ الأسنوي الشافعيّ أبي محمد جمال الدين (ت: 772هـ) ، تحقيق : د . محمد حسن عواد ، دار عمار ، الأردن ، ط 1 ، 1405هـ .

لسان العرب ، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقيّ المصريّ ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 .
مجموع الفتاوى ، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلّيم الحرانيّ ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة النبويّة ، 1416هـ - 1995م .

المحصل ، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيميّ الرازيّ الملقب بفخر الدين الرازيّ خطيب الريّ (ت: 606هـ) ، دراسة وتحقيق : الدكتور طه جابر فياض العلوانيّ ، مؤسسة الرسالة ، ط 3 ، 1418 هـ - 1997م .

المحصل في أصول الفقه ، للقاضي أبي بكر بن العربيّ المعافريّ المالكيّ ، تحقيق : حسين عليّ البدريّ ، وسعيد فودة ، دار البيارق ، عمان ، ط 1 ، 1420هـ - 1999م .

المستدرّك على الصحيحين ، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبيّ الطهمانيّ النيسابوريّ المعروف بابن البيع (ت: 405هـ) ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط 1 ، 1411هـ - 1990م .

المصباح المنير مادة (علم) ، لأحمد بن محمد بن عليّ الفيوميّ ثمّ الحمويّ ، أبي العباس (المتوفى نحو : 770هـ) ، المكتبة العلميّة ، بيروت .

معجم الأديب أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط 1 ، 1411 هـ - 1991م .

معجم مقاييس اللغة ، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزوينيّ الرازيّ ، أبي الحسين (ت : 395هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر .

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، جمال الدين بن هشام الأنصاريّ ، تحقيق : د . مازن المبارك ، ومحمد عليّ حمد الله ، دار الفكر ، دمشق ، ط 6 ، 1985م .

مقدمة ابن الصلاح ، لعثمان بن عبد الرحمن أبي عمرو تقيّ الدين المعروف بابن الصلاح (ت : 643هـ) ، تحقيق : نور الدين عتر ، دار الفكر ، سوريا ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، 1406هـ - 1986م .

المواقفات ، لإبراهيم بن موسى بن محمد الخميّ الغرناطيّ الشاطبيّ (ت: 790هـ) ، تحقيق : أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان ، ط 1 ، 1417هـ - 1997م .

النهاية في غريب الحديث والأثر ، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري بن الأثير (ت: 606هـ) ، تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ، ومحمود محمد الطناحي ، المكتبة العلمية ، بيروت ، 1399هـ - 1979م ،
وحي القلم ، لمصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافي (ت : 1356هـ) ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1421هـ .

لفظة 'عرب' بين الدلالة اللغوية والقومية عند العرب الجاهليين

Omar AL-JUNEIDI*

عمر أديب الجنيدي

الملخص

يرى بعض اللغويين المحدثين أن المعنى القومي للفظـة 'عرب' لم يكن واضحاً عند العرب الجاهليين ، وأنهم لم يستشعروا معنى الرابطة القومية التي تجمعهم كقبائل تعيش فوق أرض واحدة ، وأنه لم يُعثر في الشعر الجاهلي على كلمة واحدة لـجذر 'عرب' تدل على معنى القومية أو الجنس ، وأن القرآن هو الذي خصص هذه الكلمة وجعلها علماً لقومية تشمل كل العرب . وانبرى لهذا الفريق فريق آخر من اللغويين العرب المعاصرين منكرين هذه الآراء ومثبتين وجود هذا المعنى عند العرب الجاهليين . ولكل من الفريقين حججه وبراهينه .

ولقد أردت - من خلال هذا البحث- أن أساهم برأي في هذا الموضوع يعتمد على الحقائق الملموسة والأدلة المنقولة لا على الاستنتاجات العقلية فقط ، وذلك من خلال استقراء دقيق للواقع الجاهلي يستطلع هذا المعنى ويفتش عنه في التراث الأدبي لهذه الفترة والتي تليها ، واستطعت أن أصل إلى بعض ما أظنه إضافات فيه .

الكلمات المفتاحية : عرب ، قومية ، عرب جاهليون ، شعر ، نثر .

Cahiliyye Döneminde "Arap" Kelimesinin Dilsel ve Etnik Anlam Bakımından Kullanımı

Özet

Bazı modern dilbilimciler, cahiliye Araplarının "Arap" kelimesini açık bir şekilde milli/etnik anlamda kullanmadıkları görüşündedirler. Yine söz konusu dilbilimciler, cahiliye Araplarının safları birleştirecek ve aynı topraklar üzerinde kabileler halinde yaşamayı sağlayacak milli bağ bilincine sahip olmadıklarını öne sürmektedirler. Aynı dilbilimciler cahiliye şirinde a-r-b/عرب kökünden türemiş etnik ve milli anlam taşıyan tek bir kelimeye rastlanmadığı ve Kur'an-ı Kerim'in de bu kelimeyi tahsis ederek tüm Arapları kuşatacak ulus için özel isim yaptığını düşünmektedirler.

Akabinde söz konusu görüşleri reddeden ve adı geçen anlamın cahiliye Arapları tarafından kullanıldığını ortaya koyan çağdaş Arap dil bilimcilerinden bir başka grup öne çıkmıştır. Her gruba ait geçerli delil ve argümanlar bulunmaktadır.

Bu çalışmada sadece akli delillere değil aksine nakli delillere ve bilinen gerçeklere dayalı bir görüş ile katkıda bulunmak istedik. Bunu da titiz bir tümevarım yöntemi yoluyla cahiliye

gerçeğinde yapmaya çalıştık. Söz konusu yöntem, bu anlamı cahiliye ve onu izleyen dönemi kapsayacak edebi mirasta araştırmaktadır. Bu çalışma ile konuya katkıda bulunduğumuzu düşünüyorum.

Anahtar Kelimeler: Araplar, Milliyetçilik, Cahiliye Arapları, Şiir ,Nesir.

The Usage of the Word "Arab" in the Ethnic and Linguistic Sense During the Pre-Islamic Period

Abstract

Some modernist linguists believe that national meaning of the word "Arabs" was not clear for Arabs in the pre-Islamic times (Jahiliyya), and they did not feel the meaning of the National Association, which brought them together as tribes living on the same land, and did not find in the pre-Islamic poetry on a one word to from the root "Arabs" show on national meaning or strain, and the Koran is devoted this word and make the national meaning include all Arabs. Another team deny these views and proved the sense of the national meaning among Arabs in the pre-Islamic times. Anyway, both have a reasoning.

I wanted to contribute an opinion on this subject based on concrete facts and evidence not only mental conclusions, through extrapolation of Jahiliyy reality explore this meaning and look for it in the literary heritage from this period and the next, and I was able to get what I think a contribution in this subject.

Key Words: Arabs, Nationalism, Arabs Jahleon, Poetry, Prose.

تمهيد

لفظة 'عرب' لغة واصطلاحاً وسبب تسمية :

يرجع ابن فارس أصل مادة 'عرب' إلى ثلاثة أصول : أولها الإبانة والإفصاح ، وثانيها النشاط وطيب النفس ، وثالثها فساد في جسم أو عضو . ويرجع معاني هذه المادة وما اشتق منها إلى هذه الأصول الثلاثة ¹ .

وتذكر المعجمات اللغوية من اشتقاقات هذه المادة : المرأة العروب : الضحاكة الطيبة النفس المحببة لزوجها ² ، العروبة : يوم الجمعة ³ ، العرب : النشاط والأرن ⁴ ، وعربت المعدة : إذا فسدت ⁵ ، وأعرب الرجل : تكلم بالفحش ⁶ ، العرب العاربة : الصريح منهم ⁷ ، وأعرب الرجل أفصح القول والكلام ⁸ .

¹ انظر ابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/299 . مادة (عرب) .

² انظر: ابن أحمد ، الخليل ، كتاب العين ج128 ، وابن دريد ، محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة ج1/320 ، والأزهري ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/364 ، والجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/180 ، وابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/300 . مادة (عرب) .

³ انظر: ابن أحمد ، الخليل ، كتاب العين ج2/128 ، وابن دريد ، محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة ج1/320 ، والأزهري ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/364 ، والجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/180 ، وابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/300 . مادة (عرب) .

⁴ انظر: ابن أحمد ، الخليل ، كتاب العين ج2/128 ، والأزهري ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/364 ، وابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/301 . مادة (عرب) .

ولعل المعنى الأخير الذي يعني الإبانة والإفصاح هو المعنى الأقرب لمفهوم 'العرب' ، وهو الأصل الأول من الأصول الثلاثة التي يرجع ابن فارس مادة 'عرب' لها ، حيث يذكر من اشتقاقات هذا المعنى : 'أعرب الرجل عن نفسه ، إذا بين وأوضح ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : 'الطيب يعرب عنها لسانها ، والبكر تستأمر في نفسها' ، وجاء في الحديث : 'يستحب حين يُعرب الصبي أن يقول : لا إله إلا الله سبع مرات' أي حين يبين عن نفسه ، وليس هذا من إعراب الكلام ، وإعراب الكلام من هذا القياس ، لأن بالإعراب يُفَرِّق بين المعاني في الفاعل والمفعول والنفي والتعجب والاستفهام وسائر أبواب هذا النحو من العلم' ⁹ .

ويصل من هذا كله إلى عدم استبعاد تسمية العرب بهذا الاسم كونهم أهل الفصاحة والبلاغة ، يقول : 'فأما الأمة التي تسمى العرب فليس ببعيد أن تكون سميت عربا من هذا القياس لأن لسانها أعرب الألسنة ، وبينها أجود البيان ، ومما يوضح هذا الحديث الذي جاء : 'إن العربية ليست باباً واحداً ولكنها لسانٌ ناطقٌ' ، ومما يدل على هذا أيضاً قول العرب : ما بها عريب ، أي ما بها أحد ، كأنهم يريدون : ما بها أنيس يعرب عن نفسه' ¹⁰ .

أما العرب كأمة فقد سبقت في المعجمات اللغوية في سياق هذه المادة ، ومما ذكره في هذا الباب : 'العرب والعرب : جيل من الناس معروف خلافا للعجم وهما واحد' ¹¹ ، 'العرب جيل من الناس ، والنسبة إليهم عربي بين العروبة ، وهم أهل الأمصار' ¹² ، 'العرب ضد العجم' ¹³ ، ورجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتا وإن لم يكن فصيحاً ، وجمعه العرب' ¹⁴ 'والعربية هي هذه اللغة' ¹⁵ .

⁵ انظر: ابن دريد ، محمد بن الحسن ، جوهرة اللغة ج1/319 ، وانظر كذلك الأزهرى ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/363 ، والجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/179 ، وابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/301 . مادة (عرب) .

⁶ انظر: الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/179 ، وانظر كذلك ابن أحمد ، الخليل ، كتاب العين ج2/128 ، وابن دريد ، محمد بن الحسن ، جوهرة اللغة ج1/319 ، والأزهرى ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/363 . مادة (عرب) .

⁷ انظر : ابن أحمد ، الخليل ، كتاب العين ج2/128 ، والأزهرى ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/360 ، وابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/300 ، والزنجشيري ، جار الله ، أساس البلاغة، 296 . مادة (عرب) .

⁸ انظر: ابن أحمد ، الخليل ، كتاب العين ج2/128 ، وابن دريد ، محمد بن الحسن ، جوهرة اللغة ج1/319 ، والأزهرى ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/360 ، والجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/179 ، وابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/300 . مادة (عرب) .

⁹ ابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، ج4/299-300 . مادة (عرب) .

¹⁰ المرجع السابق ج4/300 . مادة (عرب) .

¹¹ ابن منظور ، جمال الدين. لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ج1/586 ، وانظر الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، الطبعة الأولى ، 1306 هـ ، ج1/371 . مادة (عرب) .

¹² الجوهري، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/178 . مادة (عرب) .

¹³ ابن دريد ، محمد بن الحسن ، جوهرة اللغة، ج1/319 . مادة (عرب) .

¹⁴ الأزهرى ، محمد ، تهذيب اللغة، ج2/360 . مادة (عرب) .

¹⁵ الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/178 . مادة (عرب) .

والواضح من هذه التعريفات أن أصحاب المعجمات يجعلون العرب مقابل العجم التي تعني عندهم الإبهام وعدم الفصاحة¹⁶ ، وكأنهم بهذا يؤكدون أن المرجع الأساسي لمادة 'عرب' هو الإبانة والإفصاح .

وفرق اللغويون بين العربي والأعرابي ، فالعرب هم أهل الأمصار ، والأعراب منهم سكان البادية وأهل النَّجِيعَة وارتباد الكلاً وتتبع مساقط الغيث ، فنزل البادية أو جاور البادية وظعن بظعنهم وانتوى بانتوائهم فهم أعراب ، ومن نزل بلاد الريف واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها مما ينتمي إلى العرب فهم عرب وإن لم يكونوا فصحاء .¹⁷

وقد ذكرنا آنفاً أن ابن فارس يرى أن معنى الفصاحة والبيان هو أصل التسمية للفظلة 'عرب' ، حيث ورد أن من معانيها اللغوية الفصاحة والبيان ، فقد اشتهر عن العرب أنهم أهل فصاحة وبيان . ورأى بعض أصحاب المعجمات أن العرب سُموا بهذا نسبة إلى يعرب بن قحطان¹⁸ ، ويرجح الأزهري أن العرب سُموا بذلك نسبة إلى بلدهم العربات : وهي بلاد تهامة ، أو ما أطلق عليه ساحة العرب أو باحة إسماعيل ، ويستدل على ذلك بقول الشاعر :

وَعَرَبَةُ أَرْضٌ مَا يُحِلُّ حَرَامَهُ
مِنَ النَّاسِ إِلَّا اللَّوْذِعِيُّ الْخَلَّاحِلُ¹⁹

ويرى المستشرق ولفنسون أن لفظلة 'عرب' تعني عند كثير من أقدم الساميين الصحراء أو البادية أو الجفاف من 'العرابة' ، حيث كانت في البداية تطلق على الأرض التي هذه صفتها ، ثم أطلقت بعدها على ساكنيها فسموا عرباً لأنهم أهل صحراء وبدواة²⁰ . ويذكر ولفنسون مناسبة أخرى للتسمية وينسبها إلى اللغة العبرية ، حيث يرى أن 'عربي' تؤدي المعنى الذي تؤديه كلمة عبري في العبرية والمشتقة من كلمة 'عبر' بمعنى ذهب ورحل وقطع مرحلة من الطريق . وهذا معناها أيضاً في اللغة العربية ، وكان يطلق على اليهود 'عبرانيون' لأنهم قبائل رُحَّل كانت تنتقل بجحامها وإبلها من مكان إلى آخر²¹ . فهو يرى أن كلمتي 'عبري' و'عربي' مشتقتان من ثلاثي واحد هو 'عبر' .

¹⁶ انظر مصطفى وآخرون ، إبراهيم ، المعجم الوسيط ، المكتبة العلمية ، طهران، ج2/592. مادة (عرب) .

¹⁷ انظر: الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، ج1/178 ، والأزهري ، محمد ، تهذيب اللغة ج2/360 ، مادة (عرب) ، وانظر كذلك الآلوسي ، شكري ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج1/12 ، والرافعي ، مصطفى صادق ، تاريخ آداب العرب ج1/53 .

¹⁸ انظر: ابن دريد ، محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة، ج1/319 ، والأزهري ، محمد ، تهذيب اللغة، ج2/365 ، والسيوطي ، جلال الدين ، المزهري، ج1/32 . مادة (عرب) .

¹⁹ انظر الأزهري ، محمد ، تهذيب اللغة، ج2/3660 ، مادة (عرب) ، وانظر كذلك العقاد ، عباس ، الثقافة العربية 9-11 ، والأبراشي ، محمد عطية ، الآداب السامية، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، 1366 هـ -1946 م، 85 ، ومحمد بن محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية، 115 .

²⁰ انظر ولفنسون ، إسرائيل ، تاريخ اللغات السامية، 164 ، وانظر كذلك العقاد ، عباس ، الثقافة العربية ، المجموعة الكاملة لمؤلفات عباس العقاد ، المجلد العاشر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، 11 ، والأبراشي ، محمد عطية ، الآداب السامية، 85 .

²¹ انظر ولفنسون ، إسرائيل ، تاريخ اللغات السامية ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى 1980 م، 165 .

ومما قيل في سبب التسمية أنهم سُموا بذلك حين نزحوا عن أرضهم الأولى جهة الغرب إلى الجزيرة ، لأن أرضهم كانت إلى الغرب ، واللغة السامية الأصلية ليس من حروفها الغين ، فتحولت إلى عين ، فأصل اللفظة على ذلك 'غرب' ،²² .

لفظة 'عرب' عند الحضارات والأمم المجاورة للعرب الجاهليين وتطورها التاريخي :

إن بداية ظهور كلمة 'عرب' تاريخياً غير معروف على وجه الدقة ، وهذا ما أكد عليه الأستاذ العقاد حيث يقول : ' ولا يزال أصل التسمية وتاريخ إطلاقها غير معروفين على التحقيق إلى اليوم ' ،²³ ، إلا أن ما يؤكد أنه هو أن العرب هؤلاء قد مضى عليهم أكثر من ألفي عام وهم معروفون بهذا الاسم الذي يطلقونه على أنفسهم ويطلقه عليهم غيرهم .²⁴ .

ويُعتقد أن أقدم نص ورد فيه لفظة عرب هو نص آشوري من أيام الملك ' شلمنصر الثالث ' ملك آشور كما تذكر ذلك كثير من المراجع معتمدة في ذلك على دراسات أثرية للمستشرقين²⁵ ، وتحدد الدكتورة باكرة حلبي تاريخه بعام 854 ق م .²⁶ ، حيث أطلقت هذه اللفظة على مشيخة كانت تحكم البادية المتاخمة للحدود الآشورية وكانت مصدر قلق لهم .

وبأتي بعد هذا النص في الترتيب التاريخي نص بابلي وردت فيه جملة ' مانواري ' وتعني أرض العرب²⁷ . وقد ذكرت أرض العرب - كذلك - في الكتابات العيلانية والهلوية والمسمارية التي تعود إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد²⁸ . وتكرر ذكر ' العرب ' في التوراة والكتابات العبرية بعدة تصاريف تدور كلها حول معنى البداوة

²² انظر في ذلك: الرافي ، مصطفى صادق ، تاريخ آداب العرب ج1/53 ، والعقاد ، عباس ، الثقافة العربية 9-11 ، ومحمدن ، محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية ، ربيع الأول 1396هـ - مارس 1976م ، 115 ، والعاملي ، أحمد رضا ، مولد اللغة، 31

²³ العقاد ، عباس ، الثقافة العربية 9-11 .

²⁴ انظر المرجع السابق 9-11 .

²⁵ انظر: علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين - بيروت ، مكتبة النهضة - بغداد، 1968م، ج1/16 ، ومحمدن ، محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية ، ربيع الأول 1396هـ - مارس 1976م: 115 ، ولويون ، غوستاف ، حضارة العرب ، القاهرة ، 1969م، 91 ، ومكرم ، عبد العال سالم ، ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية في اللغة العربية قبل الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، 1409هـ - 1988م، 10 ، وحلبي ، باكرة ، لغات الجزيرة العربية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 24/176 .

²⁶ انظر حلبي ، باكرة ، لغات الجزيرة العربية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 24/176 .

²⁷ انظر: علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج1/17 ، ومحمدن ، محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية ، ربيع الأول 1396هـ - مارس 1976م، 115 .

²⁸ انظر علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1/17 .

والأعراب²⁹ . ولم تخل الكتب اليونانية من ذكر 'العرب' ، فقد ذُكرت عند (أخيلوس 525- 456 ق م) وعند (هيرودوت) الذي أطلق لفظة "arabea" على بلاد العرب وشبه الجزيرة العربية والأراضي الواقعة إلى شرق النيل³⁰ . ووردت كلمة 'عرب' في النصوص العربية الجنوبية بمعنى 'أعراب' ، ولم يقصد بها قومية³¹ .

وبلخص الدكتور جواد علي التطور المعنوي لكلمة 'عرب' اعتماداً على ما كشف من نصوص أثرية ترجع إلى تاريخ ما قبل الإسلام فيقول: 'لفظة 'عرب' هي بمعنى التبدلي والأعرابية في كل اللغات السامية ، ولم تكن تفهم إلا بهذا المعنى في أقدم النصوص التاريخية التي وصلت إلينا ، وهي النصوص الآشورية ، وقد عنت بها البدو عامة ، مهما كان سيدهم أو رئيسهم ، وبهذا المعنى استعملت عند غيرهم ، ولما توسعت مدارك الأعاجم وزاد اتصالهم واحتكاكهم بالعرب وبجزيرة العرب توسعوا في استعمال اللفظة ، حتى صارت تشمل أكثر العرب على اعتبار أنهم أهل بادية وأن حياتهم حياة أعراب ، ومن هنا غلبت عليهم وعلى بلادهم فصارت علمية عند أولئك الأعاجم على بلاد العرب وعلى سكانها'³² .

آراء المحدثين في مفهوم 'القومية' عند العرب الجاهليين

إن السؤال الملح الذي يتبادر إلى الذهن دائماً هو: هل كان المعنى القومي للفظ (عرب) واضحاً عند العرب الجاهليين؟ وهل كانوا يستشعرون معنى الرابطة القومية التي تجمعهم كقبائل تعيش فوق أرض واحدة ويستشعرون معنى اللغة الواحدة التي يتكلمون بها؟

هذا المفهوم للفظ (عرب) نفى وجوده عند الجاهليين المستشرق (د. هـ. ميلر) حيث يرى أن القرآن هو الذي خصص كلمة 'العرب' وجعلها علماً لقومية تشمل كل العرب ، وينفي ورود هذا المعنى للكلمة في الشعر الجاهلي

²⁹ انظر: لوبون ، غوستاف ، حضارة العرب 90 ، وولفنسون ، إسرائيل ، تاريخ اللغات السامية 164 ، وعلي ، جواد ، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج18-19 ، ومكرم ، عبد العال سالم ، ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية في اللغة العربية قبل الإسلام 19 ، وحليبي ، باكرة ، لغات الجزيرة العربية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 176-177 ، ومهران ، محمد بيومي ، تاريخ العرب القديم ، الإسكندرية ، 1988م ، 145 ، ودروزة ، محمد عزة ، تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت، الطبعة الأولى ، ج 13/5 ، وسالم ، السيد عبد العزيز ، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، 43 .

³⁰ انظر: علي ، جواد ، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج1/21 ، ومكرم ، عبد العال سالم ، ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية في اللغة العربية قبل الإسلام، 19 ، وحليبي ، باكرة ، لغات الجزيرة العربية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 176/24 ، ومهران ، محمد بيومي ، تاريخ العرب القديم، 146 ، ودروزة ، محمد عزة ، تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار ج 12/5 ، وسالم ، السيد عبد العزيز ، تاريخ العرب في عصر الجاهلية ، مؤسسة شباب الجامعة ، 1997م ، 44 . ومحمدين ، محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية ، ربيع الأول 1396هـ - مارس 1976م ، 115 .

³¹ انظر علي ، جواد ، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج1/23 ، وحليبي ، باكرة ، لغات الجزيرة العربية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 176-177 ، ومحمدين ، محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية ، ربيع الأول 1396هـ - مارس 1976م ، 115 .

³² علي ، جواد ، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج1/26-25 .

وفي الأخبار المدونة في كتب الأدب على ألسنة بعض الجاهليين³³. ومثل هذا الرأي وجد عند المستشرق يولشاكوف³⁴.

وذهب هذا المذهب من العرب المحدثين الدكتور عمر فروخ ، فهو لا يرى أن كلمة (عرب) دلت قبل الإسلام على معنى قومي يتصل بالجنس والجماعة الموحدة ، ويستدل على ذلك بأمرين :

1- الشعر والتراث الجاهلي : فلم يرد فيه صيغة لجزر 'عرب' تدل على معنى قومي يتعلق بالجنس أو باللغة ، فقد كان العرب الجاهليون غارقين في منازعاتهم وحروبهم .

2- أن القرآن الكريم لم يرد فيه من تصارييف هذه الكلمة تصريف واحد دل على الجنس أو الشعب ، وأن ما وجد فيه من تصارييف في هذا الشأن كان وصفا للغة التي نزل بها القرآن بأنها لغة واضحة بينة ، أو لمحمد صلى الله عليه وسلم . ويرى أن الإسلام هو الذي أوجد لكلمة 'عرب' المدرك القومي الخالص المتصل بالإسلام اتصالا وثيقا³⁵ .

وتبع الدكتور عمر فروخ في رأيه هذا من المحدثين : محمد بيومي مهران³⁶ ، وفؤاد حسنين³⁷ ، وفهمي خشيم³⁸ ، وحسين جمعة³⁹ .

هذا الرأي الذي ذهب إليه الدكتور عمر فروخ (وهو عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة) عارضه مجموعة من أعضاء المجمع المذكور⁴⁰ . وعارضه كذلك الدكتور جواد علي في معرض رده على المستشرق (د . هـ . ملر) فيما ذهب إليه ، حيث يرى الدكتور جواد أنه لا يعقل أن يخاطب القرآن قوما بهذا المعنى لو لم يكن لهم سابق علم به ، ويرى أن في الآيات التي وصفت القرآن بأنه عربي دلالة واضحة على أن القوم كان لهم إدراك لهذا المعنى قبل الإسلام ، وأنهم كانوا يتعتون لسانهم باللسان العربي وأنهم كانوا يقولون للألسنة الأخرى ألسنة أعجمية ، وهذا دليل على وجود الحس بالقومية عند العرب قبل الإسلام⁴¹ .

وقريب من هذا الرأي كان رأي الأستاذ محمد عزة دروزة مستدلا بأدلة قريبة من أدلة جواد علي⁴² .

³³ انظر المرجع السابق ج/1/24 .

³⁴ انظر يولشاكوف ، دراسات في تاريخ الثقافة العربية، ترجمة الدكتور أمين أبو شعر ، دار التقدم - موسكو، 16 .

³⁵ انظر فروخ ، عمر ، تاريخ الجاهلية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1384هـ - 1964م، 41-42 ، وله : العرب في حضارتهم وثقافتهم إلى آخر العصر الأموي ، دار العلم للملايين بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ، 1981م، 60 .

³⁶ انظر مهران ، محمد بيومي ، تاريخ العرب القديم 149-153 .

³⁷ انظر حسنين ، فؤاد ، اللغة العربية ، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ، العدد الرابع: 21-22 .

³⁸ انظر خشيم ، فهمي ، خبر بعنوان: العلامة فهمي خشيم يفجر مفاجأة . . الشعر العربي لم يعرف كلمة عرب ، وكالة أنباء الشعر العربي على الإنترنت، الإثنين/21/مايو/2007 .

³⁹ انظر جمعة ، حسين ، الانتماء وظاهرة القيم العربية في القصيدة الجاهلية ، مجلة التراث العربي ، العدد 63 .

⁴⁰ انظر مكرم ، عبد العال سالم ، ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية في اللغة العربية قبل الإسلام، 5-35 .

⁴¹ انظر علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج/1/24-25 ، وانظر كذلك سالم، السيد عبد العزيز ، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، 44 .

⁴² انظر له تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار ج/5/48-50 .

وذهب هذا المذهب أيضا فاروق أحمد إسلام في كتابه (الانتماء في الشعر الجاهلي) حيث يرى أن العرب الجاهليين امتلكوا الإحساس بالانتماء القومي ، وأنهم صنعوا وجودا عربيا موضوعيا متميزا ، وأن هذا الوجود كان مدركا من كثير من أبنائه ومن الأعاجم كذلك ، وساعد تفاعل العرب مع الأمم المحيطة بهم على إدراك ذلك التمايز ، بل إنه ذهب إلى أكثر من ذلك : فقد رأى أن الوجود العربي الجاهلي حمل إرهاصات وحدة سياسية تحميه من العدوان الخارجي وتحقق العدل بين أبنائه لولا عوائق كثيرة حالت دون ذلك ، وأهمها التعصب للنسب والعدوان الخارجي وعجز الطبقة الملكية العربية ، ويخلص إلى أن العرب الجاهليين كانوا أمة وإن لم تكن لهم دولة سياسية توحدهم حيث توفر لهم شروط الأمة من وحدة اللغة والأرض والتاريخ ووحدة المصير⁴³ .

وقد كان للدكتور عبد العال مكرم بحث موسع عرضه في أحد كتبه أراد أن يثبت فيه أن المعنى القومي كان حاضرا عند العرب قبل الإسلام ، وحاول أن يحشد من آراء المحدثين ومن دلالات بعض أشعار العرب الجاهليين وبعض الآيات والأحاديث ، ومن أقوال في العهد القديم عند اليهود ، ومن معاني بعض تصارييف جذر 'عرب' في المعجمات اللغوية ، أراد من كل هذا أن يدل على وجود أرض خضراء في الجزيرة العربية قامت عليها حضارات للعرب ، ليصل من هذا إلى وجود أمة واحدة ذات لغة كانت معروفة بها قبل الإسلام⁴⁴ .

المناقشة والترجيح

هذه آراء عدة : بين مثبت للمعنى القومي للعروبة عند العرب الجاهليين ، وبين نافٍ لها ، مبقٍ الحالة الجاهلية للعرب في نطاق نظامهم القبلي ومنازعاتهم العشائرية . ولا بد لنا هنا من استقراء دقيق للواقع الجاهلي يستطلع هذه الروح ويفتش عنها من خلال التراث الأدبي لهذه الفترة ، ومن خلال الغوص في الحياة اليومية العربية . لكنني أرى من الأهمية بمكان أن نتوسل لهذا الجهد بتمهيد موضوعي عن أمور متعلقة بالبحث .

شروط من يُطلق عليهم 'عرب' :

اشترط الآلوسي فيمن يطلق عليهم تسمية 'عرب' شروطا جمعها بقوله : 'واسم العرب في الأصل كان اسماً لقومٍ جمعوا ثلاثة أوصاف : أحدها أن لسانهم كان باللغة العربية ، الثاني أنهم كانوا من أولاد العرب ، الثالث أن مساكنهم كانت أرض العرب وهي جزيرة العرب' ،⁴⁵ .

وهذه الشروط نفسها اشتراطها قبله ابن تيمية⁴⁶ ، ولكن صاحب معجم البلدان لم يشترط للعربي أن يكون من

أولاد العرب واكتفى بسكنى الجزيرة والنطق بالعربية⁴⁷ .

⁴³ انظر له الانتماء في الشعر الجاهلي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، 1998م ، 472-473 .

⁴⁴ انظر كتابه ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية في اللغة العربية قبل الإسلام 5-35 .

⁴⁵ الآلوسي ، محمود شكري ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب: 11 .

ويأبى الجاحظ إلا أن يكون له رؤيته الخاصة بالعربي والشروط التي يجب أن تتوفر فيه ، حيث يركز - بالإضافة إلى الوطن واللغة - على الأخلاق والشيم والطبيعة المبنية على غريزة التربة وطباع الهواء والماء ، يقول : ' العرب كلهم شيء واحد ، لأن الدار والجزيرة واحدة ، والأخلاق والشيم واحدة ، واللغة واحدة ، وفيهم من التصاهر والتشابك ، والاتفاق في الأخلاق وفي الأعراق ومن جهة الخوالة المرددة والعمومة المشتبكة ، ثم المناسبة التي بنيت على غريزة التربة وطباع الهواء والماء ، فهم في ذلك شيء واحد في الطبيعة واللغة ، والهمة والشمائل ، والمرعى والتربة ، والصناعة والشهوة ' 48 .

وهكذا نجد أن شروط العربي لا تخرج عن أربعة : اللغة والوطن والنسب والطبيعة والأخلاق والعادات . مفهوم الانتماء :

الانتماء هو الانتساب ، وأصلها اللغوي الارتفاع ، يقال اتنى الطائر : ارتفع من موضعه إلى موضع آخر ، واتنى إلى الجبل صعد ، واتنى إلى كذا : انتسب 49 .

وما دام الإنسان منتسباً بأصله إلى أبيه وأمه فإن الانتساب بهذا ظاهرةً إنسانيةً قديمة يرقى تاريخها إلى بداية الوجود الإنساني ، والانتماء إلى الأسرة هو نقطة الارتكاز والانطلاق في بناء الانتماء ، فكل إنسان ينتمي إلى أسرة تتجيب في الغالب أفراداً يبنون أسراً جديدة ، والأسر الجديدة ذات الأصل الواحد ، والظروف والأهداف المشتركة تؤلف مجتمعة أسرة كبيرة ، أو عشيرة ، يقودها امتدادها الأفقي بالتوالد ، وتاريخها ومصيرها المشتركان إلى طور القبيلة المؤلفة من عدة عشائر ، ترجع إلى أصل واحد وتشارك في اللغة والمنازل 50 .

وهكذا ينمو الانتماء ويتسع من الصغير إلى الكبير : من الأسرة إلى العشيرة ثم إلى القبيلة ، فالأكبر يشمل الأصغر ولا يبغيه ، والانتماء إلى الأصل المشترك هو الأول والأكثر أصالةً في تاريخ الإنسان ، وهو قسري وفطري معاً ، لا خيار للإنسان فيه .

فالانتماء ظاهرةً إنسانيةً فطرية تربط بين مجموعة من الناس المتقاربين والممدودين زماناً ومكاناً بعلاقات تشعرهم بوحدتهم وتمليزهم تمليزاً واضحاً يمنحهم حقوقاً ويحتم عليهم واجبات 51 . وهذا الانتماء هو الذي يسميه ابن خلدون عصبية ، ويقول في تعريفها : ' العصبية هي النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يناههم ضيم أو تصييمهم تهلكة ،

46 انظر ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحيم: 166 .

47 هذا الرأي نسبة إليه العقاد في كتابه الثقافة العربية: 143 .

48 الجاحظ ، عمرو بن بحر ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي ، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1395- 1975م، ج3/291 .

49 انظر مصطفى ، إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ج2/720 . مادة (ثمي) .

50 انظر سيف الدولة ، عصمت ، نظرية الثورة العربية ج2/83 . .

51 انظر الانتماء في الشعر الجاهلي 14 .

وتكون العصبية بين أهل النسب الواضح ومن صاهرهم ، أي تزوج من نساء منهم أو تزوجوا هم من نساءهم ، أو ينتسب إليهم بالولاء أو الحلف ،⁵² .

ومن هنا نجد أن الانتماء له مظاهر عدة : منها الانتماء إلى العائلة الصغيرة ، والانتماء إلى العشيرة ، والانتماء إلى القبيلة ، وإذا اتسع هذا الانتماء يصبح انتماءً إلى القوم ، وهي دائرة أوسع من القبيلة ، فالقوم هم الجماعة من الناس تجمعهم جامعة يقومون لها وتؤلف بينهم وحدة اللغة والتقاليد الاجتماعية وأصول الثقافة وأسباب المصالح المشتركة.⁵³ .

وبناءً على ما سبق أقول : إن كل إنسانٍ منتمٍ ، وهذا ما ينطبق على الإنسان العربي في العصر الجاهلي . فلن كان انتماء العربي الجاهلي ؟ : هل كان للقبيلة كمنطقٍ أضيّق ، أم لقومه كمنطقٍ أشمل وأوسع ؟

لفظة 'عرب' في الأدب الجاهلي :

ذكرت فيما سبق أن مجموعة من المستشرقين واللغويين العرب المحدثين نفوا دلالة لفظة 'عرب' على المعنى القومي في الشعر الجاهلي ، وأن دلالة هذا الجذر على المعنى القومي بدأت في الظهور والتبلور في العهد الإسلامي ، وللوقوف على حقيقة هذا الأمر ، ودقة ما ذهب إليه هؤلاء ، كان لا بد من الدراسة العلمية المتأنية ، التي تعتمد على بذل ما أمكن من جهود ، واستقصاء ما يمكن استقصاؤه من دواوين الشعر الجاهلي ، والغوص فيما يمكن الغوص فيه من تراث جاهلي شعري ونثري ، وتجميع ما يمكن تجميعه من مادة ذات شأنٍ استطيع دراستها والحكم عليها والانطلاق منها للوصول إلى نتيجة يمكن الوثوق بها نوعاً من الوثوق ، والركون إليها شيئاً من الركون ، وإن كنت أعلم قبل الخوض في هذا الأمر أن الحكم لن يكون بذلك القدر من الدقة التي لا تقبل المراجعة ، إلا أنها تبقى - على الأقل - هي الأقرب إلى الصواب ، والأبعد عن الارتجالية والأحكام العامة .

لقد رجعت إلى (37) سبعة وثلاثين ديواناً لشعراء جاهليين ومختصرين⁵⁴ ، وإلى ما يقرب من (32) اثنين وثلاثين كتاباً من مصادر الأدب الجاهلي⁵⁵ لأستخلص كل ما ورد فيها من مادة 'عرب' في العصر الجاهلي ، وقسمت المادة المستخلصة إلى ثلاثة أقسام :

⁵² ابن خلدون ، عبد الرحمن ، مقدمة ابن خلدون ، مطبعة دار القلم ، بيروت ، 1978م ، 56

⁵³ انظر مصطفى ، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط ج2/774 . مادة (قام) .

⁵⁴ هذه الدواوين هي: ديوان كل من : أبي طالب ، وأوس بن حجر ، والأعشى ، والحارث بن حلزة ، والحامسة ، والخلديان ، وانخراط بنت بدر ، والحسناء ، والسليك بن عمرو ، والسموال ، والشماخ بن ضرار ، والشنفرى ، والناطقة الذيباني ، وامرئ القيس ، وثابت بن جابر ، وحاتم الطائي ، وحسان بن ثابت ، وزهير بن أبي سلمى ، وطرفة بن العبد ، وطفيل الغنوي ، وعدي بن الرقاع ، وعروة بن أذينة ، وعروة بن الورد ، وعلقمة الفحل ، وعلي بن أبي طالب ، وعمرو بن قبيبة ، وعمرو بن كلثوم ، وعمرو بن مالك ، وعمرو بن معدي كرب ، وعنترة بن شداد ، وقيس بن الخطيم ، وكعب بن زهير ، وليبد بن ربيعة ، ولقيط بن يعمر الأبادي ، وللي الأخيلى ، ومهلل بن ربيعة ، ووضاح اليمن .

⁵⁵ هذه الكتب هي: أسماء خيل العرب وفرسانها ، وأسباب الخيل ، وإصلاح المنطق ، وأدب الخواص ، والأدب الكبير والأدب الصغير ، والأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين ، والأصمعيات ، والأغاني ، والأنوار ومحاسن الأشعار ، والإمتاع والمؤانسة ، والبيان والتبيين ، والتاج في أخلاق الملوك ، والتذكرة الحمدونية ، والتذكرة السعدية ، والتذكرة الفخرية = والتعازي والمرائي ، والحامسة البصرية ، والحامسة المغربية ، والعقد الفريد ، والكامل في اللغة

أولاً- ما ورد من هذه المادة في الشعر :

وصلت إلى (19) تسعة عشر بيتاً وردت فيها لفظة 'عرب' ثلاثة عشر شاعراً من شعراء العصر الجاهلي والمخضرمين : خمسة لعنترة بن شداد ، وثلاثة لأبي طالب بن عبد المطلب ، وبيت واحد لكل من : امرئ القيس ، وزهير ابن أبي سلمى ، والأعشى ، والنابعة الجعدي ، ودريد بن الصمة ، وحמיד بن ثور الهلالي ، وأوس بن حجر ، وحسان بن تبع الحميري ، وشاعر مجهول من قبيلة نخم ، وهذه هي الأبيات بنصها كاملة :

- 1- يقول امرؤ القيس : مخالفة نوى أسيرٍ يقريّة
قُرى عَرَبِيَّاتٍ يَشْمَنَ الْبَوَارِقَا⁵⁶
- 2- ويقول حسان الحميري : ويجيش عَرَمَرَمَ عَرَبِيَّ
بِحَفَلٍ يَسْتَجِيبُ صَوْتَ الْمُنَادِي⁵⁷
- 3- يقول عنترة : لله درُّ بني عَبَسٍ لَقَدْ نَسَلُوا
مِنَ الْأَكَارِمِ مَا قَدْ تَنَسَلُ الْعُرْبُ⁵⁸
- 4- ويقول أيضاً : بَصَارِمٍ حَيْثُمَا جَرَدَتْهُ سَجَدَتْ
له جبايرةُ الأَنْجَامِ والعَرَبِ⁵⁹
- 5- وله أيضاً : تُدِيرُهَا مِنْ بَنَاتِ الْعُرْبِ جَارِيَةً
رَشِيقَةَ الْقَدِّ فِي أَجْفَانِهَا حَوْرًا⁶⁰
- 6- وله كذلك : عَرَبِيَّةٌ يَهْتَرُّ لَيْنَ قَوَامِهَا
فِيخَالُهُ الْعَشَاقُ رُحَا أَسْمَرَا⁶¹
- 7- وله كذلك : على مَهْرَةٍ مَنَسُوبَةٍ عَرَبِيَّةٍ
تَطِيرُ إِذَا اشْتَدَّ الْوَعْيُ بِالْقَوَائِمِ⁶²
- 8- ولأبي طالب : فَمَا لَقَصِيَّ أَلْمُ تُخْبِرُوا
بِمَا حَلَّ مِنْ شُؤُونٍ فِي الْعَرَبِ⁶³
- 9- وله كذلك : وَعَرَبَةٌ دَارٌ لَا يُحِلُّ حَرَامَهَا
مِنَ النَّاسِ إِلَّا الْوُدْعِيُّ الْحَلَّاحِلُ⁶⁴
- 10- وله أيضاً : يُبِيكُ نَسْوَةَ رَهْطٍ مِنْ بَنِي أَسَدٍ
وَالْغُرُزْهَرَةَ بَعْدَ الْعُرْبِ وَالْعَجَمِ⁶⁵
- 11- وللأعشى : إِنَّ لَقِيمًا وَإِنَّ قَيْلًا
وَإِنَّ لَقَمَانًا حَيْثُ سَارُوا

والأدب ، والمستجد من فعلات الأجواد ، والمعلقات العشر ، والمعمرن والوصايا ، والمفضليات ، وبهجة المجالس وأنس المجالس ، وجمهرة أشعار العرب ، وجمهرة خطب العرب ، وخريدة القصر وجريدة العصر ، وروضة العتلاء ونزهة الفضلاء ، وقرى الضيف ، ومبلغ الأرب في نغر العرب ، ومنتبى الطلب من أشعار العرب ، ووصايا الملوك .

⁵⁶ امرؤ القيس ، ديوان امرئ القيس ، تحقيق سمير جابر ، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ، ج1/133 .

⁵⁷ الأصفهاني ، أبو الفرج ، الأغاني ، تحقيق سمير جابر ، دار الفكر - بيروت ، الطبعة الثانية، ج22/317 .

⁵⁸ إبراهيم ، عباس ، شرح ديوان عنترة بن شداد ، دار الفكر العربي- بيروت الطبعة الثانية، 1998م، 11 .

⁵⁹ المصدر السابق 21 .

⁶⁰ المصدر السابق 57 .

⁶¹ المصدر السابق 69 .

⁶² المصدر السابق 129 .

⁶³ ابن عبد المطلب ، أبو طالب ، ديوان أبي طالب بن عبد المطلب ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1421هـ -

2000م، 115 .

⁶⁴ المصدر السابق 342 ، وانظر كذلك ابن منظور ، جمال الدين ، لسان العرب ج569/11 ونصه فيه:

وعربة أرض لا يحل حرامها من الناس إلا الشوري القتال

⁶⁵ ابن عبد المطلب ، أبو طالب ، ديوان أبي طالب بن عبد المطلب، 97 .

لم يدعوا بعدهم عربياً فَغَنَيْتَ بَعْدَهُمْ نَزَارُ⁶⁶

12- ولعدي بن الرقاع : وَنَحْنُ بِأَرْضِ قَلَّ مَا يَجْتُمُّ السُّرَى بها العربيات الحسان الحرائر⁶⁷

13- ولقيس بن الحدادية : هم المانعو البيت والذائدون عن الحُرْمَاتِ جميع العرب⁶⁸

14- ولزهير بن أبي سلمى : يا من لأقوام فجعت بهم كانوا ملوك العرب والعجم⁶⁹

15- ولحميد بن ثور : فَلَرَأَى مِثْلِي شَاقَهُ صَوْتُ مِثْلِهَا ولا عَرَبِيًّا شَاقَهُ صَوْتُ أُنْجَمًا⁷⁰

16- ولأوس بن حجر يمدح عدي بن حاتم : إني إلى حاتم رحلتُ ولمَّ يدع إلى العرب مثله أحدُ⁷¹

17- ولدريد بن الصمة : رَحَلْتُ الْبِلَادَ فَمَا إِنْ أَرَى شبيه ابن جُدَعَانَ وَسَطَّ الْعَرَبُ⁷²

18- وللنابغة الجعدي : وما عَلِمْتُ من عُصْبَةِ عَرَبِيَّةٍ كَمَيْلَادِنَا مَنَّا أَعْرُ وَأَكْبَرًا⁷³

19- ولرجل مجهول من قبيلة نخم يحرض الأسود الخمي على قتل أسرى (غسان) :

وَعَرَضُوا بِيَدَائِهِ وَأَصْفِينَ لَنَا خَيْلًا وَإِبِلًا تَرُوقُ الْعُجَمَ وَالْعَرَبَا⁷⁴

ومن نظرة متفحصة للأبيات المذكورة نجد أن لفظة 'عرب' في خمسة مواضع تنفيذ العرب كقوم مقابل

العجم⁷⁵ ، وفي أربعة مواضع قصد بها العرب عامة⁷⁶ ، وفي أربعة أخرى قصد بها النساء العربيات⁷⁷ ، وفي بيت

دلت على منطقة نسب إليها العرب⁷⁸ ، وأخرى دلت على فرد عربي⁷⁹ ، وفي مواضع دلت على مهرة عربية وجيش

عربي وعصبة عربية⁸⁰ .

⁶⁶ الأعرشى ، ميمون بن قيس ، ديوان الأعرشى ، حققه فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت- لبنان، 41-42 .

⁶⁷ ابن الرقاع ، عدي ، ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي ، تحقيق الدكتور نوري القيسي والدكتور حاتم الضامن ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، 1407هـ - 1987م، 197 .

⁶⁸ الأصفهاني ، أبو الفرج ، الأغاني ج14/146

⁶⁹ ابن حمدون ، محمد بن الحسن ، التذكرة الحمدونية ، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى 1417 هـ، ج4/221 .

⁷⁰ البصري ، صدر الدين علي ، الحماسة البصرية ، تحقيق الدكتور عادل جمال سليمان ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، 1408هـ - 1987م، ج2/611 .

⁷¹ أبو عبيدة ، معمر بن المثنى ، الدياج ، تحقيق الدكتور عبد الله الجربوع والدكتور عبد الرحمن العثيمين ، مكتبة الخانجي ومطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1411هـ - 1991م، 25

⁷² ابن الصمة ، دريد ، ديوان دريد بن الصمة ، جمع وتحقيق ، محمد خير البقاعي ، دار قتيبة ، دمشق، 1981، 88

⁷³ الجعدي، النابغة، شعر النابغة الجعدي، جمعه وقدم له عبد العزيز رباح، منشورات المكتب الإسلامي - دمشق، 1964م، 50

⁷⁴ البصري ، صدر الدين علي ، الحماسة البصرية ج1/285 .

⁷⁵ وذلك في الأبيات: 19/15/14/10/4 .

⁷⁶ وذلك في الأبيات 16/13/8/3

⁷⁷ وذلك في الأبيات 12/6/5/1

⁷⁸ وهو البيت التاسع .

⁷⁹ وهو البيت الحادي عشر .

⁸⁰ وهي الأبيات 18/7/2

ومن نظرة أخرى للأبيات نجد أن أصحابها متوزعون على قبائل عربية شتى: فن امرئ القيس الكندي، إلى حسان الحميري، إلى أبي طالب القرشي، إلى أوس بن حجر وعدي بن الرقاع التميميين، إلى عنترة العبيسي، فالأعشى القيسي، فزهير المزني، فابن الحدادية الخزاعي، فابن ثور الهلالي، فابن الصمة البكري، إلى الشاعر الخمي.

أما دلالة هذه الأبيات فلا أرى لها دلالة غير المعنى القومي الذي يقصد به العرب كأمة معروفة بهذا الاسم، تذكر فتعرف بين قائلها وفي البيئة التي تحتضن هؤلاء الشعراء والمجتمع الذي يعيشون فيه، وإلا فأبي دلالة لهذه المفردة عندما يقابل بينها وبين مفردة العجم التي تعني في المعجمات العربية غير العرب⁸¹، أو يوصف بها نساء بأنهن عربيات، أو توصف بها مهرة وقد عرفت الخليل العربية عبر الأزمان، وهذا المعنى نجده كذلك بوضوح في البيت الثالث حيث يفاخر عنترة بقومه الذين أنجبوا أكارم العرب، وفي البيت الثامن الذي يتساءل فيه عبد المطلب: هل علمت قصي التي ناصبت محمدا عليه السلام العدا ما حل بالعرب من أمر عجيب بمعادة محمد وما جاء به من دين، وهذا هو المعنى الذي يعنيه كذلك امرؤ القيس ودريد والنابعة الجعدي وحسان الحميري والأعشى في بيته وابن الحدادية وأوس بن حجر. أما (عربة) في بيت أبي طالب الثاني فهي عربة التي نسب إليها العرب كما يقول صاحب تاج العروس، وقيل إنها باحة العرب أو مكة أو تهامة أو اسم لجزيرة العرب⁸².

ثانيا- ما ورد من هذه المادة في النثر:

أما في نثر العصر الجاهلي فالذي وقع بين يدي أكثر بكثير مما هو في الشعر، إذ استطعت الوصول إلى خمسة وثلاثين نصا حوت هذه المادة مما روته المراجع الأدبية المشهورة على لسان مشاهير الجاهليين:

1 - ففي النص الأول يقول كليب التغلبي لصاحبه أخت الجساس: 'هل تعلمين على الأرض عربيا أمتع

مني ذمة؟'⁸³

2 - وفي الثاني يُسأل عنترة العبيسي: 'هل أنت أشجع العرب وأشهرها؟'⁸⁴

3 - وفي الثالث يقول عمرو بن معدى كرب الزبيدي: 'ما أبالي من لقيت من فرسان العرب ما لم يلتقي

حراها وهجيناها'⁸⁵

4 - وفي الرابع يقول هاشم القرشي قومه: 'إن العزم مع كثرة العدد، وقد أصبحت أكثر العرب'⁸⁶

5 - وفي الخامس يقول المنذر بن ماء السماء الخمي: 'حصون العرب الخليل والسلاح'⁸⁷

⁸¹ انظر مصطفي، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ج2/592. مادة (عجم).

⁸² انظر الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج1/375. مادة (عرب).

⁸³ الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ج40/5.

⁸⁴ المصدر السابق ج251/8.

⁸⁵ الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ج253/8.

⁸⁶ ابن حمدون، محمد بن الحسن، التذكرة الحمدونية، ج251/2.

6 - يقول شيخٌ عربيٌّ للنعمان بن المنذر اللخمي: ' قد علمت العرب أنه ليس بين لابتها شيخٌ أكذب مني '

7 - يقول الحارث بن كعب الكهلاني في سياق وصيته لابنيه: ' ولا بقي على دين عيسى ابن مريم أحد من

العرب غيري . . . ' ،⁸⁹

8 - يقول العباس بن مرداس السلمي في جمعٍ من قومه: ' وأصبحت العرب تعبرني بما كان مني ' ،⁹⁰

9 - يقول عبد المطلب بن هاشم القرشي لابنيه في معرض الخصومة التي ظهرت بينه وبين حرب بن أمية: ' يا

بني أصبحت أسود العرب ' ،⁹¹

10 - يخاطب النعمان بن منذر وفود العرب التي اجتمعت عنده بعد أن أخرج لهم بردي محرق: ' ليقم أعز

العرب قبيلةً فليلبسهما ' ،⁹²

11 - يقول قس بن ساعدة الإيادي: ' لأقضي بين العرب بقضية لم يقض بها أحد مثلي ' ،⁹³

12 - يقول لقيط بن زرارَةَ التميمي لإخوته في قصة فداء أخيه من الأسر: ' فأين وصاة أئينا ألا تؤكلوا

العرب أنفسكم ، ولا تزيدوا بفدائكم على فداء رجل منكم ، فتدؤبُ بكم ذؤبان العرب ' ،⁹⁴

13 - يقول رجال من قبيلة تميم في يوم الصفقة ويوم الكلاب الثاني: ' إنكم قد أغضبتم الملك وقد أوقع بكم

حتى وهنتم وتسامعت بما لقيتم القبائل فلا تأمنون دوران العرب ' ،⁹⁵

14 - يقول بدر بن معشر الغفاري فيما يرويهِ أبو عبيدة عن أيام الفجار وقد مد رجله: ' أنا أعز العرب ،

فن زعم أنه أعز مني فليضرها ' ،⁹⁶

15 - تقول امرأةٌ أعرابيةٌ لحاتم الطائي: ' وأنا امرأةٌ من هوازن أقيمت في أفناء من العرب أسأل عن المرجو

نائله ' ،⁹⁷

⁸⁷ المصدر السابق ج2/471 ، والثعالبي ، عبد الملك ، الإعجاز والإيجاز ج1/61 .

⁸⁸ ابن حدون ، محمد بن الحسن ، التذكرة الحمدونية ج3/81

⁸⁹ المصدر السابق ج3/341 .

⁹⁰ ابن زكريا ، المعاني ، المجلس الصالح الكافي والأُنيس الناصح الشافي، ج1/439 .

⁹¹ المصدر السابق ج1/500 .

⁹² ابن عبد ربه ، العقد الفريد، ج1/153 .

⁹³ المصدر السابق ج1/183 .

⁹⁴ المصدر السابق ج2/259 . وذؤبان العرب لصوهم وصعاليكهم . انظر لسان العرب ج1/377-378 . مادة (ذأب) .

⁹⁵ ابن عبد ربه ، العقد الفريد، ج2/289 ، والنوري ، شهاب الدين أحمد ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، تحقيق مفيد قمحية وجماعة ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1424هـ - 2004م، ج15/311 .

⁹⁶ ابن عبد ربه ، العقد الفريد، ج2/298 ، والأصفهاني ، أبو الفرج ، الأغاني ج22/59 ، والنوري ، شهاب الدين أحمد ، نهاية الأرب في فنون الأدب ج15/323 .

⁹⁷ البيهقي ، إبراهيم ، المحاسن والمساوئ ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ، القاهرة ج1/249 .

- 16 - يقول أحد الفتيان في حوار دار بينه وبين حاتم الطائي عندما ذبح له ما يملك من الغنم إكراماً له وأنكر عليه حاتم ذلك: ' إن ذلك لُسْبَةٌ على العرب قبيحة ' 98
- 17 - يخاطب القلمس اليشكري العرب: ' يا معشر العرب أطيعوني ترشدوا ' 99
- 18 - يقول أفراد من قريش في معرض كلامهم عن مكاتبتهم السامقة بين العرب: ' نحن بنو إبراهيم أهل الحرم وولادة البيت . . . فليس لأحد من العرب مثل حقنا ' 100
- 19 - يرد حاجب بن زرارة التميمي على كسرى عندما سأله من أنت؟ قال: ' سيد العرب ' 101
- 20 - وفي النص العشرين تكره بنو عبس القالة في العرب إذا هم لم يأخذوا حقهم . 102
- 21 - يقول سنان بن أبي حارثة العبسي في رده على حذيفة بن بدر: ' أتريد أن تلحق بنا خزاية فتعطيهم أكثر مما أعطونا فتسبنا العرب ' 103
- 22 - يقول قوم من بني حنيفة لقتادة بن مسلمة الحنفي: ' أتعمد إلى أفنك العرب وأحزمهم فتدخله أرضك؟ ' 104 ،
- 23 - يقول عنترة العبسي في رده على من سأله: ' لم يكن قبيلٌ في العرب ألف فارس إلا ثلاث قبائل مرة وعبس وبنو الحارث بن كعب ' 105
- 24 - يقول رجل من ذرية زهير بن أبي سلمى المزني: ' كان أبي من مترهبة العرب ' 106
- 25 - يقول هاشم القرشي حاثاً قريشاً على إكرام الحميح: ' يا معشر قريش أتم سادة العرب ' 107
- 26 - يقول النجاشي لحرب بن أمية لما تنافر مع عبد المطلب بن هاشم: ' وإنك لبعيد الغضب رفيع الصوت في العرب ' 108

98 التنوخي ، القاضي ، المستجاد من فعلات الأجواد ، تحقيق أحمد مزيد المزيدي. دار الكتب العلمية- بيروت. الطبعة الأولى 2005، 111 .

99 السجستاني ، أبو حاتم ، المعمران والوصايا ، مطبعة السعادة - مصر. الطبعة الأولى 1323هـ-1905م، 88

100 البغدادي ، محمد بن حبيب ، المنق في أخبار قريش ، تحقيق خورشيد أحمد فاروق ، تصوير طبعة حيدر آباد بالهند ، عالم الكتب ، بيروت - لبنان. ج1/127 .

101 ابن الجوزي ، أبو الفرج ، أخبار الظراف والمتماجنين ، تحقيق إسام عبد الوهاب الجاني ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1997م. ج1/114 .

102 انظر الضبي ، المنفل ، أمثال العرب ، تحقيق إحسان عباس ، دار الرائد العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ، 1403هـ - 1983م. ج1/86 .

103 المصدر السابق ج1/93 .

104 المصدر السابق ج1/99 .

105 ابن عبد البر ، بهجة المجالس وأنس المجالس ، تحقيق د . محمد مرسي الخولي. الطبعة الثانية 1981م ج1/102 .

106 القرشي ، أبو زيد ، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام ، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي الجاوي. الطبعة الأولى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة. ج1/18 .

107 صفوت ، أحمد زكي ، جمهرة خطب العرب في عصر العربية الزاهرة ، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية ، 1381هـ - 1962م. ج1/74 .

108 صفوت ، أحمد زكي ، جمهرة خطب العرب في عصر العربية الزاهرة ج1/100 ، وابن الأثير ، عز الدين ، الكامل في التاريخ ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت- لبنان ، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م. ج1/617

27 - يقول عبد المطلب لقريش لما حضرته الوفاة: 'يا معشر قريش أنتم صفوة الله من خلقه وقلب العرب'

109

28 - وفي قصة مخاضة عمرو بن هند اللخمي للشاعر عمرو بن كلثوم التغلبي وقتل الأخير للأول، يقول عمرو

بن هند لندمائه: 'هل تعلمون أحدا من العرب تأنف أمه من خدمة أمي؟'¹¹⁰

29 - يقول هشام الكنايني عندما رأى النعمان بن منذر في الحج: 'أهذا ملك العرب؟'¹¹¹

30 - يأمر تبع أن يكتب على قبر أبيه: 'هذا أثر ملك العرب والعجم شمر برعش الأشم'¹¹²

31 - يقول أحد الغساسنة في حوارٍ مع يهودي مقيمٍ في يثرب: 'أنتم أذلاء إلا بأرض العرب'¹¹³

32 - يقول المنذر بن ماء السماء اللخمي لقباز ملك الفرس الذي تزندق وأراد إجبار العرب على إباحة النساء

: 'للعرب غيرة لا يسوغ معها الاشتراك في النساء'¹¹⁴

33 - يقول أحد ملوك حمير للعربي الذي قال له: شب (بالحميرية وتعني اقعد) فوثب فتكسر: 'ليس عندنا

عرييت، من دخل ظفار حمر'¹¹⁵

34 - يقول رجل من العرب لعروة بن الورد العبسي: 'ولولا ما رأيته من كعاعتي لم يقو على مناوأتي أحد

من العرب'¹¹⁶

35 - وجد على نقش حجر قبر امرئ القيس جملة: ملك العرب كلهم.¹¹⁷

هذه نصوص ثرية جاءت على لسان عرب من العصر الجاهلي روتها كتب الأدب القديمة والمشهورة، ولن ندخل في نقاش حول صحة هذه النصوص من عدمها فوضوعنا ليس مكانا لذلك، وعلى أي حال كان فكترة هذه النصوص ووجودها بهذا العدد في أشهر كتب الأدب له دلالة واضحة في أن هذه المفردة كانت مستعملة ومتداولة بين العرب في ذلك العصر. فهذه المفردة - كما ورد في النصوص السابقة - جاءت على لسان شريحة كبيرة من العرب

¹⁰⁹ صفوت، أحمد زكي، جبهة خطب العرب في عصر العربية الزاهرة، ج1/161، والحموي، ابن حجة، ثمرات الأوراق ج2/14.

¹¹⁰ الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني ج11/56، والبغدادي، عبد القادر بن عمر، نزهة الأدب، تحقيق محمد نبيل طريفني وأميل بديع يعقوب، دار

الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج3/184

¹¹¹ البكري، عبد الله بن عبد العزيز، سمط الآلي في شرح أمالي القالي، نسخته وحصه وحققه عبد العزيز الميجني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،

ج1/552.

¹¹² الأندلسي، ابن سعيد، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق الدكتور نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقبص، عمان - الأردن، ج1/136.

¹¹³ المصدر السابق ج1/188.

¹¹⁴ المصدر السابق ج1/245.

¹¹⁵ ابن إسحاق، يعقوب، إصلاح المنطق، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الرابعة، 1949م، ج1/162.

¹¹⁶ الأندلسي، ابن سعيد، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، ج1/540.

¹¹⁷ دروزة، محمد عزة، تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار، ج5/56.

الجاهليين ، ينتمون إلى عدد كبير من القبائل العربية من قريش إلى عبس إلى نغم إلى تميم إلى تغلب فطحي فزيذة وكهلان وسليم وإباد وغفار ويشكر وبنو حنيفة ومزينة وحمير وتبع والأوس والنخزرج .

والنصوص النثرية المذكورة حوت لفظة 'العرب' بأكثر من صيغة وإضافة : فجاءت في سبعة عشر موضعا بلفظ 'العرب' ¹¹⁸ ، وفي أربعة مواضع بلفظ 'عربي' ، أو 'أحد من العرب' ¹¹⁹ ، وفي خمسة مواضع أخرى مضاف إليها أفعال التفضيل : 'أشجع العرب' ¹²⁰ ، أعز العرب ¹²¹ ، أفتك العرب ¹²² ، أكثر العرب ¹²³ ، وجاءت في مواضع أخرى مضافة إلى الشجاعة والبأس : 'فرسان العرب' ¹²⁴ ، أسود العرب ¹²⁵ ، ذؤبان العرب ¹²⁶ ، ووردت في موضعين بصيغة 'سيد العرب' ¹²⁷ ، وفي ثلاثة بصيغة 'ملك العرب' ¹²⁸ ، وجاء منها : 'حصون العرب' ¹²⁹ ، 'أفناء العرب' ¹³⁰ ، 'مترهبة العرب' ¹³¹ ، 'قلب العرب' ¹³² ، 'أرض العرب' ¹³³ ، 'دوران العرب' ¹³⁴ ، 'عرييت - اللغة العربية' ¹³⁵ .

ومن نظرة متفحصة للمفردة بأشكالها المختلفة التي جاءت عليها في النصوص النثرية السابقة نجد أنها تدل على المعنى القومي للعرب كأمة معروفة بهذا الاسم بين القبائل التي يكون مجموعها جسم هذه الأمة .

ثالثا- ما ورد من هذه المادة على لسان غير العرب :

لم ترد هذه الكلمة على لسان العرب فقط ، بل جاءت على لسان غيرهم من الأمم الأخرى ، فقد حوت الكتب الأدبية العديد من النصوص النثرية التي وردت بها كلمة 'العرب' على لسان فرس وروم وأجاش والعديد من

¹¹⁸ المواضع: 32/31/27/26/25/23/21/20/18/17/16/15/12/11/10/8/6 .

¹¹⁹ المواضع 34/19/7/1 .

¹²⁰ الموضوع الثاني .

¹²¹ المواضع: 14/10 .

¹²² الموضوع الثاني والعشرون .

¹²³ الموضوع الرابع .

¹²⁴ الموضوع الثالث .

¹²⁵ الموضوع التاسع .

¹²⁶الموضوع الثاني عشر .

¹²⁷ الموضوعان: 25/19 .

¹²⁸ المواضع: 35/30/29 .

¹²⁹ الموضوع الخامس .

¹³⁰ الموضوع الخامس عشر .

¹³¹ الموضوع الرابع والعشرون .

¹³² الموضوع السابع والعشرون .

¹³³ الموضوع الحادي والثلاثون .

¹³⁴ الموضوع الثالث عشر .

¹³⁵ الموضوع الثالث والثلاثون .

القوميات الأخرى ، حيث وصلتُ إلى (10) عشرة مواضع منها ، وهذه إشارة سريعة إلى مكان المفردة في هذه النصوص :

1- جاءت هذه الكلمة في قصة إسلام سلمان الفارسي ، حيث جاء على لسان العابد الذي مكث عنده سلمان في معرض بحثه عن الدين الحق : ' ولكنه قد أظلك زمان نبي هو مبعوثُ بدين إبراهيم يخرج في أرض العرب ' . وجاء أيضاً على لسان سلمان متحدثاً مع نفرٍ من قبيلة كلب : ' فقلت لهم : تحملوني إلى أرض العرب وأعطيكم بقراتي هذه وغنيمتي هذه ' ¹³⁶

2 - وفي الموضع الثاني يقول شيخ في كنيسة نزل إليها أمية بن أبي الصلت وهو في سفر : ' كدت تكون نبي العرب ولست به ' ¹³⁷ .

3 - جاء على لسان كسرى متحدثاً مع مرازبه عن سيف بن ذي يزن : ' ما ترون في هذا العربي ؟ . . . وإن ظفروا بما يريد هذا العربي فهو زيادة في ملك الملك ' وفي النص نفسه يقول سيف بن ذي يزن لوهرز : ' ما شئت من رجلٍ عربي وفرنسي عربي ' ¹³⁸

4 - وجاء في موضع آخر على لسان كسرى عندما سمع الأعشى ينشد شعرا : ' من هذا ؟ فقالوا : اسرود كوينتازي ، أي مغني العرب ' ¹³⁹ .

5 - يقول كسرى أنوشروان لطبيب العرب الحارث بن كعدة لما وفد عليه : ' أعرابي أنت ؟ . . . فا تصنع العرب بالطبيب مع جهلها وضعف عقولها ؟ ' ¹⁴⁰

6 - ورد في قصة أصحاب الفيل وأبرهة : ' فغضب أبرهة وقال : من فعل هذا ؟ قالوا له : نفرٌ من بيت أهل العرب . . . فأرسل فجمع فساق العرب ' ¹⁴¹

7 - وفي سياق رحلة امرئ القيس في الثأر لوالده : قالت ابنة ملك الروم لأبيها هرقل : ' ما صنعت بنفسك وجهت أبناء ملوك الروم مع ابن ملك العرب ؟ ' ¹⁴²

8 - وفي الموضع الثامن يسأل كسرى أتباعه عن معنى بيت أنشدته الأعشى لما وفد إليه فيقول : ' ما يقول هذا العربي ؟ ' ¹⁴³

¹³⁶ ابن حنبل ، أحمد ، مسند أحمد بن حنبل ، ج5/441 ، وقال شعيب الأرنؤوط: إنساده صحيح .

¹³⁷ الأصفهاني ، أبو الفرج ، الأغاني ج4/131 .

¹³⁸ المرجع السابق ج17/309 .

¹³⁹ ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم ، الشعر والشعراء ، دار الحديث ، القاهرة ، 1423هـ ، ج1/251 .

¹⁴⁰ ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، شرح أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1375 هـ - 1956م ، ج3/30 .

¹⁴¹ البغدادي ، محمد بن حبيب ، المنقح في أخبار قريش ج1/70 .

¹⁴² ابن الجوزي ، أبو الفرج ، أخبار النساء ، تحقيق وشرح الدكتور زار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت - لبنان ، 1982م ، ج1/173 .

9 - وفي قصة تسخير الجن لسليمان عليه السلام ومروره على المدينة جاء: 'فر بالمدينة وذكر أنها مهجر نبي كريم يخرج من آخر الزمان من العرب'،¹⁴⁴

10 - وجاء في الموضع العاشر على لسان أنوشروان العادل متحدثاً مع سيف بن ذي يزن: 'يا عربي، كثير الحطب يكفيه قليل النار'،¹⁴⁵

ونجد هنا كذلك ألفاظاً مثل: العرب¹⁴⁶، عربي¹⁴⁷، أرض العرب¹⁴⁸، نبي العرب¹⁴⁹، فرس عربي¹⁵⁰، مغني العرب¹⁵¹، أعرابي¹⁵²، أهل بيت العرب¹⁵³، فساق العرب¹⁵⁴، وملك العرب¹⁵⁵. وكلها تدور حول لفظة 'العرب' التي تدل على القومية وعلى قوم سمو بهذا الاسم. والجديد هنا أن هذه اللفظة جاءت على لسان أفراد لا ينتمون إلى العرب، بل إلى قوميات غير عربية من فرس وروم ويهود وأحباش، وهذا يدل على أن العرب كقوم عرفوا بين غيرهم من القوميات بهذا الاسم في العصر الجاهلي.

وقد مرت معنا أبيات عديدة يقابل فيها الشعراء بين العرب والعجم¹⁵⁶، وكأن هذا الأمر يدل على أنه كما كانوا يُعرفون عند غيرهم من القوميات بالقومية العربية ويطلق عليهم 'العرب'، فإن العرب أنفسهم كانوا يدركون أنهم يكوّنون أمة واحدة مقابل الأمم الأخرى الذين يطلق عليهم عندهم 'عجم'. ولم تكن المقابلة بين لفظة 'عرب' و'عجم' هي الوحيدة في التمييز بينهم وبين غيرهم من الأمم غير الناطقة بالعربية، بل وردت صيغة أخرى في أشعارهم مقابلة لللفظة 'عجم' هي 'فصيح' أو 'صاحب البيان' حيث تعني اللفظتان الأخيرتان العرب ذوي اللغة الفصيحة والبينة، بينما تعني لفظة 'عجم' غير العربي ذا اللغة المبهمة في سمع العربي، وهذه نصوص خمس من الشعر العربي احتوت هذه المقابلة:

¹⁴³ البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزنة الأدب ج3/236.

¹⁴⁴ الأندلسي، ابن سعيد، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ج1/125.

¹⁴⁵ الثعالبي، عبد الملك، الإعجاز والإيجاز، دار الغصون، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1405هـ - 1985م، ج1/57.

¹⁴⁶ الموضع الخامس.

¹⁴⁷ المواضع 10/8/3.

¹⁴⁸ الموضع الأول.

¹⁴⁹ الموضعان 9/2.

¹⁵⁰ الموضع الثالث.

¹⁵¹ الموضع الرابع.

¹⁵² الموضع الخامس.

¹⁵³ الموضع السادس.

¹⁵⁴ الموضع السادس.

¹⁵⁵ الموضع السابع.

¹⁵⁶ انظر البحث ص13-14.

- 1- يقول الأعشى : فلما رأيتُ الناسَ للشّر أقبلوا وثابوا إلينا من فصيح وأعجم¹⁵⁷
 - 2- ويقول طفيل الغنوي : فليتكَ حال البحر دونكَ كله ومن بالمراذي من فصيح وأعجم¹⁵⁸
 - 3- يقول فضالة العدواني : إذا جَلَّ خَطْبُ صُلْتُ بالمال حيثما وجّهتُ من أرضى فصيح وأعجم¹⁵⁹
 - 4- يقول عامر المحاريبي : هم يظنون الأرض لولاهم ارتمت بمن فوقها من ذي بيان وأعجم¹⁶⁰
 - 5- يقول ذو أصبح الحميري موصيا بنيه : بثوا عطاياكم وجودوا بها للأعجم الضاوي وللفصح¹⁶¹
- وهكذا عرضنا ما يزيد على (65) خمسة وستين نصا من الشعر والنثر الجاهلي ومن أقوال غير العرب احتوت لفظة 'عرب'، واتمت إلى العصر الجاهلي وكانت واضحة في دلالتها على المعنى القومي للفظه .

النتائج

يبدو أنه تكوّن في العصر الجاهلي وجود عربي متميّز ، وكان ذلك الوجود مُدرّكا من قبل كثرة من أبنائه ، ومن الأعاجم أيضا كما مر معنا في النصوص الشعرية والنثرية . ومما ساعد في تكوين هذا الوجود والشعور به وتبلوره اتصال العرب بالأمم القريبة منهم اتصالا مباشرا في السلم وفي الحرب ، فأدركوا بهذا الاتصال أنهم متميزون باللغة العربية خاصة ، فالذين يتكلمون العربية هم العرب ، ومن سواهم عجم ، وهؤلاء العجم أجناس ، منهم الفرس والروم والأحباش والأنباط ، ولقد أظهر الجاهليون ذلك في أشعارهم كما مر معنا قبل قليل¹⁶² .

وكان للخطر الخارجي الذي هدد العرب ووجودهم دور في بروز هذا الشعور ، حيث وحد العرب يمنا وحجازا على العداء للأحباش ، وثمّاك تلك المشاعر في قدوم وفد قرشي من مكة إلى صنعاء لتهنئة سيف بن ذي يزن بانتصاره على الحبشة حيث ضم الوفد عظماء قرينش وعلى رأسهم عبد المطلب بن هاشم الذي ألقى خطبة تدل على تلك المشاعر¹⁶³ .

إن وجود المعنى القومي لكلمة (العرب) في ذهنية الجاهلية العربية لا يعني - بتاتا - أن انتماء العربي الجاهلي للعرب كان هو الغالب ، فوجود المعنى شيء والانتماء شيء آخر ، لقد كان الانتماء للقبيلة هو الغالب في هذا العصر وهو الأقوى من كل الانتماءات الأخرى ، مع ظهور باهت للانتماء القومي وخصوصا في مراحل التحديات والمخاطر المشتركة ، فقد كانت القبيلة هي وحدة التنظيم السياسي والاجتماعي عند العرب الجاهليين في الحواضر والبادي ، يعزّز ذلك

¹⁵⁷ الأعشى ، ميمون بن قيس ، ديوان الأعشى ج2/59 .

¹⁵⁸ الغنوي ، طفيل ، ديوان طفيل الغنوي ، شرح الأصمعي، تحقيق حسان فلاح أوغلي، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى 1997م، 140 .

¹⁵⁹ البصري ، صدر الدين علي ، الحماسة البصرية ج1/141 .

¹⁶⁰ الضبي ، الفضل ، الفضليات ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة ، ج1/320 .

¹⁶¹ الخراعي ، دعبل ، وصايا الملوك ، تحقيق الدكتور زرار أباظة، دار صادر- بيروت ودار البشائر- دمشق، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م، 66 .

¹⁶² وانظر كذلك ابن شداد ، عنتره ، شرح ديوان عنتره بن شداد:145 .

¹⁶³ انظر خطبته في الأصفهاني ، أبو الفرج ، الأغاني ج314/17 .

ويفرضه إيمان العرب بالنسب وقراءة الدّم . فالقبيلة في البادية دولة صغيرة ، تنطبق عليها مقومات الدولة ، وبفضل هذا الانتماء أمكن لهذه القبائل أن تدافع عن كيانها ، وتتغلب على غيرها ، لتضمن لنفسها مورداً لحياتها ، إن أساس النظام القبلي هو 'العصبية' سواء أكانت عصبية للأهل والعشيرة أم لسائر فروع القبيلة ، ففوق القبائل العربية في شرك المنازعات الضيقة قوى ميلهم إلى الانتماء العصبي للقبيلة ، وانحرافهم عن الانتماء القومي ، يؤكد هذا كثرة الحروب بين أبناء العمومة من جذر واحد وقريب ، كما عرف بين الأوس والخزرج¹⁶⁴ .

هذه العصبية هي حمية الجاهلية التي ذكرها الله في قوله ' إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم حمية الجاهلية ' ¹⁶⁵ ، وهي التي وضها الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله ' لَيَتَّبِعَنَّ أَقْوَامٌ يَفْتَخِرُونَ بِأَبَائِهِمُ الَّذِينَ مَاتُوا إِنَّمَا هُمْ حَمٌ جَهَنَّمَ ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجُعْلِ الَّذِي يُدْهِدُهُ انْخِرَاءُ بَأَنفِهِ ، إِنَّ اللَّهَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَنَخَّرَهَا بِالْآبَاءِ ، إِنَّمَا هُوَ مُؤْمِنٌ تَبِيٌّ وَفَاجِرٌ شَيْعِيٌّ ، النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تَرَابٍ ' ¹⁶⁶ . وهي التي امتلأت بها القصائد الجاهلية في مثل قول دريد بن الصمة :

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَتْ
غَوَيْتُ وَإِنْ تَرُشِدُ غَزِيَّةٌ أَرُشِدُ ¹⁶⁷

ومما سبق من تقديم ، وما سبقه من عرض للنصوص في العصر الجاهلي نصل إلى النتائج التالية :

1- أرى وجود المعنى القومي للفظ (عرب) عند العرب الجاهليين ، وهذا ما أكدته (64) أربع وستون نصاً جاهلياً عرضتها في سياق هذه الدراسة . وهذه النصوص نفسها لا تدعم مقولة القائلين بخلو الأدب الجاهلي من هذه المفردة .

2- وجود المعنى القومي للفظ (العرب) عند الجاهليين لا يعني أن انتماء الجاهلي كان للعرب كامة .

3- إن دراستي هذه قامت على إثبات الحقيقة المذكورة من خلال إثبات وجودها بالمعنى المذكور في الأدب الجاهلي ، وقد وجدت دراسات أخرى قامت على إثبات هذه النتيجة من زوايا أخرى ¹⁶⁸ .

المصادر والمراجع

الأبراشي ، محمد عطية ، الآداب السامية ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، 1365هـ - 1946م .

¹⁶⁴ هذا مثال من آلاف الأمثلة على المنازعات والحروب التي نشبت بين القبائل العربية ، وكتب التاريخ ملوثة بذكر هذه الحروب فيما عرف بأيام العرب . انظر مثلاً ابن الأثير ، عز الدين ، الكامل في التاريخ ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1417هـ - 1997م ج1/453-582 .

¹⁶⁵ سورة الفتح: 36 .

¹⁶⁶ أخرجه الترمذي وقال حديث حسن ، انظر الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ج6 / 28 .

¹⁶⁷ القرشي ، أبو زيد ، جهرة أشعار العرب ، تحقيق بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي بيروت ، 1998م ، ج1/468 .

¹⁶⁸ انظر مثلاً البحث الذي قام به الدكتور عبد العال مكرم في كتابه ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية للغة العربية قبل الإسلام .

- إبراهيم ، عباس ، شرح ديوان عنتر بن شداد ، دار الفكر العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1998م
- ابن أبي طالب ، علي ، ديوان علي بن أبي طالب ، تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ، دار ابن زيدون .
- ابن إسحاق ، يعقوب ، إصلاح المنطق ، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون ، دار المعارف - القاهرة ، الطبعة الرابعة ، 1949م .
- ابن الأثير ، عز الدين ، الكامل في التاريخ ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1417هـ - 1997م .
- ابن الجوزي ، أبو الفرج ، أخبار الطراف والمتماجنين ، تحقيق بسام عبد الوهاب الجاني ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1997م .
- ابن الجوزي ، أبو الفرج ، أخبار النساء ، تحقيق وشرح ، الدكتور زار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت - لبنان ، 1982م .
- ابن الرقاع ، عدي ، ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي ، تحقيق الدكتور نوري القيسي والدكتور حاتم الضامن ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، 1407هـ - 1987م .
- ابن الصمة ، دريد ، ديوان دريد بن الصمة الجشمي ، جمع وتحقيق ، محمد خير البقاعي ، دار قتيبة ، دمشق ، 1981،
- ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1369هـ .
- ابن ثابت ، حسان ، ديوان حسان بن ثابت ، شرحه وكتب هوامشه وقدم له عبد مناه ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الثانية 1414هـ ، 1994 .
- ابن حبان ، محمد ، صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت - لبنان ، 1414هـ - 1993م .
- ابن حمدون ، محمد بن الحسن ، التذكرة الحمدونية ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1417 هـ .
- ابن حنبل ، أحمد ، مسند أحمد بن حنبل ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، مقدمة ابن خلدون ، مطبعة دار القلم ، بيروت ، 1978م .
- ابن دريد ، محمد بن الحسن ، جوهرة اللغة ، حققه الدكتور رمزي بعلبكي ، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى ، 1997م .

- ابن زكريا ، المعاني ، المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي ، تحقيق الدكتور عبد الله جربوع والدكتور عبد الرحمن العثيمين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1411هـ - 1991م .
- ابن عبد البر ، بهجة المجالس وأنس المجالس ، تحقيق الدكتور محمد مرسي الخولي ، الطبعة الثانية 1981م .
- ابن عبد المطلب ، أبو طالب ، ديوان أبي طالب بن عبد المطلب ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، دار ومكتبة الهلال ، الطبعة الأولى ، 1421هـ - 2000م .
- ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، شرح أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1375هـ - 1956م .
- ابن فارس ، أحمد ، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العربية في كلامها ، حققه وضبط نصوصه وقدم له الدكتور عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1414هـ - 1993م .
- ابن فارس ، أحمد ، مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت .
- ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم ، الشعر والشعراء ، دار الحديث ، القاهرة ، 1423هـ .
- ابن كثير ، إسماعيل ، البداية والنهاية ، أشرف على تحقيقه مصطفى العدوي ، دار ابن رجب ، المنصورة - مصر ، الطبعة الأولى ، 1425هـ - 2005م .
- ابن ماجة ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت .
- ابن منظور ، جمال الدين ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت .
- ابن ميمون ، محمد بن المبارك ، منتهى الطلب من أشعار العرب ، تحقيق الدكتور محمد نبيل طريفي ، دار صادر ، الطبعة الأولى 1999م .
- أبو عبيدة ، معمر بن المنثي ، الديباج ، تحقيق الدكتور عبد الله الجربوع والدكتور عبد الرحمن العثيمين ، مكتبة الخانجي ومطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1411هـ - 1991م .
- أبو يعلى الموصلي ، أحمد بن علي ، مسند أبي يعلى ، تحقيق حسين سليم أسد ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1404هـ - 1984م .
- الأزهري ، محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة ، تحقيق محمد علي النجار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- إسليم ، فاروق أحمد ، الانتماء في الشعر الجاهلي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، 1998م .
- الأصفهاني ، أبو الفرج ، الأغاني ، تحقيق سمير جابر ، دار الفكر - بيروت ، الطبعة الثانية .
- الأصفهاني ، الراغب ، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1420هـ .

الأعشى ، ميمون بن قيس ، ديوان الأعشى ، حققه فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب ، بيروت- لبنان

الأوسي ، محمود شكري ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، شرح وتحقيق محمد بهجة الأثري ، دار الشرق العربي ، بيروت - لبنان .

امرؤ القيس ، ديوان امرئ القيس ، اعتنى به عبد الرحمن المصطوي ، دار المعرفة ، بيروت .

امرؤ القيس ، ديوان امرئ القيس ، تحقيق سمير جابر ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية .

الأندلسي ، ابن سعيد ، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ، تحقيق الدكتور نصرت عبد الرحمن ، مكتبة الأقصى ، عمان - الأردن .

البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع المسند الصحيح المختصر ، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، اليمامة ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1407 هـ - 1987 م .

بروكلمان ، كارل ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، الطبعة السادسة ، 1974 م .

البصري ، صدر الدين علي ، الحماسة البصرية ، تحقيق الدكتور عادل جمال سليمان ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، 1408 هـ - 1987 م .

البغدادي ، عبد القادر بن عمر ، خزنة الأدب ، تحقيق محمد نبيل طريفي وأميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1998 م .

البغدادي ، محمد بن حبيب ، المنمق في أخبار قريش ، تحقيق خورشيد أحمد فاروق ، تصوير طبعة حيدر آباد بالهند ، عالم الكتب ، بيروت - لبنان .

البكري ، عبد الله بن عبد العزيز ، سمط الآلات في شرح أمالي القالي ، نسخته وصححه وحققه عبد العزيز الميجني ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

بولشاكوف ، دراسات في تاريخ الثقافة العربية ، ترجمة الدكتور أيمن أبو شعر ، دار التقدم - موسكو .

البيهقي ، إبراهيم ، المحاسن والمساوي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة نهضة مصر ومطبعها ، القاهرة

البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي ، الطبعة الأولى ، مجلس دائرة المعارف

النظامية في الهند ، 1344 هـ .

- التادلي ، أحمد بن عبد السلام الجراوي ، الحماسة المغربية (مختصر كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب) ، تحقيق محمد رضوان الداية ، الطبعة الأولى ، دار الفكر المعاصر ، بيروت - لبنان ، 1991م .
- الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ، تحقيق بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي بيروت ، 1998م .
- التونخي ، القاضي ، المستجد من فعل الأجواد ، تحقيق أحمد مزيد المزيدي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى 2005 .
- التعالبي ، عبد الملك ، الإعجاز والإيجاز ، دار الغصون ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1405هـ - 1985م .
- الجاحظ ، عمرو بن بحر ، البرصان والعرجان ، دار الجليل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1410هـ .
- الجاحظ ، عمرو بن بحر ، البيان والتبيين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، 1395 - 1975م .
- الجعدي ، النابغة ، شعر النابغة الجعدي ، جمعه وقدم له عبد العزيز رباح ، منشورات المكتب الإسلامي - دمشق ، 1964م .
- الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1399هـ - 1979م .
- الجوي ، ابن حجة ، ثمرات الأوراق ، مكتبة الجمهورية العربية ، مصر .
- الخالديان ، محمد بن هاشم وسعيد بن هاشم ، الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين ، تحقيق الدكتور محمد علي دقة ، وزارة الثقافة بالجمهورية العربية السورية ، 1995 .
- الخزاعي ، دعبل ، وصايا الملوك ، تحقيق الدكتور نزار أباطة ، دار صادر - بيروت ودار البشائر - دمشق ، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م ، 66 .
- دروزة ، محمد عزة ، تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار ، الطبعة الأولى ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت .
- الرازي ، منصور بن حسين ، نثر الدر ، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1420هـ - 2004م .
- الرافعي ، مصطفى صادق ، تاريخ آداب العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، الطبعة التاسعة ، 1974م - 1394هـ .
- الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، الطبعة الأولى ، 1306هـ .

- الزحشري ، محمود بن عمر ، أساس البلاغة ، تحقيق عبد الرحيم محمود ، دار المعارف ، بيروت ، 1402هـ - 1982م .
- الزحشري ، محمود بن عمر ، ربيع الأبرار ، مؤسسة الأعلمي ، الطبعة الأولى ، 1412هـ .
- سالم ، السيد عبد العزيز ، تاريخ الدولة العربية ، دار النهضة العربية ، بيروت .
- سالم ، السيد عبد العزيز ، تاريخ العرب في عصر الجاهلية ، مؤسسة شباب الجامعة ، 1997م .
- السجستاني ، أبو حاتم ، المعمران والوصايا ، مطبعة السعادة - مصر ، الطبعة الأولى 1323هـ-1905م .
- سيف الدولة ، عصمت ، نظرية الثورة العربية .
- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، شرحه وحققه محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي ، دار إحياء الكتب ، الطبعة الثانية .
- الشمشاطي ، الأنوار ومحاسن الأشعار ، تحقيق الدكتور السيد محمد يوسف ، مطبعة حكومة الكويت ، 1397هـ - 1977م .
- الصالح ، صبحي ، دراسات في فقه اللغة ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، الطبعة التاسعة ، 1379هـ - 1960م .
- صنوت ، أحمد زكي ، جمهرة خطب العرب في عصر العربية الزاهرة ، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية ، 1381هـ - 1962م .
- الضبي ، المفضل ، المفضليات ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة .
- الضبي ، المفضل ، أمثال العرب ، تحقيق إحسان عباس ، دار الرائد العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ، 1403هـ - 1983م .
- الطعان ، هاشم ، الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة ، منشورات دار الثقافة والفنون ، الجمهورية العراقية ، 1978م
- العاملي ، أحمد رضا ، مولد اللغة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1956م .
- العقاد ، عباس محمود ، إبراهيم أبو الأنبياء ، دار الكتاب العرب ، بيروت - لبنان .
- العقاد ، عباس محمود ، الثقافة العربية ، المجموعة الكاملة لمؤلفات عباس العقاد ، المجلد العاشر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

- علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين - بيروت ، مكتبة النهضة - بغداد ، 1968م .
- الغنوي ، طفيل ، ديوان طفيل الغنوي ، شرح الأصمعي ، تحقيق حسان فلاح أوغلي ، دار صادر- بيروت ، الطبعة الأولى 1997م .
- الغراهيدي ، الخليل بن أحمد ، العين ، تحقيق الدكتور مهدي الخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة ، الطبعة الثانية في إيران ، 1409هـ .
- فروخ ، عمر ، العرب في حضارتهم وثقافتهم إلى آخر العصر الأموي ، دار العلم للملايين بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية ، 1981م .
- فروخ ، عمر ، تاريخ الجاهلية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1384هـ - 1964م .
- القرشي ، أبو زيد ، جبهة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام ، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي الجاوي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى .
- القشيري ، مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم (الجامع الصحيح) ، دار الجيل ودار الآفاق ، بيروت .
- القيرواني ، إبراهيم بن علي الحصري ، زهر الآداب وثمر الألباب ، تحقيق الدكتور يوسف علي طويل ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1417هـ - 1997م .
- الكرمي ، المرعي ، مسبوك الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب ، قدم له وحققه وعاق عليه الدكتور نجم عبد الرحمن خلف ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ، الرياض - المملكة العربية السعودية ، الطبعة الأولى ، 1411هـ - 1990م .
- لوبون ، غوستاف ، حضارة العرب ، القاهرة ، 1969م .
- المبرد ، محمد بن يزيد ، الكامل في اللغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، 1417هـ - 1997م .
- مجموعة من المؤلفين الغربيين ، دراسات في تاريخ العربية ، ترجمة حمزة المزيبي ، دار الفيصل الثقافية ، الطبعة الأولى ، 1421هـ - 2000م .
- مرنج ، عادل ، العربية القديمة ولهجاتها ، المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، 1421هـ ، 2000م .
- مصطفى ، إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، أشرف على طبعه عبد السلام هارون ، المكتبة العلمية ، طهران .

المغربي الأندلسي ، أبو الحسن علي بن موسى ، المرقصات والمطربات ، شركة نوايغ الفكر للنشر والتوزيع ،
الطبعة الأولى 2014م .

مكرم ، عبد العال سالم ، ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية في اللغة العربية قبل الإسلام ، مؤسسة الرسالة ،
الطبعة الأولى ، 1409هـ - 1988م .

مهران ، محمد بيومي ، تاريخ العرب القديم ، الإسكندرية ، 1988م .
النوري ، شهاب الدين أحمد ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، تحقيق مفيد قححية وجماعة ، دار الكتب العلمية
، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1424هـ - 2004م .

الهيثمي ، ابن حجر ، مبلغ الأرب في نغز العرب ، تحقيق وتخرّيج يسري بن عبد الغني عبد الله ، دار الكتب
العلمية - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1410هـ .

وافي ، علي ، فقه اللغة ، دار نهضة مصر ، الطبعة الثامنة .
ولفنسون ، إسرائيل ، تاريخ اللغات السامية ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1980م .

الدوريات والمجلات

جمعة ، حسين ، الانتفاء وظاهرة القيم العربية في القصيدة الجاهلية ، مجلة التراث العربي ، العدد 63 ، السنة
16 ، نيسان 1996م - ذي القعدة 1416هـ .

حسنيين ، فؤاد ، اللغة العربية ، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ، العدد الرابع ، جمادى الأولى
1393هـ - يونية 1973م .

حسين ، عبد الباسط ، نشأة اللغة العربية وانحط العربي ، مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ، المجلد
الثالث والثلاثون .

حلمي ، باكرة ، العربية أصل والعبرية فرع ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السادس والعشرون ، 1395هـ
- 1975م .

حلمي ، باكرة ، لغات الجزيرة العربية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد 24 .
خشيم ، فهمي ، العلامة فهمي خشيم يفجر مفاجأة . . الشعر العربي لم يعرف كلمة عرب ، وكالة أنباء الشعر
العربي على الإنترنت ، الإثنين 21/مايو/2007 .

عرجون ، صادق ، اللغة الأدبية واختلاف اللهجات العربية قبل الإسلام ، مجلة الأزهر ، القاهرة ، المجلد
الثامن .

علي ، جواد ، لهجة القرآن الكريم ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، الجزء الأول ، المجلد الثالث ، 1373 هـ - 1954 م .

غيوم ، ألفرد ، ماهي العربية ، مجلة المجمع العلمي العربي - دمشق ، الجزء الأول ، المجلد الرابع والعشرون ، كانون الثاني 1949 م ، ربيع الأول 1368 هـ .

كاسكل ، ف ، لحيان المملكة العربية القديمة ، مجلة كلية الآداب - جامعة البصرة ، العدد الخامس ، السنة الرابعة .

محمدين ، محمد ، بصمات البيئة الجغرافية في لغتنا الأم ، مجلة الدارة ، العدد الأول ، السنة الثانية ، ربيع الأول 1396 هـ - مارس 1976 م .

Kur'an'da Münafık Karakteri ve Onlar İçin Kullanılan "بعضهم من بعض" İfadesi Üzerine Bir İnceleme

Muhammed ERSÖZ*

Özet

Kur'an, birçok ayette sözleriyle filleri birbirine uymayan insanlardan bahsetmektedir. Bu grup, müminler ve kâfirlerin yanı sıra inanç ve ibadet bağlamında üçüncü bir insan tipini oluşturan münafıklardır. Allah, insana, kendisine inanıp inanmama noktasında özgürlük vermesine rağmen, her dönemde Müslümanların arasında yer alan kişilik bakımından kalbinde hastalık olan kişiler var olmuştur. Kur'an, Müslümanları bilgilendirmek amacıyla söz konusu grup hakkında bazı bilgiler vermiştir. Kur'an'da Ehl-i Kitap için (Mâide, 5/51), hicret eden mücahit müminler için, (Enfâl, 8/72), kâfirler için (Enfâl, 8/73), müminler için (Tevbe, 9/71) ve zalimler için (Câsiye, 45/19) "بعضهم أولياء بعض" ifadesi kullanılırken münafıklar için Tevbe, 9/67. ayette "بعضهم من بعض" ifadesi kullanılmaktadır. Bu iki farklı ifadenin kullanılması münafıklarla diğer inanç grupları arasındaki önemli bir farklılıktan dolayı olmalıdır. Bunun için çalışmamızda münafıklar için kullanılan ifadedeki "من" harf-i ceri ile "أولياء" kelimesinin cümleye kattığı anlam oldukça önemlidir. Bu şekilde münafık topluluğu ile diğer inanç gruplarının oluşturdukları topluluğun arasındaki farkı inceleme imkânı bulacağız. Bunun için öncelikle Kur'an'da münafığın bir birey olarak nasıl tanımlandığını ve bu bireylerin oluşturduğu bir topluluğun hangi özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Münafıklar için kullanılan "بعضهم من بعض" ifadesi çalışmamızın ana eksenini oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Münafık, Veli, Kur'an, Toplum

A Study on Expression "بعضهم من بعض" that is used for hypocrites in the Qur'an

Summary

Kur'an is talking about people who their words and actions are incompatible in many verses. Although God gave to people freedom of belief and disbelief, there were some sick-hearted people in the point of belief who are located among the Muslims in each time. Qur'an has given same information in order to inform people about this group. While "بعضهم أولياء بعض" is used for Ahl al-Kitab (Al-Maidah, 5/51), for the believers who have migrated

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

(Anfal, 8/72), for the unbelievers (Anfal, 8/73), for believers (Tauba, 9/71) and for Wrong-doers (Al-Jathiya, 45/19) the statement “بعضهم من بعض” is used for Hypocrites (Tauba, 9/67). Using these two different expression must be due to a significant difference between other faith groups with hypocrites. So in our study the letter “من” that is used for Hypocrites and the word “أولياء” that is used for the other faith groups is very important. In this way we will find the opportunity to review the difference between hypocrites community and the community that the other faith groups created. For this firstly we will try to demonstrate how a hypocrite is introduced as a individual in the Qur'an and how features a society that creates these individuals has. The statement “بعضهم من بعض” that is used for Hypocrites will be major axis of our studies.

Keywords: Religion, Hypocrites, Friend, Quran, Society

Giriş

Kur'an'da Bir Birey Olarak Münafık

Suyutî, münafık isminin İslâm'la mana kazanan ve İslam'ın ortaya koyduğu bir isim olduğunu belirtir. Münafık kelimesinin şer'î manasıyla daha önceden bilinmediğini söyler.¹ Bundan dolayı İslam öncesinde bu kelimenin anlamları ile İslam ile kazandığı anlam arasında bağlantılar olmalıdır. Her ne kadar Jeffery bu kelimenin Kur'an'da geçen ancak Arapça olmayan kelimeler sınıfına dâhil olduğu görüşünde olsa da² Müslüman alimlerin büyük çoğunluğu bu kelimenin Arapça olduğu görüşündedir. Örneğin İbnü'l-Esîr (606/1210) ve Zebidî (1205/1790), bu kelimenin özel anlamıyla cahiliyede bilinmediğini söyler.³

Münafık kelimesi tükenmek, alış verişin artması, yaranın kabuk bağlaması, ölmek ve yok olmak anlamındaki ن ف ق / n-f-k kökünün mufâale babında ismi-fâildir.⁴ Münafık kelimesinin mastarı olan nifak kelimesinin hangi tabirden alındığı konusunda farklı görüşler vardır. İbnü'l-Arâbî (ö. 231/846), Cevherî (ö. 400/1009) ve İbn Sîde (ö. 458/1006) tarla faresi ve köstebek gibi hayvanların yer altına kazdığı yuvanın deliklerine verilen isimden geldiğini söylemektedir.⁵ Köstebeğin yeraltında yuvasına inen iki yolu vardır. Bu yuvanın deliklerinden biri tamamen yeryüzüne açıktır. Hayvan bu açık kapıdan girip çıkar ki buna “القاصعاء” denir. Diğeri ise gizli ve

¹ Suyutî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, Beyrut 1987, I, 301.

² Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Cairo, 1938, s. 272.

³ Ebu'l-Feyd ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arâs min Cevâhiri'l-luga, Dâru'l-Hidâye*, ts. XXVI, 431-432; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1979, V, 98.

⁴ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut, 1990, IV, 246; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., X, 359; Firûzâbadî, Meccduddin b. Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005, s. 1195.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, X, 359.

kolay açılacak şekilde kapalıdır. Buna da "نافقاء" denmektedir. İhtiyaç duyduğunda köstebek bu kapalı deliği (نافقاء) kafasıyla vurarak açabilir. Köstebeği "القاصعاء" dan avlamak isteyen biri olduğunda "نافقاء" dan kaçarak kurtulur.⁶ Bir bekçi onu yakalamak için elini uzattığı zaman diğer girişlerden çıkar.⁷ Münafığın bu isimle adlandırılmasının üç vechi vardır: Birincisi o, küfrünü sır gibi gizler. Bundan dolayı münafıklık saklanmak için girdiği kovuğa benzetilmiştir. İkincisi köstebek gibi toprağı kazan hayvana benzetilmiştir. Köstebeğin iki deliği vardır. "نافقاء" dan yakalanmak istendiğinde "القاصعاء" dan çıkar. Üçüncüsü ise yaptığı hileden dolayı buna benzetilmiştir. Köstebek altında yeri kazar o kadar ki son derece inceltir. İhtiyaç duyduğunda köstebek bu kapalı deliği "نافقاء" yı kafasıyla iterek açabilir. Köstebeği "القاصعاء" dan avlamak isteyen biri olduğunda "نافقاء" dan kaçarak kurtulur. Deliğın dışı düz toprak iken içi kazılmış topraktır. Münafık da dışı Müslüman içi ise kâfirdir. Nifak hile yoluyla İslam'dan çıkmaktır. Açık olmak değil gizlemektir. Münafık İslam'ı açığa vururken küfrü gizlemektedir. Bu örnekten yola çıkarak kimi alimler nifakı "şeriate bir kapıdan girip diğerinden çıkmak" olarak tanımlamışlardır. " إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (Tevbe, 9/67) ayetinde münafıkların bu yönüne işaret edilmiştir. Çünkü fısık, şeriaten çıkmak demektir. Bundan dolayı da kâfirlerden daha kötü sayılmışlardır. Nitekim ayette " إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (Nisâ, 4/145) buyrulmuştur.⁸

Nifak, Razî'ye göre gerek içindeki zahirindekine ters düşecek şekilde gerekse de içi, dışının, hissettirdiğinden tamamen uzak olacak şekilde içinin dışına uymaması halidir. Bundan dolayı " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ (Bakara, 2/8) ayetinde kastedilenlerin münafıklar olduğunu ve yukarıdaki tanıma uygun bir tavrın burada anlatıldığı ifade etmektedir.⁹

Münafık kelimesinin kökü olan ن ف ق /n-f-k fiilinin anlamı ile münafığın karakteri ve özellikleri arasında şöyle bir bağlantı kurmak mümkündür:

⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, X, 359.

⁷ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrafi'l-elfâz*, Dâru'l-kütübil-ilmiyye, Beyrut, 1996, IV, 207.

⁸ el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, IV, 208; bkz. Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 163.

⁹ Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Cayb*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1997, II, 301.

-Nifak kelimesi “نفاق” kelimesi gibi mufâale babından gelmekte ve muşâreket ifade etmektedir. Bu da münafığın Allah ile ilişkisinde ve insanlarla iletişimde ikircikli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü iman ile ilişkisi de sağlam zeminde bir ilişki görüntüsü vermemektedir:

-Nifak kelimesinin alışverişin artması, tükenmek ve ölmek anlamları göz önünde bulundurulduğunda alış-verişte mal ve para elden çıktığı, tükenmekte bir şeyin, kişinin mülkiyetinden çıktığı için ve ölmek fiilinde ruh bedenden çıktığı için bu kelimenin anlam dünyası “çıkma” anlam temeli üzerine kuruludur.

-Yaranın kabuk bağlaması anlamına gelen n-f-k fiil kökü nasıl kabuk yarayı gizliyor ve içini göstermiyorsa nifak da küfrü göstermemektedir.

-Köstebek ile münafığın davranışları arasında bir benzerlik vardır. Zorluk anında konumunu değiştirmekte hileyi önceden hazırlamış ve girdiği deliğin tam tersi istikamette çıkmaktadır.

-“Nafika” kelimesi çukur anlamına da gelmektedir. Dışı yere paralel olmasına rağmen içi yerin derinliklerine inmektedir. Münafık da dışından Müslüman görünmesine rağmen içi düşmanlıkla ve küfürle doludur.

-“Nefak” yer altında girişi belli çıkışı bilinmeyen bir yol anlamından dolayı münafık gizli olarak yer altında dolaşıp bütün sırlarını gizleyerek faaliyet gösterir. Münafık da girişli çıkışlı haldedir.

-Nifak kelimesinin ölmek ve yok olmak anlamı ile münafığın tabiatı arasında bir uygunluk vardır. Çünkü münafığın da iman ve salih amel yönünden ölü gibidir.

-Köstebek, toprak altında yaşayan hayvanlar gibi insanlara zarar verecek şekilde yuva kurmaktadır. Münafık da müminlere zarar vermek için onlara yakın bir yere yuva kurmaktadır.¹⁰

Nifakın Sebepleri ve Münafığın Amellerine Yansıması

Münafıklık hem dini hem psikolojik hem de sosyolojik bir takım yansımaları olan bir durum olduğu için bunu tek bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Her bir münafığın nifakının gerisinde farklı sebepler olabilir. Bu sebepler İslam tarihinin içinden geçtiği konjonktüre göre de değişmektedir. Tayyip Okıç'e göre Hz. Peygamber'e Medine'de ilk muhalefet edenler, siyasi sebeplerden dolayı İslamiyet'i görünüşte kabul eden ve bunda çeşitli menfaatler bekleyen kişilerdir.¹¹ Medine'de başlayan nifak hareketlerinde Abdullah b. Übeyy b. Selûl ve Ebû Âmir olmak üzere iki sembol isim vardır.

¹⁰ Kurt, Hasan, İslam İnancına Göre Nifak ve Münafık, Nesil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 23-24.

¹¹ Okıç, M. Tayyip, “Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler”, AÜİFD, XXVII, İstanbul, 1959, s. 62.

هُؤْلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هُؤْلَاءِ “Arada yalpalayıp dururlar. Ne bunlara bağlanırlar ne de onlara (ne müminlere bağlanırlar ne de müşriklere)” Nisa, 4/143) ayetlerinde münafığın karakterinin bozukluğu, şüpheliğini ve tereddütler içindeki inanç dünyasına değinilmektedir. Hz. Peygamber de onların bu karakter bozukluğuna, “Münafığın durumu, iki koyun sürüsü arasında gidip gelen şaşkın koyun gibidir; bir o sürüye gider, bir bu sürüye, hangisine tâbî olacağını bilemez. (مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين).”¹⁷ şeklinde sözleriyle işaret etmektedir.

Kur’an’da münafıkların bu halleri أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَّجْعَلُونَ أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ الْبَرْقُ يُخطفُ أَبْصَارَهُمْ كَمَا أَبْصَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا “Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gürültü ve yıldırımlar bulunan yağmur (a tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar. Halbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. (O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar, onlar için etrafı aydınlatınca orada birazcık yürürler, karanlık üzerlerine çökünce de oldukları yerde kalırlar.” (Bakara, 2/19-20) ayetinde benzetme yoluyla anlatılmaktadır.

Bu örnekte yağmur, Kur’an’ı Kerim veya İslâm dinine benzetilmektedir. Yağmurun ölü toprağı diriltmesi gibi, dinin kitabı olan Kur’an da ölü kalpleri diriltir. Zulümat ise kâfirlerin şüphelerine; ra’d, kuvvet ve şiddet bakımından yıldırımlar gibi olan bazı vaadlerle tehditlere veya müslümanlardan münafıklara gelen korku, bela ve musibetlere; berk, Kur’an’ın şimşek gibi parlak hüccetleri niteliğindeki ayetlere işaret etmektedir.¹⁸ Razî şimşegin çakmasıyla hemen yürüme, İslâm’dan istifade ettikleri azıcık miktara, karanlık olunca dikilip kalmaları ise kendilerine bir şüphe geldiği zaman duraklamalarına işaret ettiğini ifade etmektedir.¹⁹ İbn Kesir, bu temsilin bazen kendilerine iman nuru görünen, bazen de gizlenen, şüphe ve tereddüt içinde bocalayan cahil, taklitçi basit kimseleri tasvir ettiğini söylemektedir.²⁰

وَإِن مِّنكُمْ مَّن لَّيَبْتَئِنَ فَإِن أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالِ قَدْ أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَرَأَىٰ مَعَهُمْ شَهِيدًا وَإِن أَصَابَكُمْ فَضْلٌ
 “İçinizden bazıları vardır ki (cihad konusunda) pek ağırdan alırlar. Eğer size bir felâket erişirse : “Allah bana lütfetti de

¹⁷ Müslim, *Kitâbu Sıfâti'l-münâfikîn*, 17.

¹⁸ Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni't-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Abudurrezâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 113; Razi, *Mefâtilhu'l-gayb*, II, 315-318; Sekkâki, Ebû Ya'kûb, *Miftahu'l-Ullûm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1987, s. 347.

¹⁹ Razi, *Mefâtilhu'l-gayb*, II, 315-318.

²⁰ İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, Riyâd, 1999, II, 312.

onlarla beraber bulunmadım" der. Eğer Allah'tan size bir lütuf erişirse -sanki sizinle onun arasında (zahiri) bir dostluk yokmuş gibi- "Keşke onlarla beraber olsaydım da ben de büyük bir başarı kazansaydım!" der." (Nisa, 4/72-73)

سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذُرُونَا تَبِعْكُمُ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلِ فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْسُدُونَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا "Siz ganimetleri almak için gittiğinizde seferden geri kalanlar : Bırakın, biz de arkanıza düşelim, diyeceklerdir. Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki : "Siz asla bizim peşimize düşmeyeceksiniz! Allah daha önce sizin için böyle buyurmuştur." Onlar size : Hayır, bizi kıskanıyorsunuz, diyeceklerdir. Bilâkis onlar, pek az anlayan kimselerdir." (Fetih 48/15) ayetlerinde de münafığın siyasi ve ekonomik konular söz konusu olduğunda fırsatçı, menfaatçi ve çekemez bir hal aldığını ve yansıtma psikolojisiyle içlerindeki kötü duyguları muhataplarında varmış gibi göstermektedirler.

Münafıkların en bariz özelliklerinden bir tanesi korkak olmalarıdır. فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ تَخْشِيَةَ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ "Üzerlerine savaş yazılınca içlerinden bir gurup insanlardan, Allah'tan korkar gibi, yahut daha fazla bir korku ile korkmaya başladılar da : 'Rabbimiz savaşı bize niçin yazdı? Bizi yakın bir süreye kadar erteleyeydin olmaz mıydı?' dediler..." (Nisa, 4/77) ayeti bunu ortaya koymaktadır. Elmalılı bunu şöyle anlatmaktadır. "Münafıklar, sertçe bir öksürükten şüphelenen, hemen hemen pöh denilse korkan kimselerdir. Çünkü içleri kurtlu ve hain kimselerdir. Hainler ise hıyanetin ucu yüreklerine saplı olduğundan, 'elhâinü hâifün' misalinde olduğu gibi, her zaman sırları ifşa olunmak endişesiyle korku ve kuşku içinde, her şeyden nem kapar (şüphelenir), her sestən ürkerler.²¹ Nitekim bu özelliklerini en açık şekilde gösteren bir ayet de يَخْشَوْنَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ "Her gürlüğü kendi aleyhlerine sanırlar." (Münafıkûn, 63/4) ayetidir. Bu ayette de görüldüğü gibi münafıklar Müslümanlara karşı düşmanca duygular taşıdıklarından her bağırıtıyı, müslümanlardan kendilerine yönelik bir saldırı zannederler. Böylece düşmanca tutumlarını, müslümanlara izafe etmektedirler.²²

Münafıkları bozuk karakterli olmaya iten bir sebep de kabilecilik duygusudur. Buna örnek olarak zikredilecek kişi Kuzman'dır. Bu kişi Uhud günü Müslümanların safında yer alır, pervasızca savaşarak yedi düşmanı öldürür. Diğer müslümanlar Kuzman'ın bu durumuna imrendiklerini söylediklerinde Hz. Peygamber, "O, cehennemliktir" buyurur. Neticede Kuzman, savaş sırasında aldığı

²¹ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul ts., VII, 5001-5002.

²² Necati, M.Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 213.

şiddetli bir yara ile yatağa düşer, ashaptan bazıları onu kahramanlığından ötürü tebrik edip cennetle müjdelerken o, “siz beni niye müjdeliyorsunuz?” Allah’a yemin olsun ki ben, Allah için değil, ancak kavmimin şerefi için savaştım, eğer bu arzum olmasaydı savaşmazdım.” der. Daha sonra acısı artınca okuyla intihar eder.²³ Burada Kuzman’ın, kabilesinin şerefi için canını feda edebildiğini ancak din söz konusu olduğunda bu samimiyeti göstermediğini dolayısıyla da kabilecilik duygusunun daha baskın olmasıyla dini duygularının önüne geçtiğini görmek mümkündür.

Kabilecilik anlayışı gibi münafıklığı tetikleyen bir unsur da cahillik ve bilinçsizliktir. İzzet Derveze *الأعراب أشدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ*

“Bedevîler, kâfirlik ve münafıklık bakımından hem daha beter, hem de Allah’ın Resûlüne indirdiği kanunları tanımamaya daha yatkındır.” (Tevbe, 9/97) ayetinde ifade edilmek

istenen şeyin, bedevi münafıklarla diğer münafıklar arasındaki farklılığın, bedevilik ve kırsal kesimin karakterine ilişkin olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmek olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Çünkü cehaletin tipik bir biçimde gözlemlendiği kişiler bedevi insanlardır. Hz. Peygamberin maruz kaldığı cahilane tavırlar daha çok bedevi insanlar tarafından ortaya konulmuştur. Kur’an’da münafıkların bu halini tasvir etmek “كأنهم خشب مسندة” benzetmesi yapılmaktadır.

Elmalı’ya göre “خشب مسندة” ifadesinde dayanılan şey, cansız varlıklar ve bitkilerdir.

Münafıkların dayandığı ve güvendiği şeyler de böyledir. Çünkü münafıkların dayandıkları kişiler, putperest müşriklerdir. Putlar da ya cansızlardan ya da bitkilerden yapılmışlardır.²⁵ Münafıklar da kütük gibi düşünüp anlayamaz. Münafıklar, anlamayı ve basiret sahibi olmayı istememeleri açısından, tıpkı bir kütük gibi kabul edilmişlerdir.²⁶

Münafıkların samimi olmamaları daha çok kendilerine zarar vermektedir. Çünkü İslam’ın onlara vadettiği ahiret nimetlerinden kendilerini mahrum etmeleri onların her daim mahrum olmalarına sebep olmaktadır. Samimiyetsizlikleri sebebiyle imanın varlığını en iyi ortaya koyma sebebi olan kritik anlarda geçerli olmayan bahanelerle kendilerini geri çekmektedirler. Nitekim *وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْتِنَّا لِي وَلَا وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْتِنَّا لِي وَلَا*

“İzin ver, beni fitneye ve isyana düsürme, basını derde sokma” der.

Bilmiş ol ki, fitneye zaten kendileri düşmüşlerdir.” (Tevbe, 9/49) ayetinde anlatılan, tam da bu durumu açıklamaktadır. Bir gün Hz. Peygamber savaş için hazırlanmış halde

²³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târîh*, II, 55.

²⁴ Derveze, Muhammet İzzet, *Siretu'r-Rasûl Suverun Muktebese mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts., II, 91.

²⁵ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 546.

²⁶ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 546.

iken Selemoğullarının kardeşi Cedd b. Kays'a : 'Ey Cedd! Bu sene Asfaroğulları savaşı için var mısın?' diye sormuştu. O, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bana izin verip beni fitneye düşürmesen, Allah'a yemin olsun ki kavmim, kadınlardan hoşlanmada benden daha ileri gideni olmadığını bilir. Asfaroğulları kadınlarını görürsem onlara sabredemeyeceğimden korkuyorum' dedi. Allah Rasûlü de ondan yüzünü çevirip 'Sana izin verdim' buyurdu.²⁷ Ayetin iniş sebebi olarak gösterilen bu olay münafık birinin kendini kandırma ve bahane uydurmada ne kadar ileri gittiğini ortaya koymaktadır.

Burada münafığın gerçekte yakından uzaktan alakası olmayan bir durumu gerçek gibi sunması bir taraftan da münafığın iftira edebilme potansiyelini her daim gündemde tutmaktadır. Nitekim إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ (Peygamber'in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir guruptur. Bunu kendiniz için bir kötülük sanmayın, aksine o, sizin için bir iyiliktir. Onlardan her bir kişiye, günah olarak ne işlemişse (onun karşılığı ceza) vardır. Onlardan (elebaşlık yapıp) bu günahın büyüklüğünü yüklenen kimse için de çok büyük bir azap vardır."(Nur, 24/11) ayetinde anlatılan ifk hadisesinde²⁸ bu durum daha açık ortaya çıkmaktadır.

Münafıkların bu derece yalan ve iftiraya meyyal olmaları onların konuşma tarzlarına da yansımaktadır. Örneğin إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ "Münafıklar sana geldiklerinde : 'Şahitlik ederiz ki sen Allah'ın Peygamberisin', derler" (Münafikûn, 63/1) ayetinde Peygamber'e üç tane tekid edatı (ل+إِنَّ+نشهد) kullanarak hitap etmektedirler. Cümlede fazla te'kid edatı kullanmak, aşırı inkâr durumunda muhatapları ikna içindir.²⁹ Bu kadar fazla iknaya uğraşmaları kendi samimiyetsizliklerini aşikâr etmektedir.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ "Onlara : İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği vakit "Biz hiç, sefilhlerin (akılsız ve ahmak kişilerin) iman ettikleri gibi iman eder miyiz!" derler. Biliniz ki, sefilhler ancak kendileridir, fakat bunu bilmezler" (Bakara, 2/13)

²⁷ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 288; İbn Ebi Hatim, *Tefsîru İbn Ebi Hâtim*, VI, 1809; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 161.

²⁸ Buhârî, *Megâzî*, 32; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, 2002, VII, 76; Ebu'l-Hasan Ali B. Muhammed Habib Mâverdi, *en-Nüket Ve'l-Uyûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, IV, 79; İbn Atıyye, Ebu Muhammed, *el-Muharraru'l-uecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993, IV, 204; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzil*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 2005, III, 113.

²⁹ Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, VII, 4997-4999.

“Onlara : *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ*

Gelin, Allah'ın Peygamberi sizin için mağfret dilesin, denildiği zaman başlarını çevirirler ve sen onların, büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün” (Münafikun, 63/5)

Bu ayetlerde de münafığın alaycı bir tavır sergilediği ve kendini beğendiğine işaret edilmektedir. Seyyid Kutub'a göre bu münafık tipi daha çok elit tabakalarda görülmektedir. Bunun sebebini de hak ile yüzleşmeye cesaret bulamamaları olduğunu ifade etmektedir.³⁰

وَإِذَا لَقُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ

“Onlar sizinle buluştukları zaman ‘inandık’ derler, aralarında bas basa kaldıkları zaman da (size karşı olan) kinlerinden dolayı parmaklarının uçlarını ısırtırlar. De ki : ‘Kininizle geberin!’ şüphesiz ki Allah onların sinelerindeki özü hakkıyla bilendir.” (Ali İmran, 3/119)

Ayet, münafıkların kin ve nefretinin hangi seviyeye ulaştığını göstermekte ve ayet Seyyid Kutub'un ifadesiyle “ruhlarının derinliklerinde saklı, gizli duyguları konuşuran özelliklerini tam olarak yansıtan, dışarıya yansıyan duygusal etkilenmeleri gelen ve giden hareketleri kaydeden mükemmel bir portredir”.³¹ Genel olarak bir münafık Kur'an'da şüpheci, Müslümanların arasında yaşamayı tercih eden, kişiliği bozuk, zaaflarına yenilmiş, kendine güveni olmayan, Müslümanlara karşı her an gizli bir gündemi olan, ikircikli bir yapıya sahip olduğu için muhatabına güven vermeyen, müslüman dışı unsurlara karşı işbirliği arayışında, kibirli olduğu için alaycı bir üsluba sahip, ibadetleri zorla ve isteksiz yapan bir kişiliğe sahip olarak gösterilmektedir. Bu özelliklere sahip bireylerin kuracağı bir toplum için Kur'an'da “بعضهم أولياء بعض” yerine “بعضهم من بعض” ifadesi kullanılmıştır. Neden münafıklar için “birbirlerinin velileridir” ifadesinin kullanılmamasının sebebini ortaya koymak için toplum bireyleri arasında velayet ilişkisinin ne demek olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

Kur'an'da Münafıklar İçin “بعضهم من بعض” İfadesi Yerine “بعضهم أولياء بعض” İfadesinin Kullanılması

Münafıklar için kullanılan “بعضهم من بعض” ifadesi ile münafıklar dışındakiler için kullanılan “بعضهم أولياء بعض” ifadesi arasındaki fark “ولي” kelimesinin münafıkların dışındakiler için kullanılması, münafıklar için kullanılmamasıdır. Bundan dolayı

³⁰ Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli't-Kur'an*, Dâru'ş-şurûk, Kahire ts., I, 42.

³¹ Kutub, *Fi Zilâli't-Kur'an*, I, 452.

"ولي" kelimesinin anlamını ortaya koymak ve arasında velâyet olan kimselerin ilişkileri ile münafıkların birbirleriyle ilişkilerinin mukayesesini yapmak oldukça önemlidir.

Yaklaşmak, yönelmek, idare etmek, düzenlemek, işi üzerine almak yardım etmek, dost edinmek, peşi-peşine olmak anlamına gelen "ولي" fiili ve "ولاية" mastarından türeyen mevâlî, efendi, azat eden kişi ve azat edilen kişi, amca çocukları, sadaka verilmesi haram olan Peygamberin Ehl-i Beyt'i, iki atışı veya fiili art arda yapmak, baharın başlangıcında yağın yağmurdan sonra yağın yağmur, tutkun-düşkün, ardından gitmek, yardımcı, nimet veren, amcaoğlu, müttefik, anlaşmalı kişi, bir şeyi elde etmek ve amaca ulaşmak anlamlarıdır.³²

"وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ" (Erkek ve kadından) her biri için, ana, baba ve akrabanın bıraktığından (hisselerini alacak olan) anlaşmalılar kıldık." (Nisa, 4/33) ayetinde bu kelime yeminli ve anlaşmalı anlamına gelmektedir. Çünkü İslam'dan önce ve İslam'ın ilk yıllarında yemin ve anlaşma ile birbirlerine mirasçı oluyorlardı.³³

"واني خفت الموالى من ورأى" (Meryem, 19/5) ayetinde amcaoğullarının kastedildiği söylenmiştir. Yani soyda onları takip edenlerdir. Bir anlamı da yardımcı ve işlerini üstlenip yapandır. Bu fiilin diğer bir anlamı yönelmek anlamındadır. "عن" harf-i cerri ile yüz çevirmek anlamındadır.³⁴

Ragıb el-İsfahânî, velâ ve tevâlîyi iki şeyin arasında kendilerinden olmayan şeylerin olmaması şeklinde tanımlamıştır. Veli kelimesinin ve bu kelimenin türevlerinin anlamlarının mekân yönünden, nisbet yönünden, din yönünden, sadakat, yardım ve itikat yönünden var olan yakınlıktan istiare yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir.³⁵ Buradan yola çıkarak "dost" şeklinde Türkçeye çevirdiğimiz veli kelimesinin yaklaşmak, yönelmek, idare etmek, düzenlemek, işi üzerine almak yardım etmek, dost edinmek, peşi-peşine olmak gibi sözlük anlamları üzerine kurulu olduğunu görmekteyiz.

Râzî'ye göre "ولاية/velayet" kelimesi "عداوة/adâvet" kelimesinin yani düşmanlığın zıddıdır. "عداوة/adâvet" kelimesi de, bir kimse bir şeyden vazgeçtiğinde

³² Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, ts., VIII, 365; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 405.

³³ el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, IV, 341.

³⁴ el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, IV, 342.

³⁵ Ebu'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-marîfe, Lübnân, ts., s. 533.

söylenilen “الشيء عدا” tabirinden alınmıştır.³⁶ Bu durumda velâyet yakınlığı ifade ederken velâyetin zıddı olan adâvet uzaklaşmayı ve uzaklığı ifade etmektedir.

Kur'an'da Ehl-i Kitap, hicret eden müminler, kâfirler, müminler ve zalimler için “بعضهم أولياء بعض” ifadesi kullanılırken münafıklar için مِنْ بَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ ifadesinin kullanılmasının sebepleri üzerine müfessirler bazı hususlar zikretmektedirler. Zerkeşi (Tevbe, 9/67) ayetinde “من” harfinin kattığı anlamın münafıkların tabiatına oldukça uygun olduğunu ifade etmektedir. Çünkü “من” harfi onların, birbirlerine karışmışlığını ve birbirlerini bilinçsizce takip ettiklerini hissettirdiğini söylemektedir. Zerkeşi “بعضهم من بعض/birbirlerindendir” ifadesini “birbirlerinin neslindedir” gibi anlam verenleri eleştirmektedir. Çünkü münafığın neslinden mümin gelebileceği gibi aksi de mümkündür.³⁷

Taberî, “بعضهم من بعض” ifadesinin İslam'a ve hakka karşı bir dayanışma konusunda söylendiğini ve yollarının bir olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Çünkü velayet cesarete, desteğe, yardımlaşmaya ve sorumluluk yüklenmeye ihtiyaç duyar. Nifak, tabiatı gereği münafıkların, kendi aralarında bile bu tür güzel ilişkilerin gelişmesine engel olur. Münafıklar zayıf ve ciddiyeti olmayan bireyler oldukları için birbirlerine tutkun, güçlü ve birbirlerine dayanan bir topluluk değildir.³⁹

Münafıklar için “بعضهم من بعض” ifadesinin kullanılmasının hikmetine değinen Hâzin : “Takipçilerin nifakları ve küfürleri taklit ile hâsıl olmaktadır. Bu, tabiatları gereği olmuştur. Bundan dolayı ‘بعضهم من بعض’ demiştir. Müminler arasında Allah'ın hidayeti, uygun görmesi ve yönlendirmesi ile meydana geldiği için tabiatları ve hevaları gereği değildir. Bundan dolayı müminleri ‘بعضهم أولياء بعض’ şeklinde vasıflandırmıştır. Böylece iki grup arasında fark ortaya çıkmış olmaktadır.” ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁰

Bu iki grup arasındaki fark, ayetlerde Razi'nin ifadesiyle tefsir kabilinden⁴¹ bir takım ifadelerin birbirinin karşısına konumlandırılmak suretiyle ortaya konulmuştur.

³⁶ Razi, *Mefâtilu'l-gayb*, XVI, 104-105; bkz. Ebû Hayyân el-Endelûsi, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001, V, 71.

³⁷ Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulûmî'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1957, IV, 426.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 327.

³⁹ Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, III, 1675.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, V, 71; Hâzin, Alâuddin Ali b.Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1979, III, 120; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts., I, 498.

⁴¹ Razi, *Mefâtilu'l-gayb*, XVI, 105.

Şöyle ki; "Münafık erkekler ve münafık kadınlar (sizden değil), birbirlerindenidir. Onlar kötülüğü emreder, iyilikten alıkor ve cimrilik ederler" (Tevbe, 9/67) ve "Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkorlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resûlüne itaat ederler" (Tevbe, 9/71) ayetleri göz önüne alındığında "بعضهم من بعض" ifadesi "بعضهم أولياء بعض" ifadesinin karşısına konulmuştur. Önce münafıklar için "بعضهم من بعض" denildikten sonra müminler için "بعضهم أولياء بعض" şeklinde üslubun değiştirilmesi münafıklar haricinde müminlerin karşılıklı yardımlaşmaları ve dayanışmalarına işaret etmek içindir. "İyiliği emrederler kötülüğü yasaklarlar" ifadesi "kötülüğü emrederler iyiliği yasaklarlar" ifadesinin karşılığıdır. "Onlar namazı kılarlar" ifadesi "onlar Allah'ı unutmamıştır" ifadesinin karşılığıdır. "Onlar zekat verirler" ifadesinin karşılığı "onlar cimrilik yaparlar" ifadesidir. "Onlar, Allah'a ve Rasul'üne itaat ederler" ifadesinin karşılığı münafıkların tam anlamıyla itaatten çıkma özellikleridir.⁴²

Müminlerle münafıkların birbirinden ayrıştıkları nokta burada karşılıklı konumlandırılan yukarıda zikredilen hususlardır. Birbirlerinin velileri oldukları ifade edilen müminlerin velayetleri bu hususlardan dolayı meydana gelmektedir. Sözlük anlamı olarak verdiğimiz yakınlık da bu hususlar sebebiyle oluşmuştur. Münafıklar arasında velayet olmamasının sebebi de bu güzel hasletlerden yoksun olmalarına bağlanmalıdır.⁴³ Buna ilaveten münafıklar içerisinde samimiyetle hayır yönünde nasihat verecek veya onları nifaktan döndürecek kimse de yoktur. Mümine gelince inancı içine tam olarak yerleşmiş ve bu inanç hayır üzerine kuruludur.⁴⁴

"Münafıklar birbirlerindenidir" derken tabiatlarının ve karakterlerinin bir olduğuna da işaret edilmektedir. Ama müminler birbirlerinin dostudurlar. Münafıklar tabiatları bir olduğu için birbirlerine dost olamazlar. Müminlerden bahsederken müminlerin birbirlerinin dostu olduğunu ifade etmesi, onları bir araya getiren yakınlığın "velayet" olduğuna işaret etmek içindir. Müminler İslam'da birbirlerinin taklitçisi olmadığı gibi bilinçsiz bir şekilde birbirlerinin takipçisi de değillerdir.⁴⁵ Ayrıca müminler için kullanılan "بعضهم أولياء بعض" demek kalpleri

⁴² Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 71; Âlûsî, Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, ts., X, 135; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevîr*, Dâru Sehnûn li'n-Nesr ve't-Tevzî', Tunus, ty., X, 262-263.

⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 65.

⁴⁴ Şa'râvî, Muhammed Mûtevellî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997, IX, 5287.

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevîr*, X, 254.

karşılıklı sevgi, muhabbet ve şefkatte birdir demek iken münafıklar için “ *بعضهم من بعض* ” demek kalplerinin farklı olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶

Müminler arasında var olan sevgi ve şefkatin varlığı da ayetlerde sözü edilen emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker sebebiyledir. Çünkü sosyal işlerle alakalı bu önemli faaliyet namaz ve zekât gibi şahsi ibadetlere öncelenmiştir. Çünkü emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker gibi işler yardımlaşma ve dayanışmaya daha uygun konumdadır.⁴⁷

“ *بعضهم اولياء بعض* ” ifadesinin müminler dışında Ehl-i kitap, kâfirler ve zalimler için de kullanıldığını ifade etmiştik. Bunun sebebini Suyûti : “Çünkü münafıklar belirli bir dinde ve açık bir şeriat üzere yardımlaşmazlar. Bazıları Yahudi bazıları Hıristiyan bazıları putperesttirler. Münafıklar için “ *بعضهم من بعض* ” demiştir. Yani onlar şüphe ve nifakta; müminler ise İslam dini üzere yardımlaşırlar. Kâfirler de küfürlerini açığa vururlar ve hepsi birbirlerinin avanesidir ve yardımlaşma üzerine birleşmişlerdir. Münafıklar böyle değildir. Çünkü Allah onlar için Haşr, 59/14'te “ *تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ* ” (Sen onları derli toplu sanırsın, hâlbuki kalpleri darmadağıniktır) demiştir” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁸

Râzi,'ye göre münafıklarla alakalı “ *بعضهم من بعض* ” olarak buyrulması, birbirlerine tâbi olanların nifakının, kendilerinden önce geçmiş olanların nifakına dayandığına işaret etmektedir. Çünkü bu tâbi olma kendilerinden önce geçen büyüklerini taklit etmeleri ve karakterleri gereği olmuştur. Ancak, müminler arasında meydana gelen uyum, Allah'ın hidayet edip onları bu imana muvaffak kılmasıyla ve bilinçli bir kararla meydana gelmiştir.⁴⁹

Sonuç

Münafıklık Kur'an'da inanç sistemine sahip bir kimlikten öte hastalıklı bir kişilik olarak ele alınmaktadır. Belirtileri üzerinde çokça durulan, temsil ve teşbihlerle oldukça açık bir biçimde ortaya konulan bu insan tipinin Müslümanlar arasında yaşamayı tercih etmeleri doğal olarak Müslümanlar için bir tehlike olarak görülmüştür. Kur'an, münafığı bir birey olarak şüpheli, kişiliği bozuk, zaaflarına yenilmiş, kendine güveni olmayan, yaşadığı topluma zararlı, ikircikli bir yapıya sahip, muhatabına güven vermeyen, kibirli, alaycı, fırsatçı, korkak, ibadetlerde

⁴⁶ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, VIII, 203.

⁴⁷ Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmme lil-Kitâb, Kahire 1990, VIII, 89.

⁴⁸ Suyûti, Celâlüddin Abdurrahman, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Mustafa el-Buğa, Beyrut 2002.

⁴⁹ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 104-105; bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, V, 71.

isteksiz şekilde tanıtmaktadır. Bu özelliklere sahip bireylerin oluşturdukları toplumsal birliktelikler de sağlam bir zemine sahip olmayan ilişki biçimine dönüşmektedir.

Kur'an bazen vermek istediği mesajı bazen uzun ayetlerle verirken bazen de birbirlerine karşıt konumlandırılmış benzer ayetler içindeki küçük değişikliklerle verilmektedir. Kur'an'da müminler dâhil diğer inanç grupları için "بعضهم أولياء بعض" ifadesi kullanılırken münafıklar için "بعضهم من بعض" ifadesinin kullanılmasının sebebini araştırdığımız bu çalışmamızda bu küçük ayrıntı "أولياء/ولي" kelimesi ve "من" harfinin kullanımında gizlidir. Münafıklar için kullanılan "بعضهم من بعض" ifadesindeki "من" harf-i cerinin, söz konusu toplumun birbirine karışmışlık derecesinde bir ilişkiye sahip olduğuna işaret ettiği üzerinde durulmuştur. Müminler için kullanılan "بعضهم أولياء بعض" ifadesinde kullanılan "أولياء" kelimesi müminlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin "velâyet" üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Uzaklaşmak sözlük anlamında olan, düşmanlık şeklinde Türkçeye çevrilen ve adavetin zıddı olan bu kelime yakınlaşma ve birbirine yakın olma sözlük anlamında ve dost, birbirinin işini görebilecek şekilde yakın ilişki kurulan kimse anlamına gelmektedir. Bu iki grup arasındaki ilişkileri birbirinden farklı kılan "emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" dir. Çünkü emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker insanları birbirine yaklaştırıp ilişkilerini sağlam bir zemine oturtmaktadır. Ancak münafıklar bunun tersini yaparak yani emr-i bil- münker nehy-i ani'l-ma'rûf yaparak bireyler arası ilişki daha uzaklaşmaktadır. Haşr, 59/14 ayetinde *تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى* (Sen onları derli toplu sanırsın, halbuki kalpleri darmadağınaktır) ifade edilen de bu olmaktadır.

Ehl-i Kitap için, kâfirler için, ve zalimler için "بعضهم أولياء بعض" ifadesinin kullanılmasında kanaatimizce münafıklara nazaran bu kimselerin kendi içinde tutarlı tavırlarına bir gönderme vardır. Batıl da olsa inancını açıkça belirten bir kişinin ve bu bireylerin oluşturdukları toplum münafıklara göre nisbeten daha iyi görülmektedir. "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ" (Nisâ, 4/145) ayetinde buna bir gönderme vardır. Buradan hareketle kendi içinde tutarlı, bilinçli olan ve açık biçimde tavrını ortaya koyan bir toplum farklı inançtan olsa bile görünüşüyle müslüman olanlardan daha değerli görülmektedir. Bu da İslam'ın din ve vicdan hürriyetine olan saygısının bir göstergesi kabul edilebilir.

Kaynakça

Âlûsî, Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabi, Beyrut, ts.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1990.

Derveze, Muhammet İzzet, *Sîretu'r-Rasûl Suverun Muktebese mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts.

Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2001.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân, *Kitâbü'l-Ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, ts.

Fîrûzâbadî, Mecduddîn b. Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005.

Hamidullah, Muhammed, "Hz. Peygamber'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi", *AÜİFD*, Erzurum 1986, sy. 6.

Hâzin, Alâuddin Alî b.Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1979.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, Dâru Sehnûn li'n-Nesr ve't-Tevzî', Tunus, ty

İbn Atıyye, Ebu Muhammed, *el-Muharraru'l-vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1993.

İbn Ebî Hâtim, er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, el-Mektebetü'l-asriyye, Sayda, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye li ibn Hişâm*, Mısır, 1955.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azim*, Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, Riyâd,1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrut ts

İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1979.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Abdullâh el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, ts.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Cairo, 1938.

Kurt, Hasan, *İslam İncancına Göre Nifak ve Münafık*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2004.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-şurûk, Kahire ts.,

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Araçça*, Konya 1969.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali B. Muhammed Habib, *en-Nüket Ve'l-Uyûn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

Necati, M.Osman, *Kur'an ve Psikoloji Çev. Hayati Aydın*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 2005.

Okiç, M. Tayyib, "Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler", *AÜİFD*, XXVII, İstanbul, 1959.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-marife, Lübnân, ts.

Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997.

Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye'l-âmmelil-Kitâb, Kahire, 1990.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ğur'ân*, Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut, 2002.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftahu'l-Ulûm*, Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut, 1987.

Semin el-Halebî, Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrafî'l-elfâz, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1996.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Mustafa el-Buğa, Beyrut 2002.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-Müzahir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, Beyrut 1987.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, Metâbiu ahbâri'l-yevm, 1997

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

Taberî, Muhammed İbn Cerîr Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul ts.

Zebîdî, Ebu'l-Feyd, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-luga*, Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Thk. Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.

Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabiyye, 1957.

Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslâm Düşüncesindeki Yansımaları

Hasan OCAK*

Özet

İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biri olan hayır-şer problemi, Hz. Peygamber'in hadislerinde de kendine yer bulmuştur. Daha sonraki dönemlerde konu ile ilgili olarak ortaya konan fikirlerin âyet ve hadislerde nasıl ele alındığı, fikirlerin oluşumuna nasıl etki yaptığı, araştırmaya değer bir konudur. Biz bu makalede hadislerde geçen hayır-şer kavramları ışığında, tarihi süreç içerisinde kelimeler ve felsefe ekollerine ait düşünürlerin bu konudaki düşüncelerini ve konu ile ilgili tartışmaları inceledik. Çalışmamızda kader meselesi bağlamında hayır ve şerrin insanın elinde olup olmadığını tartıştık.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâm Felsefesi, Kelam, Hayır, Şer

The Reflections of the Terms Khair/Good and Sharr/Evil Occurring in the Prophetic Sayings in Islamic Thought

Abstract

The good-evil problem, being one of the principal subject-matters of Islamic thought, exists in the sayings of the Prophet Muhammad, too. How the ideas that were put forward in later stages were dealt with in the Qur'anic verses and the Prophetic sayings, how they influenced the formation of ideas, are an important issue. In this article, we will also, in the light of the terms khair/good and sharr/evil occurring in the Prophetic sayings, investigate what the thinkers belonging to the schools of theology and philosophy think about this issue and examine the controversial points. By doing so, we will try to shed some light on the topic. In our study, the question whether good and evil are in the hand of man is discussed and the topic of fate is also naturally included in this discussion.

Key Words: Prophetic Sayings, Islamic Philosophy, Theology, Good, Evil

Giriş

Felsefe tarihinin önemli tartışma konularından biri olan kötülük problemi, İslâm düşüncesinde de kendine oldukça geniş bir yer bulmuştur. İslâm'ın iki temel kaynağı olan âyet ve hadislerde konu daha çok hayır ve şer kavramlarıyla dile getirilmiş, bu yönüyle kelimeler başta olmak üzere konu ile ilgilenen disiplinler tarafından hayır ve şer ana başlığı altında ele alınmıştır. Konu ile ilgili pek çok

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

rivayet, yer almaktadır. Problemin İslâm düşüncesindeki temel çıkış noktalarından ve temel dayanaklardan biridir. Bu bilgilerin büyük ölçüde Antik Yunan düşüncesinin tesirinde gelişen İslâm felsefe geleneğinde bu rivayetlerin etkisi olmalıdır. Bunun için İslâm felsefesinin hayır-şer kavramları etrafında geliştirdiği, kader meselesiyle de ister istemez irtibatlandığı bu meselenin, rivayetlerden beslenen kaynaklarının tespiti büyük önem taşımaktadır.

İnsanoğlu yaratılışı icabı meraklı bir varlıktır. Bu sebeple o, önce kendisini, sonra içinde bulunduğu âlemi bütün incelikleriyle anlamaya çalışmıştır. İyi ve kötü nedir, nasıl doğmuştur? Zaman içerisinde bu problemlerin cevaplandırılması için gayret edilse de iyi-kötü/hayır-şer meselelerinde sorunlar devam etmektedir. Hayır ve şerrin bulunduğu mekân kainattır. Allah, kâinatı insan için yaratmıştır. İnsan da, Kur'an'ın ifadesiyle Rabbine ibadet etsin diye yaratılmıştır.¹ İbadet, çok geniş bir mânaya gelmektedir. Bazı âyetlerde, insanın, imtihan içinde olduğu beyan edilmiştir. "İmtihan" ile "İbadet" iç içedir. İnsana ibadet mükellefiyetinden önce, bazı kabiliyetler verilmiştir. Böylece insan, teklifin icaplarını yerine getirmeye hazırlanmıştır. İnsanın kabiliyeti çift yönlüdür; hem "hayra" hem de "şerre" imkân verir. İnsan bu çift yönüyle fiillerini işler. Şu hâlde önce hayrın tanımına değinmemiz gerekmektedir.

1- Hayır Kelimesinin Sözlük ve İstılahi Anlamları

Sözlükte "iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak" gibi anlamlara gelen hayır kökünden mastar -isim olup "iyi" yahut "iyilik" mânasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılmıştır. H.y.r sülâsi fiilinin mastarı olan "hayır" kelimesinin sözlüklerde birçok kalıpta değişik anlamlara geldiğini görüyoruz. Kısaca hayır, Arapça bir kelime olup "şerrin zıddı"dır. İnsanların mutlaka rağbet ve muhabbet ettiği nesne, akıl, ilim ve mal gibi cemal olan ve maksada uyan hayır kelimesi, Türkçe'de iyilik, iyi iş, fayda, başa çıkma, muvaffakiyet ve benzeri mânalara gelmektedir.² Bazı dilciler "hayır" kelimesinin şeddesiz olarak (hayera) kullanıldığında fiziki güzelliği, şeddeli olarak (hayyera) kullanıldığında ise dini ve hayat durumunun iyiliğini ifade ettiğini belirtiyorlar. Ama şeddeli veya şeddesiz olarak kullanılmasının mânaya zarar vermediğini söyleyenlerde vardır.³

Hayrı meşru iş, faydalı, nurlu ve sevaplı amel, halkın rağbet ettiği akıl, ilim, ibadet, adalet, ihsan olarak da tanımlamışlardır.⁴ Hayır kelimesinin çoğulu olan

¹ ez-Zâriyat 51/56.

² Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mat., İst,1954, C.1, s. 292.

³ Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcül-arus min cevâhiri-l Kamus*, Beyrut, 1968, C. II, s. 194.

⁴ Abdullah Yağın, Abdulkadir Badıllı, İlhami Çelik, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Türdav Yay, Ekim 1995, s.

“ahyar” âyette⁵ bazı peygamberler hakkında övgü sıfatı olarak yer almaktadır. Aynı kökten “hayre (aslı hayyire) kelimesinin çoğulu olan hayrat bir âyette “hisar” ile birlikte “iyi ve güzel kadınlar” anlamında kullanılır.⁶ Buna göre hayyire ibaresi; soylu, insanların yanında şerefli, yüzü güzel, ahlaki güzel, doğurduğunda soylu çocuklar doğuran kadın anlamına gelmekle birlikte,⁷ cömertlik, asalet ve saygınlık anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu kelime fiil olarak kullanıldığında da nispet edildiği kişinin bir hayır sahibi olduğu, adamı bir başkasına tercih ettiği, bir şeyi başka bir şeye üstün tuttuğu anlamlarını verir.⁸ Sonuç olarak hayır kelimesinin temel anlamının seçmek ve tercih etmek ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bir şeyi tercih etmek anlamındaki “ihtiyar” ile yapılan akitlerde muhayyerliği ifade eden “Hıyarü’s Şart” “Hıyarü’r-Rü’ye” gibi ibareler de aynı kökten gelmektedir.⁹

O hâlde diyebiliriz ki beğenilen, seçilen tercih edilen iyi huyluluk güzellik, atılganlık, soyluluk gibi iyi ve güzel görülen şeyleri ifade etmek için hayır kelimesi ve bu kelimedenden türetilen diğer kelimeler kullanılmaktadır. Zebidi “Hayır” kelimesini herkes tarafından bilinen iyilik anlamına gelebilecek. “Ma’ruf” kelimesi ile açıkladıktan sonra yine bu anlama uygun olarak hayır: “akıl ve adalet gibi herkesin arzuladığı şey”¹⁰ olarak tarif etmektedir. Acaba her arzu edilen veya bizce iyi görülen her şey hayır mıdır? Bu konu hayrı ikiye ayırmak suretiyle cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Ragıp el- İsfahani, hayrı mutlak ve mukayyet olarak iki kısımda inceler: Mutlak hayır; her hâlde ve herkes için arzu edilen şey iken; mukayyet hayır, birisi için hayır olup ta bir başkası için şer olan şeyler için kullanılır. Râgıb el-İsfahânî her ne kadar hayrın bu şekilde mutlak ve izâfî diye ikiye ayrıldığını zikretse de o hayrı “akıl, adalet, fazilet ve faydalı olan bir şey gibi herkes tarafından arzu edilen şey”¹¹ şeklinde tarif etmektedir. Bu tarifi ile o, asıl hayrın herkes tarafından arzu edilen hayır olduğunu ifade ederek bu “mutlak hayır”ın tarifini yapmış olmaktadır.

Fahrüddin Râzî’ye göre *mutlak hayır*, “sırf fayda olan, devamlı olan saygı ve tazimle iç içe olan”dır. Bu dört kayıt âhiretle ilgili hayırlarda mevcut olup dünyanın hayırlarında yoktur. Arâf sûresi 188’de geçen hayırdan murat, dünya menfaat ve malını toplayıp afet zararlarını def etmektir denilmiştir. Buna göre hayır tabirinin içine bolluk, kıtlık, kâr ve kazanç kabilinden her şey

⁵ Sad, 38/47-48

⁶ Rahman, 55/70

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, 1968, C. II, s. 264.

⁸ İbn Manzur, *Age.*, C. II, s. 267

⁹ Zebidi, a.g.e, II,276

¹⁰ Zebidi, a.g.e, II,276

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, Nşr. Dar’u Kahraman, İst.,1986, s. 231

girmektedir.¹² Nitekim “İnsan hayır sevgisine çok düşkündür”¹³ mealindeki âyette hayır hemen bütün tefsirlerde “mal” kelimesiyle karşılanmıştır.

Hz. Süleyman'ın cins atlara olan düşkünlüğü de “hayır sevgisi” diye ifade edilmiştir.¹⁴ Taberî bu âyeti açıklarken “Araplar ata hayır derler, aynı şekilde malı da hayır diye adlandırır” demektedir. Netice itibarıyla “hayır” kelimesi hem davranış hem de fiziki güzelliği ifade etmede kullanılan bir sözcüktür. Yani o hem ahlâkî değerleri, hem de estetik değerleri ifade etmede kullanılan bir kelimedir.

2- Şer Kelimesinin Sözlük ve İstılâhî Anlamları

Şer, hayr'ın zıddı olup ş-r-r fiilinin mastarıdır. Sözlükte zulüm, fesat ve çok kötülük mânasına gelir. Çok kötü adam, gençlerin hırslı ve ateşliliği, ayıp- kusur, deniz sahili sulak yerlerde yaşayan Arapların “eza” dedikleri ve insanın yüzüne ısrarla konan ısırmanın sinek “şer” kelimesinin değişik kalıplardaki anlamındandır.¹⁵ Şer kelimesi fiil olarak kullanıldığında aldığı anlamlardan bazıları ise, elbiseyi güneşe sermek, eti ve tuzu kurumak üzere sermek, kovmak-tecrit etmek, tartaklamak- saldırmak, bir şeyi veya işi ortaya çıkarmaktır. Ayrıca “şer”, (kötülük, zulüm, fesat) mecazen iblis, ateşli bir hastalık olan humma ve fakirlik anlamlarına gelmektedir.¹⁶ Dilciler nefretle bakışı ifade etmek için “şerli bakış” tabirini kullanmışlardır. Şer, Kur'an-ı Kerim'de ednâ (en aşağı, en değersiz)¹⁷, sû' (kötü çirkin)¹⁸, seyyie (kötülük, günah)¹⁹, ism (günah)²⁰, durr (zarar)²¹ fitne (bela, darlık)²² en kötü/daha kötü anlamında isim olarak kullanılmıştır.²³ Birbirinden farklı olan bütün bu anlamların, bize göre, ortak özelliği, aşırılık ve ısrar anlamını içerdiği olmalarıdır. Bir işi ya da bir şeyi ortaya çıkarmak sürekli bir çabayı gerektirir ki bu da ısrar anlamı içerir. Yine kovmak, uzaklaştırmak ve saldırmak eylemlerinde de aşırılık anlamı yatmaktadır. Eti, tuzu, elbiseyi güneşe sermek suretiyle onları güneşin yakıcı ışığı altına bırakarak kurumalarını sağlama işinde de böyle bir mâna yatmaktadır. İnsanların yüzüne ısrarla gelen sineğe de aynı kökten türetilen “surran” adı verilir. Deniz kıyısına “serîru'l-bahr” denilmesi de dikkat çekici bir husustur. Bilindiği gibi deniz dalgaları

¹² Fahrüddin er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ömer, *Mefatihu'l-gayb, et-Tefsirü'l-kebir*, Çev. Suat Yıldırım ve bsk., Ankara, 1993, Akçağ Yay. C: II, s. 273

¹³ Sâd, 38/32

¹⁴ İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 401-402.

¹⁵ İbn Manzûr, a.g.e., IV, 401.

¹⁶ Zebîdî, a.g.e., III, 294.

¹⁷ el-Bakara 2/61.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/30, el-Araf 7/188

¹⁹ el-Kasas 28/84.

²⁰ Âl-i İmrân 3/178.

²¹ el-Enam, 6/17, Yunus 10/107

²² el-Hac, 22/11

²³ Çağrı, “Hayır”, *DİA*, C. XVII, s. 45

deniz kıyısına belli aralıklarla da olsa devamlı çarpar. Gençlerin hürs ve arzuları da bu anlamı içermektedir. Kötülük, zulüm, fesat gibi kavramlar da bünyesinde aşırılık anlamı taşımaktadır.

Sonuç olarak şerr' sözlükte, "istenmeyen, arzu edilmeyen, her açıdan kendisinden kaçınılan şey" demektir. Bunun yanında "fesat, bozukluk, kötülük, kötü şey, zulüm, cezayı gerektiren iş" anlamında da kullanılmaktadır. Bazen de "sıkıntı, belâ ve musîbet" mânasına gelir.

A. Hadislerde Hayır ve Şer Kavramı

Hayır ve şer ile aynı kökten türeyen diğer kelimeler, Kur'ân-ı Kerim'deki anlamlarıyla pek çok hadiste de geçmektedir. Müslümanın karakterini belirleyen ve bir kısım sorulara cevap teşkil eden bazı hadislerle göre insanların ve müslümanların en hayırlısı "iyiliği beklenen kötülük etmesinden korkulmayan",²⁴ "toplum içinde yaşarken bir taraftan o toplumun hakkını ödeyen diğer taraftan rabbine ibadet eden, savaşa çıktığında ise düşmâna korku salan",²⁵ "savaş zamanında malı ve canıyla savaşıyor, barış zamanında ise rabbine ibadetle meşgul olup kendini insanlara zarar vermekten alıkoyan",²⁶ "dostlarına ve komşularına hayrı dokunan",²⁷ "ömrü uzun ameli güzel olan",²⁸ "geç öfkelenip çabuk yatışan"²⁹ "borcunu güzellikle ödeyen kimse" dir.³⁰ Ticaret ehlinin en hayırlısı, borcunu güzellikle ödeyen, alacağını güzellikle isteyendir.³¹ En hayırlı yöneticisi ise halkının kendisini sevip hayır duada bulunduğu kişidir.³²

Bu konudaki "*Başınızdakiler en hayırlımız olduğu, zenginlerimiz hoşgörülü davrandığı ve işleriniz aranızda danışılarak yürütüldüğü sürece sizin için yerin üstü altından daha hayırlıdır*".³³ "*İnsanlar arasında hayrın anahtarı, şerrin kilidi ve şerrin anahtarı hayrın kilidi olanlar vardır. Allah bir insanın ellerini hayrın anahtarı yapmışsa ona ne mutlu*"³⁴ mealindeki hadisler, hayrın kullanıldığı bazı alanlara işaret etmektedir. Buna göre "*Amellerin en hayırlısı namaz; meclislerin en hayırlısı geniş olanadır*".³⁵ Bir hadiste oruç

²⁴ Tirmizî, "Fiten", 76.

²⁵ Tirmizî, "Fiten", 15.

²⁶ Buhârî, "Rikak", 34; Nesâî, "Zekat", 74.

²⁷ Tirmizî, "Birr", 28.

²⁸ Tirmizî, "Zühd", 21-22.

²⁹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 19; Tirmizî, "Fiten", 26.

³⁰ Buhârî, "İstikraz", 4, 6; İbn Mâce, "Ticaret", 62.

³¹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 19.

³² Tirmizî, "Fiten", 77.

³³ Tirmizî, "Fiten", 78.

³⁴ İbn Mâce, "Mukaddime", 19.

³⁵ Mâlik, "Taharet", 36; İbn Mâce, "Taharet", 4.

tutmak sadaka vermek ve geceleyin namaz kılmak “hayır kapıları”³⁶ hayâ da bütünüyle hayır olarak nitelendirilmiştir.³⁷

H. Ömer, Resûl-i Ekrem’in (a.s.) yanında buldukları bir sırada yanlarına bir adamın geldiğini ve Hz. Peygamber’e İslâm’ın mânasını sorduğunu, aldığı cevabı da tasdik ettikten sonra ikinci bir suale geçtiğini anlatır ve sözlerine şöyle devam eder: “Adam sordu ve şöyle dedi: Bana imandan haber ver. Hz. Peygamber ona şu cevabı verdi. “İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak”tır. Resûl-i Ekrem bu yabancıнын diğer suallerine de cevap verdikten sonra, yanındakilere onun Cebrail olduğunu açıklamış ve “O, size dininizi öğretmek için geldi” buyurmuştur. ³⁸ Cibrîl hadisi şeklinde meşhur olan bu olaydan sonra Hz. Peygamber’in hayır ve şerri kadere atfettiği sonucuna ulaşan çoğu İslâm âlimi, bu kanaatlerini akidenin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak kabul etmişlerdir.

İslâm ulemâsına göre en büyük şer, inkâr; en büyük hayır da imandır. Buna göre hayır ve şer Allah’tan olduğu gibi tabii olarak hidâyet ve dalâlet de Allah’tandır. Bunu delillendirmek için kullanılan rivâyetlerden biri de Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlip hakkındadır. Sa’id bin Museyyib’in, babasından rivâyet ettiği bir habere göre, Ebû Tâlip ölüm döşeginde iken Resûl-i Ekrem onu ziyarete gitmiştir. Bu sırada yanında Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebû Umeyye bulunuyordu. Resûl-i Ekrem, amcasına kelime-i tevhidi okumasını, Allah’ın huzurunda, bununla ona şefaathçi olacağını söyleyince, orada bulunan Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebû Umeyye buna itiraz etmiş ve “Abdumuttalib’in yolundan mı uzaklaşacaksın” diyerek Ebû Talib’in İslâm’ı kabul etmemesini istemişlerdir. Nitekim Ebû Talib onların sözüne uyarak İslâm’ı kabul etmemiş, Hz. Peygamber de “Allah’a yemin ederim ki sen bunu söylesen de söylemesen de ben senin için mağfiret dileyeyeceğim” demiştir.³⁹ Bunun üzerine Allah Teâlâ, şu âyeti indirmiştir: “Cehennem ehlinde oldukları anlaşıldıktan sonra, yakın akraba da olsalar müşrikler için mağfiret dilemek, ne peygambere ve ne de mü'minlere doğru olmaz.”⁴⁰ Diğer bir âyette ise doğrudan Ebû Talib hakkında Hz. Peygamber şöyle uyarılmaktadır: “Sen, sevdiğin kimseyi hidâyete erdiremezsin; fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.”⁴¹

Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber’den şu hadisi işitmiştir: “Âdem oğullarının kalpleri, Allah Taala’nın parmaklarından ikisinin arasında bir tek kalp

³⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, III, 18; Ebû Dâvud, “Edeb” 12.

³⁷ Müslim, “İman”, 61; Ebû Dâvud, “Edeb”, 6.

³⁸ Müslim, “İman”, 1.

³⁹ Buhârî, “Menâkıbu’l-ensâr”, 40; Tefsir-i sûre, 9; “Cenâiz”, 2.

⁴⁰ et-Tevbe 9/113.

⁴¹ el-Kasas 28/56. Hadis için bk. Müslim, “İman”, 17.

gibidir; onları dilediği gibi tasarruf eder.” Hazreti Peygamber sonra da şu duayı okumuştur: “Ey kalpleri tasarrufunda bulunduran Allah’ım, kalplerimizi itaatine yönelt.”⁴² Bu ve benzeri rivâyetler, daha sonraki dönemlerde özellikle kader problemi söz konusu olduğunda çok fazla dile getirilmiştir. Yine Hz. Peygamber’e nispet edilen “Bir kimse anasının karnında da kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı hâline gelir, sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah bir melek gönderir. Bu meleğe şu dört emir verilir: Doğacak olan insanın rızkı, eceli, saîd veya şakî olacağı. Buna göre, Allah'a kasem ederim ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini işler, öyle ki cehenneme girmesine bir kulaçlık mesafe kalır; fakat kitap burada alın yazısı veya kader anlaşılabilir öne geçer, cennet ehline yaraşır bir iş işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini işler; cennete girmesine bir iki kulaçlık bir mesafe kalır; fakat kitap öne geçer ve bu kimse, cehennem ehline yaraşır bir iş işleyerek cehenneme girer”⁴³ rivayeti bu konuda özellikle Cebriye’nin kullandığı hadislerin başında gelmektedir.

Yine bir hadiste konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber: Hz. Âdem’in, Hz. Mûsâ ile yaptığı münakaşadan bahsetmekte ve Hz. Âdem’in yaptığı bir hata sebebiyle kendisinin ve dolayısıyla tüm insanlığın cennetten çıkarılmasına sebep olmakla suçlanmasından dolayı Hz. Âdem’in bunun Allah’ın ezeli bilgisinde ve kaderde mevcut olduğunu söyleyerek kendini savunduğu bildirmektedir.⁴⁴ Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen bu hadise göre Kureyş müşrikleri Hz. Peygamber’e gelerek kader meselesinde onunla münakaşaya girişmişlerdir. Bu hâdis üzerine şu âyet nazil olmuştur: “O gün yüzüstü Cehennemde sürüklenecekler. (Onlara) ateşin temasını (yakmasını) tadın, denilecek. Biz her şeyi bir “kader”e göre yarattık.”⁴⁵ Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiği bir başka hadiste Hz. Peygamber hayır-şer her ne varsa her şeyin Allah’ın takdiriyle olduğunu bildirmiştir.⁴⁶

Kaderle ilgili olarak kaynaklarda yer alan yukarıda sıraladığımız rivâyetler, bize bu konuda yeterli bilgi vermektedir. Söz konusu hadisler tetkik edildiğinde, her şeyden önce şu husus dikkatimizi çekecektir: Hz. Peygamber, kat’i ve açık ifadelerle kaderi ispat etmiş ve müslümanların ona inanmaları gerektiğini ortaya koymuştur. Dikkat çekeceğimiz diğer mühim bir nokta ise hadislerin kaderi ispat edici mahiyette varid olması, fakat “insanın fiil ve hareketlerinde hür, kendi fiillerinin hâlikı olduğu” görüşüne hemen hemen hiç temas etmemesidir.

⁴² Müslim, “Kader”, 17.

⁴³ Müslim, “Kader”, 1-5

⁴⁴ Buhârî, “Kader”, 11; Müslim, “Kader”, 14-15

⁴⁵ el-Kamer, 54/ 48-49.

⁴⁶ Müslim, “Kader”, 34.

B. İslâm Düşüncesinde Hayır ve Şer Problemi

Allah Teâlâ, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'le beraber emir ve nehiyelerini insanlara göndermiştir. Her dönemde inananlar olduğu gibi inanmayanlar da var olmuştur. Allah Teâlâ, insanları hak yola davet etmek ve uyarmak için tarihi süreçte çok farklı yerlere çok sayıda peygamber göndermiştir. Son olarak Hz. İsmâ'il'in vefatından sonra insanlık bir fetret devrine girmiş ve ilahî yoldan sapmışlardır. Câhiliye döneminde kavimlerinin Hz. İbrahim'in dinini terk etmelerinden yakınan ve onların yaptıklarını onaylamayan az sayıda da olsa hanîflerin bulunduğu bilinmektedir.⁴⁷

Allah, melek ve cin inançlarına sahip olmakla ve gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan gökten su indiren Allah'a inanmakla birlikte, Câhiliye dönemindeki Araplar bu inançlarına *şirk* karıştırmışlardır.⁴⁸ Zira onlar aynı zamanda putlara tapıyor, onları Allah ile kendi aralarında “bir aracı” ve “Allah katında şefaathçiler” olarak kabul ediyorlardı.⁴⁹ Putperestlik dediğimiz puta tapıcılık öylesine yaygındı ki, Kâbe'nin içerisinde bulunan 360 putun yanında her kabileye her eve, hatta her şahsa ait putlara sahiptiler.⁵⁰ İbn Hişam, Amr b. Luhay isminde birinin Mekke'de putlara ibadet edenlere bunların neler olduğunu sorduğunda şöyle cevap verdiklerin haber veriyor: “Bunlar ibadet ettiğimiz bir takım putlardır ki, onlardan yağmur isteriz, bize yağmur yağdırırlar; onlardan yardım isteriz, bize yardım ederler.” Câhiliye döneminde bir anlaşmazlığı çözmek, bir nesebi belirlemek, tasarlanan bir işin yapılıp yapılmayacağına karar vermek için Kâbe'de bulunan Hübel putunun yanındaki fal oklarını çekmek bir âdet halinde idi. Üzerinde “Evet, hayır; sizdendir, sizden değildir” gibi ibarelerin yazılı olduğu fal okları, bu gibi durumlarda onlar için bir “yol gösterici” durumunda idi. Böylece onlar şanslarına çıkan bu okların sonuçlarını kabul edip ona göre hareket ederlerdi.

Müşrik Araplar, ayrıca meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanırlardı.⁵¹ Onlar, cinleri ise ateşten ya da havadan yaratılmış hayır ve şer işleri yapmaya muktedir varlıklar olarak görürlerdi. Bu sebeple onların teveccühünü kazanmak, saygı göstermek ve onlara ibadet etmek icap ederdi.⁵² Aktarmaya çalıştığımız bu inançlar, onların hayır ve şer, iyi ve kötü telakkisindeki durumları hakkında belli bir fikir vermektedir.

⁴⁷ İbn İshak, *Siretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, s. 95

⁴⁸ el-Ankebût, 29/61-63.

⁴⁹ Yusuf, 12/18.

⁵⁰ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1982, s. 102-103.

⁵¹ el-İsrâ 17/40.

⁵² N. Çağatay, a.g.e., s. 103.

Câhiliye dönemi Arapların iyi ve kötü hakkındaki anlayışlarını belirleyen diğer bir husus, “kabile asabiyeti”dir. Araplarda kavmiyetçilik belirgin bir özelliktir. Kabileye bağlılık onlar için çok önemlidir. Kabile fertleri ister zalim ister mazlum olsun mutlaka birbirine yardım ederdi. İşte bu durum onların aşın derecede atalarına bağlanmasını da beraberinde getirmiştir. Hz. Muhammed’in (a.s) söylediklerini iyi ve kötü, doğru ve yanlış olduğuna bakmadan atalarının inanç ve geleneklerine uymadığı için onun davetini reddediyorlardı. Nitekim bir defasında Ebû Tâlib'e gelerek şöyle demişlerdir: “Ey Ebû Tâlib! Yaşın, konumun ve şerefın itibarıyla içimizde bir yerin var ise de biz kardeşinin oğlunu bu hâlde bırakmayız, hatta onu yok ederiz ya da ilahlarımızı kötülemez, atalarımıza sövmek ve dinimizi ayıplamak gibi ortaya attığı şeylerden vazgeçer.”⁵³

Allah Teâlâ, onların bu durumunu Kur’ân’da şöyle ifade etmektedir: “Onlara (müşriklere) Allah’ın indirdiğine uyun dendiği zaman: ‘Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız’ dediler. Ya ataları anlamamış doğruyu da bulamamış idiyşeler.”⁵⁴ Bu âyet onların körü körüne bir inanış içinde oldukları gözler önüne serilmektedir. Bu saydıklarımızın yanında Câhiliye Araplarının kadın ve şaraba düşkünlüğünü, aşırı mal ve evlat sevgisinin (erkek evlat), zenginlerin şerefli ve asil sayıldığını, fakirlerin ve kölelerin ise aşağılandığını hatırlatmalıyız.

Yukarıda kaydettiklerimiz, Câhiliye Araplarının iyi ve kötü, doğru ve yanlış konularındaki algı ve inançlarının kaynağı hakkında da bilgi vermektedir. Onlarda “iyi ve kötü, doğru ve yanlış” konularındaki telakkileri, tutarlı ve nazari bir temele sahip değildi. İyi ve kötü, hayır ve şer, doğru ve yanlış telakkilerinin kaynağı çoğu zaman yukarıda zikrettiğimiz dünya metallerinden bazen kadın, şarap, mal ve evlat sevgisi gibi dünyevi şeyler; bazen tapındıkları putlar ve batıl inançları, bazen de kavmiyetçilik ve kabilecilik ruhu olmuştur.

Bununla beraber yukarıda zikrettiğimiz hususlardan Câhiliye Araplarının tamamen insanlıktan çıkmış bütün ahlaki değerlerden yoksun medeniyetten uzak oldukları sonucu da çıkarılmamalıdır. Câhiliye döneminde genel bir uygulama olmasa da hırsızın elinin kesilmesi, yol kesenlerin asılması, zina yapanın öldürülmesi, kısas ve diyet, gibi birtakım cezaların varlığından söz edilmesi, en azından bu hususların onlar tarafından “kötü” görüldüğüne işaret eder. Bunların yanısıra cömertlik, şecaat, cesaret, doğru sözlülük ve vefa gibi bir takım ahlâkî erdemlere sahip olmanın dönemin Arapları nezdinde iyi sayıldığını ve övgüye layık hasletler olduğunu da görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber’in daha peygamber olmadan müşrikler arasında, “Muhammedü'l-emin” lakabıyla

⁵³ İbn İshak, a.g.e., s. 135.

⁵⁴ el-Bakara 2/170.

bilinmesi ve onlar tarafından “güvenilir kişi” diye isimlendirilmesi de bu hususu destekler mahiyettedir. Ancak bunlar, arzu edilen düzeyde ve düzenli olmadığı gibi herkes için geçerli bir hukuk sistemi içerisinde icra ediliyor değildi. Bunlar şehirden şehire, kabileden kabileye değişiklik arz ediyordu.

B.1. İslâm Filozoflarında Hayır ve Şer Problemi

Kötülük problemi felsefenin çok eski problemlerindedir. O, Thales'ten günümüze kadar hemen her filozofu uğraştırmış bir konudur.⁵⁵ Biz bu geniş meselenin bazı yönlerine işaret etmekle yetinecek, bu konuda bazı İslâm filozoflarının görüşlerini zikredeceğiz.

İslâm düşüncesinde hayır ve şer problemi, geniş ölçüde iyimser bir yaklaşımla ele alınmıştır. Dünyada yalnız iyilik değil, kötülük de vardır. Kötülüğün reel varlığı, ahlâkla Tanrı arasında -hangi türden olursa olsun- bir ilişki kurmaya çalışan her düşünür için ciddi bir problem olmaktadır. Eğer dünyada iyiliklerden hareket ederek “mutlak iyi”ye ulaşmak geçerli ve tutarlı bir yolsa, kötüden başlamak bizi nereye kadar getirir? Veya sonlu iyileri, sonsuz iyiden, O'nun buyruklarından çıkarırsak kötülüğü hangi kaynağa dayandıracağız?

İslâm düşünürleri Kur'ân'ın Tanrı, evren ve insan hakkındaki iyimser yaklaşımı yanında aynı yöndeki Grek kaynaklı felsefi kültürden de yararlanarak ontolojik ve ahlâki planda “iyimserliği esas alan bir felsefe” getirmişlerdir. Bu felsefe, başta kelamcılar ve mutasavvıflar olmak üzere diğer müslüman düşünür ve âlimler arasında da geniş bir kabul görmüştür. Buna göre her şey, “ilâhî bilgideki en mükemmel şekliyle” bir nizam ve hayır olarak varlık alanına çıkar. Varlık, Tanrı'nın inâyet ve cömertliğinin sonucu olup mutlak ve zorunlu olarak iyidir. İlke olarak Tanrı'nın iyi olduğu, yarattıkları içerisinde kötü gibi görünenlerin aslında bir iyinin gerçekleşmesine araç kılındığı, Tanrı'nın adaletinin kusursuzluğu gibi ilâhî dinlerdeki hâkim iyimser anlayış, İslâm'da da varlığını sürdürmüştür. Kur'ân, varlık ve oluş düzeninde kötülüğün mevcudiyetini kabul etmekle birlikte bunu iyimser bir

⁵⁵ Mehmet Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV. Yay. 1994, s. 175-176; M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief an Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 1998, s. 117; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1993, ss. 88-91. Milattan sonra IV. yüzyılda yaşamış olan Lactantius (ö. 340), Epikuros'un kötülük problemini şu şekilde ortaya koyduğunu söylemiştir: “Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırabilir ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırmak istemez ya da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa O, güçsüzdür ki bu durum, Tanrı'nın karakteri ile uyumsuz. Eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa O, kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz. Şayet O, kötülüğü ortadan kaldırmayı istemiyor ve kaldıramıyorsa O, hem kıskanç hem de güçsüzdür. Bu durumda O, Tanrı değildir. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor ve hem de kaldırıyorsa -ki Tanrı için uygun olan budur- o takdirde kötülüğün kaynağı nedir? Ya da kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır? Bkz. C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11-12.

yaklaşım ile değerlendirir. Buna göre ilke olarak iyilik de kötülükte de insanın inanc ve ahlâk bakımından yetkinleşmesine imkân veren “bir sına ve uyarı”dır.⁵⁶

Fârâbî, mutluluğu “en yüksek hayır” diye nitelendirmiş ve bunu “insan eylemlerinin en üstün amacı” olarak göstermiştir. Nitekim değerleri; başka bir amaç için seçilen hayırlar, sırf kendisi için seçilen hayırlar olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, insanın güzel fiillerinin ve bunların kaynağı olan ahlâkî erdemlerinin dâhil olduğu ilk gruptaki hayırları, ikinci gruptaki hayırların aracı olarak göstermektedir. O, bütün amaçların en son gayesi, en yücesi ve en mükemmelinin mutluluk olduğunu belirtmekte, çirkin fiilleri de mutluluğa engel olmaları sebebiyle şer saymaktadır. Ancak Fârâbî, mutluluğun mahiyeti konusunda kısmen Aristo'dan ayrılmış ve yeni Eflatuncu felsefenin gereği olarak mutluluğu; “İnsan nefsinin faal akılla ittisal kurmak suretiyle maddeye muhtaç olmayacak şekilde varlıkta yetkinliğe ulaşması” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁷

Hayır ve şer terimleri, yukarıdaki *ontolojik* kullanımlarının yanında, insanın eylemlerinin değeri ve çoğunlukla “insanın eylemleri ile ulaşmak istediği amaçların yahut eylemlerin kendisini götürdüğü sonuçların değeri” olarak da kullanılır. İslâm felsefesi literatürü açısından özellikle bu son kullanım daha çok Aristo etkisinden kaynaklanır.

İslâm felsefesinin en sistemli temsilcisi olarak bilinen İbn Sînâ, hayır ve şer meselesini, ontolojosinin temelini oluşturan “Allah'ın inâyet ve cömertliği” ile ele alır. Buna göre Allah, kendi zâtını bilir. Bu ise onun imkânlar dünyasını ve bu dünyadaki hayır düzenini de bilmesi demektir. Allah, imkân âlemindeki en yüksek derecesinde hayır düzenini düşünür ve bu sayede düşündüğü şey, “en yetkin şekliyle bir nizam ve hayır olarak” kendisinden taşar ki buna *inâyet* denir. Allah'ın, âlemdeki her varlığa genel düzen içindeki yeri bakımından layık olduğu hayrı eksiksiz vermesi O'nun cömertliğinin bir sonucudur.⁵⁸ Âlemdeki şerrin varlığıyla ilgili görüşler konusunda İbn Sînâ, şerrin küllîlerde ve makûllerde olmadığını, ancak fertlerde bazı vakitler meydana geldiğini, haricî olarak bulunduğunu ve Allah'tan sudûr eden her şeyin hayır olduğunu söyler.⁵⁹

Konuya felsefî yöntemle ilk yaklaşan âlimlerden biri olan Câhız, başlangıcından itibaren dünya düzenini hayırla şerrin, faydalı ile zararlının, imtizacına bağlar. Cahız'a göre eğer dünyada yalnız şer bulunsaydı bütün varlıklar helak olurdu. Aksine eğer sırf hayır bulunsaydı o zaman da bir yükümlülük, külfet

⁵⁶ el-Bakara, 2/155; el-Enbiyâ, 21/35; el-Enfâl, 8/17; el-Kehf, 18/7.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitab as-Siyasa al-Madaniyya*, Neşr. F. M. Najjar, Beyrut, 1964, s. 78.

⁵⁸ İbn Sina, *en-Necât*, Kahire, 1938, s. 282.

⁵⁹ İbn Sina, *el-İşârât*, Kahire, 1960, 1, 163.

düzeninden söz edilemezdi. Ayrıca şerden kurtulup hayrı gerçekleştirmek için düşünmenin sebepleri de ortadan kalkardı; düşünmenin kalkmasıyla da “hikmet” yok olurdu.⁶⁰ Burada Câhız çoğunluktaki hayrın varlığı için azınlıkta olan şerrin varlığını kabul ederek İbn Sinâ ile birleşir. Öte yandan Allah'ın şerri yaratması, adaletinin eseridir, diye ifade eder.

Gazzâlî, hem tertibindeki güzellik hem de yaratılışındaki mükemmellik bakımından bu âlemin “sûretinden daha mükemmelinin bulunmadığı” şeklindeki düşüncesini açıklarken aksine bir görüşün Allah'ın cömertliği ve kudretiyle bağdaştırılamayacağını belirtir. Gazzâlî'nin devam ettirdiği bu iyimser felsefe, daha sonraki dönemlerde geniş kabul görmüştür.⁶¹ Gazzâlî, Allah'ın cömertliğini, O'nun âdil oluşuyla izah eder. Gazzâlî'ye göre eğer Allah, muktedir olmasına rağmen verilmesi mümkün olanı vermeyerek lutfunu esirgesiydi bu O'nun cömertlik ve adaletine aykırı düşerdi. Şu hâlde Allah'ın bütün yaratıklarında kusursuz bir adalet vardır; hâlen mevcut olandan daha güzel, daha tam ve daha mükemmel bir âlemin bulunması mümkün değildir. Gazzâlî'nin bu iyimser düşüncesi, sonraları ona isnat edilen, “var olandan daha mükemmel mümkün değildir” şeklindeki özdeyişle ifade edilmiş, iyimserlik felsefesinin en güzel ifadesi sayılan bu düşünce, İslâm dünyasında hâkim bir anlayış haline gelmiştir.⁶²

B.2. Kelâmî Ekollerde Hayır ve Şer Problemi

İnsanın hayır ve şerri kendi iradesiyle yapıp yapmadığı problemi, düşünce tarihi boyunca tartışılan konular arasında önemli bir yere sahiptir. Asıl itibariyle bu problem, doğrudan doğruya insanla ilgili olduğundan tüm zaman ve mekânlarda insanın varlığına bağlı olarak kendiliğinden orta çıkmıştır. Dolayısıyla problem, geçmişten günümüze kadar farklı açıklama biçimleriyle bir takım baskı ve sınırlamalara uğramış olsa da her zaman güncelliğini korumuştur.⁶³

Ancak problem tek başına insanın şahsında çözümlenemeyecek kadar karışıktır. Her şeyden önce insan, hiçbir zaman kendi kendine yeten bir varlık değildir. O, bu dünyaya kendi arzu ve iradesiyle gelmediği gibi buradan ayrılıp

⁶⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara: T.D.V. Yay., 1991, s. 128.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 258.

⁶² M. Çağrıncı, “İyimserlik” *DİA*, C. XXIII, s. 500

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, ss. 132-133, 301; Muhammed el-Hasan et-Tûsi, *el-İktisâd fi mâ yete'allak bi'l-i'tikâd*, Matba'âtü'l-âdâb, en-Necefü'l-eşref 1399 / 1979, s. 89; Abdülcebbar, *el-Muğni fi eboâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Ebû'l- A'lâ' Afifi, Matba'atü dâri'l-kütübü'l-Misriyye, Kahire 1382/1962, c. XIII (el-Lütf), ss. 20-21; a. mlf., a.g.e., thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr ve 'Abdülhalim en-Neccâr, Matba'atü İsâ el-Bâbi el-Halebi ve Şurakâ'ih, Kahire 1385/1965, c. XI (et-Teklif), s. 59, 61, 64, 134; Seyfüddin el-Âmidî, *Çâyetü'l-merâm fi İmî'l-kelem*, thk. H. M. 'Abdüllatif, Kahire 1391/1971, ss. 224-225; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s. 78; Emrullah Yüksel, “İlahî Fiillerde Hikmet”, *A.Ü.I.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 52, (ss. 43-76).

gidişi de onun iradesiyle olmamaktadır. Ona bir takım kabiliyetler veren Allah vardır. Ancak, insanın fiilinin mutlak ilim, irade ve kudret sahibi yüce bir yaratıcı tarafından gerçekleştirilmiş olması, insanın kendi kendine karar verme yeteneğinden yoksun olduğunu göstermez. O, hür olmasına rağmen kendi kendine varolmadığından da emindir. Öte yandan insan ne kadar hürse, Tanrı inancı da onun için o kadar kesindir. Bununla beraber, insanın ilmi ne kadar artarsa hürriyeti de o kadar artar, iradesi o derece gerçekleşir.⁶⁴

İnsanın hürriyeti problemi, siyasî anlamda belli bir ideolojiye sahip yönetimlerde polemiklere sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle, probleme tarihsel açıdan baktığımızda, özellikle sosyal olayların siyasî otoritenin nüfuzu altında yorumlandığı görülecektir. Bu yorum bazılarını tatmin ederken bazıları için yeni bir problem olmuştur. Böylece çözümü çok zor bir konuyu daha da çözümsüz hâle getirmiştir. Zaten problem ontolojik ve epistemolojik açıdan çözülebilir bir nitelikte değildir. Filozof ve kelimcilerin problemin güçlüğünden bahsetmesi de onun ontolojik ve epistemolojik olarak birçok zorluğu içermesinden ileri gelmektedir.

Bu problem, diğer din ve felsefi doktrinlerde olduğu kadar, İslâm düşüncesinin özellikle kelim ilminin önemle üzerinde durduğu bir konudur. Bu bağlamda insan hürriyeti konusu, bütün zamanlarda düşünürleri en fazla meşgul eden fikrî problemlerin başında gelmektedir.⁶⁵ Kelamcılar meseleyi, insanın iradi bir fiili nasıl gerçekleştirdiği mihveri etrafında değerlendirmişlerdir. Buna göre acaba insan, fiilini işlerken kendisinin dışındaki bir gücün, yani Allah'ın hâkimiyeti ve zorlaması altında (cebr) midir? Yoksa insan, fiillerinde hiçbir takdir ve tayine bağlı olmadan özgür hareket etme gücüne sahip midir? Bu sorulara cevap bulmak amacıyla kelim bilginleri, İslâm kelimunda insanın hürriyeti konusunda, görüşlerini akli ve nakli delillerle destekleyerek problemi çok geniş kapsamlı bir biçimde ele almışlardır.

Bütün mezhepler Allah Teâlâ'nın hayrı irade edip yarattığını, hayrın Allah'tan olduğunu kabul ederlerken; Allah'ın şerri irade edip etmediği, şerrin Allah'a nispet edilmesinin uygun olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁶ Konunun daha iyi anlaşılması açısından bazılarına burada yer vermemiz uygun olacaktır.

Mâtürîdilik'te hayır ve şerrin takdiri Allah'tandır. Onlar, “şerrin takdiri şer değildir” görüşünü ileri sürerek bu konuya işaret etmişlerdir. Nitekim âyette “Sana

⁶⁴ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, UÜİF.Yay., İstanbul, 1984, s. 27; Emrullah Yüksel, *Sistemantik Kelam*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 82; Şerafettin Gölcük, *Bakillâni ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 67.

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Ocak, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012.

⁶⁶ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi*, Güven Yay., t.s., s. 114-115

gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefisindedir"⁶⁷ buyrulmaktadır. İyinin Allah'tan kötünün ise nefisten olması, esasında "klasik kaza ve kader anlayışı"na aykırıdır. İyiliğin de kötülüğün de yaratıcısı Allah'tır. Allah'ın izni olmadan hiçbir şeyin mevcut olmayacağını Kur'an âyetleri açık olarak belirtmektedir. Âlemde iyi ve kötünün olması hür iradenin, sorumluluğun ve imtihanın gereğidir. O hâlde Allah iyiliğin de kötülüğün de kanunlarını koymuş, hayra gidecek yolu da şerre gidecek yolu da belirtmiş, iyiliğe gidecek yolu insanlara tavsiye etmiştir. Bunun sonucu olarak insanlardan hür iradesi ile hidâyeti seçmesi istenmiştir.⁶⁸

Mâturudîyye, güzellik ve çirkinliğin zâtî oluşu hususunda Mu'tezile gibi düşünmektedir. Onlara göre akıl, eşyadaki güzellik ve çirkinliği anlamaya güç yetirebilir; çünkü güzellik ve çirkinlik eşyada zâtîdir. Buna bir misâl vermek gerekirse doğru sözlü olmak gibi bazı fiillerin dünyada övgüyü ve âhirette sevabı; yalan söyleme gibi bazı fiillerin de dünyada yergiyi âhirette ise azabı gerektirdiğini insan aklıyla anlayabilir.⁶⁹

Eş'ariler Allah'ın umumi iradesinin bütün mevcudata şâmil olduğunda ittifak etmişlerdir. Hayır ve şer aynı seviyede Allah'ın iradesinin şümulü içindedir. Bununla beraber Eş'ariler, emir ile iradeyi birbirinden farklı mütalaa etmişlerdir. Şerre ait irade, onlara göre, şerri emretmeyi içermez. Yine aynı şekilde Allah'ın iradesi, ilmine muvafıktır. Allah'ın ezelde olacağını bildiği her şey, onun iradesi dâhilindedir ve yine ezelde kesinlikle olmayacağını bildiği her şey de onun için irade edilmiş değildir.⁷⁰

Eş'ariler'in bu görüşü savunmaları şu esaslardan oluşur:

a. Kulun fiili haddi zatında mümkündür. Her mümkün olan şey, Allah Teâlâ'nın kudretinin taalluk ettiği şeydir. Allah'ın kudretinin taalluk ettiği şeylerden birisi kulun kudretiyle vaki olmaz; zira bir "maddür"un üzerinde iki müessirin toplanması mubahtır.

b. Eğer kul, kendi ihtiyarı ile kendi fiillerinin mucidi olsaydı ve bunda tek başına olsaydı fiillerin bütün yönlerini bilmek muhal olduğuna göre -çünkü kuldaki birçok fiiller gaflet ve zühul eseri olarak sadır olmaktadır; hâlbuki fiiller ahenk ve düzen içinde meydana gelmektedir.

c. Kul eğer kendi fiilinin kendi müstakil kudret ve seçimi ile yaratıcısı olsaydı bu fiili yapmak ve terk etmek fiiline sahip olurdu. Aksi hâlde, o fiile

⁶⁷ Nisa 4/79; Maturidi, *Kitabu't-tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 108-109; Bu konuda Maturidi'nin görüşlerine genel İslâm düşüncesi içerisinde ve sadece onun *Kitâbü't-tevhid* adlı eserine başvurmak suretiyle yer verilmiş örnek bir çalışma olarak bkz. Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

⁶⁸ Ahmet, Akbulut *Sahâbe Devri Siyasi Hadislerinin Kelâm Problemlere Etkisi*, Akçağ yay. t. s., s. 331.

⁶⁹ Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1982, ss. 145-46

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'l-Hilâfû'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), I-II, İstanbul, 1930, I, 291-293.

müstakilen kâdir olmuş olmadan bir fiilin yapılmasının, terk edilmesine tercih edilmiş olması, bir tercih ediciyi gerektirir. Eğer böyle bir tercih ediciye bağlı olmasaydı bu takdirde fiil, kuldan yapmak ve yapmamak şıklarından her ikisine de eşit ihtimalle bir irade ve ihtiyar değil tesadüf hâkim olurdu. Aynı şekilde bunun sonucunda mümkün olan iki şıktan birinin aksi hâlde bir sebebe bağlı olmamak sonucu çıkardı. Öyleyse tercih edici sebep kul cinsinden olamaz. Yani tercih edici sebebin kulun irade ve ihtiyarıyla kuldan olması düşünülemez. Aksi takdirde teselsül lazım gelir.⁷¹

Eş'ariler'in *kesb anlayışına* göre "Kesb, kulun kudretinin makdura iktiranıdır. Beşerî gücün iş ve fiil ile beraber bulunması hâlidir" şeklinde özetlenebilir. Eş'ariler'in kesb anlayışı, çok kapalı olduğundan "Şu iş, Eş'ariler'in kesb nazariyesinden daha ince ve dakiktir" sözü darb-ı mesel olmuştur.

Eş'ariye'ye göre -halk (yaratma fiili) mahlukun, tekvin mükevvenenin aynı olduğunda- Allah'ın fiili me'ulünden ibaret olur. Bu durumda insanların fiilleri, Allah'ın fiili olarak görülmelidir. Eş'ariler'e göre insanların fiilleri aslında güzellik ve çirkinlik vasfına sahip değildir. Güzellik ve çirkinlik, ne zâtında ne de mahiyetinden ve ne de fiillerle kâim bir sıfattan doğmuştur. Aksine vahyin gelişi ile, şer'i hükümlerin fiillere talluk etmesi sebebiyle hâsıl olmuş bir keyfiyettir. Bu bakımdan hakikatte güzellik ve çirkinlik yoktur. Onun içindir ki şeriat yok edilecek olsa müstakil olarak akıl, fiillerin güzel veya çirkin oluşunu idrak edemez.⁷²

Netice olarak Eş'ariye'ye göre hayır ve şer Allah'tandır. Kulların fiilleri Allah tarafından yaratılır, kul tarafından ise kazanılır. Yani kulların fiillerini Allah yaratır, kul kesb eder. Kulların hâdis olan kudretlerinin fiillerin vukuunda hiçbir tesiri yoktur. Bu fikirlerinden dolayı Eş'ariye'ye "cebr-i mutavassıt" denilmektedir.⁷³

Mu'tezile mezhebi iradeyi teşriî irâde, emir ve rıza mânasına aldığı için şerri Allah'a izafe etmez. Onlara göre Allah, hayrı irade eder ve yaratırsa da şerri irade etmez ve yaratmaz. Çünkü şerri (çirkin) yaratmak ve icat etmek çirkin olduğu gibi, çirkin ve kötü olan şeyleri irade etmek de çirkin ve kötüdür. Allah Teâlâ ise böyle olmaktan münezzehtir. Mu'tezile'ye göre Allah birtakım fiillerin olmasını ister, birtakım fiillerin yapılmamasını ister. Allah, inkâr ve isyan gibi şer olan işleri asla istemez. Bunların yapılmasında Allah'ın iradesi yoktur. Bunları

⁷¹ Abdülcebbar, *Şerh*, s. 380; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l- edille fi usûlü'd-dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, c II, ss. 175, 268-269; a. mlf., et-*Temhid fi usûlü'd-dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', Kahire 1407 / 1986, ss. 60-61; 1986, ss. 60-61; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ, *İsârü'l-Hakk ale'l-halk*, *Matba'atü'l-âdâb ve'l-mü'eyyed*, Kahire 1318 / 1900, ss. 307-313; Abdulhamid, a.g.e. s. 295-297.

⁷² Eş'arî, A.g.e., 1, 292.

⁷³ M. Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 61; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, İstanbul 2003, 86-87; İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 1994, s. 292.

kul kendisi yapar ve yaratır. Kulun işlediği bu işleri Allah yaratsaydı, o işi yapan kimseye Allah'ın ceza vermesi doğru olmazdı.

Mu'tezile yukarıdaki görüşlerini ispatlama yolunda şu delilleri ileri sürer.

1. Delil: Eğer Allah Teâlâ, kâfirin işlediği küfrü murat etseydi ona aynı zamanda imanı emretmezdi. Aksi takdirde Allah, bir yandan kulun küfür işlemesini murat etmiş, diğer yandan imanını istemiş demektir ki bu bir tezattır. Allah ise tezettan münezzehtir.

2. Delil: Allah Teâlâ kâfirin küfretmesini isteseydi -bunu Allah istediği için- küfür ve isyan, itaat olurdu. Hâlbuki küfür hiçbir zaman itaat değil, isyandır. Ehl-i sünnet'in bu iddialara cevabı şöyle olmuştur: Bu delil, Ehl-i sünnet nazarında batıldır. Küfrün yaratılmış olması veya şerrin olması, mutlaka onu işlemek demek değildir. Yani onun işlenmesini gerektirmez. Bazı emirler vardır ki o emirden maksat, emrolunan kimseyi imtihan etmektir. Meselâ bir insan memurun kendisine itaatli olup olmadığını öğrenmek gayesiyle ona emirler verir. Bu gibi hâllerde bazı emirler yerine getirilir, bazıları da getirilmez. Yerine getirilmeyen emirler yerine göre itaat olur. İtaatsiz bir memurun itaatsizliğini ispat etmek isteyen bir kimse bu iddiasının doğruluğunu ispat etmek için ona emir verir, fakat emrinin yerine getirilmesini istemez. İşte âsi bir kulun imanla emredilmesi de bunun gibidir. Onu imtihan ve onun isyanını ispat içindir; zira bu dünya imtihan yeridir. Allah'ın her emrinin yerine getirilmesi zaruridir. Fakat Allah, "şerre uyun" diye bir şey emir vermez. İkinci delile cevaba gelince; Ehl-i sünnet'e göre kâinata vukua gelen her şey Allah'ın iradesiyle olur. Yani iman da küfür de; hayır da şer de hep Allah'ın iradesi dışında değil, içinde meydana gelir. Demek ki hayır ve şer şeklinde tecelli eden her şey Allah'tandır. "Yalnız sana kulluk ederiz, yalnız senden yardım dileriz"⁷⁴ mealindeki âyette belirtildiği üzere kulun bir seçme yetkisi vardır. İşte serbestçe hareketini sağlayan bir yetkidir. Kulun bu yetkisine "kesb" denir.⁷⁵

Mu'tezile'ye göre insan irade ve ihtiyar sahibidir. İnsan bu iradesini kullanarak kendi kaderini kendisi tayin eder. İrade fiil olduğundan, iradenin fâili ve yapıcısı insandır.⁷⁶ Yine Mu'tezile'ye göre insan kaderini belirlemede Allah'ın müdâhalesinden uzaktır. Mu'tezile, "insanın kaderinin önceden tayini" diye bir kavram tanımaz. Onlara göre insanın kaderinin tayini, Allah'ın kaderinin dışında ve insanın kendi elindedir.⁷⁷

⁷⁴ el-Fâtiha 1/4.

⁷⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 213; Ebû'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed el-Hayyat, *el-İntisar ve 'r-redd 'ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. M. Hicazi, Kahire 1988, s. 177.

⁷⁶ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, İsrâ Yayınları, Konya, 1994, s. 178.

⁷⁷ Gölcük, a.g.e, s.178.

Mu'tezile'ye atfedilen "Allah Teâlâ hâdis olan ve hiçbir mahâlde bulunmayan bir irade ile müriddir" tarzındaki görüş kökünden yanlıştır. Çünkü bu irade ya Allah Teâlâ'nın onu yaratmasıyla vücut bulmuş yahut da kendi kendine varolmuş demektir. Eğer muâzımız "kendi kendine var olmuştur" derse bu yüce yaratıcıyı inkâr etmektir. Şayet "Allah onu yaratmasıyla vücut bulmuştur" derse kendisine sorarız: Onu irade ile mi yaratmıştır, yoksa iradesiz mi? Eğer iradesiz derse, Yüce Allah bu yaratma fiilinde cebir altında kalmış olur. Yok, eğer muâzımız "irade ile yaratmıştır" derse yine sorarız: Bu irade kadîm midir yoksa hâdis midir? Şayet kadîm cevabını verirse işte bizim de ispat etmek istediğimiz budur; eğer "hâdis" derse sualimiz tekrar avdet eder ve nihâyetsize doğru peş peşe devam (teselsül) eder.⁷⁸

Mu'tezile; "Allah *aslâhı* yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır" derken kendi adalet ilkelerini tatbik ettiklerini ileri sürüyorlardı. Hakikatte Mu'tezile'yi böyle bir davranışa sevk eden etken, şüphesiz onların vacip kavramına verdikleri anlam olmuştur.

Bir kimse güzel fiilleri işlemekle övgüye hak kazanır. Bu tür fiilleri herhangi bir surette işlemekle kötülenmeye müstehak olmaz. Fakat bazı durumlarda bu tür iyi fiiller işlemediğinde kötülenir. İşte iyi fiillerin bir kısmı vâcibe girer. Bununla vâcib olan ve olmayan ayırt edilir. Bundan amaç, fiil yapıldığında kınanmaya müstahak olmasıdır. Şu hâlde vacibin tanımında varılan sonuç şu olur: "İşlemekle kınanmaya hak kazanılan şey vâciptir." Bu takdirde vâcib, kötünün ve çirkinin karşıtı olmaktadır; çünkü çirkin olan, kabih olan fiil, işlemekle zemmolunan fiillerdir. Vâcipte asıl olan onun güzel olmasıdır. İki vâcipten biri diğerdinden üstün olamaz. Çünkü vâcib yapılmadığı takdirde zem hâsıl olacaktır. Fiilin gerçek vasıfları yarar, lezzet, salah ve aslahtır.⁷⁹

Mu'tezile mezhebi, küfrün meydana gelişinde Allah'ın iradesinin rolü olmadığını ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin burada yanıldığı nokta şudur: Allah küfrü yarattığı gibi şerri de yaratmıştır. Fakat kulun mutlaka şer işlemesini sağlamamıştır. Kula bir irade vererek "Biz ona iki de yol gösterdik"⁸⁰ yani hayır ve şer olan; bu yollardan birini seçerek onun yaşamasını temin etmiştir. Fakat birçok yerlerde şerre alet olmamasını, onu işlememesini açıkça beyan etmiştir. O hâlde Mu'tezile'nin dediği gibi, küfrü işlemek ve onu yaratmak itaat değil aksine tam isyandır.

⁷⁸ Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, sayı, 103.

⁷⁹ Ömer en-Neseî, *Kelime Mânâlı Ömer Neseî Akaidi*, Yasin Yay. 1996, s. 13.

⁸⁰ el-Beled 90/10.

Bunlardan ayrı olarak Mu'tezile bazı akli delilleri ve âyetleri delil olarak gösterir. Fakat Mu'tezile'nin hareket noktasındaki yanlışlık "Allah'ı yalnız hayır ilahı kabul ederler"⁸¹

Cebriye mezhebi ise kaza ve kaderi inkâr eden Mu'tezile'ye karşı çıkmış, ancak onların tefritine karşılık bunlar da ifrata giderek dalâlete düşmüşlerdir. Bu mezhep mensupları, Allah Teâlâ'yı şirk ve aczden *tenzih* etmek kastıyla, insanların cüzî irade ve ihtiyarlarıyla işlemiş oldukları bütün fiilleri hayır olsun, şer olsun- kadere havale ederek, insanların irade ve ihtiyarlarının da kendilerine ait olmadığını iddia etmekle hataya düşmüşlerdir. Böylece Allah Teâlâ'yı acz ve şirkten tenzihe çalışırken bilmeden o Zat-ı Akdes hakkında O'nun uhhiyyetinin şanına layık olmayan zulüm ve abesiyet gibi noksanlıkları kabul etme durumunda kalmışlardır.⁸²

Bunlara göre Allah Teâlâ, kâinatı yaratmadan önce, her şeyi ezeli ilminde takdir buyurmuştur. O takdire göre "kaza" etmekte, yani yerine getirmektedir. Bir şeyin takdiri, ezelde O'nun ilim ve iradesiyle olduğu gibi, yaratması da ancak O'nun yaratması ve icadıyladır. Kullanın fiillerini de Allah Teâlâ ezelde takdir etmiştir. Bu fiilleri o ezeli takdirine göre yaratmakta ve kaza etmektedir. Eğer insanlar, ihtiyarî fiillerini kendileri yapsalardı yaratıcı ve icad edici olurlardı. İnsanların hareket ve fiilleri, Allah Teâlâ'nın ezeldaki takdirine bağlıdır.⁸³ Çünkü ilahî takdir, insanların fiillerinden önce olduğundan, bu fiillerin takdir edildikleri gibi meydana gelmeleri zaruridir. İnsanların hürriyetleri ve muhtariyetleri söz konusu değildir. Cansız şeylerin hareketlerini o Allah Teâlâ yarattığı ve tanzim ettiği gibi, insanların bütün hareketlerini de o yaratmakta ve tanzim etmektedir. Bu noktada insanın iradesinin hiçbir tesiri yoktur.

Cebriye, bu şekilde düşünmekte, insanların fiillerinde irade ve ihtiyarlarının hiçbir tesiri olmadığını kabul etmektedirler. Bu fikre göre, insan rüzgârın önündeki bir yaprak gibidir. Onun irade ve tercihinden söz edilemez. İçinde pek çok tezatları toplayan bu anlayış, akla ve mantığa zıt olduğu gibi, ilim ve hikmete de ters düşmektedir.⁸⁴ Allah'ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Zamanında vuku bulacağını bildiği şeyinde vaktinde vuku bulmayacağını dileyen Allah'tır. İnsanın irade ve ihtiyarı yoktur. Onlar tam bir cebr, zorlama taraftarı olduklarından insana hürriyet tanımayan bir anlayışa sahiptirler.⁸⁵

⁸¹ A. Arslan Aydın, *İslâm İnançları Felsefesi*, Çağdaş Yay., 1990, s. 25

⁸² Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, Beyrut, 1992, C. I, s. 72.

⁸³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1972, 298; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, 217; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1977, 98, 168; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 40;

⁸⁴ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, Esra yay.,s. 176

⁸⁵ Ş. Gölcük, a.g.e. s.176

Cebriye’de güzellik ve çirkinlik şer’idir. Esasen insan fiilinde bizatihi güzellik ve çirkinlik diye bir şey yoktur. Allah’ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Zamanında vuku bulacağını bildiği şeyin vaktinde vuku bulmayacağını dileyen Allah’tır. İnsanın irade ve ihtiyarı yoktur. Onlar tam bir cebr, zorlama taraftarı olduklarından insana hürriyet tanımayan bir anlayışı benimsemişlerdir. Şeriat ve vahiy gelmeden evvel, insan akli tek başına ve müstakil olarak fiillerin güzel veya çirkin olduğunu idrak edemez.

Sonuç

Kötülük (şer) sorunu, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun en temel ve en çetrefilli problemlerinden biridir. İslâm filozofları bu sorunla yakından ilgilenme gereği duymuşlar ve Tanrı merkezli bir metafizik yapı içinde dinî önermelere dayalı çözüm üretme yoluna gitmişlerdir. İslâm düşüncesinde kötülük algısı ve anlayışı, daha çok Tanrı’nın kötülüğe müsaadesi, kudreti, iyiliği, adaleti ve hikmeti bağlamlarında şekillenmiştir denilebilir. Dolayısıyla kötülük sorununa yaklaşım, başlangıçtan itibaren temelde dünyada kötülüğün nesnel gerçekliğini kabul ilkesinden hareketle, savunmacı, meşrulaştırıcı ve haklılaştırıcı iyimser bir teolojik tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşüncesinde kötülük sorunu ele alınırken, Allah tasavvurunu belirlemek ve O’nun âlemlerle ve bu arada insan ve toplumla ilişkisini ortaya koymak büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü musibetlere, acılara, felâketlere, âfetlere ve kötülöklere yönelik iyimser nitelikli teolojik çözümlerin ortaya atılmasında böyle bir Allah tasavvuru önemli bir işlevsellik gösterir.

Kötülük sorununun algılanması ve çözümü doğrultusunda gerek genel olarak diğer din ve düşüncelerde, gerekse özelde İslâm düşüncesinde çeşitli kuramların ortaya atıldığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla İslâm kelâmcılarının da sorunun çözümüne yönelik ilgileri ve uğraşları genel olarak düşünce tarihinde, özelde ise İslâm düşünce tarihi içerisinde önemli bir halkayı oluşturmuştur. Şu hâlde İslâm düşünürleri, bu problemi yakından tanımakta ve onu belli bir ölçüde tektanrıcı (monoteist) bir inanç geleneğine bağlı Hristiyan ve Yahudilerin tartışmalarında görülen bir tutku ve coşkuyla ele almışlardır. Çünkü dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkâr etmemektedir. Aslında âlemlerdeki kötülük, dinlerin varlık sebeplerinden biridir, denebilir. Felsefi açıdan tektanrıcı düşünceyi benimseyen ve vahye dayalı bir imânı kabul eden düşünürler için, Tanrı’nın varlığını kabul ile O’nun yarattığı nesnelere mevcut olan kötülüğün gerçekliği arasındaki gerilimin ve karşıtlığın giderilmesinde izlenebilecek kesin çizgiler vardır. Çünkü Tanrı ve

kötülüğün varlık hâlleri sınırlıdır. Bu bağlamda herhangi bir türden ikicilik öğretisi, İslâm gibi tektanrıci bir inancın kesinlikle kabul edemeyeceği bir düşüncedir. Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olmadığı tezini savunmak için, genellikle kötülük, doğal ve ahlâkî diye iki ana öbeğe ayrılır. Buna göre, birincisi, İslâm filozoflarının yaptığı gibi, maddenin her türlü yetkinliği (kemâl) alabilecek ve kabul edebilecek yatkınlıkta bir durumda olmadığı tezine dayandırılmaktadır. İkincisi ise, insanın kendi sorumluluk ve yükümlülüğüne isnat edilmektedir. Bunlardan başka, genelde İslâm filozofları ve kelâmcıları kötülüğün, iyiliğin bilinmesi ve takdir edilmesi için gerekli bir araç değer ve ölçüt olduğu, belli oranda var olan kötülüğün, dış âlemdeki estetik görünüm ve yapıyı tamamlayıcı ve düzenleyici bir unsur olarak işlev gördüğü, zira çirkinlik olmadan, insanın güzellik kavramını elde edemeyeceği gibi çözüm önerileri sunmuşlardır. Bu çözüm önerilerde konu ile ilgili âyet ve hadisler büyük ölçüde belirleyici olmuştur.

Hz. Peygamber, hayra ulaştıracak sebeplere sarılmayı, şerden ise kaçınmayı ve kadere imanla sarılmayı tavsiye etmiştir. Bundan dolayıdır ki Resûl-i Ekrem, ashâbına, hiçbir zaman tamamen kavranamayacak ve netice alınamayacak olan kader meselesine dalmalarını yasaklamış, kader üzerinde münakaşalar yaparak halkın akidesini bozacak, fitne ve fesada sebep olabilecek iddia ve fikirlerden kaçınmalarını emretmiştir. İlk dört halife devrinde İslâm akaidi, büyük ordanda sâfiyetini muhafaza etmiş, müslümanlar, Kur'ân'ın ilkeleri ve Hz. Peygamber'in sünneti çerçevesinde dinî düşünce ve kanaatlerini tanzim etmişlerdir. Ancak müteakip dönemde hayır ve şer telakkisinde İslâmî mezhep ve ekoller arasında bazı problemler ve birbirine zıt bazı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Aslında sorun bu açıdan ele alındığında, İslâm düşünürlerince kabul gören "müşterek bir tenzih alanı"ndan söz edilebilir. Ne var ki, böylesi bir tenzih, Mu'tezile kelâmcıları için "ilâhî adâlet ve hikmete bir eksiklik getirmeme ve zarar vermeme" noktasında yoğunluk kazanırken - ki onlara göre dış âlemde karşılaştığımız doğal kötülükler aslında mecâzen kötülüktür-, Eş'arî düşünce dizgesinde, "ilâhî irade ve kudrete bir eksiklik ve sınırlama getirmeme" noktasında ağırlık kazanmıştır. Mâturidîlik mezhebine mensûp kelâmcıların ise, ilâhî eylemlerin, bu arada özellikle doğal acıların ve felaketlerin birer hikmet, imtihan ve ders olabileceği, dünyaya ve âhiret hayatına yönelik birtakım yararlar taşıdığını öne sürerek Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer almakta oldukları müşâhede edilmektedir.

Doğal ve irâdî kötülükler konusunda klâsik kelâmcıların ortaya koydukları görüşlerin bazı bakımlardan sorgulanmaya ve eleştiriye açık kimi yönlerinin bulunduğu açıktır. Çünkü bu görüşler, o dönemin şartları altında üretilip

geliştirilmiş makûl, anlamlı, değerli ve doğru görünse bile, insanlığın bugünkü bilgi düzeyi, kültürel gelişmişlik aşaması ve beklentileri açısından yeterli ölçüde doyurucu ve iknâ edici olmayabilir. Dahası onların bu sorunla alâkalı ortaya koydukları öğretilerin veya çözüm önerilerinin, günümüzde izâhı güç birtakım problemler doğurduğu da aşikârdır. Bu bağlamda özellikle ateistler, klâsik kelâmcıların kudret, adâlet ve hikmet anlayışları çerçevesinde ürettikleri kötülük çözümlenmeleri ile düzen ve amaç kanıtının, iyi bir Tanrı tasavvuruyla bağdaştırılmasının imkânsızlığını iddia etmektedirler. Dolayısıyla kelâmcıların kötülük kavramı konusundaki görüşlerinin, daha çok içinde yaşadıkları tarihsel dönem bağlamında bir anlam ve işe yararlık ifade ettiği öne sürülmektedir. Mezkûr görüşlerin bugünün teolojik anlayışını yönlendirmede bazı eksikliklerin olduğu ve çelişkileri içinde barındırdığı görülmektedir. Bu sebeple yeni ve ikna edici çözüm önerilerine ihtiyaç bitmiş değildir.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *İslâmda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Trc. A.Saim Marifet Yay. İst. 1994
- Akbulut, Ahmed, *Sahabe devri Siyasi Hadislerinin Kelamı Problemlere Etkisi* Akçağ Yay., Ankara, 1998
- Âmidî, Seyfüddîn, *Gâyetü'l-merâm fi imi'l-keâm*, thk. H. M. 'Abdüllatîf, Kahire, 1391/1971,
- Aristoteles, *Nihomakos'a Etik*, Çev., Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998
- Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992
- Aydın, A. Arslan, *İslâm İnançları Felsefesi*, Çağdaş Yay., Ankara, 1990
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Konya, 1997,
- Aydın, Mehmet, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, T.D.V. yay. 1994
- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev: E. Ruhi Fiğlalı. Ankara: T.D.V. Yay., 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1972.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'ân da Şer Poblemleri*, Akçağ Yay., Ankara, 2003.
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, A.Ü.İlh. Fak. Yay. 4. Bsk. Ankara,1982
- Çağrı, Mustafa, "İyimselik" DİA.
- Çağrı, Mustafa, "Hayır" DİA.

- Çankı, Namık, *Büyük Felsefe Lüğati*, Cumhuriyet Mat., İst, 1954
- Doğrul, Ö. Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, 3.baskı, İnkılab ve Aka Kitabevi , İst,1963
- Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), I-II, İstanbul, 1930
- Fârâbî, *Kitâb as-Siyasa al-Madaniyya*, Neşr. F. M. Najjar, Beyrut, 1964.
- Fârâbî, *Medinet'ül-fadula*, trc. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956,
- Golzihir, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey, 1981,
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1977.
- Gölcük, Şerafeddin, *İslâm Akaidi*, Esra Yayınları, Konya, 1995
- Gölcük, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997
- Hayyat, *el-İntisar ve 'r-redd 'ala İbni' r-Ravendi el-mülhid*, thk. M. Hicazi, Kahire 1988
- İsfahânî, Râğb, *el-Müfredat*, Nşr. Dar' u Kahraman, İst., 1986
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967.
- İbn İshak, *Siretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, ,s. 95 Konya, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah Müslim, *el-Mearif*, Kahire, 1969.
- İbn Manzur, *Lisanü'l -Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- İbn Sînâ, *el- İşarât ve't-tenbihat*, Kahire, 1960
- İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire, 1938
- İrfan, Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 1994
- Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Ebû'l'Alâ' Afîfî, Matba'atü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1382/1962.
- Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988,
- Kâsımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1985,
- Kılavuz, A.Saim, *İslâm Akaidi*, Güven Yay., İst. 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara, 1999.
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979
- Murtazâ, Ebû Abdillâh Muhammed, *İsâru'l-hakk ale'l-halk*, Matba'atü'l-Âdâb ve'l-Mü'eyyed, Kahire 1318 / 1900,
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407 / 1986,

- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l- edille fi usûlü'd-dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003,
- Nesefî, Ömer, *Nesefî Akaidi*, Yasin Yay. İst., 1996
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990
- Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001
- Rauf, M. A., "The Qur'an and Free Will", *The Muslim World*, Vol. LX, No. 3, 1970,
- Râzî, Fahrüddin, *Mefatihul Gayb/ et-Tefsirü'l-kebîr*, Çev. Suat Yıldırım ve diğ., Akçağ Yay. Ankara, 1993
- Sâbûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara, 1982
- Sâbûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara, 2001
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı*, trc. Muhsin Akbaş, Arasta, Bursa, 2001,
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1992,
- Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, İstanbul 2003
- Tûsî, Muhammed el-Hasan, *el-İktisâd fi mâ yete'allak bi'l-i'tikâd*, Matba'tü'l-Âdâb, en-Necefü'l-Eşref 1399 / 1979,
- Watt, W. M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1981,
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993
- Yağın, Abdullah, Badıllı, Abdulkadir, Çelik, İlhami, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Türdav Yay., Ekim 1995
- Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yazıcıoğlu, M. Sait "Fiil", *DİA*.
- Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, UÜİF.Yay., İstanbul, 1984
- Yüksel, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988,
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005
- Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tacül-arûs min cevahiril kâmus*, Beyrut, 1972.

İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması

Avnullah Enes ATEŞ*

Özet

Arap dilinin birçok üslubu bulunmakta, istifhâm üslûbu da bunların içerisinde yer almaktadır. İstifhâm üslubunun hakiki anlamı; anlamak için sormak olsa da bazen belli gerekçe ve karinelerle asli anlamından çıkmaktadır. Bu çalışma, farklı anlamlarda kullanılan istifhâm üsluplarını Kur'ân meallerine yansıtma noktasında ele alacaktır. Türkiye'de yapılmış meal çalışmalarından bir kısmı da bu anlamda değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İstifhâm, Çeviri, Mecâz, Yöntem.

The Style of Question in the Qur'an and Reflection on the Translation of Qur'an Abstract

The style of question is one of interrogative styles which used in Arabic. The purpose of the question sentence is learning something. But it is used in a figurative sense with some justification. In this study the figurative sense of the style of question will be examined from the transferring to Quran meaning. Some translations of Quran that made in Turkey will be evaluated from this perspective.

Key Words: Question, Translation, Reflection, Method.

Giriş

Arap dilinde kullanılan üsluplardan biri olan istifhâm üslûbu, muhataplardan bir bilgiyi öğrenme ve anlamak için kullanılır. İçerisinde talep olmasından dolayı inşâ cümlelerinden sayılan istifhâm cümleleri, hakiki kuruluş amacı bu olmasına rağmen belli sebeplerle kendi anlamları dışında kullanılabilir. Asli anlamı dışında kullanılan istifhâm üslubu ancak siyak-sibak çerçevesinde anlaşılabilir. Arapça bir dille ve Arap bir topluma indirilen Kur'ân da bu istifhâm üslubunu hakiki anlamı dışında kullanmıştır. Bu tür kullanımların çevirisi önemli olup, dikkat edilmediğinde kekre bir tercüme ortaya çıkabilmektedir.

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, E-posta: eates@sakarya.edu.tr.

Bu çalışmada istifhâm üslubunun mecâzi anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları ele alınacaktır. Bu tür ifadelerin Türkçeye yansıtılması konusunda Türkiye'de yapılmış bazı meal çalışmalarının bir değerlendirmesi de yapıp, Arap dili üsluplarından olan istifhâm üslubunun çevirisi konusunda önerilerde bulunulacaktır.

A. Arap Dilinde İstifhâm Üslubu

1. Sözlük Anlamı

İstifhâm (الاستفهام) kelimesi; *fhm* (ف ه م) kök harflerinden türetilip istif'âl babına koyulan bir mastardır. *Fhm* kök harfleri; bir şeyi bilmek¹, kalp ile sezmek, akıl etmek, anlamak anlamlarına gelmektedir². Bilmek anlamına gelen *alime* (علم) ile aralarında şu farkın olduğu söylenmiştir: İlim, anlamamanın neticesinde gerçekleşir. Önce anlama, sonra ilim gerçekleşir. Ayrıca anlamamanın sadece söylenen sözlerin manalarıyla sınırlı kullanıldığı; bu nedenle *فهِمْتُ الْكَلَامَ* "Sözü anladım" denilebildiği halde; *فهِمْتُ ذَهَابَهُ* "Gidişini anladım" denilemeyeceği konusu da ilimle aralarının ayrıştığı nokta olarak zikredilmiştir³. Ancak son zikredilen ayrımın pek de doğru olmadığı gözükmemektedir. Çünkü Arapçada vuku bulan olayların anlaşılmasını ifade eden cümlelerin *fehime* fiiliyle kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Kur'ân'da Süleyman Aleyhisselam'a, kendisine gelen bir davanın anlaşılır kılındığı; *فَهَّمْنَاهَا* şeklinde *fehime* fiilinden türetilen bir fiille⁴ söylenmektedir. Bundan dolayı *fehime* fiilinin; gizli ve ince bir sezis, idrak, anlama olduğu, bu yönüyle ilimden daha hususi olduğu belirtilmiştir⁵.

Fehime fiilinden istif'âl babında türetilen *istifhâm* kelimesi ise; "sormak"⁶, bir şeyin bilgisini, idrakini talep etmek, kişinin önceden bilmediği bir şeyi sorarak anlamak ve öğrenmek istemesidir⁷. Bir kimse, bir şeyin bilgisini kendisine öğretmesi için karşı taraftan talep ettiğinde; *اسْتَفْهَمَهُ* "O'ndan, kendisine bildirmesini, anlaşılır kılmasını talep etti", denilir⁸.

¹ İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *Mu'cemu meq'ayisi'l-luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru'l-fikr, 1979, IV, 457, "fhm" md.

² İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1414, XII, 459, "fhm" md.

³ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (thk. Eş-Şeyh Beytullâh Beyât), Kum, 1412, s. 414.

⁴ Enbiyâ, 79.

⁵ Ebû Hilâl el-'Askerî, s. 414.

⁶ Akkâvî, İn'âm Fevâl, *el-Mu'ceü'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'âni*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992, s. 122; Aydın Temizer, *Kur'an'da "De ki" Hitâbı (Bir Üslûp Özelliği Olarak)*, İfav Yay., İstanbul, 2012, s. 139; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İfav Yay., İstanbul, 2015, s. 209.

⁷ Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Beyrut 1987, V, 2005, "fhm" md.; Akkâvî, s. 122; Temizer, s. 139; Ali Bulut, s. 209.

⁸ İbn Manzûr, XII, 459, "fhm" md.

2. Terim Anlamı

Arap dilinde istifhâm şöyle tarif edilmiştir: *“طَلَبُ حُصُولِ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الذَّهْنِ”* “Bir şeyin suretinin zihinde hâsıl olmasını talep etmek⁹.” Soru edatları, tasdik ve tasavvur olmak üzere iki amaçla kullanılır. Tasdik, bir hükmün onaylanması, tasavvur ise zihinde oluşan birden fazla hükmün, gerçek olanını belirlemek manasına gelir¹⁰. Anlamayı talep ettiğimiz mesele şayet özne-yüklem ilişkisi ise burada istifhâm tasdik için, özne-yüklem ilişkisi dışında bir şey ise tasavvur için kullanılmıştır¹¹. Örneklendirmek gerekirse; *هَلْ قَامَ زَيْدٌ* “Zeyd kalktı mı?” soru cümlesi, Zeyd’e isnat edilen kalkma eyleminin vukuunu sorgulamak içindir. Yani; özneye isnat edilen kalkma eylemini tasdik ettirmek için kullanılmıştır¹². Tasavvur için kullanılan istifhâm cümlesine örnek olarak da; *مَنْ فِي الدَّارِ* “Evde kim var?” cümlesi verilebilir. Zira bu cümlede soruyu soran kimse evde birisinin olduğunu bilmekte; hatta evde bulunan kimsenin akıl sahibi bir insan olduğunu da bilmektedir. Çünkü *مَنْ* kelimesi; akıl sahipleri için kullanılan bir soru ismidir¹³. Burada soru soranın amacı, evde bulunan şahsın kim olduğunun tayin edilmesi ve böylece zihninde bunu tasavvur etmesidir. Soru edatlarından *هَلْ*, sadece tasdik için, hemze, hem tasdik hem de tasavvur için, geri kalanları ise sadece tasavvur için kullanılmaktadır¹⁴.

3. İstifhâm Edatları

İstifhâm için kullanılan lafızları şöyle sıralayabiliriz: *أ- هَلْ - مَنْ - مَا - مَتَى - أَيْنَ - أَيَّانَ - ب- كَيْفَ - أَيْ - كَمْ - أَيُّ*. Bu istifhâm edatları içerisinde hemze ile *هَلْ* harf, diğerleri isim kabul edilmektedir. Ayrıca *أَيُّ* kelimesi mu`reb olup, izafetli bir şekilde kullanılmakta ve lafzen i`raplanmakta, diğer edatlar da mebni olarak mahallen i`raplanmaktadır¹⁵.

Her istifhâm edatının kendine özgü bir anlamı bulunmakta ve bu anlama göre soru sorulmaktadır. İstifhâm edatlarının Arap dilindeki kullanımları birer örnekle şu şekilde açıklayabiliriz:

⁹ Teftâzânî, Sa`düddin, *Muhtasaru'l-me`âni*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, [t.y.], s. 197.

¹⁰ Kazvîni, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, Kâhire, t.y., I, 131-137; Aydınî, Hamza b. Turgut, *el-Hevââfi fi şerhi'l-mesâlik*, nşr. Ali Bulut, Etüt Yayınları, Samsun, 2009, s. 94-100; Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğatü'l-arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1996, I, 259.

¹¹ Teftâzânî, s. 197.

¹² Teftâzânî, s. 199.

¹³ Teftâzânî, s. 205.

¹⁴ Kazvîni, *el-İdâh*, I, 131-137; a.mlf, *Telhîsu'l-miftâh fi'l-me`âni ve'l-beyâni ve'l-bed'i*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1423/2002, s. 100-102; Aydınî, s. 94-100; Meydânî, I, 259.

¹⁵ Galâyîni, eş-Şeyh Mustafâ Çalânîyî, *Câmi'u'd-durûsi'l-arabiyye*, Kâhire 2005, s. 111-116.

- هَلْ'in tasdik için olduğunu söylemiştik. Yukarıda örneği de geçtiğinden tekrarına gerek duyulmamaktadır.
- Hemzenin tasdik anlamında kullanımına örnek: أَ قَامَ زَيْدٌ "Zeyd kalktı mı?" cümlesi verilebilir. Burada soru, özneye isnat edilen kalkmak fiilinin tasdik edilmesi için gelmiştir. Hemzenin tasavvur için gelmesi أَ ile kullanıldığında veya kendisinden sonra, cümle içerisinde sonra bulunması gerekirken öne alınan bir kelime olduğunda gerçekleşir: أَ دَبَسُ فِي الْإِنَاءِ أَمْ أَ كَافَا أَمْ أَ أَ أَنْتَ ضَرَبْتَ, "Sen mi vurdun?", أَ عَسَلٌ "Kapta pekmez mi yoksa bal mı var?", أَ عَمْرًا عَرَفْتَ "Zeyd'e vurdun mu?" أَ ضَرَبْتَ زَيْدًا, "Amr'ı mı tanıdın?", أَ عَمْرًا عَرَفْتَ Örneklerinde soru soran, bir eylemin özneye isnadını tasdik için değil; ilk ve ikinci örnekte özneyi tasavvur, üçüncü örnekte nesneyi tasavvur, dördüncü örnekte de fiili tasavvur için sormaktadır¹⁶.
- مَنْ edatıyla, akıllı varlıklar sorgulanır. مَنْ فَعَلَ هَذَا "Bunu kim yaptı?" örneğinde olduğu gibi¹⁷.
- مَتَى edatıyla eylemin gerçekleştiği/gerçekleşeceği zaman sorgulanır. مَتَى أَتَيْتَ "Ne zaman geldin?" cümlesi örnek olarak verilebilir¹⁸.
- أَيْنَ edatıyla nesnelere buldukları veya eylemlerin gerçekleştiği/gerçekleşeceği mekan sorulur. Örnek olarak; أَيْنَ أَخُوكَ "Kardeşin nerede?" cümlesi verilebilir¹⁹.
- أَيَّانَ edatı, gelecek zamana özgü sorularda ve çoğunlukla da önemli olayların sorgulanmasında kullanılır. يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "Kıyamet günü ne zaman, diye soruyor" ayeti²⁰ örnek olarak verilebilir²¹.
- كَيْفَ ile bir nesnenin ya da eylemin hali sorgulanır. كَيْفَ أَنْتَ "Nasılsın?" ve كَيْفَ جَاءَ خَالِدٌ "Halit nasıl geldi?" örneklerinde olduğu gibi²².

¹⁶ Kazvîni, *Telhîs*, s. 102.

¹⁷ Çalâyîni, 115.

¹⁸ Çalâyîni, 115.

¹⁹ İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibi fî fikhi'l-luğati'l-'arabiyye ve mesâilühâ ve süneni'l-'arabi fî kelâmihâ*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997, s. 111.

²⁰ Kıyâme, 6.

²¹ Teftâzânî, s. 207.

²² Çalâyîni, 115.

- اَنْتَى edatı, كَيْفَ anlamında kullanılır²³. Ancak اَنْتَى edatı, şaşırma ve taaccüp gerektiren olayların nasıllığını sorgular. Hz. Zekeriya'nın (a.s) çocuk müjdesi karşısında; رَبِّ اَنْتَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ "Rabbim! Benim nasıl çocuğum olur?" dediği ayet²⁴ örnek verilebilir.
- كَرَّ edatı ile adet sorulur. كَرَّ مَشْرُوعًا خَيْرِيًّا اَعْنَتَ "Kaç hayır projesine yardımcı oldun?" cümlesini buna örnek olarak verebiliriz²⁵.
- اِيُّ edatı izafetli gelir ve tayin için kullanılır. İnen ayetler karşısında kafirlerin alaycı bir tavırla; اَيْكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ اِيْمَانًا "Bu ayetler hanginizin imanını arttırdı?" dedikleri ayet²⁶ örnek olarak verilebilir²⁷.

İstifhâm edatlarının bazıları, yukarıda zikredilen asli anlamlarının yanında bir de mecâzi olarak kullanılabilir. Hangi istifhâm edatının hangi mecâzi anlamda kullanıldığını aşağıdaki başlık altında inceleyeceğiz.

4. İstifhâm Edatlarının Mecâzi Anlamları

İstifhâm edatlarının belirli maksatlarla asli anlamının dışına çıktığı olur ve yeni kazandığı anlamlar cümlelerin akışından tespit edilir²⁸. Belagat kitaplarında²⁹ istifhâm edatlarının kendi anlamı dışında şu anlamlarda kullanıldığını zikredilmiştir:

a) Emir: Soru cümlesi formatında ancak kendisinden emir anlaşılan bir cümle olarak gelir. فَهَلْ اَنْتَى مِنْتَهَوْنَ "Bırakın artık bunları!"³⁰ ayeti örnek olarak verilebilir.

b) Nehiy: Soru cümlesinden yasaklama anlamının anlaşıldığı bir cümle olarak kullanılır. اَنْتَى تَخْشَوْنَهُمْ "Onlardan korkmayın!"³¹ ayeti buna örnektir.

c) Tesviye (التسوية): Cümlede geçen iki eylemi eşit tutma anlamını ifade eder. Örnek olarak; وَسَوَاءٌ عَلَيْنَا اَنْتَى نَذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تَنْذِرْهُمْ "Onları uyarman ile uyarmanın aynıdır"³² ayeti gösterilebilir.

²³ Teftâzânî, s. 207.

²⁴ Meryem, 8.

²⁵ Galâyîni, s. 115.

²⁶ Tevbe, 124.

²⁷ Galâyîni, s. 116.

²⁸ Kazvîni, *Telhîs*, s. 103.

²⁹ Kazvîni, *el-İdâh*, I, 137-143; Aydınî, s. 100-103; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ fi'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, [t.y.], s. 93-95; Meydânî, I, 269; Ali Bulut, *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî'*, İfav Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2015, s. 118-122.

³⁰ Mâide, 91.

³¹ Tevbe, 13.

³² Bakara, 6.

d) Nefiy: Olumsuzluk anlamı ifade eder. هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ “İhsan’ın karşılığı ihsan ile karşılık görmekten başka bir şey değildir”³³ ayeti örnek verilebilir.

e) İstibtâ (الاستبطاء): Muhatabın eylemi ağırdan aldığıını belirtmek. Buna; كَمْ؟ دعوتك “Kaç kez çağırdım seni?!” cümlesi örnek olarak verilebilir. Burada gerçek anlamda soru kastedilmemiş; muhatabın, defalarca çağırılmasına rağmen gelme konusunu ağırdan alışı ifade edilmiştir³⁴.

f) Te`accub (التعجب): Şaşırmaq. مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهُدَ “Hayret! Hüdühüd’ü neden göremiyorum?”³⁵ ayetinde geçen soru edatı şaşırma anlamındadır³⁶. Süleyman Aleyhisselam burada, hiç adeti olmadığı halde ortalıkta gözükmeyen Hüdühüd’ün bu tavrına şaşırılmaktadır.

g) Tenbîh `ale`d-dalâl (التنبيه على الضلال): Yanlış bir yolda olduklarını muhataplara belirtmek. فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ “Nereye gidiyorsunuz?!”³⁷ ayetinde geçen soru cümlesi, muhatapların yanlış yolda olduklarını kendilerine belirtir nitelikteki bir soru cümlesidir.

Bu sayılanların dışında soru edatları; inkâr, takrîr, ta`zîm, tehvîl (işin büyüklüğünü ifade), istib`âd (işin gerçekleşmesini uzak görme), tahkîr, tehassür (pişmanlık) gibi anlamlarda da kullanılmıştır³⁸.

Soru edatlarının kendi anlamları dışında kullanıldıkları yerlerde ifade etmiş oldukları manaların çevirilerde ortaya konulması gerekir. Özellikle de Kur`ân çevirilerinde buna titizlik gösterilmelidir. Bir sonraki başlıkta Kur`ân’da bulunan soru edatlarının, mecâzi kullanıldıkları yerler ele alınıp tercümelere yansımaları incelenecektir. Yukarıda zikredilen mecâzi anlamlardan çeviriye etki edenleri özellikle seçilip meallere yansımalarına bakılacak ve çeviri önerileri sunulacaktır.

B. Kur`ân’da Mecâzi Kullanılan İstifhâm Edatları

İstifhâm edatlarının asli anlamları, Kur`ân dışı kullanımlarda olduğu gibi Kur`ân üslubunda da gerekli sebeplerle terk edilmiş ve yeni anlamlarda kullanılmıştır. Ayet örnekleri üzerinden istifhâm edatlarının Kur`ân’daki mecâzi kullanımları, bunların gerekçeleri ve Türkçeye çevirileri bu başlık altında ele alınacaktır.

³³ Rahmân, 60.

³⁴ Teftâzânî, s. 207, 13. dipnot.

³⁵ Neml, 20.

³⁶ Kazvîni, *Telhîs*, s. 103.

³⁷ Tekvîr, 26.

³⁸ Kazvîni, *el-İdâh*, I, 137-143; Aydınî, s. 100-103; Hâşimî, s. 93-95; Meydânî, I, 269.

Şunu hemen belirtelim ki meallerin çoğunda soru edatları ya tek düze olarak salt soru anlamıyla çevrilmiş ya da tutarsızlık gösterilerek bir yerde mecâzi anlam dikkate alınmış diğer tarafta ihmal edilmiştir. Örnek ayetler üzerinde yeri geldikçe bu hususa da işaret edilecektir.

1. İnkâr Anlamında Kullanılması

Kur'ân-ı Kerim'de sıkça başvurulan bir üslup olarak karşımıza çıkan istifhâm-ı inkârî ile kabul edilmeyen/edilmemesi gereken bir olgunun neden hala farkına varılmadığı sorgulanmaktadır. Bu kullanım yerine göre tevbih (kınama) anlamı, yerine göre de tezkîb (yalanlama) anlamını içermektedir³⁹. Örnek olarak aşağıdaki ayet verilebilir:

قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا (Mâide 5/76)

Ayette, Allah Teâlâ'nın İsa Aleyhisselâm'ı ve annesini ilah edinenlere azarlama anlamında yöneltilmiş olduğu bir soru edatı bulunmaktadır. Ayetin zahiri itibariyle bu kınama tüm müşriklere de teşmil edilmektedir⁴⁰. Buna göre, ayette yer alan bu kınama anlamını ortaya çıkaracak bir çeviri yapılmalıdır. Salt soru üslubu kullanımı buradaki kınama anlamını yansıtmada eksik kalacaktır.

Zikri geçen ayetin çevirisi açısından meallere bakarak, kınama anlamındaki soru cümlesi bulunan ayetlerin nasıl çevrilmesi gerektiğine dair önerimizi belirteceğiz.

M.Âkif: Onlara de ki: "Allah'ı bırakırsınız da sizlere ne hiçbir ziyanı, ne hiçbir faidesi dokunamayacaklara mı tapıyorsunuz?!"⁴¹

Elmalılı: De ki; ya daha siz Allahı bırakıyorsunuz da siz kendiliklerinden ne bir zarara, ne bir faideye malik olmayan şeylere mi tapıyorsunuz?⁴²

H.B.Çantay: De ki: «Allâhu bırakıp da size ne bir zarar, ne de bir fâide yapmaya gücü yetmeyen şeylere mi tapıyorsunuz?»⁴³

A.Gölpınarlı: De ki: Allah'ı bırakıp size ne bir zararı dokunacak, ne bir faydası gelecek bir varlığa mı kulluk ediyorsunuz?⁴⁴

³⁹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 100-103; a.mlf, *el-İdâh*, I, 137-143; Aydınî, s. 100-103; Hâşimî, s. 93-95; Meydânî, I, 269; ayrıca bkz. Ali Bulut, *Belâgat*, s. 120-121; a.mlf, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 216-217; Alican Dağdeviren, *İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'ân'da Sorular ve Cevaplar*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, s. 49-90.

⁴⁰ 'İzz b. Abdisselâm, *el-İşâretü ile'l-icâz*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1987, s. 21; İbn Âşûr, Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984, VI, 288.

⁴¹ Ersoy, Mehmed Âkif, *Kur'an Meali Fâtîha Sûresi – Berâe Sûresi*, Yayına Hazırlayanlar: Recep Şentürk ve Âsım Cüneyd Köksal, 2. Baskı, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012, Mâide 5/76 hk.

⁴² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2006, Mâide 5/76 hk.

⁴³ Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 1. Baskı, İstanbul: Risale Yayınları, 2011, Mâide 5/76 hk.

⁴⁴ Gölpınarlı, Abdülkâki, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 1. Baskı, İstanbul: Elif Kitabevi, 2007, Mâide 5/76 hk.

M.Esed: De ki: “Allahın yanı sıra size ne bir fayda sağlama ne de zarar verme gücü olmayan şeye mi taptınız?”⁴⁵

H.T.Feyzli: De ki: “Allah’ı bırakıp da size ne bir fayda, ne de bir zarar vermeye gücü yetmeyen şeylere mi tapıyorsunuz?”⁴⁶

Kur’ân Yolu: (Ey Muhammed!) De ki: “Allah’ı bırakıp da, sizin için ne bir zarara ne de bir yarara gücü yeten şeylere mi tapıyorsunuz?”⁴⁷

S.Ateş: De ki: “Allâh’ı bırakıp size ne zarar, ne de yarar vermeğe gücü yetmeyen şeylere mi tapıyorsunuz?”⁴⁸

S.Yıldırım: De ki: Siz Allah’tan başka, size ne zarar, ne de fayda vermeye gücü yetmeyen âciz mahluklara mı ibadet ediyorsunuz?⁴⁹

S.Akdemir: De ki: “O’nun dışında, size ne zarar verebilecek ne de fayda sağlayabilecek olanlara mı ibadet ediyorsunuz?”⁵⁰

M.İslamoğlu: De ki: “Allah dışında, size hiçbir zarar veremeyen ve yarar sağlamayan kimselere de mi tapıyorsunuz?”⁵¹

M.Öztürk: [Ey Peygamber!] De ki onlara: “Demek siz hâlâ Allah’ı bırakıp ne başınıza gelecek bir zararı engelleyebilecek ne de bir fayda temin edebilecek bir ölümlü varlığa tanrılık yakıştırıyorsunuz.”⁵²

M.Sülün: De ki: Allah’tan başka size ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere mi kulluk ediyorsunuz?⁵³

Bu ayet-i kerimede Allah Teâlâ’nın, İsa’yı (a.s) ve annesini ilah edinen kimselere tevbih (kınama) ve inkâr (yadırgama) mahiyetinde yönelmiş olduğu bir soru cümlesi bulunmaktadır. Ayetin zahiri itibariyle bu tevbih tüm müşriklere de teşmil edilebilir⁵⁴. İsa’yı (a.s) ve annesini ilah edinen kimselere bu yaptıkları şeyin yanlış olduğu tevbih anlamı içeren bir soru üslubuyla ifade edilmiş ve böylece yapmamaları gereken bir şeyi yapmaları inkâr edilmiş, yadırganmıştır. Bu, “Allah herşeyi duyup bilirken nasıl oluyor da fayda ve zarar sağlayamayan bir varlığa

⁴⁵ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı (The Message of The Qur’an)*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, 5. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002, Mâide 5/76 hk.

⁴⁶ Feyzli, Hasan Tahsin, *Feyzî'l-Furkân Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, 9. Baskı, İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın Tic. Ve Sanayi Ltd. Şti., 2013, Mâide 5/76 hk.

⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’an Yolu Meâli*, hzr. Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞRICI, Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014, Mâide 5/76 hk.

⁴⁸ Ateş, Süleyman, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, 1. Baskı, İstanbul: Hayat Yayınları, 2012, Mâide 5/76 hk.

⁴⁹ Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002, Mâide 5/76 hk.

⁵⁰ Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur’an*, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, Mâide 5/76 hk.

⁵¹ İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an Gereğçeli Meal-Tefsir*, 2. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008, Mâide 5/76 hk.

⁵² Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 1. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, Mâide 5/76 hk.

⁵³ Sülün, Murat, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 1. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012, Mâide 5/76 hk.

⁵⁴ İzz b. Abdisselâm, s. 21; İbn ‘Âşûr, VI, 288.

kulluk ediyorsunuz” anlamında bir tevbih ve inkârdır. Muhataplara böyle bir üslubun kullanılması onları düşünmeye sevk etme bakımından daha etkilidir⁵⁵.

Ayetin çevirisi yapılırken yalın bir soru üslubunun kullanılmaması gerekir. Çünkü bu durumda ayette soru üslubuyla inkâr edilen şey tam olarak vurgulanamamış olur. Bu nedenle ayetteki soru cümlesi, tevbih ve inkâr anlamı yansıtılarak çevrilmelidir. Ayette inkâr edilen husus “tapınma” eylemi olduğundan soru cümlesinde vurgu bu ifadenin üzerine yapılmalıdır. Kanaatimizce; “Nasıl böyle bir şeyi yaparsınız?!” ya da “Böyle yapıyorsunuz, öyle mi?!” anlamında bir çeviri benimsenmelidir. Ayetin lafzında bu ifadelerin karşılığı olmasa da soru üslubunun inkâr ve tevbih anlamları ancak bu şekilde yansıtılabildiğinden çeviri metnine bu ifadelerin eklenmesi sorun teşkil etmez. Mealler içerisinde M.Âkif, Elmalılı ve M.Öztürk bunu dikkate alıp ayetteki soru cümlesini inkâr ve tevbih anlamıyla çevirmeye çalışmışlardır. Diğer mealler ise ayeti yalın bir soru cümlesi üslubuyla çevirmişlerdir. Bizim ayetin çevirisi için önerilerimiz şöyledir:

“De ki: Siz, Allah’tan başka size ne bir zarar ne de bir fayda verebilecek varlıklara tapıyor musunuz?!”

“De ki: Nasıl olur da siz, Allah’tan başka size ne bir zarar ne de bir fayda verebilecek varlıklara tapırsınız?!”

2. Nefy Anlamında Kullanılması

Soru edatlarından هَلْ، أ، كَيْفَ، مَ ve مَنْ mecâzi olarak nefiy anlamında kullanılabilir⁵⁶. Bu durumlarda cümleyi olumsuz bir cümle gibi ya da soru cümlesi olup olumsuzluğu çağrıştıran bir üslupla çevirmek gerekir. İstifhâm edatlarının olumsuzluk anlamı taşımaması siyaktan anlaşılacak bir durumdur. Ancak هَلْ soru edatı için genellenen bir kural olarak; istisnâ edatı لَا ile birlikte kullanıldığı yerlerde nefy anlamındadır, denilebilir.

Aşağıdaki ayette nefy anlamında kullanılan soru edatına örnek bulunmaktadır:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (er-Rahmân 55/60)

Ayetin meallere yansıması şöyle olmuştur:

Elmalılı: İhsânın cezası elbette ihsân.

⁵⁵ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420, IV, 334; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîmi ve's-Seb'i'l-Mesâni*, thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, III, 374; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti mine't-tefsîr*, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1414, II, 75.

⁵⁶ Kazvîni, *Telhis*, s. 100-103; a.mlf, *el-İdâh*, I, 137-143; Aydmî, s. 100-103; Hâşimî, s. 93-95; Meydânî, I, 269; ayrıca bkz. Ali Bulut, *Belâgat*, s. 120; a.mlf, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 219-220; Dağdeviren, s. 49-90

H.B.Çantay: İyiliğin mükâfatı iyilikden başka mıdır?

A.Gölpınarlı: İyiliğin karşılığı, iyilikten başka bir şey olabilir mi?

M.Esed: İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey olabilir mi?

H.T.Feyzli: İyiliğin karşılığı, iyilikten başka mıdır?

Kur'ân Yolu: İyiliğin karşılığı, yalnız iyiliktir.

S.Ateş: İyiliğin karşılığı, yalnız iyilik değil midir?

S.Yıldırım: Öyle ya, iyiliğin neticesi iyilikten başka mı olacaktı!

S.Akdemir: İyiliğin karşılığı ancak iyiliktir.

M.İslamoğlu: İyi olmanın karşılığı iyi (bulmak) değil de nedir.

M.Öztürk: Tevhide iman ve bu imana yaraşır güzellikte işler yapmanın karşılığı cennet değil de nedir?

M.Sülün: İhsan üzere yaşamanın karşılığı ihsandan başka bir şey olur mu?

Ayetin içerisinde bulunmuş olduğu siyakta, Rabbinin huzurunda hesap vermekten korkan kimselere vaat edilen iki cennet ve bu cennetlerin nimetlerinden bahsedilir. Tüm bunlardan sonra da bu nimetlere mazhar olanların, kendi yaptıkları amellerinin karşılığını aldıkları, ihsan üzere hayatlarını geçirenlerin elbette böyle bir sonuçla karşılaşacağı, karşılığın, amelin cinsinden olacağı vurgulanarak pasaj noktalanır. Ayet-i kerimde geçen soru edatı هَلْ، asli anlamı dışında, nefiy anlamında kullanılmıştır⁵⁷. Ayrıca cümle istisna edatı لَّا ile hasretme⁵⁸ anlamı kazanmıştır.

Dolayısıyla ayetin çevirisinde cümledeki olumsuzluğun istisna ile bozulduğu ve aynı zamanda öznenin yükleme hasredildiği dikkate alınmalıdır. Bu durumda “ancak budur” ya da “bundan başkası değildir” veya cümlenin soru üslubu korunarak “ancak bu değil midir”, “bu değil de nedir” şeklinde bir çeviri yapılabilir. Bunun dışında ayette geçen “ihsan” kavramını “iyilik” diye tercüme etmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira böyle bir çeviri, hem siyakla uyuşmamakta hem de anlamı daraltmaktadır. Müfessirler, ayetteki ilk “ihsan”ın kulun dünyada yaptığı amellerdeki ihsanını, ikinci “ihsan”ın ise Allah’ın, önceki ayetlerde saydığı nimetleri ve cenneti ifade ettiğini zikrederler⁵⁹.

Mealleri değerlendirdiğimizde Elmalılı ve Kur’ân Yolu’nun, soru edatını nefiy anlamında kabul ettikleri ve bu nedenle cümleyi soru formatından çıkartıp

⁵⁷ Beğavi, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd, *Me’âlimu’t-Tenzîl fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-‘Arabî, Beyrut, 1420, IV, 343; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu’l-mesîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1422, IV, 214; Ebu’s-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-kitâbi’l-kerîm*, Dâru İhyâi’l-Tûrâsî’l-‘Arabî, Beyrut, t.y, VIII, 185; Şevkânî, V, 170; İbn ‘Âşûr, XXVII, 271.

⁵⁸ Belagatta bir terim olan ve aynı zamanda Kasr de denilen Hasr; bir şeyin bir şeye tahsis edilip, özgü kılınması, sadece ona ait oluşunun belirtilmesi anlamına gelmektedir. Bu işlem; Atıf, Nefiy ve İstisnâ, İnnemâ, Fasil zamiri ve cümle dizisinde sonra gelmesi gerekenin öne alınmasıyla gerçekleşmektedir. Bkz. Kazvîni, s. 93-96.

⁵⁹ Şevkânî, V, 170.

cümledeki istisna ile birlikte cümleye hasretme anlamı verdikleri görülür. Diğer mealler cümledeki hasretme anlamını soru cümlesinin şeklini koruyarak vermeye çalışmışlardır. Elmalılı ve Kur'ân Yolu'nun tercihleri daha vurgulu gözükmektedir. M.Öztürk, ihsan teriminin tefsiri anlamını vermesi bakımından eleştirilebilir. Ancak soru edatına nefiy vurgusunu ve hasr anlamını vermiştir. Elmalılı ve M.Sülün dışındaki mealler, *ihsan* kelimesini "iyilik" şeklinde çevirmelerinden dolayı eleştirilebilir. Kanaatimize göre mealler içerisinde ayetin çevirisini en iyi Elmalılı yapmıştır.

Bizim ayet-i kerimenin çevirisi için önerimiz ise şöyledir:

"İhsan(üzere yaşamam)ın karşılığı, ihsandan başka ne olabilir?!"

3. Takrîr Anlamında Kullanılması

Takrîr; soru soran kimsenin karşı tarafın ikrarını sağlamak için kullandığı bir üsluptur⁶⁰. Soru edatının *takrîr* anlamında kullanılmasına şu ayet örnek olarak verilebilir:

أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِهْمِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

(el-Mâide 5/116)

Ayet-i kerimenin meallere yansıması şu şekilde olmuştur:

M.Âkif: İnsanlara Allah'tan sonra benimle validemi kendinize ilah edinin diye sen mi söyledin?

Elmalılı: Sen mi dedin o insanlara; "Beni ve anamı Allah'ın yanında iki ilâh edinin" diye?

H.B.Çantay: İnsanlara Allah'ı bırakıp da beni ve anamı iki tanrı edininiz diyen sen misin?

A.Gölpınarlı: Sen misin insanlara, Allah'ı bırakın da beni ve annemi iki tanrı tanıyın diyen?

M.Esed: Sen insanlara, "Allah'tan başka tanrılar olarak bana ve anneme kulluk edin" dedin mi?

H.T.Feyzli: İnsanlara: "Allah'tan başka beni ve annemi iki ilah edinin" diyen sen misin?

Kur'ân Yolu: Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?

S.Ateş: Sen mi insanlara 'Beni ve annemi, Allah'tan başka iki tanrı edinin' dedin?

S.Yıldırım: Sen mi insanlara "Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı edinin" dedin?

⁶⁰ Teftâzânî, s. 208.

S.Akdemir: İnsanlara, sen mi 'Beni ve annemi Allah dışında iki tanrı edinin!' demiştin?

M.İslamoğlu: Sen insanlara 'Allah'ın astı olarak beni ve annemi ilah edinin' mi dedin?

M.Öztürk: İnsanlara, 'Allah'ın yanı sıra beni ve annemi de tanrı edinin.' diye sen mi söyledin?

M.Sülün: Sen insanlara: 'Beni ve anamı Allah'tan başka iki tanrı edinin' dedin mi?!

Bu ayette Allah Teâlâ İsa Aleyhisselâm'a; kendisini ve annesini ilah edinmeleri konusunda insanlara bir şey söyleyip söylemediğini sormaktadır. Ancak buradaki soru edatı, bilinmeyen bir konuda bilgi alma maksadıyla değil; böyle bir şeyi yapmadığını, yapmayacağını kendisine ikrar ettirip İsa Aleyhisselâm'ı bu suçtan beri tutma maksadıyla kullanılmıştır. Aslında; "Sen böyle bir şeyi söylemedin" denilmekte ve bu çirkin suçun sahibinin, sonradan yoldan çıkan ümmeti olduğu ifade edilmektedir⁶¹. Bu ayette yer alan istifhâm edatı takrir anlamında kullanılmıştır⁶². Böylece suçun isnat edileceği merci temize çıkarılmış, bunu ihdas edenlerin mazeretleri bertaraf edilmiştir⁶³.

Kur'ân'da takrir anlamında kullanılan istifhâm cümlesi çevrilirken, ayetin içinde üslup olarak neyin onaylatılması isteniyorsa o anlamın öne çıkarılması gerekmektedir. Bu ayette İsa Aleyhisselâm'ın böyle bir söyleminin olmadığı kendisine takrir ettirildiğinden; "Sen, Allah'ın yanında bir de beni ve annemi ilah edinin, demedin, değil mi?!" şeklinde çevrilmesi daha uygun gözükmektedir. "Sen mi dedin?" şeklinde yapılan meallerin, bizim önerdiğimiz çeviri kadar vurgulu olmadığı kanaatindeyiz.

4. Tehekküm Anlamında Kullanılması

İstifhâm üslubunun tehekküm anlamını içermesi; mütekellimin/konuşanın, muhatabın söylediklerinde yalancı olduğunu kendisine soru formunda ifade etmesi ve bu şekilde kendisiyle alay etmesidir. Bu şekilde soru sorulmasının nedeni, yaptığı yanlış yüzüne alaycı bir şekilde vurmaktır⁶⁴.

Konuya örnek olarak şu ayet verilebilir:

مَا لَكُمْ لَا تَأْتِرُونَ (es-Sâffât 37/25)

Ayet-i kerime meallere şöyle yansımıştır:

⁶¹ Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Muhibbuddin Ebü Sa'îd Gerhetî el-'Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, II, 132.

⁶² İbn 'Âşûr, I, 420.

⁶³ İbn 'Âşûr, VII, 113.

⁶⁴ Kazvîni, s. 100-103.

Elmalılı: Ne oldu sizlere yardımlaşmıyorsunuz?

H.B.Çantay: “Size ne oldu? Birbirinize yardım etmiyorsunuz ya!”

A.Gölpınarlı: Ne oldu size de yardım etmiyorsunuz birbirinize?

M.Esed: “Size ne oldu ki (şimdi) birbirinize yardım etmiyorsunuz?”

H.T.Feyizli: Size ne oldu da, (şimdi azaba karşı) yardımlaşmıyorsunuz?

Kur’ân Yolu: Onlara, “Ne diye yardımlaşmıyorsunuz?” denir.

S.Ateş: “Size ne oldu ki birbirinize yardım etmiyorsunuz?”

S.Yıldırım: Ne oldu size, neden birbirinize yardım etmiyorsunuz?

S.Akdemir: Niçin birbirinize yardım etmiyorsunuz ki?

M.İslamoğlu: Ne oldu, neden birbirinize yardım etmiyorsunuz?

M.Öztürk: Ne oldu size, neden dünyadaki gibi birbirinize arka çıkamıyorsunuz?!

M.Sülün: Sizin ‘ne’ niz var ki yardımlaşmıyorsunuz?!

Kıyamet günü zalimlere, alaycı ve kınayıcı bir üslupla neden birbirlerine yardım edemedikleri sorulmaktadır. Böylece onların dünyadayken yardım umdukları kimselerin batıl kimseler oldukları kendilerine gösterilerek pişmanlıkları arttırılmakta; bu da onlara ayrıca bir azap olmaktadır.⁶⁵

Bu ve benzeri ayetlerde geçen tehekküm anlamındaki soru üsluplarının çeviriye yansıtılması gerekmektedir. Meallere baktığımızda Gölpınarlı’nın “Ne oldu size de”, Feyizli’nin “Ne oldu da”, Kur’ân Yolu’nun “Ne diye”, M.Sülün’ün “Ne’ niz var ki” ifadeleriyle bu alaycı ve kınayıcı üslubu yansıttıkları söylenebilir. Biz ayetteki soru üslubunun tehekküm anlamının; “Ne o? Neden yardımlaşmıyorsunuz?!” , “Ne oldu, yardımlaşmıyor musunuz yoksa?!” ifadeleriyle yansıtılabileceğini düşünüyoruz.

5. Temennî Anlamında Kullanılması

Temennî, vukuu mümkün olan veya olmayan bir şeyin gerçekleşmesini istemektir.⁶⁶ Bazen bu temennî soru cümlesiyle de ifade edilebilmektedir.⁶⁷ Kur’ân’da geçen soru edatlarından هَلْ⁶⁸، أَيْنَ⁶⁹ ve مَتَى⁷⁰ temenni anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁹

Örnek olarak şu ayet-i kerime verilebilir:

⁶⁵ Maverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, t.y, V, 44; Beğavî, IV, 29; Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîli fî Vucûhi’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kütübî’l-Arabiyye, Beyrut, 1407, IV, 39; İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1422, IV, 469.

⁶⁶ Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, s. 45.

⁶⁷ Hâşimî, s. 93.

⁶⁸ Kazvîni, *Telhîs*, s. 100-103; a.mlf, *el-İdâh*, I, 137-143; Aydınî, s. 100-103; Hâşimî, s. 93-95; Meydânî, I, 269; ayrıca bkz. Ali Bulut, *Belâgat*, s. 120; a.mlf, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, s. 219-220; Dağdeviren, s. 49-90

⁶⁹ Dağdeviren, s.40.

هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ (eş-Şu`arâ 26/203)

Ayet-i kerimenin meallere yansıması şöyledir:

Elmalılı: Acaba bize bir müsaade edilir mi?

H.B.Çantay: “Acaba bize bir mühlet verilir mi?”

A.Gölpınarlı: Bize mühlet verilir mi acaba?

M.Esed: “Acaba geri bırakılmaz mıyız?”

H.T.Feyizli: Bize mühlet verilir mi?

Kur’ân Yolu: “Bize mühlet verilmez mi?”

S.Ateş: “Acaba bize süre verilir mi?”

S.Yıldırım: “Acaba, bize, azıcık olsun, bir mühlet verilir mi?”

S.Akdemir: Acaba bize (inanmamız için) bir süre verilecek midir?

M.İslamoğlu: Bize (ilave) bir süre daha tanınmaz mı?

M.Öztürk: Bize birazcık olsun mühlet verilmeyecek mi?

M.Sülün: Bize biraz mühlet verilemez mi?

Bu ayette inkârcıların kıyamette duydukları pişmanlıkları ve geri dönme temenileri istifham üslubuyla verilmiştir. Bir yandan “Keşke dünyaya geri dönsek de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak ve de inananlardan olsak” derlerken,⁷⁰ bir yandan da aynı temenni duygusuyla bunu soru üslubunda dile getirerek; “Yok mu geri dönmenin yolu?”⁷¹, “Bir çıkış yolu yok mu?”⁷² demektedirler. Soru üslubunda gelen tüm bu ifadelerin temenni anlamında olduğu tefsirlerde söylenmiştir.⁷³

Mealleri değerlendirdiğimizde kimi yazarların “acaba” ifadesiyle ayette geçen temenni anlamını tebarüz ettirmeye çalıştığını, kiminin de “verilemez mi” (M.Sülün), “tanınmaz mı” (M.İslamoğlu) ve “birazcık olsun mühlet verilmeyecek mi” (M.Öztürk) gibi ifadelerle bunu sağlamaya çalıştığını görmekteyiz. Okunduğunda temenni anlamını en çok hissettiren çevirinin S.Yıldırım, M.İslamoğlu, M.Öztürk ve M.Sülün’ün mealleri olduğu kanaatindeyiz. Biz bu ayetin şu şekilde de çevrilebileceğini düşünüyoruz:

“Keşke bize biraz süre tanınsa!”

Soru edatının temennî anlamında kullanılmasına bir başka örnek olarak **يَقُولُ**

الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ يُؤْمِنُ إِنَّ الْمَفْرَقَ “O gün insan; keşke kaçacak bir yer olsa, diyecektir”⁷⁴ ayetini

⁷⁰ el-En`âm 6/27.

⁷¹ eş-Şurâ 42/44.

⁷² el-Mü`min 40/11.

⁷³ Beğavî, VI, 130; İbn `Atiyye, IV, 244; Ebû Hayyân, VII, 41; Ebu’s-Suud, VI, 265.

⁷⁴ el-Kiyâme 75/10.

verebiliriz. Bu ayette geçen ^{هـ}أَنْ soru edatıyla, azaptan kurtulmak için sığınacak yer arayan inkârcıların temennilerinin ifade edildiği tefsirlerde zikredilmiştir.⁷⁵

6. Emir Anlamında Kullanılması

İstifhâm edatlarından هَلْ ve أَ harfleri, kendi asli anlamından uzaklaşıp emir anlamında kullanılabilir.⁷⁶ Buna örnek olarak aşağıdaki ayet verilebilir:

وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَبْتُمْ

Ayet-i kerimenin meallerdeki çevirileri şöyledir:

M.Âkif: Kendilerine kitap verilmiş olanlarla verilmeyen ümmilere de “İman ettiniz mi?” diye sor.

Elmalılı: O kitab verilenlerle verilmeyen ümmilere de de ki: Siz, “İslâm’ı kabul ettiniz mi?”

H.B.Çantay: Kendilerine Kitab verilenlerle ümmilere (Arab müşriklerine) de de ki: “Siz de İslâm’ı (Allaha teslim olmayı) kabul etdiniz mi?”

A.Gölpınarlı: Kendilerine kitap verilenlerle analarından doğdukları gibi kalanlara de ki: Siz de teslim oldunuz mu?

M.Esed: Daha önce vahiy verilmiş olanlara ve kitap ile ilgisi olmayanlara sor: “Siz (de) kendinizi O’na teslim ettiniz mi?”

H.T.Feyzli: (Kendilerine) kitap verilenlerle, ümmilere (kitabı olmayanlara/müşriklere) de ki: “Siz de İslâm’ı kabul ettiniz mi?”

Kur’ân Yolu: Kendilerine kitap verilenlere ve ümmilere de ki: “Siz de İslâm’ı kabul ettiniz mi?”

S.Ateş: Kendilerine Kitap verilenlere ve ümmilere de ki: “Siz de İslâm oldunuz mu?”

S.Yıldırım: O Ehl-i kitapla, kitap ehli olmayan ümmilere (müşriklere) de ki: “Siz de teslim olup müslüman olmaya var mısınız?”

S.Akdemir: Yine kendilerine kitap verilmiş olanlara ve [kendilerine vahiy gelmemiş olan] ümmilere de de ki: “Sizler de [kendinizi O’na] teslim ettiniz mi?”

M.İslamoğlu: Daha önce kendilerine vahiy emanet edilmiş olanlara ve vahiyden bihaber olanlara “Siz de tüm varlığınızla teslim oldunuz mu?” diye sor!

M.Öztürk: [Ey Peygamber!] Geçmişte vahye muhatap kılınanlar ile [vahiy kültürüne sahip olmayan] müşrik Araplara, “Peki siz Allah’a teslim olmak için neyi bekliyorsunuz?” diye sor.

⁷⁵ Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa’îd Abdullah, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Meraşeli, Dâru Türâsi İhyâi’l-‘Arabî, Beyrut, 1418, IV, 484; Ebu’s-Suud, IX, 66.

⁷⁶ ‘İzz b. Abdisselâm, s. 20; Hâşimî, s. 93.

M.Sülün: Kendilerine kitap verilenlere ve ümmilere; “Siz de teslim ettiniz mi?” de.

Bahse konu olan ayet-i kerimede Allah Teâlâ Peygamberinden, Ehl-i kitap ve müşriklere İslam’a girmelerini emretmesini istemektedir. Ancak ayetteki bu emir doğrudan bir emir cümlesiyle değil de emir anlamı içeren bir soru cümlesiyle ifade edilmiş ve böylece muhatapların emredilen hususu düşünceleri teşvik edilmiştir.⁷⁷ Bu sebeple ayetin, yalın bir soru cümlesiymiş gibi değil de emir cümlesini çağrıştıran bir üslupla çevrilmesi gerekir. Bu açılardan meallere bakıldığında M.Öztürk’ün ayette geçen soru cümlesinin emir anlamını yansıtmada diğerlerinden başarılı olduğu gözükmektedir.

Ayet-i kerimenin şu şekilde de çevrilebileceğini düşünüyoruz:

“Kendilerine kitap verilenlere ve ümmilere; ‘İslam’a girdiniz artık, değil mi?’ de”

Verilen örneklerin dışında soru edatlarının emir anlamını ifade ettiği başka ayetler de bulunmaktadır.⁷⁸ Bu gibi ayetlerin, bulunduğu bağlam ile uyumlu bir üslupla tercüme edilmesi, soru edatının emir anlamının meale yansıtılması gerekir.

Sonuç

İstifhâm cümlelerinin çevirisi Türkiye’de yapılan meallerde belki de en az özen gösterilen konulardan birisidir. Hâlbuki Arapçada soru üslubu çok zengin bir anlam kartelâsına sahip olduğundan, bunların tercümeyle yansıtılması, en çok önem verilmesi gereken çeviri sorunlarından biri olarak ele alınmalı ve özen gösterilmelidir. Kur’ân’da geçen her soru cümlesinin tek düze çevrilmesi doğru değildir. Hâlbuki yapılması gereken; soru edatının Kur’ân’da nerede ve hangi anlamda kullanıldığının önce tespit edilip Türkçeye uygun bir şekilde yansıtılmasıdır. Metod olarak istifhâm cümlelerinin kendi anlamları dışında kullanıldığı yerlerde kastedilen anlamın mutlaka çeviriye yansıtılması gerekir. Doğrudan soru üslubunun izlenmesi ayetin maksadının anlaşılmasına sebep olur. İnkâr anlamı “nasıl olur da...” ifadesi, takrir anlamı “değil mi” ifadesi, tehekküm anlamı “ne o, ... yoksa” , “ne oldu, ... yoksa” ifadeleri ya da fiilin sonuna “muş-miş” eki getirmek suretiyle yansıtılabilir. Bunların dışında soru edatlarıyla kastedilen anlamları yansıtacak farklı ifadeler de kullanılabilir. Sonuç olarak istifhâm

⁷⁷ İbn ‘Atiyye, I, 414; Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, Beyrut, 1420, VII, 175; Şevkânî, I, 374.

⁷⁸ Kur’ân-ı Kerim’de sıkça ifade edilen “akletmez misiniz?!” , “Düşünmez misiniz?!” , “Allah’tan korkmaz mısınız?!” ve benzeri soru cümleleri içlerinde emir anlamı barındırmakta; bu nedenle Kur’ân’da geçen bu gibi ifadeleri yukarıda verilen iki örnekteki yöntemle çeviriye yansıtılmalıdır. Örneğin; “Akletsenize!”, “Düşünseniz ya!”, “Allah’tan korkun artık!” gibi ifadelerle bu tip ayetlerde geçen soru edatlarının emir anlamları tercümeyle yansıtılabilir kanaatindeyiz. Yukarıda verilen örneklerle benzer nitelikteki ayetler için bkz.: el-Bakara 2/44, 76; Âl-i İmrân 3/65; en-Nisâ 4/82; el-Mâide 5/74; el-En’am 6/32, 50, 80; el-A râf 7/65, 169; Yûnus 10/3, 16, 31; Hûd 11/14, 24, 30, 51...

cümlelerindeki mecâzi kullanımların; kaynak metnin lafzında bulunmayan ancak manen kastedilen anlamlarını yansıtmak için hedef dilde bunu sağlayacak ifadeler kullanılmalı ya da parantez içi açıklamalarda bulunulmalıdır.

Kaynakça

Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, [t.y].

Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Akkâvî, İn'âm Fevâl, *el-Mu'ceü'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992.

Alican Dağdeviren, *İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, 1. Baskı, İstanbul: Hayat Yayınları, 2012.

Aydın Temizer, *Kur'an'da "De ki" Hitâbı (Bir Üslûp Özelliği Olarak)*, İfav Yay., İstanbul, 2012.

Aydını, Hamza b. Turgut, *el-Hevâdî fi şerhi'l-mesâlik*, nşr. Ali Bulut, Etüt Yayınları, Samsun, 2009.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1420.

Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mera'selî, Dâru Tûrâsî İhyâi'l-'Arabî, Beyrut, 1418.

Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İfav Yay., İstanbul, 2015.

Bulut, Ali, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, İfav Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2015.

Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Beyrut 1987.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 1. Baskı, İstanbul: Risale Yayınları, 2011.

Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli*, hzr. Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞRICI, Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.

Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (thk. Eş-Şeyh Beytullâh Beyât), Kum, 1412.

Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l'akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, [t.y].

Ersoy, Mehmed Âkif, *Kur'an Meali Fâtîha Sûresi - Berâe Sûresi*, Yayına Hazırlayanlar: Recep Şentürk ve Âsım Cüneyd Köksal, 2. Baskı, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an)*, çev. Cahit Koçtak ve Ahmet Ertürk, 5. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkân Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meali*, 9. Baskı, İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın Tic. Ve Sanayi Ltd. Şti., 2013.

Gölpınarlı, Abdulkaki, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 1. Baskı, İstanbul: Elif Kitabevi, 2007.

Çalâyîni, eş-Şeyh Mustafâ Çalâniyî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'arabiyye*, Kâhire 2005.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1422.

İbn Âşûr, Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *Mu'cemu meq'ayisi'l-luğa*, (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğati'l-'arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'arabi fi kelâmihâ*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut 1414.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu'l-mesîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabîyye, Beyrut, 1422.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*, 2. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.

'İzz b. Abdisselâm, *el-İşâretü ile'l-icâz*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1987.

Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Telhîsu'l-miftâh fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1423/2002.

Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Îdâh fi 'ulûmi'l-belâğâ*, Kâhire, t.y.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, [t.y].

Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenkeke, *el-Belâğatü'l-'arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1996.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 1. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1420.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Gerhetî el-'Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 1. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti mine't-tefsîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1414.

Teftâzânî, Sa'düddin, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, [t.y].

Yazar, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2006.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Beyrut, 1407.

Şehâdet ve Rivâyet Kavramlarına Dair Bir İnceleme

Mansur KOÇİNKAĞ*

Özet

Şehâdet ve rivâyet, usûl ile ilgili bir konu olmakla beraber furû-ı fikhun birçok meselesiyle dolaylı şekilde irtibatlıdır. Zira bir konuda taaddüdün şart olup olmadığını belirtebilmemiz, meselenin şehâdet veya rivâyet olduğu hususunda tespitte bulunmamıza bağlıdır. Önemine binaen bu çalışmada öncelikle şehâdet ve rivâyetin mâhiyeti üzerinde durulacak, tartışmanın çıktığı dönem tespit edilmeye çalışılacak, Şâfiî ile muâzırı arasında geçen diyaloglara yer verilecek, akabinde rivâyeti, şehâdete mukayese edip onda da taaddüdü şart koşanların kimler olduğuna ve öne sürdükleri delillere temas edilecektir. Son olarak rivâyet ve şehâdet ihtimâli olan fikhî meseleler ve aralarındaki temel farkların neler olduğu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şehâdet, Rivâyet, Mâzerî, Taaddüd, Mu'tezile

دراسة عن ماهية الرواية والشهادة

المخصص

موضوع ماهية الشهادة والرواية وإن كان متعلقاً بأصول الفقه بشكل مباشر فإنه أيضاً مرتبط مع العديد من المسائل الفقهية، لأنه من الضروري قبل أن نقول في مسألة ما بأن التعدد شرط فيها أم لا يجب أن نثبت ونقرر بأنها تدخل ضمن ماهية الشهادة أو الرواية. لذلك سيتم التركيز في هذه الدراسة أولاً على ماهية الشهادة والرواية ثم نحاول أن نحدد متى بدأت المناقشة بين العلماء في هذا الموضوع، ونحدث عن النقاش ما بين الشافعي ومعارضه لما له من أهمية، وعن العلماء الذين اشترطوا التعدد في قبول الرواية قياساً على الشهادة ونحلل أدلتهم. وختاماً سنحاول أن نثبت المسائل التي توجد فيها شبهة الرواية والشهادة، ونبين الفروق بينهما.

الكلمات المفتاحية: الشهادة، الرواية، المازري، التعدد، المعتزلة

A Study on the Concepts of Shahādah and Riwāyah

Abstract

While shahādah and riwāyah are the subjects of usul al fiqh, both are indirectly related to many issues of furū' al-fiqh. Because, in order to determine whether multitude (ta'addud) is a condition in an issue, we firstly need to prove that the issue is associated with shahādah or riwāyah. Based on the importance, in this study, firstly, the nature of the concepts of shahādah and riwāyah will be focused on, the period in which the discussion emerged will be tried to determine and the conversations between al-Shāfi'i and his opponent will be mentioned. Then

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

those who compare shahādah with rivāyah and lay down multitude (ta'addud) as condition for it will be elaborated along with the evidences they presented. Finally, there will be focused on the issues which may contain the possibility of shahādah and rivāyah and the differences between them.

Keywords: Shahādah, Rivāyah, al-Māzarī, Taaddud, Mu'tazila

Giriş

Şehâdet, İslam hukukunda olduğu gibi beşerî hukukta da davanın en önemli ispat vasıtalarından biridir.¹ Rivâyet ise İslam hukukunun temel kaynaklarından kabul edilen sünnet, sahâbe kavlini ve tâbiîn fetvasını da kapsayacak şekilde nakledilen bilgi anlamına gelmektedir. Şehâdet ve rivâyet, fıkıh usûlüne ve furû-ı fıkıha dair bazı meselelerde iç içe girmiş bir konu olduğundan birçok İslam hukukçusunun dikkatini çekmiş ve zamanla üzerinde titizlikle durulan önemli bir mesele haline gelmiştir. Örneğin furû-ı fıkıh eserlerinde “hâzâ min bâbî'ş-şehâde lâ min bâbî'l-ihbâr (Bu mesele rivâyetle değil, şehâdetle ilgilidir” veya “hâzâ min bâbî'l-ihbâr lâ min bâbî'ş-şehâde (bu mesele şehâdetle değil, rivâyetle ilgilidir”² şeklinde kullanılan cümleler tam da konumuza işâret etmektedir. Bu çalışmada rivâyet ve şehâdetin mâhiyeti, aralarındaki farkların neler olduğu ve bunun sonucunda ortaya çıkan farklı fikhî sonuçlara kısaca temas edilmeye çalışılacaktır. İmâm Karâfî'nin (v. 684/1285), kavram ve kaideler arasındaki farkları konu edindiği *el-Furûk* adlı eserine “el-farku beyne'r-rivâyeti ve'ş-şehâdeti (rivâyet ve şehâdet arasındaki fark)” alt başlığıyla başlaması ve bu alt-başlıkta sarf ettiği şu sözler konunun önemini net şekilde ortaya koymaktadır:

“Kitabıma rivâyet ve şehâdet arasındaki farkı belirtmekle başladım. Çünkü takriben sekiz yıldır bu hususu araştırmaktayım ve başarılı olamadım. Her ikisi de haber olan şehâdet ve rivâyeti ayırt edebilmek için, onların tarifini ve aralarındaki farkların neler olduğunu sorduğumda önde gelen zevat, şehâdette aded, erkeklik ve hür olma şartı arandığını, rivâyette ise bunların şart koşulmadığını belirtti. Ben de bu şartları öne sürebilmek için öncelikle şehâdetin mahiyetinin/tarifinin tasavvur edilip rivâyetten temyiz edilmesi gerektiğini söyledim. Çünkü bir şeyi, mahiyetten (tarif) sonra ortaya çıkacak ahkâm ve sonuçlarla tarif etmeye kalkarsan kısır döngü gerçekleşmiş olur.³ Nitekim bir olay gündeme geldiğinde bunun şehâdet olduğunu ve şehâdet

¹ İslam hukukunda şahitlik meselesi için bkz. Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, İstanbul 2005.

² Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâi'u's-senâi' fi tertîbi'ş-şerâ'i*, Beyrut 1406/1986, II, 80, 81, 82.

³ Yani rivâyet ve şehâdetle nelerin şart koşulduğunu tespit edebilmemiz için onların tariflerini bilmemiz gerekir. Diğer bir ifadeyle sonuçların bilinmesi, mahiyetin bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla rivâyet ve şehâdet kavramı, mahiyetten sonra ortaya çıkacak şeylerle (sonuçlarla) tarif edilirse kısır döngü gerçekleşmiş olur. Kısır döngü de aklen caiz değildir.

olduğu için de kendisinde ilgili hususların şart olduğunu nereden bileceğiz. Belki de bu konu, kendisinde taaddüt şart koşulmayan bir rivâyet meselesidir. Bundan dolayı (öncelikle) şehâdet ve rivâyeti birbirinden ayırmanız gerekmektedir.”⁴

I. Rivâyet ve Şehâdet Kavramı

Şehâdet, “şehide” fiilinin mastarıdır. “Şehide” kelimesinin de sözlük olarak temelde üç farklı anlamda kullanıldığı söylenebilir. Nitekim onun, “Şehide Bedren” örneğinde olduğu gibi “hadara (hazır oldu, katıldı)”, “şehide ‘inde’l-hâkim” cümlesinde olduğu gibi “ahbera (haber verdi)” ve ayrıca “alime (bildi)” anlamına geldiği belirtilir.⁵ Rivâyet ise sülâsilerin ikinci bâbindan, diğer bir ifadeyle remâ-yermî babından hamele (taşıdı) ve tahammele (yüklendi) anlamına gelmektedir. Hadîsi rivâyet eden kişiye râvî denmesi ise hadîsi hocasından alıp tahammül eden kişi olması dolayısıyladır.⁶ İstilahta ise şehâdet ve rivâyet kavramı hakkında farklı tanımlar söz konusu olsa da Mâzerî⁷ (v. 536/1141) tarafından yapılan tanım, usûl eserlerinde geniş şekilde yer bulmuştur. Mâzerî, rivâyeti “herkesi kapsayan (umûm)⁸ ve mahkemelere götürülemeyen haberler”, şehâdeti ise tam aksine “özel (hâs) olup mahkeme huzuruna götürülebilecek hususlar hakkındaki haberler” şeklinde tarif etmiştir.⁹

- 4 Karâfi, Şihâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahman es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Furuk/ envâru'l-burûk fi envâi'l-furuk*, (thk. M. Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed), Kahire 2001, I, 74.
- 5 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-'arab*, (thk. Emin Muhammed ve Muhammed Sâdik), Beyrut 1419/1990, ş-h-d mad.; İbn Şât, *İdrârü'ş-şurûk 'alâ envâi'l-furûk*, (*el-Furûk ve Tehzîbu'l-Furûk* ile beraber), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1998, I, 12-13.
- 6 Bazı lügat âlimleri, deve üzerine konulan su kabına “râviye” denilmesinin komşuluk alâkasıyla mecaz-i mürsel olduğunu belirtmektedirler (İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, r-v-y mad.). Zira mübâlağa “ha”sı ile kullanılan “râviye”, lügat ilminde üzerinde su taşınan deveye denilmektedir. Arap dili uzmanlarından İbn Seyyide (v. 458/1066), yukarıdaki görüşün aksine “râviye” lafzının, su kabı için kullanılmasının hakiki, deve için kullanılmasının ise mecazî olduğunu belirtir (İbn Manzûr *Lisânu'l-'arab*, r-v-y mad.). *Kâmus* sahibi Firûzâbâdî'nin (v. 817/1415) sözünden anlaşıldığına göre ise her iki mana için de kullanılması hakiki (Firûzâbâdî, Mecdudî Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (thk. Muhammed b. Nuaym), Beyrût 1426/2005, s. 1290; Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Mâlikî, *Tehzîbu'l-Furuk*, Beyrut ts., I, 10-11).
- 7 İmam Süyûtî, Mâzerî diye okunması gerektiğini söylemekte (*Lübbü'l-Lübâb*, Dâru Sadr, Beyrut ts., s. 233) Zehebî ise Mâzerî şeklinde okunmasının yaygın olduğunu; fakat Mâzerî şeklinde de okunabileceğini belirtmektedir (*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1413/1993, XX, 105).
- 8 Tariflerde “genelde herkesi kapsayan” tarzında bir ifade bulunmamaktadır. Fakat rivâyetler devamlı âmm olmamakta, bazen özel ve belli biriyle ilgili de olabilmektedir. Böyle bir itiraza mahal vermemek için “genelde” kelimesinin eklenmesi daha uygun olabilir.
- 9 Karâfi, *Furuk*, I, 75. Karâfi, kaynak olarak Mâzerî'nin *Şerhü'l-Burhân* (İdâhu'l-mahsûl fi Burhâni'l-usûl) adlı eserini vermiş olsa da ilgili eserde bu tarif tespit edilememiştir. Şehâdet kavramına farklı tanımlar yapılmıştır. Nitekim Kasânî, şehâdeti “Birinin elinde olan bir şeyin, başkasına ait olduğunu haber vermektir” şeklinde, Cürçânî ise “müşâhede ettiği bir husustan hareketle birinin elinde olan bir şeyin başkasına ait olduğunu şahitlik lafzıyla hâkimin huzurunda bildirmesidir” diye tarif etmiştir (Kasânî, Alâudî, *Bedâiu's-senâi fi tertîbi'ş-şerâi*, VI, 266; Cürçânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Mısır 1306, s. 57).

Karâfi, ilgili mesele hakkında sekiz yıl gibi uzun bir zaman incelemelerde bulunduktan sonra Mâzerî'nin açıklamaları dolayısıyla meseleyi çözdüğünü belirtmekte, fakat bununla beraber onun, Mâzerî'nin görüşünü eksik bir biçimde sadece umûm ve husûs çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Hâlbuki Mâzerî, sadece umum-husûs çerçevesinde konuya temas etmemiş, ayrıca konunun mahkemeye elverişli olup olmaması ile de ilişkilendirmiştir. Mâlikî usûlcü İbnu'ş-Şât (v. 723/1323) haklı olarak İmam Karâfi'ye bundan dolayı itiraz etmiştir.¹⁰ İmam Şâfiî'nin (v. 204/820), muârız ile arasında geçen bir diyalogda şehâdetin hâss, rivâyetin ise âmm olduğunu ifade ettiği görülmektedir.¹¹ Bu da âlimlerin, Mâzerî'den asırlarca evvel böyle bir ayrım a gittiklerini göstermektedir.

II. Rivâyette Taaddüdün Şart Koşulması

A. İlgili Tartışmanın Arka Planı

Hız. Peygamber döneminden itibaren yaygın olarak güvenilir bir şahsın sözüne itimad edilegelmiştir. Fakat Mutezile'ye yakınlığıyla bilinen bâzı âlimler, şehâdette olduğu gibi rivâyette de taaddüd şartını öne sürmüşlerdir. Hazimî (v. 584/1188), bu görüşün ilk defa müteahhirün dönemi bazı Mu'tezilî âlimler tarafından öne sürüldüğünü belirtir.¹² Fakat Hicri ikinci asrın ikinci yarısında yaşayan İmâm Şâfiî'nin, bu tartışmayı ele alıp sistematik şekilde eleştirmeye çalışması ilgili tartışmanın çok daha erken bir dönemde ortaya çıktığını göstermektedir. Nitekim İbn Hazm (v. 456/1064), bu görüşün ilk defa Hicri birinci yüz yıl sonrası Mu'tezileye mensup bazı âlimler tarafından savunulduğunu belirtmiştir.¹³ Dolayısıyla ilgili tartışmanın Hicri ikinci asrın başlarında ortaya çıktığını söylemek mümkündür.¹⁴ Cüveynî (v. 478/1085) gibi bazı âlimler ise bu görüşü ilk ortaya atanların Rafiziler olduğunu öne sürmüş¹⁵ ve buna dayanarak söz konusu tartışmanın daha erken bir dönemde ortaya çıktığını savunanlar da olmuştur.¹⁶

¹⁰ İbn Şât, *İdrâru'ş-şurûk 'alâ envâ'i'l-furûk*, I, 13. İbn Kayyim'in itirazlarına bakılacak olursa İbn Şât'ın (v. 723) itirazını dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Zira onun, Karâfi gibi meseleyi sadece umûm ve husûs çerçevesinde ele aldığı, dolayısıyla da yanlış tenkidlerde bulunduğu görülmektedir. (İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed, Suûdi Arabistan, 1424/2003, I, 9). Hâlbuki umûm ve husustan ziyade konunun mahkemeye elverişli olup olmamasıyla ilişkilendirilmesi gerekmektedir.

¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Kahire, 1426/2005, s. 407-408; *el-Ümm*, Beyrut, 1403/1983, VII, 92.

¹² Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse (Selâsu resâil içinde*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Riyâd 1417, s. 157.

¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (thk. Zekeriyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts., I, 167.

¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 401 vd..

¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdulazim ed-Dîb), Katar 1399/1979, I, 599-600.

¹⁶ Apaydın, Yunus, "Haberî Vâhid", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 356.

Daha önce işaret edildiği gibi rivâyet, bazı hususlarda şehâdete benzemektedir. Nitekim her ikisinde de var olan bir olgunun, başkalarına aktarılması söz konusudur.¹⁷ Bundan hareketle bazı âlimler, şehâdette olduğu gibi rivâyette de taaddüdün şart olduğunu savunmakta ve söz konusu iddialarını temellendirmek için de sahâbeden aktarılan bazı rivâyetlere atıfta bulunmaktadırlar.¹⁸ Fakat şahitlik, konulara göre farklılık arz ettiğinden dolayı adedin tespiti hususunda kendi aralarında ihtilaf ettikleri görülmektedir. Zira bazısı, şehâdetin en azını dikkate alarak iki kişi, bazısı ise zina suçundaki şahitlik adedini dikkate alarak dört kişi olması gerektiğini savunmuştur.¹⁹ Konuyla ilgili bilgi içeren ilk eser olması hasebiyle Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri büyük önem arz etmektedir. Biz de konunun devamında öncelikle Şâfiî ve muâırızî arasında geçen ilgili bölüme temas etmeye çalışacağız.

İmam Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde haber-i vâhidin hücciyetinden bahsederken muâırızî, haber-i hâssanın zann ifade ettiğinden dolayı kabul edilemeyeceğini belirtir. İmâm Şâfiî de Kur'an'la sâbit olan şahitlik müessesesini, ayrıca zann ifade etmesine rağmen hasmının kabul ettiği kıyas yöntemini zikreder. Şâfiî, aslında zann ifade eden bu hususları kabul eden muarızının, zann ifade ettiği gerekçesiyle haber-i vâhidi reddetmesinin kendi içinde tutarsızlık arz ettiğini göstermeye çalışır. Şâfiî, tartıştığı kişinin veya kişilerin ismine yer vermese de muhtevadan yola çıkarak hasmının kelamcı biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca tabakât ve terâcim türü eserlerde Şâfiî'nin Irak'ta ve Mısır'da Mutezili veya Cehmî olduğu iddia edilen İbrahim b. İsmail b. Uleyye (v. 218/833) ve arkadaşları ile tartışmalar yaptığı belirtilmektedir.²⁰

İmâm Şâfiî, özellikle muâırızî ile diyalogunda şehâdet konusu üzerinde çok durmakta ve haber-i vâhidin delil olabileceğine dair şehâdetten örnekler vermektedir.²¹ Bunun üzerine muâırızî, rivâyet ve şehâdet arasında bunca benzerlik

¹⁷ Zerkeşi, bu hususta şöyle bir zâbta/prensip zikreder: Haber, tüm ümmeti ilgilendiren genel bir hüküm içeriyorsa müstenedi (dayanağı, kaynağı) ya sema' ya da rivâyetten anlaşılan şeydir. Birincisine "rivâyet", ikincisine ise "fetvâ" denir. Eğer haber, cüz'î bir mana içerip muayyen bir şeyle alâkâlyisa kaynağı ya bilgi ya da müşahededir, buna da "şehâdet" denir. Eğer haber, muhberun bih ve anhuyu ilgilendiren bir meseleyse buna "davâ", bir haberin tasdikinden ibaretse buna "ikrâr", yalanını haber veren bir bilgiyse buna "inkâr", delil sonucunda elde edilen bir haberse ona "netice", neticesi kastedilen bir şeyden haber vermekse buna da "delil" denir (Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahrü'l-muhî fi usûli'l-fikh*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar, Kahire 1413/1992, IV, 432).

¹⁸ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1403, II, 138.

¹⁹ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, (thk. Taha Hüseyin), y. y, ts., XVII, 280; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 138; Cüveyni, *Burhân*, I, 607; Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, (thk. Taha Cabir), Beyrut, 1412/1992, IV, 387; Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Tedribu'r-râûfî*, (thk. Muhammed Eymen), Kâhire 1424/2004, s. 53.

²⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşâr Ayyâd), Beyrut 1422/2001, VI, 512.

²¹ Bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin haber-i vâhidlerin kabul edilmesi için şahitliği delil olarak sunmasını şöyle tenkid etmektedir: "Şâfiî'nin burada şahitlik müessesesini haber-i vâhidlerin kabul edilmesi gerektiğini gösteren bir delil olarak sunması bizce doğru görünmemektedir. Evvela farklı konularda farklı sayıda şahit istenmesi, şahitlerin en az iki kişi olması gerektiği ve netice itibarıyla iki âdil şahidin sözüne dayanılarak verilen hükmün belirli bir olay ve kişiler hakkında olması, bu konuyla haber-i vâhidleri karşılaştırmamamız gerektiğini göstermektedir" (Aktepe, İshak Emin, *Sünnet Müdafası*, İstanbul, 2007, s.

olmasına rağmen, rivâyette bir, şehâdette ise taaddüdü şart koşarak kendisinin çelişkiye düştüğünü iddia eder. İmam Şâfiî ise rivâyeti şehâdete kıyas etmediğini çünkü kıyas yapabilmek için haber-i vâhidin fer' olması gerektiğini, hâlbuki rivâyetin kendi başına asıl olduğunu ve başka bir şeye kıyas edilmeye ihtiyacının olmadığını belirtir. Diğer bir ifadeyle Şâfiî, kıyasın, ancak hükmü bulunmayan fer'î bir meselede söz konusu olabileceğini, haber-i vâhidin ise böyle bir mesele olmadığını ifade eder.²²

Muâırızî ise akabinde hadîsin bazı hususlarda şehâdete benzemesini, bazı hususlarda ise ondan ayrılmasını doğru bulmadığını söyleyerek itiraz etmeye çalışır. İmâm Şâfiî ise benzerliğin her hususta gerçekleşmediğini, zaten böyle bir şartın da benzerler arasında olmadığını belirtir. Ayrıca İmâm Şâfiî, aynı mesele olmasına rağmen şehâdetin dahi kendi içinde farklılık arz ettiğini ifade eder. Muâırızî ise bunun mümkün olmayacağını ve şehâdet müessesinin usûlünün hep aynı olduğunu iddia eder. Şâfiî de muâırızın iddiasının doğru olmadığını belirterek zinâ için dört, kısâs hususunda iki erkeğin, mâlî hususlarda bir erkek ve iki kadının şahit olabileceğini, birçok meselede kadının şahitliği kabul edilmezken kadınlarla ilgili konularda tek bir bayanın dahi şehâdetinin kabul edildiğini vurgular.²³ İmâm Şâfiî, tartışmanın devamında muâırızına şahitlerin her konuda eşit olup olmadığını sorar, muâırızî da eşit olmadığını sonunda itiraf eder. Şâfiî de şehâdet müessesesi altında olan konuların farklı oluşu sebebiyle şahitlerin adedinde farklılık nasıl normal karşılanıyorsa şehâdete benzeyen rivâyetin de her yönden şehâdete benzemesinin gerekli olmadığını belirtir. Ayrıca şahitlik müessesinde dört ve iki şahidin gerektiği yerler olduğu gibi tek şahidin yeterli olduğu yerlerin de bulunduğunu belirterek muâırızın iki sayısına takılmasının da tutarsız olduğunu vurgular. İlâveten usûl-i fıkıh açısından hükmü bilinen rivâyetin, şehâdete kıyas edilmesinin mümkün olmadığını belirterek hasmının usûl-i fıkıh ilminden haberdar olmadığını dolaylı şekilde ifade etmektedir.²⁴

90, dipnot, 200). Bu tenkidin, konunun biraz karışık olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira İmâm Şâfiî, araştırmacının iddia ettiği özelliklerden dolayı bir karşılaştırma yapmış olsaydı, araştırmacı iddiasında haklı olabilirdi. Fakat konuya bütüncül şekilde bakıldığında muâırız, haber-i hâssanın zann ifade etmesinden dolayı kabul edilemeyeceğini iddia etmekte, İmâm Şâfiî de bu açıdan hasmının da kabul edeceği bir örnek vermekte ve Kur'ân'la sâbit olan şahitlik müessesesini zikretmektedir. Özetlenecek olursa İmâm Şâfiî, zann ifade ettiğinden dolayı haber-i hâssayı inkâr eden muâırızın samimiyetini ve tutarlılığını ölçmekte, iddiasında samimiyse zann ifade eden şahitlik müessesesini de kabul etmemesi gerektiğini belirtmektedir. İmâm Şâfiî, sadece şehâdet müessesesini örnek vermemekte, hasmının kabul edip de zann ifade eden kıyası, ayıplı malda işin erbabına başvurmasını da örnek vermekte, bunların hepsinin zann ifade ettiğini ve buna rağmen bunları kabul ettiğini söyleyen hasmın kendisiyle çeliştiğini vurgulamaktadır. Sonuç olarak Şâfiî, araştırmacının zikrettiği hiçbir özellikten dolayı rivâyet ve şehâdet arasında karşılaştırma yapmamış, aksine hasmı taaddüd hususunda mukayese etmiş, Şâfiî ise zann ifade ettiğinden dolayı ikisi arasındaki ortak özelliğe temas etmeye çalışmıştır.

²² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 401-402.

²³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 403.

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 401-404

B. Rivâyeti, Şehâdete Kıyas Edip Taaddüdü Şart Koşanlar

İmâm Şâfiî ile muarızı arasında geçen diyalogda görüldüğü üzere bazı âlimler, şehadette taaddüd şartı bulunduğundan hareketle rivâyette de taaddüdün şart olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bazısı, genel hususlardaki şehâdete kıyas edip iki kişi, bazısı ise zina suçundaki şahitlere kıyas edip dört kişi olması gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca Ebû Mansur el-Bağdâdî'nin (v. 429/1028) belirttiği gibi beş, yedi ve yirmi kişi olması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.²⁵ Taaddüdü şart koşanların başında da Ebû'l-Hüzeyl Allâf (v. 235/849), Cübbâî (v. 303/915) ve İbn Uleyye (v. 218/833) gibi Mutezîlî bazı âlimler gelmektedir.²⁶

(1) Ebu'l-Huzeyl Allâf, dörtten daha az râvînin rivâyet ettiği hadîsin hüküm bildirmediğini, dört ile yirmi arasındaki râvînin bazen (kesin) bilgi ifade ettiğini, bazen de etmediğini, içinde cennetlik bulunan yirmi râvînin aktardığı rivâyetin ise kesin bilgi ifade ettiğini belirtmekte ve bu görüşünü de **"İçinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiyi mağlup edecektir"**²⁷ âyetine dayanarak savunmaktadır.²⁸ Ayrıca Allâf'ın dört sayısını zina suçundaki şahitlere kıyas ederek öne sürdüğü de söylenebilir.

(2) Ebû Alî el-Cübbâî'nin konu hakkındaki görüşü net değildir, zira bazı sözlerinden anlaşıldığına göre rivâyeti, normal şehâdete mukayese ederek en az iki kişiden aktarılmasını şart koşmuş, bazı sözlerinden anlaşıldığına göre ise rivâyeti zina suçundaki şahitlere benzeterek en az dört kişi olması gerektiğini savunmuştur. Cübbâî'den **"Şer'î meselelerde iki kişinin altında rivâyet edilen haber kabul edilmez"**²⁹ sözü aktarıldığı gibi **"Zina şahitlerinden daha fazla olan râvîye itibar edilir"**³⁰ sözü de nakledilmiştir. Ayrıca karinelerle desteklendiği durumlarda tek kişinin rivâyetinin de bilgi ifade edebileceğini öne sürmüştür. Kendisinden aktarılan başka bir sözünde ise **"Adil bir râvînin rivâyetini, ancak başka bir râvî ile desteklenmesi, Kur'ân'ın veya başka bir haberin zâhirine muvafık olması, sahâbe arasında yaygın olması veya bazısının onunla amel etmesi durumunda kabul ederim"**³¹ demiştir. Kâdî Abdulcebbar (v. 415/1025), Ebû Alî el-Cübbâî'ye (v.

²⁵ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak ve beyânî'l-fırkati'n-nâciyeti minhum*, (thk. Muhammed Osman), Mısır ts., s. 116; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 54.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, XVII, 280; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 138; Cüveynî, *Burhân*, I, 607; Râzî, *Fahreddin, Mahsûl*, IV, 387; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 53.

²⁷ Enfâl: 8/65.

²⁸ Abdulkâhîr, *Fark*, s. 116; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 233. Abdulkahîr el-Bağdâdî, Allâf'ın tek amacının ahkâm ile alâkalı hadîsleri işlevsiz kılmak olduğunu belirtmektedir, Çünkü içlerinde cennet ehlinde biri olma şartından kastettiği kendisi gibi Mu'tezilî, kader ve Allah'ın kudretini sınırlama inancında olma şartına bağlamakta ve ona göre bu inançta olmayan kişinin mü'min sayılmadığını ve cennet ehlinde olmadığını vurgulamaktadır (Abdulkâhîr, *Fark*, s. 116).

²⁹ Cüveynî, *Burhân*, I, 607.

³⁰ Râzî, *Mahsûl*, IV, 387.

³¹ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 138; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 53.

303/915) ek olarak Câhız'ın (v. 256/870) da rivâyeti şehâdet gibi alguladığını ve hadîsin en az iki kişi tarafından rivâyet edilmesi gerektiğini savunduğunu belirtmiştir.³²

(3) İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Uleyye (v. 218/833),³³ hadîsin her nesilde en az ikişer kişiden rivâyet edilmesini şart koşturmuştur. Ayrıca üzerinde icmâ gerçekleşmemiş hiçbir rivâyeti kabul etmediği de kendisinden aktarılmıştır.³⁴ İmam Şâfiî'nin, haber-i vâhid hususunda İbn Uleyye ile birçok münazarası söz konusudur. Nitekim aktarıldığına göre Şâfiî ne zaman bir delil getirmeye çalışsa İbn Uleyye, “o hususta ihtilaf edilmektedir” diyerek itiraz eder, sonunda Şâfiî de usanarak “İcmanın haricinde başka hüccetin olmayacağı hususunda da ittifak edilmiş midir?” diyerek tepkisini dile getirir.³⁵ Şâfiî'nin tartıştığı bu zat, meşhur hadisçi İbn Uleyye'nin (v. 193/809) oğludur. Bazı araştırmacılar yanlışlıkla azîz şartını öne sürenin ve İmâm Şâfiî ile münâzara eden kişinin baba İsmail b. Uleyye olduğunu iddia etmişlerdir.³⁶

Mu'tezile'ye mensup bütün âlimler bu kanaatte değildir. Nitekim Kâdi Abdülcebâr (v. 415/1025), sahâbenin bir kişinin veya iki kişinin rivâyetiyle amel ettiğine dair bilginin tevâtüren sâbit olduğunu belirtir.³⁷ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezili (436/1044) ise aklen bir râvînin rivâyeti ile amel etmenin caiz olduğunu savunur.³⁸ Kâdi Abdülcebâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi âlimlerin ilk dönem Mutezileden farklı düşünceleri, kanaatimizce fıkıh ilmiyle meşgul olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira furû-ı fikhun büyük çoğunluğu zanna delalet eden haber-i vâhid ve kıyasa dayandığı ilgililere kapalı değildir. Sonuç olarak rivâyette taaddüdü şart koşanların kalamcı olduğu göz önünde tutulduğunda söz konusu âlimlerin sözleri daha tutarlı bir hal alacaktır. Zira Eşarî ve Mâturidî ekolü dâhil olmak üzere kalamcıların kahir ekserisi, akâid meselelerinde haber-i vâhidin delil olmayacağını

³² Kâdi Abdülcebâr, *Muğnî*, XVII, 280.

³³ İsmail b. Uleyye: Rical hususundaki eserlere bakıldığında bu isimle anılan kişinin, Kütüb-i sitte'de kendisinden hadîs rivâyet edilen büyük bir hadîs imamu ve bu şahsın Ahmed b. Hanbel'in, İshak b. Râhûye'nin ve İmâm Şâfiî'nin hocası olduğu görülmektedir. Fakat bu zatın İbrahim adında bir oğlu olduğu, bu oğlunun Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunduğu ve Cehmiyye'ye nispet edildiği göze çarpmaktadır. Söz konusu düşünceyi savunan kişinin, baba İsmail değil, oğul İbrahim olduğu birçok eserde açıkça vurgulanmaktadır (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam, Beyrut, 1407/1987, XV, 12; *Mizânu'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed, Beyrut, ts., I, 20; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1413/1993, IX, 112-113; Zirikli, Hayruddin b. Mahmud ez-Zirikli ed-Dimaşki, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, 2002, I, 23). Oğul İbn Uleyye, fakih muhaddislerden kabul edilmektedir. Fakat i'tizala meyyâl olduğundan dolayı görüşleri terk edilmiş ve bu kişinin, İmâm Şâfiî ile birçok tartışması söz konusudur (Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, s. 53).

³⁴ Hatib, *Târîhu Bağdâd*, VI, 512.

³⁵ Hatib, *Târîhu Bağdâd*, VI, 512. Ayrıca bkz. Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, (thk. Ahmed M. Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, ts., s. 51 vd..

³⁶ Babanzâde, Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, (Haz. Hasan Karayığit), İstanbul 2010, s. 204; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 2010, s. 112; Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Van 2008, s. 73.

³⁷ Kâdi Abdülcebâr, *Muğnî*, XVII, 285.

³⁸ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed fi usûli'l-fikh*, II, 19, 106, 123.

savunmaktadır. Belki de temel problem, akâid ilmiyle ilgili bir prensibin hadîs ve fıkıh gibi alanlara da uyarlanmaya çalışılmasından kaynaklanmıştır.

C. Râvîde, Adedi Şart Koşanların Öne Sürdüğü Deliller

Daha önce bazı Mutezîlî âlimlerin, rivâyeti, şehâdete kıyas ettiklerinden dolayı râvîlerde de taaddüdü şart koştuklarına temas etmiştik. Kıyas yönteminin haricinde Hz. Peygamber'den ve sahâbeden aktarılan bazı uygulamaların da onların görüşlerini desteklediği söylenebilir. Örneğin (1) Zü'l-yedeyn (r.a), Hz. Peygamber'e namazı eksik kıldığını söyleyince Hz. Peygamber'in onun sözüyle yetinmeyip cemaate de sormuştur.³⁹ (2) Hz. Ebû Bekr, nineye altıda bir hisse verileceğine dair Hz. Peygamber'den hadîs rivâyet eden Muğîre'nin sözüyle yetinmeyip ondan şahid istemiş ve Muğîre'nin de Muhammed b. Mesleme'yi şahid gösterdiği aktarılmıştır.⁴⁰ (3) Hz. Ömer, isti'zân hususunda Ebû Musa el-Eş'arî'den⁴¹, düşük cenîn hususunda Muğîre b. Şu'be'den⁴² ve mescidin genişlemesi hususunda Übeyy b. Ka'b'dan şahid istemiştir.⁴³ (4) Hz. Ali ise râvîye yemin ettirmiştir.⁴⁴

Konuya bütüncül şekilde bakıldığında bu örneklerin istisnai olduğu, zira Hz. Ebû Bekr'in ve Hz. Ömer'in bir kaç örnek haricinde genelde bir sahâbenin rivâyetiyle amel ettikleri, yaygın usul kaidesi⁴⁵ muvacehesince de bunlara itibar edilmemesi gerektiği söylenebilir. Özellikle müttetekun aleyh olan bir hadiste Hz. Ömer'in, bir sahâbî ile nöbetleşe Hz. Peygamber'in yanına gittiği, akşamları giden kişinin de duyduklarını diğerine aktardığı belirtilmektedir.⁴⁶ Her gün cereyan eden bu olay tek başına dahi bu iddianın Hz. Ömer hakkında doğru olmadığını göstermektedir. Nitekim İmâm Muhammed (v. 189/805), İslam toplumunda garîb/ferd hadîslerin hüccet kabul edildiğini, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in uygulamalarının ise ihtiyattan kaynaklandığını, zira âdil birinin rivâyetinin dini hususlarda yeterli olduğunu belirtir.⁴⁷ İmâm Şâfiî de bu tür istisnâî uygulamaların ihtiyattan kaynaklandığını ve bunun şahitlik müessesesinde de gerçekleştiğini, nitekim iki şahidin yeterli olduğu durumlarda bazen ihtiyaten daha fazla kişinin tanıklık yapmasının talep edildiğini

³⁹ Buhârî, "Cemâat", 41.

⁴⁰ Ebû Dâvud, "Ferâiz", 5.

⁴¹ Mâlik, "İsti'zân", 3.

⁴² Buhârî, "Diyât", 25.

⁴³ Buhârî, "İsti'zân", 13.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrut 1420/1999, I, 176. İmâm Süyûtî, *Tedribu'r-râvî* (s. 53) adlı eserinde bunlara cevap vermektedir, Beyhakî de tek râvînin rivâyetinin kabul edildiğine dair birçok rivâyet zikretmektedir. Cüveynî, sahâbenin haber-i vâhidle amel hususunda icmâ ettiğini, Kâdî Abdülcebbar ise sahâbenin bir kişinin ve iki kişinin rivâyetiyle amel etmesinin tevâtüren sâbit olduğunu belirtmektedir (Cüveynî, *Burhân*, I, 601; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XVII, 285).

⁴⁵ *el-İbretu li'l-ğâlibi's-şâi' lâ li'n-nâdir*/itibar gâlib-i şâiyadır, nâdire değıildir (Mecelle, 42. Madde).

⁴⁶ Buhârî, "İlim", 27; Müslim, "Talak", 5.

⁴⁷ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl/el-Mebûsât*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1410/1990, III, 75-85.

söyler.⁴⁸ Ayrıca unutulmamalıdır ki tek kişinin rivâyetinin ahkâm hususunda bilgi değeri taşımadığını savunmak, tek sahâbînin tebliğ amaçlı ve Hz. Peygamber'in mesajını aktarma hususunda yaptığı seferleri de tartışmaya açmak anlamına gelecektir.

Sadece bir râvîden aktarılan haberlerin ihtiyatla karşılanması doğal karşılanabilir; ancak bu tür haberlerin hiçbir bilgi değeri taşımadığını iddia edip bir bütün olarak reddetmek başka bir şeydir. Elbette garîb/ferd şeklinde rivâyet edilen hadisler hususunda ihtiyatlı davranılmalıdır, âlimler de tek isnadlı hadîse garîb/ferd diyerek onlara ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine işaret etmişlerdir.⁴⁹ Nitekim hadis usûlü eserlerinde garîb hadislerin sahih de zayıf da olabileceği; ama genelde zayıf olarak nitelendirildiği açıkça belirtilmektedir.⁵⁰ Özellikle ilk dönem âlimlerin, garîb kelimesini zayıfa yakın bir anlamda kullandıkları söylenebilir.⁵¹ Nitekim İmam Mâlik'in "İlmin en şerlisi garîb olanıdır. En hayırlısı ise insanların rivâyet ettiği zâhir olanıdır",⁵² İmâm Ebû Yûsuf'un, "Garîb hadîslere tâbi olan hata etmiştir"⁵³, İmam Ahmed'in "Garîb olan bu hadîsleri yazmayınız, onlar münker ve geneli zayıf râvîlerdendirler"⁵⁴ ve İbn Receb'in, "Selef âlimler meşhur olan rivâyetleri medh eder, garîb olanları ise zemmederler"⁵⁵ sözü de aynı hususu desteklemektedir.

D. Taaddüd Şartının, Buhârî ve Müslim'e Nisbeti

Hadîsin sihhati hususunda Buhârî (v. 256/870) ve Müslim'den (v. 261/875) bir şey aktarılmamış olmasına rağmen "'alâ şartı'l-Buhârî" veya "'alâ şartı Müslim" gibi ifadeler muhaddisler tarafından sıkça kullanılmaktadır.⁵⁶ Muhaddislerin geneli, söz konusu lafızla Buhârî ve Müslim'in ricâlini/râvîlerini kastederken, Hâkim'in buna ek olarak Buhârî ve Müslim'in şartı diye öne sürdüğü bazı kriterler söz konusudur. Görebildiğimiz kadarıyla Hâkim'in ileri sürdüğü bu şartlar, âlimler tarafından farklı şekilde anlaşılmış, bazıları tarafından kabul edilirken ileride görüleceği üzere âlimlerin ekserisi tarafından tenkit edilmiştir.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 438-440.

⁴⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 454.

⁵⁰ Sirâcüddîn, Ebû Hâfıs, *Meşyâhatü'l-Kazvîni*, (thk. Âmir Hasan Sabrî), Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1426/2005, s. 105; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 454; Abdullah Sirâcuddîn, *Şerhu'l-Menzûmeti'l-Beykûniyye*, Halep ts., s. 90.

⁵¹ İbn Abdilber, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, (Mahmûd Tahhân), Riyâd, ts., II, 100 vd.; Şâtibî, *el-Muwâfakât*, (thk. Ebû Ubeyde) Dâru İbn Affân, 1417/1997, V, 331.

⁵² İbn Abdilber, *el-Câmi'*, II, 100; Şâtibî, *Muwâfakât*, V, 331; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 454.

⁵³ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 622; İtr, Nürettin, *Menhecü'n-nakd*, Dimaşk 1401/1981, I, 402.

⁵⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu'l-İlel*, II, 623

⁵⁵ İbn Receb, *Şerhu'l-İlel*, II, 623; İtr, Nürettin, *Menhecü'n-nakd*, I, 402.

⁵⁶ İbn Salâh, *Mukaddime/'Ulûmu'l-hadis*, (Aişe Abdurrahman), Dâru'l-Meârif, ts., s. 170, Nevevi, *et-Takrîb ve't-teysîr*, (*Tedrib'le beraber*), s. 96, Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 96.

Şâhitte olduğu gibi hadîsin de en az iki râviden nakledilmesi gerektiğine dair iddia, Buhârî ve Müslim'e nisbet edilmektedir.⁵⁷ Bu iddianın ve karışıklığın sebebinin de Hâkim'in (v. 405/1014) kullandığı bazı cümleler olduğu söylenebilir. Nitekim Hâkim, *Medhal* adlı eserinde sahih hadîsi on kısma ayırmakta, beşinin müttefekun aleyh, diğer beş kısmının ise ihtilafı olduğunu belirttiikten sonra birinci kısmın, Buhârî ve Müslim'in seçtiği hadîsler olduğunu vurgulamaktadır. Bu kısmın, sahihin en üst kısmı olduğunu belirttikten sonra Şeyhân'ın (Buhârî ve Müslim'in) şartını şöyle açıklamaktadır:

“Hz. Peygamber'den, meşhur -sika iki râvisi olan- bir sahâbinin rivâyet etmesi, sonra sahâbiden rivâyet etmekle meşhûr -sika iki râvisi olan- tâbiünden birinin rivâyet etmesi, sonra dördüncü tabakadan birçok râvisi olan hafız, mutkin ve meşhur olan etbâ-i tâbiünden birinin rivâyet etmesi, son olarak da Buhârî ve Müslim'in hocasının hadîs rivâyetinde hâfız ve mutkin biri olması gerekmektedir.”⁵⁸

Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde aynı konuyu ele almakta, fakat söz konusu eserde Buhârî ve Müslim'in şartı olarak değil, sahih hadîsin kriterleri olarak bu hususlara yer vermektedir. Konunun devamında ise rivâyeti, şehâdete benzetmiş⁵⁹ ve zaten problemlili olan ibârenin daha da muğlak bir hal almasına neden olmuştur. Hâkim'in dipnotta geçen Arapça sözlerini bazı âlimler, aynı hadîsin en az iki sahâbiden ve iki tâbiünden rivâyet edilmesi gerektiği şeklinde anlarken, İbn Hacer (v. 852/1449), söz konusu cümleyi “sahâbe ve tâbiünün iki râvisi olan meşhur bir râvî” olması gerektiği şeklinde açıklamıştır.⁶⁰ Her halükarda yanlış kabul edilen Hâkim'in sözünü, birinci şekilde anlayanlar Buhârî ve Müslim'deki garîb hadîslerle, ikinci şekilde anlayanlar ise Buhârî ve Müslim'deki meşhûr olmayan râvîlerden aktarılan hadîslerle kendisine itiraz etmişlerdir.

Hâzîmî (v. 584/1188), Hâkim'in sözünü, Hz. Peygamber'e kadar en az iki râviden aktarılacak şekilde, diğer bir ifadeyle azîz hadîs şeklinde anlamakta ve bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Hâzîmî, Hâkim'in sözünü, azîz hadîs olarak yorumladığından dolayı “Hâkim, 'bu şartlarda hadîs yok' deseydi daha doğru

⁵⁷ İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitabi İbn Salâh*, (thk. Rabî b. Hâdî), Medine 1404/1984, I, 240; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 52.

⁵⁸ Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, (thk. Fuad Abdülmunim), İskenderiyye ts., s. 33.
فالقسم الاول من المتفق عليها اختيار البخاري ومسلم وهو الدرجة الأولى من الصحيح، ومثله الحديث الذي يرويه الصحابي المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وله راويان ثقتان، ثم يرويه التابعي المشهور بالرواية عن الصحابة وله راويان ثقتان، ثم يرويه عن أتباع التابعين الحافظ المتقن المشهور وله رواية من الطبقة الرابعة ثم يكون شيخ البخاري أو مسلم حافظا مشهورا بالعدالة في روايته

⁵⁹ Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, Medine 1397/1977, s. 62.

وصفة الحديث الصحيح أن يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابي زائل عنه اسم الجهالة وهو أن يروى عنه تابعيان عدلان ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا هذا كالثبوت على الشهادة.

⁶⁰ İbn Hacer, *Nüket*, I, 240.

olurdu” diyerek onu tenkit etmiş ve itiraz olarak Buhârî’de zikredilen garîb hadisleri ve tek râvîsi olan râvîleri zikretmiştir.⁶¹ Zâhid el-Kevserî (v. 1951) de Hâkim’in sözünü Hâzimî gibi anlamış ve bu şekilde anlamayanları tenkid etmiştir.⁶²

Abdulfettah Ebû Gudde (v. 1997), Hâkim’in ve Beyhakî’nin (v. 458/1066) sözünden azîz anlamı çıkmadığını, Hâzimî ve hocasının ilgili ifadeyi yanlış anladığını belirtmiştir.⁶³ İbn Hacer, Hâkim’in sözünden azîz anlamı çıkarana tenkid etmiş ve Hâkim’in “iki râvîsi olacak” şeklindeki sözünü ise râvînin meşhur olması gerektiği şeklinde açıklamıştır.⁶⁴ Hâkim’in “muhtelefun fih” olan hadisleri açıklarken kullandığı cümleler de İbn Hacer’i desteklemektedir. Ayrıca *Sahîh-i Buhârî*’nin ilk ve son hadîsinin garîb olduğu ve içinde bu tarz onlarca hadîsin bulunduğu düşünüldüğünde Buhârî üzerinde bunca çalışma yapmış Hâkim’in, böyle basit bir hata yapmasının zor olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî’nin belirttiğine göre *Buhârî* ve *Müslim*’de ikiyüzden fazla garîb/ferd hadîs bulunmaktadır.⁶⁵

İbnü’l-Arabî (v. 543/1148), “Şeyhâna göre hadîs, ancak iki kişi tarafından rivâyet edildiğinde sahih olur” demektedir.⁶⁶ İbn Arabî’nin bu kanaate varmasında Hâkim’in sözünün etkili olduğu söylenebilir. Zira Buhârî ve Müslim’in *Sahîh* adlı eserinden yola çıkarak böyle bir sonuca varması pek mümkün değildir. Ebû Hafs el-Meyânicî (v. 581/1185) ise Buhârî ve Müslim’in şartını “Hz. Peygamber’den en az iki sahâbî, her bir sahâbeden de en az dört tâbiîn, her bir tâbiînden ise etbâ-i tâbiînden dört kişi rivâyet etmelidir”⁶⁷ şeklinde açıklamış, İbn Hacer ise “Bu, *Sahîhain* üzerinde hiçbir çalışma yapmamış birinin sözüdür. Zira söz konusu iki eser üzerinde çalışma yapan biri, böyle bir hadîsin bu eserlerde bulunmadığını iddia ederse mübalağa etmiş olmaz” diyerek Meyânicî’yi tenkit etmiştir.⁶⁸

Sonuç olarak tartışmanın odak noktası, Hâkim’in eserlerinde yer alan bazı ifadelerdir. Hâkim’in cümleleri ister “azîz hadîs”, ister “meşhûr râvî” olarak yorumlansın yanlış olduğu birçok muhaddis tarafından delilleriyle ispat edilmiştir. Hâkim’den sonra İbn Arabî ve Meyânicî gibi bazı âlimler, bu iddianın doğru olduğunu düşünmüş ve ona göre bazı değişikliklerle Buhârî’nin şartlarını tespit

⁶¹ Hâzimî, *Şurûtu’l-eimmeti’l-hamse*, s. 129 vd. Ebû Gudde’nin de belirttiği gibi Hâkim’in sözünü azîz şeklinde anlaması; fakat tek râvîsi olan râvîleri örnek vererek itiraz etmesi Hâzimî’nin tutarsızlığını göstermektedir (*Selâsu resâil*, s. 131).

⁶² Ebû Gudde, *Selâsu resâil*, s. 130. Ebû Gudde, *Selâsu resâil* adlı eserinde Kevserî’nin ta’liklerini ayrı şekilde “zeyn” harfiyle ifade etmektedir.

⁶³ Ebû Gudde, *Selâsu resâil*, s. 131.

⁶⁴ İbn Hacer, *Nüket*, I, 240.

⁶⁵ İbn Hacer, *Nüket*, I, 368; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, s. 110.

⁶⁶ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, s. 52.

⁶⁷ Meyânicî, *Mâ lâ yesa’u el-muhaddise cehlulu*, (Ali Hasan Ali Abdülhamid), Ürdün ts., s. 27; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, s. 52.

⁶⁸ İbn Hacer, *Nüket*, I, 242; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, s. 52.

etmeye çalışmışlardır. Hâzimi ve Kevseri gibi bazı âlimler, Hâkim'in sözünü aziz şeklinde anladıklarından *Sahîhan'* da bulunan garîb hadislerle onu tenkit etmişlerdir. İbn Hacer ve Ebû Gudde ise Hâkim'in sözlerini meşhur râvî şeklinde anlamış ve böyle anlaşılması gerektiğini belirtip *Buhârî'*deki meşhur olmayan râvîlerle ona itiraz etmişlerdir.

III. Fıkıh İliminde Şehâdet ve Rivâyet İhtimâli Olan Hususlar

Daha önce temas edildiği üzere rivâyet, herkesi ilgilendiren ve yargıya konu olmayan hususlarda, şehâdet ise özel kişileri ilgilendiren ve yargıya konu olan meselelerde söz konusudur.⁶⁹ Fıkıh ilminde rivâyet olarak değerlendirilen hususlarda bir kişi yeterli görülürken, şehâdetle ilgili konularda iki kişi şart koşulmaktadır.⁷⁰ Fakat her iki kavram altında da ele alınması mümkün olan bazı fikhî meselelerde fukahânın ihtilaf ettiği görülmektedir. Nitekim **(1)** Hilalin rü'yetinde,⁷¹ **(2)** kiyâfet meselesinde (nesepleri tespit etmede),⁷² **(3)** mala değer biçmede,⁷³ **(4)** malı taksim etmede,⁷⁴ **(5)** kâdının veya resmî görevi olan birinin tercümanında,⁷⁵ **(6)** namazda imamı uyarmak için tesbîhin getirilmesinde,⁷⁶ **(7)** suyun

⁶⁹ İbn Kayyim, ezan meselesinden hareketle bu prensibin tutarlı olmadığını belirtir. Zira ezan, özel birini ilgilendirmemesine rağmen şehadet gibi değerlendirilmemiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâi' u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed, Suûdi Arabistan 1424/2003, I, 9). Fakat ezanın mahkemelik bir olay olmadığı düşünüldüğünde şehadet olarak değerlendirilmemesinin prensibe daha uygun olduğu söylenebilir.

⁷⁰ Semerkandî, Muhammed b. Ahmed Alâüddin, *Tuhfetül-fukahâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1414/1994, I, 346; Kâsânî, *Bedâi' u's-senâi'*, II, 80; Nevevî, *el-Mecmû'*, Dâru'l-Fikr, ts., I, 179.

⁷¹ Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts., I, 328; Kâsânî, *Bedâi' u's-senâi'*, II, 80; Rü'yetü'l-hilal meselesinin tüm insanları bağladığı düşünüldüğünde onun rivâyet gibi algılanması ve bundan dolayı bir kişinin sözüne itimad edilmesi gerekmektedir. Fakat sadece ilgili seneyi veya (bazısına göre) belli bir beldeyi bağladığı düşünüldüğünde şehâdete benzediği görülmekte ve bundan dolayı taaddüdün şart koşulması gerekmektedir. (Karâfi, *Furuk*, I, 78). İmâm Mâlik, cumhurun aksine hilali gören kişiyi, şehâdet olarak değerlendirmekte ve en az iki kişi tarafından görülmesini şart koşmaktadır. Hanefiler ise bu hususta gökyüzünün kapalı olup olmaması şeklinde ayrıntıya gitmişler ve bulutlu olması halinde bir kişinin bilgisi yeterli görülürken herkesin görebileceği bir durumda bir topluluğun görmesi gerektiğini savunmuşlardır (Merğînânî, *el-Hidâye şerhu'l-Bidâye*, (thk. Talâl Yusuf), Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., I, 119).

⁷² Şîrâzî, *Mülhezzeb*, II, 317; Kâsânî, *Bedâi' u's-senâi'*, VI, 244. Kâif, modern dönemde DNA testi yapan kişi yerindedir. Bu testi yapan kişi, cüzî bir meselede, özel biri hakkında hüküm vermekte ve bu açıdan şehâdete benzemektedir. Kâifin bütün insanlar için hüküm veren biri olduğu düşünüldüğünde ise rivâyete benzediği söylenebilir.⁷² Fakat İbn Kayyim, konunun şehâdet ve rivâyete alâkası olmadığını Hâkim'in hükmüne daha çok benzediğini belirtmektedir. (İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 10.)

⁷³ Merğînânî, *Hidâye*, I, 166; Karâfi, *Furuk*, I, 80; İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 10. Mala değer biçen kişiyi mukavvim denilmekte ve kendisinde şehâdet ve rivâyete ek olarak hüküm ihtimâli de bulunmaktadır.

⁷⁴ Şîrâzî, *Mülhezzeb*, III, 405. Kâsım, malları taksim eden kişiye denir. Hz. Peygamber, Abdullah b. Ravâha'yı tek başına Hayber'de meyve üzerinden alınan yıllık vergiyi belirleme (hâris) ve taksim etmek (kâsım) üzere görevlendirmiştir. Kâsım hakkında hâkim ve şahid ihtimâli bulunsa da Karâfi şehâdet ihtimâlinin daha ağır bastığını vurgulamaktadır (Karâfi, *Furuk*, I, 81; İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 10).

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-senâi'*, VII, 11; Merğînânî, *Hidâye*, I, 166. Özel biri için görev yaptığandan dolayı rivâyete, herkese dönük bir işlevi olduğundan şehâdete benzemektedir. (Karâfi, *Furuk*, I, 80; İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 10). Fakat konunun mahkemelik bir olay olmadığı düşünüldüğünde şehâdet cenahının zayıf olduğu söylenebilir.

⁷⁶ Şîrâzî, *Mülhezzeb*, II, 317; Kâsânî, *Bedâi' u's-senâi'*, I, 241; Karâfi, *Furuk*, I, 81; İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 11. Mahkemeye elverişli bir husus olmadığından şehâdet ihtimâli uzak gözükmektedir.

necis olduğunu belirtmede,⁷⁷ (8) mahkeme tarafından malın değerini veya miktarını belirlemek üzere görevlendirilmiş hâriste,⁷⁸ (9) müftülükte,⁷⁹ (10) ayıplı malın tespitinde,⁸⁰ (11) kısas gerektirecek bir olayda yalan yere iki kişinin şehâdette bulunması meselesinde,⁸¹(12) müzekki konusunda⁸² ve son olarak (13) güneşin batışı hususunda⁸³ rivâyetin mi şehadetin mi daha baskın olduğu fukahâ tarafından tartışılmıştır. Bunun bir sonucu olarak da ilgili hususları rivâyet kavramı altında ele alanlar söz konusu görevi üstlenen kişide tekillîği yeterli görürken, şehâdet kavramı altında ele alanlar taaddüdü şart koşmuşlardır.⁸⁴

IV. Şehâdet ve Rivâyet Arasındaki Farklar

Rivâyet ve şehâdette İslâm, adalet, zapt gibi bazı ortak özellikler bulunsa da aralarında temel bazı farkların olduğu bilinen bir husustur. Nitekim rivâyette aranan bazı şartlar şehâdette, şehâdette aranan bazı şartlar ise rivâyette bulunmamaktadır.⁸⁵ Yaptığımız araştırmalar sonucunda söz konusu şartların veya farkların şunlar olduğu tespit edilmiştir:

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-senâi'*, I, 72; Merğînânî, *Hidâye*, IV, 365. Şehâdette benzediğinden taaddüdün şart olduğunu savunan olduğu gibi rivâyete benzediğinden taaddüdün şart olmadığını söyleyenler de bulunmaktadırlar. (Karâfi, *Furuk*, I, 81; İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 11)

⁷⁸ Hz. Peygamber'in, Abdullah b. Ravâha'yı tek başına bu görev için gönderdiği için hârisin bir kişi olması yeterli görülmüştür. Hârisi, rivâyet ve şehâdetten çok hâkim gibi düşünmek daha tutarlı olacaktır (İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 11).

⁷⁹ Her ne kadar kendisinde hem şehâdet hem rivâyet ihtimâli olsa da müftünün ahkâmı nakleden biri olması hasebiyle rivâyete daha çok benzediği ve bu yüzden tek kişi olması hususunda ittifak edildiği belirtilmiştir (İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 11).

⁸⁰ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, (thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2004, VI, 574; Karâfi, *Furuk*, I, 85; İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 11. Alış-veriş akdinde ayıbın eski mi, yeni mi olduğu hususunda tartışma çıkması durumunda bir kişinin görüşü ile yetinilmektedir. Mâlikî mezhebine mensûp âlimler ise hakemlik yapanların en az iki kişi olmasını şart koşmuşlardır.

⁸¹ Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'z-Zehâir, Kum 1377/1958, IV, 6. Kısas gerektirecek bir olayda iki kişi şehâdette bulunur, (adam da öldürülür) ve sonra görüşlerinden dönüp bilerek yalan söylediklerini itiraf ederlerse ikisine de kısas uygulanmaktadır. Bir olay hâkim için müşkil olursa ve biri (öldürüleceğine dair) Hz. Peygamber'den bir hadis rivâyet ederse, hâkim de bu rivâyete dayanarak adamı öldürürse, sonra adam yaptığı rivâyetten dönerse ve bilerek yalan söylediğini ikrar ederse Beğâvî, hadisi rivâyet edene de şahitte olduğu gibi kısas uygulanır, demektedir. Fakat Râfî ve Kaffâl'a göre hadisi rivâyet eden kişiye şahidin aksine kısas uygulanmamaktadır. Çünkü şehâdet bir olaya bağlıdır, rivâyet ise bir olaya bağlı değildir (Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 429)

⁸² Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ*, III, 373. Rivâyette bir kişiyle tezkîye sâbit olurken, şehâdette ihtilaflı olmakla beraber yaygın kanaate göre bir kişiyle yetinilmemektedir (İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 10). İbn Kayyim, cerh ve tadil hususunda şehâdet ve rivâyetin değil, şehâdet ve hüküm ihtimâli olduğunu belirtmektedir. Çünkü müzekkinin, görüşünü rivâyete değil, yaptığı ichtihadla belirlediğini söylemektedir (İbn Kayyim, *Bedâi' u'l-fevâid*, I, 10).

⁸³ İftar hususunda genelde ezanın dikkate alındığı düşünülduğünde ve müezzinin de tek kişi olduğu bilindiğine göre burada şehâdet ihtimâlinin uzak olduğu söylenebilir.

⁸⁴ Şâfîî, *er-Risâle*, s. 394; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (thk. İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut, ts., I, 476; Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ*, I, 346; Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut ts., VI, 49; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *Tedrib*, s. 287.

⁸⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 476-477.

(1) Fukahâ, şehâdette taaddüdü şart koşarken rivâyette bir kişiyi yeterli görmektedir.⁸⁶ Nitekim İzz b. Abdüsselam (v. 661/1262) bu hususu şu üç gerekçe ile açıklamaktadır: (a) Müslümanların geneli Hz. Peygamber'e yalan isnad etmekten çekinmektedir. Fakat yalan yere şahitlik hususunda daha cesur davranmaktadırlar. Bundan dolayı şehâdet hususunun desteklenmesine ihtiyaç duyulmuştur (ve onda taaddüd şart koşulmuştur).⁸⁷ (b) Bazen nebevî hadise, sadece bir kişi şahit olmaktadır. Şayet bu şahsın rivâyeti kabul edilmemiş olsa, bu genel maslahat, müslümanlardan mahrum bırakılacaktır. Mahkemelerde bulunan şahsın, başka birinde olan hakkı bu özellikte değildir. Bundan anlaşılıyor ki rivâyette sadece birinin tezkiesinin kabul edilmesi ihtiyata daha uygundur. (c) Müslümanlar arasında bulunan birçok nefret ve düşmanlık hissi, onları yalan yere şahitlik yapmaya sevk etmektedir, Hz. Peygamber'in hadislerinde ise böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁸

(2) Hocanın inkâr etmesi ve böyle bir hadisi rivâyet etmediğini belirtmesi halinde öğrencinin rivâyeti zarar görmemekte, fakat şehâdette aslın inkâr etmesi durumunda fer'in tanıklığı kabul edilmemektedir.⁸⁹

(3) Rivâyette erkek şartı aranmazken, şehâdette bazı durumlarda aranmaktadır.⁹⁰

(4) Rivâyette hürriyet şartı aranmazken, şehâdette aranmaktadır.⁹¹

(5) Rivâyette bulûğ şartı aranmazken, şehâdette aranmaktadır.⁹²

(6) Hattâbilerin⁹³ dışındaki bid'at mezheplerine mensup mübtedilerin rivâyetleri⁹⁴, dâî (propagandist) olsalar dahi kabul edilmekte, sadece kendi

⁸⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 394; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 476; Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ*, I, 346; Serahsî, *Mebûsât*, VI, 49; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (thk. Abdülkerim el-Fudaylî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1424/2003, s. 623; *Tedrib*, s. 287. Ali Toksarı, "Nisab Açısından Rivâyet ve Şehâdet Farkı" (*EÜİFD*, sy. 1, Kayseri 1983, ss. 231-248) adlı makalesinde neden şahadet ve rivâyet hususunda aded açısından farklılık olduğuna temas etmiş ve şehâdetin aksine rivâyet alanında bir kişinin yeterli olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.

⁸⁷ İsfehânî, bu temellendirmeye karşı çıkmakta ve geneli ilgilendirdiğinden dolayı rivâyetin, şehâdete nisbeten daha çok desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir. Fakat Zerkeşî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Râvî, hem kendisini hem başkasını bağlayan bir hüküm ispat ettiğinden dolayı yalan yere rivâyette bulunmaya pek yeltenmemektedir. Şâhit ise başkası hakkında hüküm ispat ettiğinden bu hususta daha ihtiyatlı davranılması gerekmektedir (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 426).

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 426-427.

⁸⁹ Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Kitâb/el-Muhtasar*, (Lübâb'la beraber), y.y, ts., s. 582; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, (Beşşâr Bekri), el-Mektebetü'l-Ömeriyye, ts., I, 428; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 429.

⁹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 394; Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., I, 355; Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 266; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 623; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 266; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 427; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 623; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

⁹² Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 266-267; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 287. Bu görüş ihtilafli bir konudur. Genel kanaate göre edâ esnasında râvînin de bulûğ çağına ermesi gerektiği belirtilmektedir.

⁹³ Hattâbiyye, Ebü'l-Hattâb el-Esedî tarafından kurulan aşırı (gûlât) bir Şii fırkasıdır (Onat, Hasan, "Hattâbiyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 492-493).

mezhebine uygun rivâyetleri kabul edilmemektedir.⁹⁵ Şehâdette ise daha ihtiyatlı davranılmaktadır.

(7) Yalan söyleyen biri, tövbe ettikten sonra şehâdeti kabul edilirken, rivâyeti asla kabul edilmemektedir.⁹⁶

(8) Bir hadîste yalan söylediği ispat edilen kişinin, önceki bütün rivâyetleri reddedilirken, yalan yere şahitlik yapanın yalanı, önceki şehâdetlerine zarar vermemektedir.⁹⁷

(9) Kişinin, kendi nefsine faydası olan veya kendi nefsindeki zararı def eden hususlarda şehâdeti kabul edilmezken, rivâyetleri kabul edilmektedir. Zira rivâyet ve sünenler hususunda bütün insanlar eşit kabul edilmektedir.⁹⁸

(10) Aslın (baba, efendi...), fer'in (çocuklarının) ve kölenin lehine tanıklık etmesi kabul edilmezken, rivâyet aktarması kabul edilmektedir.⁹⁹

(11) Şehâdet, geçmiş bir dava hususunda olmalıdır.¹⁰⁰

(12) Talep edildiğinde şahidin tanık olarak icâbet etmesi vaciptir.¹⁰¹

(13) Şâhitliğin, hâkim huzurunda ve şehâdet lafzıyla gerçekleşmesi gerekmektedir. Rivâyette ise son üç husus söz konusu değildir.¹⁰²

(14) Cerh ve ta'dilde âlim, mutlak şekilde kendi bilgisine göre hüküm verirken, şehâdette durum bu kadar net değildir. Yani tanık, müşâhede ettiği hususu olabildiğince objektif şekilde aktarmaya çalışmalı, kararı ise hâkim vermelidir.¹⁰³

(15) Rivâyette gerekçesi açıklanmamış cerh ve tadil kabul edilirken, şehâdette ancak müfesser olması durumunda kabul edilmektedir.¹⁰⁴

⁹⁴ Mübtedi kavramıyla, ehl-i sünnetin dışında kalan Şia, Kaderiyye, Mutezile, Murcie ve Hevâric gibi ekoller kastedilmektedir (Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Bid'at", İstanbul 1994, X, 501-505).

⁹⁵ Kudûri, *Kitâb*, s. 517; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 623; *Tedribü'r-râvî*, s. 287. Bu konu ihtilafı bir konudur. Mutlak şekilde reddedileceğini savunanlar olduğu gibi belli şartlarla kabul edileceğini vurgulayan İslâm âlimleri de bulunmaktadır (Nevevî, *Takrîb*, s. 281).

⁹⁶ Serahsî, *Mebûât*, XVI, 126; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287. Henefî mezhebine mensup âlimler "yalanla meşhur kişilerin" tanıklığının asla kabul edilmeyeceğini savunurlar (Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 269). Nevevî gibi bazı âlimler ise yalandan dolayı tövbe eden kişinin rivâyetinin kabul edileceğini iddia etmektedirler (Nevevî, *Şerhu Müslim*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1407/1987, I, 131).

⁹⁷ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

⁹⁸ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 272; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287. Hanefîlere göre eşlerin de birbirleri hakkında tanıklığı kabul edilmezken Şâfililere göre kabul edilmektedir (Serahsî, *Mebûât*, XVI, 122; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 434).

¹⁰⁰ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰¹ Serahsî, *Mebûât*, XVI, 117; Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 268; Mevsilî, *İhtiyâr*, I, 413; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰² Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 273; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287. Tartışmalı bir husus olmakla beraber hadîs usûlü eserlerinde cerhin müfesser olması gerektiği daha baskın şekilde işlenmektedir. Fakat rical ilmiyle alakalı kitaplarda birçok cerhin müfesser olmadığı ilgililer tarafından bilinmektedir. İmam Süyûtî de bunu göz önünde bulundurmuşçasına "asahh" olan görüşe göre müfesser olmasına gerek olmadığını iddia etmiştir.

(16) Rivâyet için (ihtilafli olmakla beraber) ücret alınabilir, fakat tanıklık için ücret talep edilemez, ancak tanıklık için masrafa ihtiyaç duyulursa ücret söz konusu olabilmektedir.¹⁰⁵

(17) Bir hâkimin, şehâdetle hüküm vermesi tanık olanları ta'dil ettiği (âdil olduklarını tespit ettiği) anlamına gelir. Fakat âlimin, bir hadisle amel etmesi veya ona göre fetva vermesi, onun, ilgili hadisi ta'dil/tashih ettiği (sahih kabul ettiği) anlamına gelmemektedir.¹⁰⁶

(18) Şehâdet üzerine şehâdet, ancak asıl şahidin gelmesi zor (veya imkânsız) durumlarda (ölüm, gaybet ve benzeri durumlarda) söz konusu iken, râvînin, hocasının hazır bulunduğu bir mecliste dahi rivâyette bulunması mümkündür.¹⁰⁷

(19) Âdil bir râvî, daha önce rivâyet ettiği hadîste yaptığı hatadan dönerse bu rüçû kabul edilmekte; fakat kâdî/hâkim karar verdikten sonra şahidin, fikrinden dönmesi kabul edilmemektedir. Zira şehâdet, insanoğlunun hakkını ispat ettiğinden dolayı rüçû ile zâil olması mümkün değildir.¹⁰⁸

(20) Dörtten az kişinin, zina şahitliğinde bulunmaları durumunda kendilerine kazf haddi (zina iftirası cezası) uygulanmakta ve tövbe etmedikleri müddetçe şahitlikleri kabul edilmemektedir. Fakat bu kimselerin rivâyetlerinin kabul edilip edilmemesi hususunda iki görüş bulunmakta, yaygın kanaate göre rivâyetleri kabul edilmektedir.¹⁰⁹

(21) Rivâyette başkasının sözünün nakledilmesine itibar edilmekte; fakat şehâdette ancak kişinin şahsi olarak tanık olduğu hususlara itibar edilmektedir.¹¹⁰

(22) Rivâyetler farklı şekilde aktarıldığında Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla istidlâl edilerek onların bir kısmı kabul edilebilir; fakat şehâdetin bir kısmının kabul edilmesi mümkün değildir.¹¹¹

(23) Teâruz durumunda cem mümkünse rivâyetler cem edilir, fakat şehâdette görüşler tearuz ederse ikisi de sakıt olur.¹¹²

(24) Şehâdette tezkiye ancak iki kişi ile mümkün iken râvînin ta'dili için bir kişi yeterli kabul edilmektedir.¹¹³

¹⁰⁵ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 427; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰⁷ Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, 452; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287. Hanefilere göre şahitlik üzerine şahitlik, şüpheyle sâkit olmayan hususlarda (had ve kısasın dışında) kabul edilmektedir (Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, I, 72; Mevsili, *İhtiyâr*, I, 418).

¹⁰⁸ Mevsili, *İhtiyâr*, I, 430; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 624; *Tedribü'r-râvî*, s. 287.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, VI, 271; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 625; *Tedribü'r-râvî*, s. 288.

¹¹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 394; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428.

¹¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 394; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 429.

¹¹² Mevsili, *İhtiyâr*, I, 420; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 429.

¹¹³ Mevsili, *İhtiyâr*, I, 418; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428. Mevsilî'nin de ifade ettiği üzere Hanefî mezhebine göre tezkiyede de bir kişi yeterlidir (Mevsili, *İhtiyâr*, I, 418). Rivâyet ve şehâdet arasındaki farklar için bkz. Karâfî, *Furûk*, I, 74-91; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (yirmi farka işaret etmiştir), *Tedribü'r-râvî*, s. 287-289.

(25) Amâ olan kişinin, tanıklığı caiz değilken, rivâyet için böyle bir şart söz konusu değildir.¹¹⁴

Sonuç

Görebildiğimiz kadarıyla şehâdette olduğu gibi rivâyetin kabulünde de taaddüdün şart olması gerektiğine dair tartışma, Hicri ikinci asrın başlarında ortaya çıkmış ve bu görüş, Mutezile'ye mensup bazı âlimlere, Buhârî'ye ve Müslim'e nisbet edilmiştir. Fakat mezkûr görüşün, Buhârî ve Müslim'e nisbetinin gerçeği yansıtmadığı rahatlıkla söylenebilir. İslam hukukçuları ise neredeyse ittifakla rivâyet kavramı altında ele alınan konularda tek kişiyi yeterli görmekte, şehadet altında ele alınan haberlerde ise taaddüdü şart koşmaktadırlar. Ancak tanımların net olmaması dolayısıyla bazı meselelerin yer tespiti hususunda bir takım belirsizliklerin söz konusu olduğu göze çarpmaktadır. Bundan dolayı şehâdet ve rivâyetin tanımlarının yapılarak birbirlerinden net şekilde temyiz edilmesi gerektiği gündeme gelmiş, Mâlikî hukukçu Mâzerî'nin bu bağlamda sarf ettiği açıklamalar da konunun çözümüne ciddi anlamda katkı sunmuştur. Böylece rivâyetin, umûmî bir meselede mahkemeye elverişli olmayan bir şeyi aktarmayı, şehâdetin ise özel, hissi ve mahkemeliğe elverişli bir hususta tanıklık etmeyi ifade ettiği kabul edilmiştir.

Kaynakça

Toksarı, Ali, "Nisab Açısından Rivâyet ve Şehâdet Farkı", *EÜİFD*, sy. 1, Kayseri 1983, ss. 231-248.

Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak ve beyâni'l-fırakati'n-nâciyeti minhum*, (thk. Muhammed Osman), Mısır ts..

Abdullah Sirâcuddîn, *Şerhu'l-Menzûmeti'l-Beykûniyye*, Halep ts.

Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, Beyrut 1418/1997.

Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrut 1420/1999.

Apaydın, Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA*, İstanbul 1996.

Babanzâde, Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, (Haz. Hasan Karayiğit), İstanbul 2010.

(yirmi bir fark saymaktadır); Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 426-432 (yirmi bir fark saymaktadır); İbn Sübkî, Taceddin b. Takiyuddîn es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), Beyrut 1991/1411, II, 162, 163 (dokuz fark saymaktadır).

¹¹⁴ Mevsilî, *İhtiyâr*, I, 421; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, Beyrut 1418/1997, II, 588. Şâfilere göre tanıkların görmesi şart değil, işitmeleri de söz konusu olabilir, dolayısıyla Hanefilerde âmâların tanıklığı caiz değilken Şâfilere caizdir.

Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*, (thk. Mustafa Dîb Buğâ), Beyrut 1407/1987.

Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, (thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2004.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, Mısır 1306.

Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (thk. Abdulazîm ed-Dîb), Katar 1399/1979.

Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut 1418/1997.

Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Selâsu resâil*, Riyâd 1417.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1403.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, (thk. Muhammed b. Nuaym), Beyrût 1426/2005.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (thk. İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut ts..

Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, (thk. Fuad Abdülmunim), İskenderiyye ts.

Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs*, Medine 1397/1977.

Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Van 2008.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşâr Avvâd), Beyrut 1422/2001.

Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rîfeti me'ânü elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'z-Zehâir, Kum 1377/1958.

Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* (*Selâsu resâil* içinde, thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Riyâd 1417.

Itr, Nûrettin, *Menhecü'n-nakd*, Dımaşk 1401/1981.

İbn Abdilber, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, (Mahmûd Tahhân), Riyâd, ts..

İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ kitabi İbn Salâh*, (thk. Rabî b. Hâdî), Medine 1404/1984.

İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Zekeriyâ Ali Yûsuf), Kâhire ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâ'u'l-fevâid*, (thk. Ali b. Muhammed), Suûdi Arabistan 1424/2003.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-'arab*, (thk. Emin Muhammed ve Muhammed Sâdık), Beyrut 1419/1990.

İbn Salâh, *el-Mukaddime/'Ulûmu'l-hadîs*, (Aişe Abdurrahman), Dâru'l-Me'ârif, ts..

İbn Şât, *İdrâru's-ş-şurûk 'alâ envâ'i'l-furûk*, (el-Furûk ve Tehzîbu'l-Furûk ile beraber), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1998.

Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, (thk. Taha Hüseyin), XVII, y.y, ts.

Karâfî, Şihâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Furuk/envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furuk*, (thk. M. Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed), Kahire 2001.

Kâsânî, Alâüddîn, *Bedâi'u's-senâi' fî tertîbi's-şerâ'i*, Beyrut 1406/1986.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara 2010.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Kitâb/el-Muhtasar*, (Lübâb'la beraber), y.y, ts..

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, (Beşşâr Bekrî), el-Mektebetü'l-Ömeriyye, ts..

Meyânicî, Ebû Hafs, *Mâ lâ yesa'u el-muhaddise cehluhu*, (Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Ürdün ts..

Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Mâlikî, *Tehzîbu'l-Furuk*, Beyrut ts.

Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut ts..

Nevevî, Yahya b. Şeref, *Şerhu Müslim*, Dâru'l-kitâbî'l-arabî, Beyrût 1407/1987.

Nevevî, *el-Mecmû'*, Dâru'l-Fikr, ts.,

Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, (Tedrîb'le beraber), Kâhire 1424/2004.

Onat, Hasan, "Hattâbiyye", *DİA*, XVI, İstanbul 1997.

Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, (thk. Taha Cabir), Beyrut 1412/1992.

Semerkindî, Muhammed b. Ahmed Alâüddîn, *İhtilâfü'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1414/1994.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts..

Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts..

Sirâcüddîn, Ebû Hafs, *Meşyâhatü'l-Kazvînî*, (thk. Âmir Hasan Sabrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbu'r-râvî*, (thk. Muhammed Eymen), Kâhire 1424/2004.

Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (thk. Abdülkerim el-Fudaylî), el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1424/2003.

Süyûtî, *Lübbü'l-Lübâb*, Dâru Sadr, Beyrut ts..

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut, 1403/1983.

- Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1426/2005.
- Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, (thk. Ahmed M. Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, ts..
- Şâfiî, *Sünnet Müdafası*, (trc. İshak Emin Aktepe) İstanbul 2007.
- Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, (thk. Ebû Ubeyde), Dâru İbn Affân, 1417/1997
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl/el-Mebsût*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1410/1990.
- İbn Sübkî, Taceddin b. Takiyuddîn es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), Beyrut 1991/1411.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Bid'at", X, İstanbul 1994.
- Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, İstanbul 2005.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, *Mîzânu'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed, Beyrut ts.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1413/1993.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam, Beyrut 1407/1987.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, (thk. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1413/1992.
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, 2002.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2016, Sayı 8

Felsefi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı*

Parviz MOREWEDGE**

Çev. Bilal TAŞKIN***

Özet

İbni Sînâ'nın varlık mâhiyet ayrımı genel olarak "varlığın mâhiyete zait/ek olduğu" ve "varlığın mâhiyetin arazi olduğu" şeklinde yanlış bir şekilde formüle edilmektedir. Belirtilen bu formüllerde, varlık-mâhiyet ayrımı üç farklı itiraza açık hale gelmektedir: (i) varlığın kendi kendine yüklem olması paradoksu; (ii) "varlığın arazi olduğu" teorisi; (iii) metafiziğin analitiğe dayalı yapısı ile bilimin deneye dayalı yapısı arasındaki karmaşa. Biz bu durumda 'oluş' (hestî), 'mâhiyet' (mâhiyet) ve 'varlık' (vücûd) kavramları arasındaki farka işaret ederek ve analitik ile deney alanları arasındaki ayrımı dikkat çekerek yeni bir formülasyon tesis etmeyi/kurmayı teklif ediyoruz. Yukarıda belirtilen üç mahzur göz önünde bulundurulduğunda bizim İbn Sînâ'nın ayrımına dair formülasyonumuzun deneycilik ile uyumlu olduğu görülür. Zira teklif ettiğimiz formülasyon, ontolojik dualizmi (ikicilik) ifade etmekten ziyade, dil üzerinden yapılan kavramsal tahlil ile mevcut olgular arasında mantıksal bir ayrım olduğunun altını çizmektedir. Deneyciliğin özünde yatan böyle bir ayrım, Hume ve Carnap gibi filozoflarda görülen benzer ayrımlarla örneklendirilebilir. Bununla birlikte biz İbn Sînâ'nın nefis ve Zorunlu Varlık hakkındaki nazariyelerini göz önünde bulundurarak (onun yaklaşımının) sağlam bir deneycilik olarak yeniden değerlendirilebilmesini mümkün kılacak şekilde sınırlı olduğunu anlamayı arzu ediyoruz.

I. Problem ve Önemi

İbn-i Sînâ kendi çalışmalarında -örneğin, Şifâ'nın *Metafizik (İlâhiyyât)* bölümünde, *İşarat ve't-tenbîhât*'da, *Danışnâme-i alâî*'de - sık sık mâhiyet ve varlık (*vücûd, inniye*) arasında fark olduğunu ileri sürmektedir. Bu, ilk bakışta örneğin, "insanlık" kavramı ile Sokrat gibi herhangi bir insan ferdi arasında köklü bir ayrım olduğu anlamına gelir.¹

* Makâlenin asıl adı ve künyesi: Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 92, no. 3, 1972, s. 425-435. Bu makâlenin farklı bir versiyonu Kuzey Amerika Orta Doğu Araştırmaları Kurumu Üçüncü Yıllık Toplantı'sında sunulmuştur, Toronto Üniversitesi, Canada, 14-15 Kasım 1969.

** Prof. Dr., New York University

*** Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bu ayrımın dair imalar İbn Sînâ'nın çalışmalarında farklı pasajlarda yer almaktadır. Örneğin, (a) *Şifâ: İlahiyât*, ed. G. Anawati, M. Y. Moussa, S. Dünya ve S. Zayed, II c., Cairo, 1960, c. II, s. 344, "inniyye" (varlık) ve "mâhiyet", c. II, s. 347, "vücûd" ve "mâhiyyet" kavramları buralarda varlık (existence) ve mâhiyet (essence) kavramları yerine kullanılmıştır; (b) *İşarat ve't-tenbîhât*, ed. S. Dünya, 3 c., Cairo, 1960, c. III, s. 15 (*Metafizik*), burada üçgenin anlamı ile üçgenin varlığı arasında temel bir ayrım gidilmiştir. Ayrıca c. I, s. 219-27'de (*Mantık*) mâhiyet (essence) açık bir şekilde analiz edilirken, *Metafizik*'in (III, s. 1-57) ilk

Konunun tarihi ve felsefi açıdan önemi göz önünde bulundurulduğunda, İbn-i Sînâ'nın ayırımının netleşmesi, yakın dönem çağdaş Yakın Doğu felsefesi için büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu ayırım özellikle de birçok filozof ve İbn Sînâ eleştirmeni tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bu makalede biz iki hususu amaçlamaktayız: İbn Sînâ felsefesinin, bu meselenin anlaşılmasına ışık tutacak muhtelif yönlerine dikkat çekmek ve bu tartışmanın özündeki mantık ile mantık felsefesi üzerinde yürütülen çağdaş tartışmalar arasında ilişki kurmak.

Dikkatimizi bu tartışmanın tarihine yönelttiğimizde ilk olarak göreceğimiz husus, çağdaş bilim adamlarının Yakın Doğu felsefesi metinleri üzerine yaptıkları analizlerde, incelenmekte olan bu meselenin temel kaynağı olarak genellikle Aristoteles'in görmeye meyilli olduklarıdır.² Goischon ve Rescher, -bu geleneğe uygun olarak- *Analytica Posteriora*, 92b3-18, 93a ile *Metaphysica* (iv, 2)'deki bazı pasajlardan yola çıkarak ayırımın ilk olarak Aristoteles tarafından formüle edildiğini ileri sürerler.³ Bununla beraber çağdaş bilim adamlarının hepsinin bu fikirde olduğu söylenemez. Örneğin Moody, Ockham'a mutabık kalarak, Aristoteles'in, İbn Sînâ formülasyonundaki gibi bir ayırma karşı olduğunu savunur.⁴ Rahman ise, Aristoteles'in ayırımla ilgili ifadelerinin, genel olarak soruşturmalar (inquiries) düzeyinde kalan ayırımlara ilişkin olduğunu, buna karşın İbn Sînâ'nın temel ayırımının ise mantıksal bir ayırım olduğunu söylerken, bu tartışmada orta yol olarak tanımlanabilecek bir pozisyonda durmaktadır.⁵ Ona göre Aristoteles bu ayırımın yegâne kaynağı olarak görülmemelidir. Goichon ise Eflatun'un *Phaedo* ve *Republic* gibi diyaloglarındaki benzer içerikli pasajlara dikkat çeker.⁶ Rahman, Goichon ve Rescher, Farabî'nin çalışmalarında da benzer bir ayırma rastladıklarını ifade ederler.⁷

bölümünde vücudun (existence) ne olduğu tartışılmaktadır. (c) *Danışname-i alâî (İlahiyat)*, ed. M. Mo'ın, Tahran, 1952, (alıntılar İbn Sînâ'nın bu çalışmasının benim yaptığım henüz yayınlanmamış çevirisinden alınmıştır) 11, 22, 24-5. bölümlere bakınız: Burada da 'inniyet' ve 'mâhiyyet' kavramları sırasıyla 'varlık' ve 'mâhiyyet' için kullanılmıştır.

² Bkz. P. Morewidge, "Contemporary scholarship on near eastern philosophy", çalışma kısa süre sonra *Philosophical Forum*'da yayımlanacaktır.

³ Örnek olarak bkz. N. Rescher, *Studies in the History of Arabic logic*, Pittsburg, 1963, s. 41; A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après İbn Sînâ*, Paris, 1937, s. 132, 1. dipnot.

⁴ E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, New York, 1995, s. 263. Bu eserde Moody, Aristoteles'in *Analytica Posteriora*'ine de değinir, 93 a, 18-20, 27-28 ve 90 a 14.

⁵ F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, c. IV, (1958), s. 1-16.

⁶ Goichon, *La distinction ...*, s. 132. Buradaki ifadeler, *Phaedo* 74 a, *Republic* 509 b, *Timaeus* 50 c, gibi eserlerdeki pasajlardan yapılan alıntılardır. Eflatun'un bu konudaki tavrını tespit etmek oldukça zordur. Örnek olarak J. Ackrill'in, Conford'un Eflatun'un 'varlık' anlayışıyla ilgili yorumlarına getirdiği eleştiri için bkz. "Eflatun ve Copula: Sofist 251-259", *Studies in Plato's Metaphysics* içinde, ed., R. E. Allen (New York, 1965), s. 218. Öyle görünüyor ki, Eflatun'un, varlık-mâhiyyet ayırımında merkezi yer tutan kavramları kullanışıyla ilgili ilk bakışta net bir yorum verilemediği için, ayırma dair teorisinin Eflatun'un diyaloglarında izini sürmenin, bizim araştırmamızın zorluğunu artırmaktan başka bir etkisi olmayacaktır.

⁷ *La distinction ...* s. 132, 134. Goichon burada Farabî'ye ait olan *Fusûs*'tan bazı pasajlara atıfta bulunur. Rescher (*Studies*, p. 41) Farabî'nin *Risale fi cevâbi'l-mesâil su'ile anhâ* adlı risalesinde bu ayırımı savunduğunu ileri sürer. Rahman da "Essence ..." s. 2'de Farabî'nin *Fusûs*'ta bu ayırımı basit düzeyde formüle ettiğini belirtir. *Fusûs*'un İbn-i Sînâ'ya ait bir eser olması da muhtemeldir.

Bu makalede amacımız İbn-i Sînâ'nın seleflerine borçlu olup olmadığı problemine cevap aramak değildir. Bu mesele nasıl değerlendirilse değerlendirilsin, bugünün bilimi ışığında şu açıklamayı yapmak makul görünmektedir: İbn-i Sînâ açık bir şekilde bu ayrımı formüle eden ilk kişidir ve ilk defa İbn Sînâ bu ayrımı, felsefesinin ana fikri olarak belirlemiştir. Şu anlamda ki, küllî kavramlar ve cevherler gibi İbn Sînâ'nın en önemli teorileri bu ayrıma dayanarak formüle edilebilir. Her halükarda İbn Sînâ'nın ayrımı büyük önemi hâizdir. Çünkü bu ayrım yalnızca İbn-i Sînâ'nın kendi felsefesinde önemli bir yer işgal etmekle kalmamış, aynı zamanda İbn-i Rüşd, Aquinas ve Ockham gibi sonraki filozofların felsefi sistemleri üzerinde de etkili olmuştur. Ancak bu isimler ayrımla ilgili İbn-i Sînâ'ya ait olduğunu düşündükleri formülasyona karşı çıkmışlar ve böyle yaparak, sözde İbn-i Sînâ'cı ayrımı merkeze alıp, onun çevresine kendilerine ait bazı önemli doktrinleri yerleştirmişlerdir.⁸ Bu konu salt felsefe (philosophic-qua-philosophic) açısından da ayrıca bir öneme sahiptir. Ayrıca Hume, Leibniz ve Kant'ın modern felsefelerinde de benzer ayrımları görmek mümkündür.⁹

Son derece önemli olmasına rağmen İbn Sînâ'nın ayrımı, halefleri ve Goichon ve Gilson gibi önde gelen çağdaş bilim adamları da dâhil olmak üzere bu güne kadar pek çok İbn Sînâ yorumcusu tarafından yanlış anlaşılmıştır. Eğer bu yanlış anlama İbn Sînâ felsefesinde sadece cüzî bir mesele ile ilgili olsaydı hasar çok daha küçük olabilirdi. Ancak bu ayrım onun felsefesinde çok önemli bir yer işgal ettiği için, bu

⁸ Örnek olarak İbn Rüşd için bkz. İbn Rüşd, *Arabic Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Beirut, t.y., 1. bölüm, s. 313, 2. bölüm, s. 557, bu kaynak bilgisi Rahman'ın "Essence ..." adlı makalesinden alıntılanmıştır; İbn-i Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Averroes' Tahafut al-Tahafut* içinde, trc. S. Van Den Bergh (London, 1954), c. I, s. 236. İbn Rüşd'ün ayrımla ilgili geliştirdiği teoriye göre her hangi bir mevcudun varlığı mâhiyetinden öncedir. Ona göre İbn Sînâ'nın görüşü, - daha doğrusu onun İbn Sînâ'ya ait olduğunu düşündüğü görüş - doğru değildir. Ayrıca bkz. St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trc. J. P. Rowen, Chicago, 1961, I, 223. St. Thomas, İbn Sînâ'yı, varlık kavramının, bizzat varlığı ifade ettiğini ve bu sebeple de varlığın diğer nesnelere olduğu gibi mevcut mâhiyetten soyutlanıp elde edilmediğini iddia etmekle suçlar. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre varlık mâhiyete eklenen [araz gibi] bir şey olmalıdır. Son olarak Ockham varlık (*existentia*) mâhiyet (*entitas*) probleminin formüle edilmesinde böyle bir ayrımın, büyük bir ihtimalle reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bu terimler farklı şeyleri değil, tek ve aynı şeyi ifade ederler. (*Summa totius logicae*, I, c. xxxviii, and III, II, c. xxvii). Ockham arasında Aristoteles'i böyle bir ayrımı inkâr edecek şekilde yorumlamakta ve İbn Sînâ'nın formülasyonunun Aristoteles karşıtı bir yaklaşım olduğu yorumunu dayatmaktadır. Ockham'la ilgili mükemmel bir değerlendirme için bkz. Moody, *Logic*. Ockham'dan yapılan bazı seçme metinlerin çevirileri, *Ockham's Philosophical Writings*'de yer almaktadır, T. Boehner, New York, 1957.

⁹ Açık ki, İbn Sînâ ve modern filozoflar tarafından ele alınan ayrımlarda bazı temalar ortaktır; örneğin, mantıksal ifadelerle deneysel gerçekler ayrı ayrı tasnif edilmektedir. "Kavramlar arası ilişkiler", "aklı gerçekler", "analitik a priori önermeler" Hume, Leibniz ve Kant'a göre mantık içerikli önermeler kategorisine girerken, "hâricî olaylar", "hâricî gerçekler" ve "sentetik a posteriori önermeler" gözleme tabii olan önermeler grubuna dâhil edilir. Ayrıca bu filozoflara göre mantıkî bilgiler, bizim için tekillerin varlığı ile ilgili herhangi bir bilgi sağlamaz. İbn Sînâ ve Avrupalı filozoflar arasında ortak olan bu iki husustan yola çıkarak, İbn Sînâ'nın ayrımı ile bazı Avrupalı filozofların benimsedikleri "ayrımlar ailesi" olarak ifade edilen şey arasında benzerlikler gözlemek mümkündür. Şurası açıktır ki, bu Yakın Doğu filozofu ile Batı filozofları -özellikle de Hume ve Kant- arasında bir nedensel bağ kurmak oldukça zordur. Çünkü bu filozoflar İbn Sînâ felsefesine referansta bulunmazlar. Leibniz hakkında ise, -konuyla ilgili metinler elde edilemediği için- böyle bir çıkarımda bulunmak çok daha zordur.

ilkenin yanlış anlaşılması İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin tamamının yanlış anlaşılmasına kolayca yol açabilmektedir. Rahman, böylesi bir yanlış anlama nedeniyle, İbn-i Rüşd, St. Thomas gibi filozofların, hatta Goichon, Geny, Manser ve Gilson¹⁰ gibi modern araştırmacıların İbn Sînâ'yı -onun ayırımını yorumlamakta olan kimselerin "resmî görüş"ü haline gelmiş olan- "fantastik bir teori"yi savunmakla suçladıklarını ifade eder. Bu teori, daha sonra, İbn Sînâ'nın ayırımını yorumlayan bu gibi kimselerin "temel kanaatleri" haline gelmiştir. Bu yorumun ortaya çıkardığı iddialardan birisi de filozof İbn Sînâ'nın "mâhiyetin varlığa ek/zâit" olduğu kanaati taşıdığı veya -Goichon'un ifadesiyle-, "varlığa, diğer arazlardan ayrı daha üst bir merteye vermeme düşüncesinde olduğudur."¹¹

Benzer yorumlar, İbn Sînâ'nın görüşleriyle ilgili mesnetsiz yorumlar yapmaktan titizlikle kaçınan kimseler tarafından da ileri sürülmüştür. Örneğin Weinberg, İbn Sînâ'nın doktriniyle ilgili belli bir yorum teklif etme noktasında isteksiz görünür. Şöyle der: "Şu halde varlığın mâhiyetin dışında olduğunu söylemek öyle görünüyor ki, varlığı bir araz olarak ve dolayısıyla bir çeşit sıfat/mahmul olarak değerlendirmek anlamına gelmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın maksadının tam olarak bu olduğu net değildir. Dolayısıyla varlıktan ne kastedildiği kısmen de olsa belirsizdir."¹² Fakat bununla beraber o şunu da ifadelerine ekler: "Her şeye rağmen şu bir gerçektir ki, İbn Sînâ önemli çalışmalarında sıklıkla varlığın, mâhiyetin arazî bir niteliği olduğunu vurgulamaktadır."¹³ Bu ikinci tezi için Weinberg hiçbir gerekçe göstermemektedir. Varlık-mâhiyet ayırımına dair benzer yorumları Maurer'in *Ortaçağ Felsefesi*¹⁴ ve Nasr'ın *Üç Müslüman Bilge'si*¹⁵ gibi felsefe tarihi ile ilgili çalışmalarda da görmek mümkündür.

İbn Sînâ'ya nispet edilen görüşü aşağıda belirtilen önermeler üzerinden ele alalım:

1. önerme, "varlık mâhiyete zâittir."
2. önerme, "varlık mâhiyetin arazıdır."

Birinci önerme, mâhiyetin ontolojik anlamda varlıktan önce ve ondan bağımsız olduğunu ifade eder. Buna bağlı olarak varlık olmadan da mâhiyetin var olabileceğini ima eder. Örneğin biz, bir üçgenin var olduğunu söylediğimizde bundan belli bir [müşahhas/particular] türe ait olan bir mâhiyetin var olduğunu,

¹⁰ Rahman'ın alıntı yaptığı metinler şunlardır: Goichon, *La distinction*, s. 136; P. Geny, "Le probleme metaphysique de la limitation de l'acte", *Rev. de philosophie* (1919), s. 138-139; E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin* Paris, 1948, s. 56, dipnot; Manser, *Das Wesen des Tomismus*, s. 519.

¹¹ Rahman, s. 3.

¹² J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964, s. 114.

¹³ a.g.e.

¹⁴ A. Maurer, *Medieval Philosophy*, New York, 1964.

¹⁵ H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964.

yani kenarlarında üç düz hattı olan Öklid düzlemindeki kapalı şekli kast ederiz. Böyle bir şekil, gerçekte var olmak zorunda olmasa da [bir mâhiyet olarak] var olabilir. İkinci önerme ise kavramsal anlamda, mâhiyetin varlıktan bağımsız olduğunu anlatır. Örneğin bilfiil bütün üçgenlerin ortadan kalkması gerekse üçgenin mâhiyeti hala var olmaya devam eder. Başka bir ifadeyle, üçgen olmak, kenarlarında üç düz hattı olan Öklid düzlemindeki kapalı eğri anlamına sahip olmayı sürdürecektir. Şu halde üçgen için zorunlu olan şey üçgenin bilfiil varlığı değil, onun mâhiyetinin neyin oluşturduğudur. Yani, üç kenara sahip olma ve üçgenin tanımını meydana getiren ilgili diğer özelliklerdir.

İbn Sînâ'nın yukarıda belirtilen iddiayı kabul edip etmediğini tespit etmek önemlidir. Çünkü böyle bir fikri savunan herhangi bir kimse ondan doğacak apaçık saçmalıkları da kabul etmek durumundadır. Varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında böyle bir tavrı benimsediğinde İbn Sînâ şu üç zorlukla karşı karşıya kalmaktadır: Birincisi, (Russell'in paradoksuna benzer şekilde) kendi kendini ifade etme (self-reference) yanılığı; ikincisi, varlığın bir yüklem olduğu iddiası, üçüncüsü ise, metafiziğin analitik yapısı ile bilimin deneye bağlı ve ihtimalli yapısı arasındaki karmaşadır.

Bu üç yanlış anlayıştan ilki aşağıdaki şekilde özetlenebilir. Farz edelim ki, "varlık" terimi her şey, yani var olan her şey için geçerli olsun. Buna ek olarak şunu da varsayalım; mâhiyetin varlıktan bağımsız olduğunu söylemek varlık teriminin kendisi için geçerli olmadığı herhangi bir x varlığın (entity) bulunduğunu söylemek olacaktır. Ancak, x var ise (exist), varlık (vücûd) terimi x için de geçerli olmak, ona söylenebilmek zorundadır. Bu sebeple biz bu bariz çelişkiden varlık teriminin x için hem geçerli hem de geçerli olmadığı sonucunu çıkarırız.

Bu paradoksa aşağıdaki karışıklık neden olmuş olabilir. "Varlık" (existence) teriminin mâhiyetler de dâhil olmak üzere bütün varlık/entity türleri için geçerli olduğu savunabilir. Bu durumda herhangi bir varlığın (entity) özelliği, onun var olmasıdır (exist). Dolayısıyla, varlıktan (existence) bağımsız olan mâhiyetler gibi bir varlık (entity) alanından bahsetmek şu çelişkili önermelerden birini ortaya çıkaracaktır: Ya "varlık/existance" kavramının kendisi için geçerli olduğu ama aynı zamanda geçerli olmadığı bir 'x varlık' mevcuttur. Ya da "varlık" terimi ontolojik açıdan son derece önemli olmasına rağmen hiçbir şey ifade etmeyen bir kavram olarak kullanmamızın bir mahzuru yoktur. İlk alternatif bir çelişkidir. İkinci alternatif ise kategori hatasına yol açar.¹⁶ Çünkü terimler var olmaz; var olan tek tek fertlerdir. Buradaki problem ve yanığı "Varlık terimi, x hakkında geçerli midir?"

¹⁶ "Kategori hatası" terimi burada G. Ryle'nin *Logic and Language* adlı eserinin "Categories" bölümünde kullanılan anlamıyla kullanılmıştır, ed. A. G. N. Flew, ikinci seri, New York, 1965, s. 281-98; ayrıca bkz. G. Ryle, "Systematically Misleading Expressions", *a.g.e.*, birinci seri, s. 13-40.

sorusundan kaynaklanmaktadır. Çünkü x'in "varlık" özelliğinin bulunduğu varsayılmıştı. Dolayısıyla biz "varlık" yüklemine x'in varlığı için geçerli olacağını kabul etmek zorundayız. Bu ise bir çelişki (paradox) ve bir şeyin kendi kendisini ifade etmesidir (self-referential).¹⁷ Şurası açıktır ki, "tek boynuzlu atlar" (unicorns) gibi hâriçte mevcut olmayan mâhiyetlerden bahsetmek mümkündür. Bu mâhiyetler hâriçte mevcut olan kişiler tarafından tekil fertler olarak tasvîr edilebilirler ki, bunlar funktor olarak isimlendirilebilirler.¹⁸

İkinci itiraz ise varlık ve mâhiyeti ayıran doktrinle ilgili bir iç tutarlılık ortaya koyma girişiminde bulunmamakta, bunun yerine İbn Sînâ'nın ayrımını diğer bir problemlili tez olan, varlığın mantık dışı bir yüklem olduğu şeklindeki görüşle özdeşleştirmektedir.¹⁹ Bu konuda ilgili ileri sürülen delil aşağıdaki şekilde tasvîr edilebilir. Biz varlığın, herhangi bir mâhiyetin arazı olduğunu kabul edecek olursak, bu, varlığın cevher olmadığı, aksine dokuz arazdan birisi olduğu sonucunu doğurur. Arazlar arasında kapsamlı mukayeseler neticesinde varlığın yüklem olan bir "keyf/nitelik" [arazı] olduğu sonucuna ulaşılır. Neticede varlığın bir yüklem olduğu tezine karşı Kant ve diğer filozoflar tarafından ileri sürülen itirazlar İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı için de geçerlidir.²⁰

Varlık mâhiyet ayrımına yönelik, ayrıma dair yapılan yorumlar arasında "hâkim teori" olarak ifade edilen, üçüncü itiraz ise, deneycinin, metafiziğin ne olduğu hususundaki kabulüne dayanmaktadır. Ana konuları farklı olmasından dolayı deneyci metafizik ile deneysel bilimler arasında keskin bir ayrım olduğunu savunur. Metafizik analizler iddia edildiği üzere, mâhiyetler gibi, kavramlarla

¹⁷ Kendi kendisini ifade etme paradoksu ile ilgili olarak bkz. A. Frankel ve Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, 1958, 1. bölüm.

¹⁸ Funktor düşüncesi hakkında bkz. R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and Its Application*, New York, 1957, 18. bölüm. Farazî olarak, "tek boynuzluların varlığı" gibi hâriçte mevcut olmayan bir mâhiyet, hâriçte mevcut olan bir kişinin fikri olarak tasavvur edilebilir. Bu durumda hâriçte mevcut olan yalnızca "tek boynuzluluğu" tasavvur eden kişi, yani bu kişinin insanlık mâhiyetidir. Bu kişi bir tane x tek boynuzlu resmi çizse, bu x resim, kişinin zihnindeki tek boynuzlu kavramının bir örneği olacaktır. Bu tek örnek de hâriçte mevcut olmayan mâhiyetin gerçeklik kazanmış tekil biçimi olarak değerlendirilir. Şu anlamda ki, bu örnek hâriçte mevcut olan gerçek bir mâhiyetin ürettiği örnektir.

¹⁹ Varlığın mantıkdışı/aklı olmayan bir yüklem olduğu görüşüne karşı pek çok itiraz yapılmıştır ki, bu görüş klasik formülasyonunu Kant'tan almaktadır, *Critique of Pure Reason*, çev., N. K. Smith, London, 1929, s. 502-503. Bu görüşe karşı yapılan farklı bir itiraz için bkz. W. A. Alston, "The Ontological Argument Revisited", *Philosophical Review*, LXIX, 1960, s. 452-474.

²⁰ Descartes'in yaklaşımı, Kant'ın karşıtı bir görüş olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu durum, *Meditasyon'un* ikinci bölümünde onun ifadelerinden açık bir şekilde görülmektedir: "Şimdi biliyorum ki, hiçbir beden duyularla ya da hayal gücüyle idrak edilmez. Yalnızca akılla idrak edilir. Bedenler ne dokunarak ne de görme yoluyla idrak edilebilir. Yalnızca anlama yoluyla idrak edilirler. Bu sebeple açık bir şekilde farkına varmaktayım ki, benim için, hiçbir şey aklımdan daha kolay ve daha net bir şekilde idrak edebilir değildir. Fakat alışılmış köklü kanaatler kolay terkedilemediği için bu konuda sözü uzatmayacağım ki, böylece uzun soluklu tefekkür sayesinde bu yeni bilgiyi zihnimde kayıyabileyim." Descartes, *Philosophical Writings*, ed., E. Anscombe ve P. T. Geach, London, New York, Toronto, 1963, s. 75. Descartes, beden hakkında herhangi bir gözlemden bağımsız olarak senteze dayalı bazı gerçeklerin varlığını iddia ederek deney-karşıtı bir pozisyon almaktadır. Deneye bağlı yöntem hakkında [adı geçen eserdek] Hume'dan yapılan sonraki alıntılara bakılabilir.

ilgilenirken, deneye dayalı bilimler ise tekil varlıkların özellikleri ve birbirleriyle ilişkileri gibi, gerçek olaylarla ilgilenirler. Bu yaklaşıma göre varlık ile mâhiyeti eşitlemek metafizik ile deneye dayalı bilimler arasında bir karmaşaya yol açabilir. Öyle görünüyor ki, deneycinin, varlık ile mâhiyet ayrımı konusundaki yanlış yaklaşımı metafizik ile deneye dayalı bilimler arasındaki ayrımla ilgili sahip olduğu ön kabule dayanmaktadır.²¹

II. Ayrımın Yeniden İnşası

Ayrımla ilgili geleneksel yorumlarda karşılaşılan üç ana zorluğu belirttikten sonra bu problemleri İbn Sînâ'nın çalışmalarına dayanarak çözmeye başlayabiliriz. Bu konuda kendi yorumumuzu ortaya koymadan önce Fazlurrahman'ın İbn Sînâ'nın tutumuna yönelik doğrudan *Şifâ*'da zikredilen temel ilkelere dayanan güçlü savunusundaki dikkat çekici bazı hususlara yer verelim.²²

Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Varlık ve Mâhiyet Ayrımı" adlı makalesinde İbn Sînâ'yı İbn-i Rüşd, St. Thomas, Goichon, Gilson ve Geny'in yanlış yorumlarına karşı muhtelif argümanlarla savunmaktadır. Bunların en önemlilerinden bazılarını burada kısaca zikredeceğiz.²³

1. İbn Sînâ için "varlık" (*vücûd*) kavramı aklen idrâk edilebilen olan en temel kavramlar arsındadır.²⁴ Bu sebeple İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde mâhiyetin varlıktan önce geldiğini iddia eden adı geçen eleştirilenler İbn Sînâ'yı yanlış anlamışlardır. Örneğin İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *İlahiyat* bölümünde varlığın önceliğine dair açık ifadesi, Goichon'un "İbn Sînâ'nın varlığa diğer arazlardan daha fazla önem vermediği" şeklindeki iddiasıyla çelişmektedir.²⁵

2. İbn-i Rüşd tarafından dile getirilen, "İbn Sînâ, cevherin, 'kendi başına kaim olan şey' olarak bilinen tarifini tahrif etmektedir", şeklindeki itiraz haksız görünmektedir. İbn Sînâ'nın bu konudaki tavrını anlamak için, özellikle onun cevher teorisinde Aristoteles karşıtı yaklaşımını, yani bir mâhiyetin gerçekleşmesi için madde ve sûretin dışında, -Tanrı gibi- herhangi başka bir varlığın zorunlu olduğu yönündeki görüşünü göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın nazariyeleri ilgili yapılan yorumlardaki temel yanlışlık mantıksal ayırım ile ontolojik

²¹ Bu itirazın bir örneği için Moody'nin, Ockham'ın bu konudaki tutumu hakkında verdiği veciz açıklamalara bakınız, *Logic*, s. 265.

²² Rahman, buradaki analizlerinde *Şifâ*'nın *İlahiyat* bölümüne dayanmaktadır. c. I, 5. bölüm.

²³ Burada yaptığımız özet, Rahman'ın küllîler ve cüzîler hakkında zikrettiği ilgi çekici hususları ve İbn Sînâ hakkında yapılan muhtelif yanlış yorumlarla ilgi kayda değer bazı mülâhazaları içermektedir.

²⁴ İbn Sînâ felsefesinde birinci derecede öneme sahip diğer kavramlar: "şey" ve "zorunluluk" (*vücûb*) kavramıdır. Açıkır ki, İbn Sînâ "*vücûd*" kavramını, farsça bir terim olan "*hestî*"den ("olmak") farklı bir anlamda kullanmaktadır. Çünkü o *Dânişnâme* adlı eserinin 3. bölümünde "olmak" (*hestî*) kavramının en temel kavram olduğunu ifade eder. O, felsefi sistemindeki diğer hiçbir kavrama, bu kavram kadar önem vermemiştir.

²⁵ Rahman, s. 3.

ayrımı karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nun doktrinleri üzerin yapılacak bir inceleme, onun, varlığın diğer yüklem gibi olduğuna dair bir açıklamada bulunmadığını ortaya koyacaktır.

3. Bu karışıklıkla bağlantılı olarak Rahman, İbn Sînâ'nun ayrımının, varlık kavramının "herhangi bir şey" [something] anlamında kullanımı ile "zamansal-mekansal varlık" anlamındaki kullanımı arasındaki farkla yakından ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki ifade arasındaki farklılık şu şekilde tasvir edilebilir: "x bir şeydir" önermesinden hiçbir elde edilemezken, "fil vardır (exist)" önermesi özneye anlamlı bir şey eklemektedir ki, bu da bir fil tekinin var olduğudur. Bu sebeple bir mâhiyetin var olması (existence) ya da tekilleşmesi, mâhiyetin bizzat kendisinden daha fazla bir şeydir. Rahman İbn Sînâ'nun pozisyonunu desteklemek amacıyla onun küllîlerle ilgili Platon karşıtı teorisine dikkat çeker.

Şimdi İbn Sînâ'nun düşüncelerinin *Şifâ* dışındaki metinlerde nasıl ortaya konulduğu üzerinde duralım. Bu bize aynı zamanda Rahman'ın, -esasında tatmin edici olmakla beraber iki temel noktada izâha muhtaç olan- formülasyonlarını test etmemizde yardımcı olabilir.²⁶ İlk zorluk varlık/existence teriminin kullanımının mübhemliğinde yatmaktadır. Şöyle ki, İbn Sînâ bu kavramı karşılamak için "*vücûd*" ve "*inniyye*" kavramlarını kullanır.²⁷ Aynı mübhemlik Aristoteles'in "*ousia*" kavramını kullanmasıyla ilgili de söz konusudur. Bu terim birçok Aristoteles yorumcusunu zor durumda bırakmıştır.²⁸ Rahman Aristoteles'in "*ousia*" kavramının tercümesi için "*existence*" kelimesini önerirken doğru bir tercihte bulunmuş olsun ya da olmasın sonuçta '*ousia*'yı İbn Sînâ'nun "*vücud*" ve "*inniyye*" kavramları ile

²⁶ İbn Sînâ'nun temel felsefi teorisini *Şifâ'nın İlahiyat*'ına bağlı kalarak inşa ettiğini ileri sürenler aşağıdaki mülahazaları göz önünde bulundurarak çok daha dikkatli olmaları gerekir: (i) Diğer Arapça eserlerinde olduğu gibi *Şifâ'nın İlahiyat*'ında da İbn Sînâ, farsça bir terim olan ve "*vücud*" ve "*inniyye*" (existence) kavramlarından daha kapsamlı olan "*hesti*" (being) kavramını kullanmaz. (ii) *Şifâ*'da yer alan ölümden sonraki ödül ve cezâ gibi bazı konular başka hiçbir yerde ele alınmamış, işin esası diğer eserlerde bu konulara girmekten vaz geçilmiştir. Bkz. *Risaletü'l-kader*, "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'" içinde BSOAS, XXIX (1966), 25-48. Diğer kitaplarıyla karşılaştırıldığında İbn Sînâ, *Şifâ*'da nübüvvet gibi bazı konular üzerinde, *Danişnâme* ve *İşârât* gibi diğer kitaplarına nispetle -ki bu kitaplarında zikredilen konulara neredeyse hiç temas edilmemiştir- daha fazla durmaktadır. (iii) *Mantikü'l-meşrikiyyîn*'de İbn Sînâ, *Şifâ*'nın halka hitap eden bir kitap olduğunu ve özel (secret) prensiplerinin bu eserinde bulunmadığını ifade eder, İbn Sînâ, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*, Kahire, 1910, s. 2-4.

²⁷ Bu zorluk temelde, olmak/ıs filinin, teşahhus/tekilleşme, yüklem, dış varlık ifadesi ve varlık olmak bakımından varlık (being qua being) gibi genel kullanımda birçok anlamı katar. Fadloou Shehadi, "Arabic and 'to be'", *The Verb 'Be' and Its Synonyms* içinde, ed. J. W. M. Verhaar, New York, 1969, IV, 112-125.

²⁸ R. Hope, Aristoteles'in *Metaphysics* (Ann Arbor, 1966) tercümesinde, "*ousia*" kavramını "cevher/substance" yerine "ilk varlık" olarak yorumlarken diğer birçok mütercim "cevher" kelimesini tercih etmişlerdir. Aristoteles'in teorisi birçok bilim adamı tarafından farklı şekilde ele alınmıştır. Bir yaklaşım, Aristoteles'in teorilerini Frege ya da Ockham gibi diğer filozofların teorileriyle mukayese ederek Aristoteles'e ilgili farklı bir değerlendirme ortaya koyar. Örneğin Moody, Aristoteles'in analitik ve metafizik teorileriyle ilgili son derece kesin ve açık bir biçimde fakat tümüyle de nominalist bir yorum ortaya koyar (*Logic*). Diğer bir yorum da yeni bir lafız üretmek ya da esere yeni bir sistem kazandırarak geliştirilmiştir. Şöyle ki, örneğin ki, J. Owens Aristoteles'in doktrinini varlık (entity) kelimesi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1951.

eşitlemek zordur. İbn Sînâ en az bir yerde, cevheri (substance) ifade eden “*cevher*” kelimesini Aristoteles’in “*ousia*” kavramına muadil olarak kullanır.²⁹ Bu nedenle biz ‘*ousia*’yı “varlık” (existence) olarak çevirdiğimizde varlığı cevherle eşitlemiş oluruz ki bu yanlıştır. Çünkü cevherin ikinci bir anlamı mâhiyettir (essence); varlık/existence değil. Bu sebeple biz Rahman’ın, ‘*ousia*’yı varlık (existence) olarak çevirmesine ihtiyatla yaklaşıyoruz. Buradaki kısmî yanılğı –örneğin Rahman’ın “is-ness” (olmaklık) kavramını kullanması gibi- varlığın (existence) diğer kullanımlarında ortaya çıkmaktadır. Terimin bu son anlamda kullanımından kaynaklanan karmaşıklık Rahman’ın bilim adamlığının eksikliğini göstermez. İbn Sînâ, Arapça eserlerinde -ki Rahman çalışmasını bunlarla sınırlamıştır- Aristoteles’in “varlık olmak bakımından varlık” (*to on he on*) anlamındaki being-qua-being kavramını ya da Ockham’ın varlık/being (*ens*) kavramını net bir şekilde karşılayabilen bir kavram kullanmada başarısız olmuştur.³⁰ Bu nedenle varlık (existence) ve onun mâhiyetten ayrı olması problemi hakkında konuştuğumuzda muhtelif mahzurlar kendini göstermektedir. Örneğin, bir sorun mantık yönünden ortaya çıkmaktadır. Çünkü ayrımla ilgili sunulan formülasyon, daha kapsayıcı ve her şeye şâmil olan diğer bir kavramdan mahrumdur. Bu sebeple biz mâhiyet-varlık problemini mantık temelinde çözmenin ve aynı zamanda bu problemi “varlık”tan daha kapsayıcı olan bir kavrama müracaat etmeden çözmenin imkânını aramalıyız. Bu durumda, mantık yönünden, belli bir kavram hakkında konuşmak için başka bir kavram kullanmanın zorunluluğu zuhûr eder. Şöyle ki, mantığa göre, biz belli bir dilde verilen bir ifade hakkında ancak başka bir dil yardımı ile yani üst dil (meta language) ile konuşabiliriz. Örneğin, “varlık bir varlığa sahiptir” ifadesindeki ikinci varlık kelimesini başka bir kelime ile değiştirmek zorunludur. Çünkü bir şeyin kendisini anlatması (circumvent) bir çelişkidir.

²⁹ Bkz. S. Afnan, *Philosophical Terminoloji in Persian*, Laiden, 1964, s. 26, 99-100. Afnan, hem Arapça’da hem de Farça’da kullanılan “cevher” kavramının orta dönem Farça dilinde kullanılan “büyüme (to grow)” anlamındaki “jav”dan türetildiğini iddia eder. İbn Sînâ (Farsça bir terim olan) javhar ve cevher kelimelerini, Farsça eserinde - yani *Danışnâme* 4. bölümde- birbiri ile aynı anlamda kullanır. Fakat İbn Sînâ’dan önceki ve sonraki ilim adamları bu terimi cevher (substance) anlamında kullanmışlardır. Örneğin Kindî, *Fî’s-sebebi’l-lezî lehû nesebeti’l-kudemâ el-eşkâle’l-hamse ile’l-üstukussât* adlı risalesinde kelimeyi bu anlamda kullanır, bkz. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, 1967, s. 29; Fârâbi *Kitab-ü ârâ-i ehli’l-medîneti’l-fîzıla* (ed. A. N. Nadir, Beyrut, 1968, s. 47) adlı kitabında bu kavramı inceler; Sühreverdî de *Hikmetü’l-İşrak* (ed. H. Corbin, s. 115, Tahran, 1952) adlı eserinde bu kavramdan söz eder; ve Fahreddin Râzî de bu kavrama *Risâletü’l-kemâliyye fî tahkiki’l-ilâhi*, ed. M. Sebzevari, Tahran, 1957, s. 78) adlı risalesinde atıfta bulunur.

³⁰ Aristoteles’in bu terimi kullanımı için bkz. *Metaphysica*, IV. Kitap, 1. bölüm. Burada varlık (being) en soyut bilim olan metafiziğin konusu olarak ifade edilmiştir. İbn Sînâ, Aristoteles’in “*ousia*” kavramını “*cevher*” kavramına eşitler. Çünkü *Fî’l-hudûd* adlı risalesinin on beşinci tarafında o, Aristoteles’in “*ousia*” kavramını cevher anlamında kullandığını kabul etmektedir. *Fî’l-hudûd*, *Tis’u-resâil* içinde, Kahire, 1908. Ockham’ın varlık (being) kavramını kullanımı için Moody’nin (8. dipnotta) zikredilen metnine bkz. *Logic.*, s. 118. Moody bu eserinde Ockham ile Aristoteles’in yaklaşımları arasında irtibat kurmaktadır.

Daha büyük olan diğer bir problem fertlerin, cüzilerin ve somut nesnelere belirlenimleri/teayyünleri ile ilgilidir. İlk bakışta, “bir şey olmak” ile “zaman ve mekâna bağlı varlık (entity) olmak” şeklinde dile getirilen fark tatmin edici görünmemektedir. Çünkü ikinci ifade ile ilgili başka bir problem söz konusudur. Şöyle ki, cisimler, sadece zaman ve mekâna bağlı nesnelere dir. Ancak buna karşın İbn Sînâ'nın tekil nefisleri ve akılları birinci anlamıyla -mâhiyet anlamında değil- cevher kabul ettiği ileri sürülebilir. Ayrıca İbn Sînâ'da siyahlık ve gülme hali gibi ve bunlarla ilişkili arazların, sevinç ve mutluluk gibi cevherlerle ilgili zihni yüklemelerin mevcut olduklarına dair ifadelere de rastlanır. Bu nedenle mevcut olan şeylerin belirlenimlerini mantık üzerinden tespit etmek gerekir; tikellerle ilgili materyalist metafizik varsayımlar üzerinden değil. Örneğin Strawson gibi bir filozof, bizim nihayetinde yalnızca mevcut olan cisimleri itibara almamız gerektiğini savunuyorsa, böyle bir iddia bir delilin neticesi olmak zorundadır. Böyle bir iddia bizzat argümanın önermeleri içinde içkin olamaz.³¹

İkinci mahzûru ele aldığımızda ve Rahman'ın ayrımla ilgili mükemmel yaklaşımının kaynağını genişlettiğimizde, İbn Sînâ'nın özellikle, hem Rahman hem de Goichon tarafından zikredilmeyen eserlerine husûsen İlahiyât ve Dânişnâme'nin Mantık bölümlerine- müracat etmemiz gerekir.³² Her şeyden önce olmak (being/hestî), mâhiyet (*hüvviyyet*, *zât*, *ma'nâ*, *hakikat*) ve varlık (*existence*, *inniyye*) kavramları arasındaki farkı sırasıyla inceleyelim. En kolay idrâk edilebilir kavram olan olmak (*being*), bir gerçeklik olarak her hissi tecrübeye varsayılmaktadır. Olmak kavramı, hiçbir şekilde doğrudan tecrübe edilemese de “bir şey olmaktadır” (there is some being) ifadesi, Kantçı terminolojide de söylendiği gibi, her türlü tecrübe için aşkın (transcendental) bir duruma işaret eder. Dolayısıyla herhangi bir kavram için, örneğin mâhiyet kavramı için “olmak” ifadesi geçerlidir. Olmak alanı, yuvarlak daire gibi imkânsız varlıkları [hestî-i mümteni'], “günümüzün Fransa kralı” gibi doğru

³¹ İbn Sînâ'nın eserlerinde maddi olmayan mevcut şeylere ilişkin pek çok atıf yer alır. Örneğin *Şifâ*, s. 93, 9. Kitap, bölüm 2; *Fi'l-hudûd*, *Tis'u resâil* içinde, 3. ve 4. tarifler; *İşârât*, c. II, s. 343-450; *Dânişnâme*, 3. bölüm, s. 47, 55. Bu metinlerde pek çok pasaj ruhların cevher olduğuyla ilgilidir. Örneğin, *Şifâ/Nefs*, İbn Sînâ'nın *De Anima*'sının içinde (Arapça metin), ed. F. Rahman, London, 1959; *Risâle-i nefis*, ed. M. Amîd, Tahrân, 1952. Bu noktada bizim, İbn Sînâ'nın “mâhiyet-varlık” ayrımının belirli bir ontolojik yapı içerdiğini savunduğumuz düşünülmemelidir. Modern felsefede de İbn Sînâ'nın yaklaşımına karşıt bir görüşle karşılaşmaktayız. Örneğin P. F. Strawson tarafından savunulan şu görüş böyledir: Biz yalnızca zaman ve mekâna bağlı olan tikel şeylerin (maddî nesnelere) varlıklarını dikkate alabiliriz, Strawson, *Individuals, An Essay in Metaphysics*, London, 1959, s. 291. Bununla beraber onun, çıkarımlarını öznelcilikten (solipsizm) korumak ve doğru bir mantık yürütebilmek için tikel şeyleri gözlemden bağımsız olarak yürüttüğü görülmektedir. J. Kaminsky Strawson'un yaklaşımını başarılı bir şekilde izah eder, Kaminsky, *Language and Ontology*, Carbondale, 1969, 3. Bölüm. İbn Sînâ ise Strawson'dan farklı düşünmektedir. Çünkü Yakın Doğu filozofuna göre saf analitik incelemeler yalnızca mâhiyetlere dayanır. Böyle bir inceleme gerçek tikel nesnelere hakkında bize herhangi bir bilgi vermez.

³² N. Rescher, İbn Sînâ'nın Farça eserlerini dikkate alan çok az araştırmacıdan birisidir. O, İbn Sînâ'nın, temel olarak, yalnızca gerçek varlık alanındaki fertleri ifade eden lafızların, hakiki yüklemelere konu olabileceği yönündeki iddiasını izah ederken *Dânişnâme*'nin *Tabiiyyât* bölümüne atıfta bulunur. “Existence in Arabic Logic and Philosophy” *Studies in Arabic Philosophy* içinde, Pittsburg, 1966, s. 72-73.

olmayan ifadeleri ve “Sokrat” ve “insan” gibi mümkün varlıkları da içerir.³³ Olmanın farklı özelliklerini belirlemek için iki farklı inceleme yöntemini ve bunların tekabül ettiği alanları birbirinden tefrik etmeliyiz. Bunlardan birincisi, hissî tecrübeye bağlı olarak idrâk ettiğimiz (*hissî*) şeylerin, ikincisi ise anlama dayalı olan (*vehmî*) şeylerin alanıdır.

İlk alan itibariyle biz duyulur varlıklarla karşılaşmaktayız. Bunlar cüzî/tikel cismânî cevherler ve onlara ilişkin bazı arazlardır. Bunların özelliği bölünebilir olmalarıdır. Ayrıca bu alanda tekil cüzî cisimlerle ve onlara bağlı, fiziki olmayan özelliklerden ibaret olan mevcut nesnelere karşılaşırız. Bu alanla ilgili olarak tecrübe ettiğimiz her şeyin bir varlığı (existence) olmak zorundadır. Bununla beraber biz tecrübe ettiğimiz mevcut nesnelere hakkında konuşurken, onları tanımlarken ve tahlil ederken, onların genel kavramlarla ifade edilen özelliklerine dayanırız ki, biz varlık teklerini bu genel kavramlarla da ifade edebilmekteyiz. Eğer mevcut olan bir nesnenin mâhiyetini bildiğimizi iddia ediyorsak, bu bilgimiz öncesinde zorunlu olarak o şeyin var olmasını gerektirmektedir. Örneğin Sokrat'ın mâhiyetini, yani “insanlığını” bildiğimizi iddia ediyorsak öncesinde “mevcut olan Sokrat”ın var olduğunu varsaymak zorundayız. Zaten İbn Sînâ da var olmayan nesnelere olumlu özelliklerin nispet edilemeyeceğini kabul etmektedir.

Algıya dayalı olarak idrâk ettiklerimizle ilgili olan ikinci alan itibariyle biz yalnızca “insanlık”, “üçgen”, “tek boynuzluluk”, “en büyük sayı olmak” ve bunlara benzeyen kavramlarla ilgileniriz. Bu tür kavramları tahlil etmek gramatik ve analitik incelemeyi gerektirmektedir. Yalnızca böyle bir incelemeye dayanarak kavramların tekil örneklerinin olduğunu iddia edemeyiz. İbn Sînâ bize tekil örneklerin varlığına ilişkin iddianın ancak nesnelere (*hypokeimenon*, *mevzû*) üzerinde deneye bağlı gözlem yoluyla geçerli olabileceğini söyler.³⁴ Bu nedenle var olan (exist) herhangi bir şey nesneyle ilgili olmalıdır. Bu nedenle hiçbir mâhiyet var olamaz. Çünkü mâhiyetler muhtelif mevcutlar arasında müşterektirler; mevcut nesnelere ise tikelidirler. Bir mâhiyetin var olduğunu iddia etmek, tam anlamıyla, kategorik açıdan hatalıdır. Bu nedenle Rahman, “örneklenme” (instantiation) kavramının -mâhiyetin tikel bir örneğe sahip olduğu, ancak bizzat var olmadığı- cüzî bağlam için kullanılmasını tavsiye ederken kesinlikle haklıdır. Şimdi İbn Sînâ'nın kanaatini kısaca izah edelim.

Herhangi bir kavramın tikel (cüzî) bir örneğe sahip olduğu ancak şu şartların gerçekleşmesi durumunda ileri sürülebilir: Birincisi, kavram cüzî bir cevherin

³³ Doğru olmayan ifadelerin formal mantıkta nasıl değerlendirildikleri ile ilgili farklı teorilerin açık bir izahı için bkz. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1947, 8. bölüm: “Frege's Method for Description”.

³⁴ *Dânişnâme*, 25. bölüm. Akli tahlil, tek başına türler gibi ikinci dereceden cevherlerin (*deutera ousia*) anlamını idrâk etmemiz noktasında bize imkân verse de, birinci dereceden (*proute ousia*) cevherleri bilmemiz ancak cevhere tekabül eden bir nesne olduğunda mümkün olabilmektedir.

mâhiyeti olması durumunda. Bu durumda cevher mâhiyetin tikel bir konusudur (subject/mevzû). Örneğin Sokrat insan kavramının bir konusudur. İkincisi, cüzî cevherin araz olan bir özelliğe sahip olması durumunda. Örneğin herhangi bir adamın siyahlığı gibi ki, söz konusu adam siyahlığın tikel bir örneğidir. İbn Sînâ'nın bu meseledeki kaygısı mâhiyetin varlıktan daha az ya da daha çok öncelikli olduğuyula ilgili değildir. Onun çabası şunu anlatmaktır: Herhangi bir kimse bir mâhiyetin tikel bir örneğe (instance) sahip olduğunu iddia ettiğinde bu iddiasını yalnızca kavram analiziyle temellendiremez; o aynı zamanda mezkûr mâhiyetin konusunu/mevzûunu da gözlemlemiş olmalıdır.³⁵

İbn Sînâ'nın teorisinin Aristotelesçi tavrın karşısında olup olmaması yönündeki yaklaşım hatalıdır. Bu meselede Aristoteles ile İbn Sînâ arasındaki ayrım, onların kendi felsefî sistemlerinden daha çok onların inceleme alanları ile ilgilidir. Aristoteles yalnızca hâricî nesnelere alanı ile ilgili iken İbn Sînâ hâricî nesnelere yanı sıra imkânsız ve mevcut olayları kavramlarla da ilgilenmektedir. Onların ilgi alanları farklı olduğu için -ki, bu durum kendi şahsî formülasyonlarından da anlaşılacaktır- şöyle bir iddiada bulunarak onların teorileri arasında bir ayrıma gitmek doğru değildir: Aristoteles'e göre Sokrat'ın mâhiyetini bilmemiz Sokrat'ın varlığına bağlı iken; İbn Sînâ'ya göre Sokrat'ın varlığı onun mâhiyetine eklenmiş durumdadır.

III. Konuya İlişkin Müşköllere Dair Bir Çözüm Önerisi

“Varlık mâhiyet” ayrımına ilişkin bizim formülasyonumuz bağlamında önce temel itirazların halen geçerli olup olmadıklarını ele almalıyız.

İbn Sînâ'nın ayrımı ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz ilk itiraz “varlık” (*vücûd*) kavramının kendi kendisini ifade etmesiydi. Rahman'ın *vücûdu* existence şeklinde tercümesi, meselenin, *Şifâ* gibi, kısıtlı bir bağlamda ele alınması durumunda kesin olarak doğru olsa bile, İbn Sînâ'nın tavrı -onun “*hestî*”, “olmak” (being) kavramını kullandığı ve bu kavramın varlıktan (existence) farklı olduğunu belirttiği *Dânişnâme* adlı eserinde olduğu gibi- Farsça çalışmaları üzerinden netleştirilebilir. Onun da zikrettiği üzere “olmak” (being) en bilinen ve varlık (existence) ve mâhiyetten daha genel olan kavramdır.³⁶ Olmak kavramı hem varlık hem de mâhiyet için geçerli olsalar da, olmak kavramının geçerli olduğu her şey için

³⁵ “Bir mâhiyetin tikel bir örneğe sahip olduğunu” iddia ettiğimizde iki tür incelemeyle karşı karşıya kalırız: (i) mâhiyetin kendisini tahlil etmek ve (ii) cisimlerle ilgili olan deney alanında mâhiyetin bazı öznelere gözlemlemek. “Varlık mâhiyete yüklenen bir arazdır” demek yerine şunu söylemeliyiz: Herhangi mâhiyetin tikel bir ferdine ait varlığın temellendirilmesi, mâhiyetin salt kavram yönünden analiz edilmesinden daha fazlasını gerektirmektedir. Varlık ya da mâhiyetten hangisinin diğerine nispetle “önce” ya da “sonra” olduğuyula ilgili tertip problemi İbn Sînâ'nın felsefesinin bir problemi değildir.

³⁶ *Dânişnâme*, 3. bölüm.

varlık (existence) kavramı geçerli değildir. Örneğin, yuvarlak kare, tek boynuzlu gibi mâhiyetler için olmak kavramı geçerlidir, ancak bu mâhiyetler, hâricî öznelere olmamaları dolayısıyla mevcut değildirler. Mâhiyetler genel kavramlar olarak değerlendirilirler. Bir mâhiyet pek çok tekil örneği kapsamı nedeniyle, belli bir zamanda *küllî* olarak hariçte mevcut olamaz. Neticede “Varlık” kavramından daha genel olan “olmak” kavramına müracaat ederek -kendi kendini ifade etme probleminde de düşmeden- varlık kavramına atıfta bulunabilmemiz mümkün hale gelmektedir. Aynı şekilde bu yolla “var olan mâhiyet varlıktan öncedir” gibi çelişkili ifadelerden ya da Rahman’ın kullandığı “olmaklık” (is-ness) gibi kavramlardan kaçınmış oluruz. Neticede en genel kavram, bizi ilk çelişkili duruma düşmekten alıkoymaktadır.

Şimdi de ayrımla ilgili ikinci problemi, yani ayrımın, varlık kavramının mantıksız bir yüklem olduğu yönünde bir imâyı barındırdığı şeklinde ifade edilen itirazı ele alabiliriz. Bu itirazla karşılaştığımızda, her şeyden önce İbn Sînâ'nın, varlığın üç kısmına benzer şekilde mâhiyeti de mümkün, imkânsız ve zorunlu şeklinde üçlü taksime tâbî tutmasını göz önünde bulundurmalıyız. İbn Sînâ'nın sisteminde “varlık” ne bir mâhiyet ne de herhangi bir tikel (cüzî) örnektir; “varlık”, mâhiyetlerin tikel örnekleri olan hâricî nesnelere zımında içkindirler. Bu nedenle “mâhiyet mevcuttur” yerine “mâhiyetin tikel bir ferdi/örneği vardır” demek daha doğru bir ifadedir. “Varlık” (existence) kavramı İbn Sînâ'nın sistemine göre genel kavramlar olan mâhiyetler ile hâricî nesnelere arasındaki uyumu ifade etmek için kullanılır. Böyle bir yorumla pek çok çelişki içeren sorun çözülmektedir. Örneğin “herhangi bir mâhiyet mevcut değildir ya da mevcut olamaz” ifadesi “hâricîte bu mâhiyete karşılık gelen hiçbir şey yoktur” anlamında değerlendirilmelidir. Şüphesiz İbn Sînâ varlık kavramını bir yüklem olarak kullanmaktadır ki, onun yapmak istediği de budur. Ancak o - tek bir zât için kullanılan Zorunlu Varlık'ın dışında, varlık kavramını hiçbir şekilde mâhiyet olarak değerlendirmemektedir.³⁷ Netice olarak “varlık” İbn Sînâ'ya göre mantık dışı bir yüklem değildir. Bilakis o, Zorunlu Varlık dışındaki hâricî nesnelere ile kavram olan mâhiyetler arasında irtibatı sağlayan bir araçtır.

Ayrımla ilgili üçüncü itiraz, hatırlayacağımız üzere, metafizik ve deneye dayalı bilimler arasındaki karmaşayla ilgilidir. Aşağıdaki iki mülâhazadan da anlaşılacağı üzere esasında böyle bir karmaşa söz konusu değildir.

Bilimler tasnifi noktasında İbn Sînâ fizik (*ilm-i tabî'î*) ve metafizik (*ilm-i ilâhî*) arasında kesin bir biçimde tefrik etme noktasında nettir. İlk iki itiraz, anlam (*vehm*) ve tanım (*hadd*) aracılığıyla cisimlerle ilişkili iken, sonuncu itiraz hiçbir şekilde cisimlerle

³⁷ P. Morewedge, “Ibn Sînâ's Concept of the Self”, yakında *Philosophical Forum* içinde neşredilecek.

ilişkili değildir.³⁸ Şurası kesin ki, İbn Sînâ, fizik ve metafizik arasında hassasiyetle vurguladığı ayrımı ortadan kaldırma eğiliminde değildir. Metafiziğin konusu olan mâhiyetler analitik açıdan mevcutlarla ilişkili olmadıkları için mâhiyetlere ilişkin metafizik bilgilerimiz bize mevcutlar hakkında herhangi bir bilgi sağlamazlar. Ayrıca mâhiyetler soyut yapıları gereği deneye dayalı gözleme bağlı değildirler. Mevcut şeyleri ortak bir noktada birleştirmek ya da onlar hakkında genelleme yapabilmek için kavramlara bağlı kalmak zorundayız. Deneyciliğin temelde “nesnelerin varlıkları ancak gözleme dayalı olarak bilinir” ilkesini benimsediğini göz önünde bulundursak bile, İbn Sînâ'nın formülasyonunun bu ilke ile çelişmediği açıktır. Bu nedenle bir taraftan onun ayrımla ilgili formülasyonunu destekleyip, diğer taraftan metafiziğin temelde analitik, bilimin ise deneye dayalı yapıya sahip olduklarını savunmak pekâlâ mümkündür.

IV. Ayrım Çelişkili Bir DUALİZM İÇERİR Mİ?

Ayrımın, İbn Sînâ'nın sisteminde, nesnelere varlık ve mâhiyet şeklinde iki farklı alana ayıran uzlaştırmaz bir dUALİZME yol açacağı iddia edilmiştir. Nihayetinde gözlemlenebilir tek bir nesnel gerçeklik alan olduğunu savunan deneyciler ilk bakışta metafiziğin dUALİST tavrını benimsemiyor gözükmektedirler. Dolayısıyla İbn Rüşd ve Ockham gibi sözde Aristotelesçiler tarafından İbn Sînâ'nın maruz bırakıldığı şiddetli tepkinin, deneycilere karşı yürütülen genel tavırla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Eğer İbn Sînâ'nın sisteminin eleştirilmesinin ya da yanlış yorumlanmasının temel nedeni bu tavır ise aşağıdaki sorunlarla karşı karşıya kalınması kaçınılmazdır.

Her şeyden önce belirtmeli ki, dUALİZMİN çeşitli türlerini David Hume gibi deneyciliğin ileri gelen temsilcilerinin felsefelerinde de görmek mümkündür. Hume'un felsefesindeki dUALİZM iki farklı alanı dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Hume'a göre hakkında bilgi edinebileceğimiz birbirinden oldukça iki farklı alan söz konusudur: “aklı nispetler” alanı ve “maddî gerçeklik” alanı. İlk kategori ile ilgili bilgilere matematik ve mantık gibi bilimlerle ulaşırız. Yalnızca analitik yaparak, akli nispetlerin herhangi bir şekilde varlıkla ilişkili olduklarına dair bir sonuca ulaşamayız. Bir nesneye ilişkin fikirleri biz analitik olmayan yoldan elde etmeliyiz.³⁹

³⁸ İbn Sînâ farklı bilimleri ele aldığı muhtelif bağlamlarda benzer ayrıma dikkat çekmektedir. Örnek olarak bkz. *Şifâ*, 1. Kitap, 3. ve 4. bölümler; *Uyûnü'l-hikme*, ed. A. Bedevî, Kahire, 1954, s. 17; *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, *Tis'-u resâil* içinde, Kahire, 1908, s. 104-11; *Dânişnâme*, 1. ve 2. bölümler.

³⁹ Bu kanaat Hume'un *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge, London, 1957) adlı eserlerinde dile getirilmiştir:

“İnsanın akli ya da incelemeye dayalı bütün kazanımları iki kısma ayrılır: *akli nispetler* ve *maddî gerçeklik*. Geometri, cebir ve aritmetik bilimleri kısaca, sezgi ya da akli ispata dayalı bütün kabuller birinci kısma

Her iki filozofun zihin teorisi arasında köklü farklılıklar bulunsa da Hume'cu anlamda akli bilgiler, İbn Sînâ'cı anlamdaki mâhiyetlere tekâbül etmektedir.⁴⁰ Ayrıca Huma'a göre biz soyut düşünceleri asla maddî gerçeklik alanındaki izlenimler üzerinden deneyimleyemeyiz.⁴¹ Dolayısıyla bu bağlamda biz düşüncelerimizi, eski deneyimlerimizden ürettiğimiz genellemeler olarak kabul ederiz. İbn Sînâ'nın görüşüne dönecek olursak, benzer şekilde ona göre de mâhiyetlerin idrâk edilebileceği ancak onların özel nesnelere deneyimlenemeyeceği söylenebilir. İbn Sînâ gibi bir ortaçağ metafizikçi-sûfisi (mystic) ile Hume gibi modern dönem çağrışımçı psikoloji filozofu arasında önemli farklar olduğu muhakkaktır. Ancak bu farklılıklarına rağmen onların kavramlar ve olaylar hakkındaki çıkarımları arasında önemli benzerlikler gözlemek mümkündür.

Şimdi de Carnap gibi çağdaş mantıkçıların görüşlerini inceleyelim. Carnap da mezkûr filozoflar gibi bilimlerde gözlemlenebilir ifadeler ile teorik ifadeler arasında ve sentetik ve analitik önermeler arasında keskin bir düalizm olduğunu belirtir.⁴² Carnap'a göre güç ve sayı gibi kavramlar üzerinde, bunların varlıklarını dikkate almak zorunda kalmaksızın, konuşmak ve sentetik açıdan inceleme yapmak mümkündür. Elbette ki, bu kanaat bütün filozoflar arasında kesin bir şekilde kabul görmüş de değildir. Örneğin Quine, Carnap'tan farklı olarak belli bir sentaksı

girmektedir. Hipotenüsün karesinin, diğer kenarların karesine eşit olması, şekiller arasındaki ilişkilerle ilgili bir ifadedir. Üç kere beşin otuzun yarısı olması sayılar arasındaki ilişkilerle ilgili bir ifadedir. Bu tür ifadeler, âlemdeki hiçbir mevcut nesneye bağlı olmaksızın yalnızca düşünme yoluyla elde edilirler. Tabiiatta hiçbir daire ya da üçgen bulunmasa da Öklid tarafından ortaya konan gerçekler kesinliğini ve geçerliliğini sürekli korumaktadır.", s. 25.

Bu nedenle akli nispetlerle ilgili cümleler, bize dış âlem hakkında hiçbir bilgi vermemelerine rağmen, zihni çaba ile elde edilirler. Konuyla ilgili iktibaslar için Hume'un *Treatise* adlı eserinde 41. dipnota bkz.

⁴⁰ Bu köklü farklardan birisi, Hume'cu çağrışımçı psikolojinin soyut düşünceleri izahı ile İbn Sînâ'nın küllîler teorisidir. İbn Sînâ'nın teorisine göre aklin idrâk ettiği şeyler faal akıldan alınır. O ayrıca Tanrı'nın cüzleri akli olarak idrâk edemeyeceğini savunur.

⁴¹ *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde Hume, bazı felsefecilerin cevher ve arazın arasını ayırdıklarını ifade eder ve bu bağlamda o "cevher" kelimesini ikinci anlamında, yani mâhiyet anlamında kullanır. Bu anlamı göstermek amacıyla o bir tür olan "insanlık" kavramını örnek gösterir. Hume, hakiki/hâricte gerçekleşmiş bir cevher/mâhiyet fikrine sahip olduğumuz yönündeki görüşü kesin olarak reddeder. Bu durum onun şu ifadelerinden de açık bir şekilde anlaşılır: "Nitelik (mode) düşüncesi gibi cevher düşüncesi de muhayyile gücü vasıtasıyla birleştirilen ve belli bir isimle/lafla ifade edilen yalnız fikirler bütününden başka bir şey değildir. Bu belirli isimler aracılığıyla biz hem kendimize hem de başkalarına yalnız fikirleri hatırlatırız." *A Treatise ...*, s. 16. Huma'a göre biz ikinci anlamda (mâhiyet anlamında) cevheri hiçbir şekilde deneyimleyemeyiz. İbn Sînâ'nın tavrı da Hume'unkine benzer yapıdadır. Şöyle ki, İbn Sînâ, bizim (ikinci anlamıyla) itibara alınan cevherler gibi, deney alanında mâhiyetleri asla tecrübe edemeyeceğimizi iddia eder. Bu mesele bağlamında Hume ile İbn Sînâ arasındaki temel fark onların muhayyile gücüne ilişkin kendi teorilerinde bulunmaktadır.

⁴² Carnap, belirli bir dil formunu tercih etmenin âlem hakkında ontolojik iddialar ima ettiğini varsayan yaklaşımı reddeder. Örneğin o şöyle demektedir:

"Bu yaklaşıma karşın biz şu kanaati taşıyoruz: yeni konuşma yolları geliştirmek teorik temellendirmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü konuşma biçimi dış gerçekliğe ilişkin hiçbir şeye işaret etmemektedir. Biz "yeni bir sistemi kabul etmek" ya da "yeni nesnelere kabul etmek" hakkında konuşabiliriz (ki yaptığımız da budur). Çünkü alışılan gelen konuşma biçimi budur. Fakat şurası unutulmamalıdır ki, bu cümleler bizim için yeni bir dil formunu kabul ediyor olmaktan daha fazla bir şey ifade etmemektedir." R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Semantics and the Philosophy of Language* içinde, ed. L. Linsky, Urbana, Ill., 1952, s. 219.

kullanmanın bizde ontolojik bir bağa işaret edeceğini savunur.⁴³ Neticede anlaşılmuştur ki, Carnap ve Hume'un teorilerinin deneyciliği reddetmeden belli bir düalizmi içerdiğini söylemek mümkündür. Üstelik bu düalizm, dil temelli kavramlar alanı ve deney alanı şeklinde iki farklı alan dikkate alması sebebiyle iki farklı nesnel varlık alanını içermek zorunda da değildir. Bariz düalizm dış âlemde değil, dil ve dilin tasvir ettiği alanda geçerlidir.

Buraya kadar yaptığımız analizler doğru ise artık konuyla ilgili kanaatimizi (hypotetical judgment) ortaya koyabiliriz. Eğer İbn Sînâ'nın ayrımı, bu çalışmada yapmaya çalıştığımız gibi dil ve mantık açısından yorumlanacak olursa, ayrımla ilgili suçlamalar sünî, hatta tam anlamıyla haksız olacaktır. Bununla birlikte eğer İbn Sînâ bu ayrımıyla dil ile gerçek nesnelere arasındaki bir ayrımı kastetmiyorsa bu durumda onun teorisi karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu meseleden bahseden metinlerden elde edilen deliller İbn Sînâ'nın teorisinin tam olarak metodolojik bir ayrıma ilişkin olduğu kanaatini desteklemektedir. Ancak diğer taraftan bu durumu adil bir şekilde değerlendirmiş olmak için İbn Sînâ'nın genel sisteminin, bu kuralın dışında pek çok istisnâyı içerdiğini söylememiz gerekir. Bunlardan biri mâhiyeti varlığının bizzat kendisi olan Zorunlu Varlık teorisidir.⁴⁴ Bir diğeri ise ruhun (*nefs*, *ψυχή*, *anima*, *revân*, *cân*) sahip olduğu zorunlu bilgi hakkındaki tutumuyla ilgilidir.⁴⁵ Bu iki önemli teoriye rağmen biz, nihayetinde Rahman'ın şu tespitine katılırız: İbn Sînâ'nın belli bir ayırım tesis etme yönünde gösterdiği çaba şimdiye dek -bazı yakın çağdaş dönem yorumcuların yanısıra- İbn Rüşd, Aquinas ve Ockham'dan aktarılanlardan daha iyi bir değerlendirmeyi hak etmektedir.

Kaynakça

A. Frankel ve Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, 1958.

⁴³ Carnap'ın aksine Quine bir dil formunun özellikle de kendisiyle bir niceliğin onaylandığı türden herhangi bir dil formunun ontolojik bir bağa işaret ettiğini savunur. Burada Quin'in tavrı Carnap'ın semantik önermeler ile dil yapısı arasında yaptığı keskin ayrımı reddetmesi ile alakalıdır. Ortaçağa ait bir tartışmayı çağdaş terminoloji ile şu şekilde ifade edebiliriz. Quine'e özgü diller üstü teoriye göre, mâhiyetlerin belli dil teorisine bağlı kalınarak kullanılması bizi bir tür ontolojiye götürür. Bu teoriden hareketle şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Mâhiyetler üzerinde bir nicelik belirtecek olursak, bu bizi ontolojik olarak mâhiyetlerin varlığına götürür. Carnapçı dile teorisine göre ise mâhiyetleri ifade eden kavramların kullanımı bizi hiçbir şekilde ontolojik kanaate ulaşturmaz. Çünkü mâhiyetler, belli bir teorinin genel çerçevesinin bir parçası olarak değerlendirilebilirler, ancak onlar hiç bir şekilde tekil fertleri ifade etmezler. W. V. Quine'in görüşleri hakkında bkz. *The Ways of Paradox*, New York, 1966; *Selected Logic Papers*, New York, 1966. Bu tartışma ekseninde Carnap'ın görüşleri hakkında ek bilgi için bkz. *The Philosophy of Rudolph Carnap*, ed. P. A. Schilpp, Chicago, 1963.

⁴⁴ *Dânişnâme*, 25. bölüm. İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımının tahlili için bkz. P. Morewedge, "Ibn Sînâ (Avicenna), Malcolm and the Ontological Argument", *Monist*, II, ii, Nisan, 1970.

⁴⁵ İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşünün açıklayıcı bir yorumu için bkz. P. Morewedge, "Ibn Sînâ's Concept of the Self", çalışma yakında Philosophical Forum'da yayımlanacaktır. Ayrıca bkz. P. Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* içinde, ilk bölüm: sy. 91 (1971), 467-476; ikinci bölüm: sy. 92 (1972), 1-18.

A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après İbn Sînâ*, Paris, 1937.

A. Maurer, *Medieval Philosophy*, New York, 1964.

David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, London, 1957.

Descartes, *Philosophical Writings*, ed., E. Anscombe ve P. T. Geach, London, New York, Toronto, 1963.

E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, New York, 1995.

E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1948.

F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, c. IV, 1958, s. 1-16.

Fadlou Shehadi, "Arabic and 'to be'", *The Verb 'Be' and Its Synonyms* içinde, ed. J. W. M. Verhaar, New York, 1969.

Fahredden Râzî, *Risâletü'l-kemâliyye fî tahkiki'l-ilâhî*, ed. M. Sebzevari, Tahran, 1957.

Fârâbî, *Kitab-ü ârâ-i ehli'l-medineti'l-fâzıla*, ed. A. N. Nadir, Beyrut, 1968.

G. Ryle, *Logic and Language*, ed. A. G. N. Flew, New York, 1965.

Geny, "Le probleme metaphysique de la limitation de l'acte", *Rev. de philosophie*, 1919.

H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964.

İbn Rüşd, *Arabic Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Beirut, t.y..

İbn Sînâ, *Danışname-i alâî (İlahiyat)*, ed. M. Mo'in, Tahran, 1952.

İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, Tis'-u resâil* içinde, Kahire, 1908.

İbn Sînâ, *Fi'l-hudûd, Tis'-u-resâil* içinde, Kahire, 1908.

İbn Sînâ, *İşarât ve't-tenbihât*, ed. S. Dünya, 3 c., Cairo, 1960.

İbn Sînâ, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*, Kahire, 1910.

İbn Sînâ, *Şifâ/Nefs, De Anima* içinde (Arapça metin), ed. F. Rahman, London, 1959; İbn Sînâ, *Risâle-i nefis*, ed. M. Amîd, Tahran, 1952

İbn Sînâ, *Şifa: İlahiyât*, ed. G. Anawati, M. Y. Moussa, S. Dünya ve S. Zayed, II c., Cairo, 1960.

İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, ed. A. Bedevî, Kahire, 1954.

İbn-i Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Averroes' Tahafut al-Tahafut* içinde, çev. S. Van Den Bergh, London, 1954.

J. Ackrill, "Eflatun ve Copula: Sofist 251-259", *Studies in Plato's Metaphysics* içinde, ed., R. E. Allen, New York, 1965.

J. Kaminsky, *Language and Ontology*, Carbondale, 1969.

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1951.

J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964.

Kant, *Critique of Pure Reason*, çev., N. K. Smith, London, 1929.

N. Rescher, "Existence in Arabic Logic and Philosophy" *Studies in Arabic Philosophy* içinde, Pittsburg, 1966.

N. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, 1967.

N. Rescher, *Studies in the History of Arabic logic*, Pittsburg, 1963.

P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolph Carnap*, Chicago, 1963.

P. Morewedge, "Ibn Sînâ (Avicenna), Malcolm and the Ontological Argument", *Monist*, II, ii, Nisan, 1970.

P. Morewedge, "Ibn Sînâ's Concept of the Self", yakında *Philosophical Forum* içinde neşredilecek.

P. Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* içinde, ilk bölüm: sy. 91, 1971, s. 467-476.

P. Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* içinde, ikinci bölüm: sy. 92, 1972, s. 1-18.

R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Semantics and the Philosophy of Language* içinde, ed. L. Linsky, Urbana, Ill., 1952.

R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and Its Application*, New York, 1957.

R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1947.

S. Afnan, *Philosophical Terminoloji in Persian*, Laiden, 1964.

St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trc. J. P. Rowen, Chicago, 1961.

Strawson, *Individuals, An Essay in Metaphysics*, London, 1959.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, ed. H. Corbin, s. 115, Tahran, 1952.

T. Boehner, *Ockham's Philosophical Writings'de yer almaktadır*, New York, 1957.

Willard Van Orman Quine, *Selected Logic Papers*, New York, 1966.

Willard Van Orman Quine, *The Ways of Paradox*, New York, 1966.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2016, Sayı 8

İslam Mezhepleri Tarihi VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Bütün Yönleriyle Selefilik Çalıştayı*

Harun TÜRKÖĞLU**

“İslam Mezhepleri Tarihi VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Bütün Yönleriyle Selefilik Çalıştayı” 5-6 Eylül 2015 tarihinde Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde Konya’da gerçekleştirildi. Türkiye geneli İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacı ve akademisyenlerinin katılımıyla gerçekleşen toplantıda son dönemlerde gündemi meşgul eden Selefilik meselesi ve bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi’nin güncel problemleri konuşuldu.

Programın açılış konuşmasını Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Seyit Bahçıvan yaptı. Bahçıvan, Selefililerin kendileri gibi düşünmeyenleri bid’atçı olarak kabul ettiklerinin, İslâm dünyasının Necd bölgesinden ibaret olup müslümanların yaşadığı diğer bölgelerin İslâm’ı tam olarak temsil etmediklerini düşündüklerinin altını çizdi. Sempozyum ev sahibi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ise, son dönemlerde yaygınlık kazanan dışlamacı zihniyet yapısına sahip din anlayışları tehlikesini ve bunun panzehiri niteliğindeki doğru din anlayışının önemini vurguladığı konuşmasında, İslâm aleminin zor bir süreçten geçtiğini ve İslâm’ın yeni hâricî dini hareketlerin tehdidi ile karşı karşıya olduğunu ifade etti. Ramazan Altıntaş, şu sözlerle konuşmasını noktaladı: “Ehl-i kible tekfir edilemez düşüncesiyle kardeşliğimizi ve birlikteliğimizi pekiştirmek zorundayız. İşte bu bağlamda Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi disiplinleri bizlere stratejik düşünme kabiliyeti kazandırmaktadır.”

Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Muzaffer Şeker de, Selefililiğin dikkatle ele alınması gereken hassas bir konu olduğunu vurgularken; müslümanların kendileri dışındakilere gösterdiği toleransı/hoşgörüyü birbirlerinden esirgediklerini, oysa ki farklılıkların önemli bir sinerji kaynağı olabileceğini belirtti. Dünyadaki Müslüman imajının İslâm dünyası gündeme geldiğinde hiç de iyi

* Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde düzenlenmiştir.

** Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, E-posta: hturkoglu@comu.edu.tr

olmadığına değinerek ilmi çalışmalarda duygusallıktan uzak, tarafsız çalışmanın önemine vurgu yaptı.

Program, protokol konuşmalarının ardından İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara'nın "**Vehhâbilik'ten İşid'e Günümüz Selefiligi**" başlıklı açılış konferansı ile devam etti.

Büyükkara, selef'in Hz. Peygamber'in bir hadisinden mülhem olarak İslâm'ın ilk nesilleri yani sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn anlamına geldiğini, selefiligin ise, tarihi arka planı itibariyle Ahmed b. Hanbel tarafından temsil edilen Ehl-i Hadis / Ashab-ı Hadis olarak bilinen bir mezhep olduğunu ve mezhebin Ehl-i Sünnet içinde Ebû Hanîfe'nin temsilcisi olduğu Ehl-i Rey'in mukabili olduğunu söyledi. İbn Teymiyye ile beraber Selefiligin marjinal olmaktan çıkıp açılım kazanarak yeni bir sürece girdiğini; "sahih nakille sarih aklın çelişmeyeceği" düşüncesinden hareketle katı nakilcilikten nassları yorumlamada akli da ön plana çıkararak bir anlayışa doğru hareket ettiğini ifade etti. Büyükkara, Muhammed b. Abdülvehhab'la birlikte Selefiligin Suud damgası yiyerek siyasallaştığını ve tekfir anlayışı bağlamında şiddeti de meşrulaştıran bir sürece girdiğini vurguladı.

Selefiligin temel iki özelliğinin hadis merkezli metinsel din anlayışı ve "kurtulan fırka" bağlamında ötekini dışlama olduğu tespitinde bulunan Büyükkara; Cemaleddin Afgâni (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi ıslahat ve yenilik taraftarı mütefekkirlerin selefi olarak nitelendirildiğini, halbuki ilk nesil vurgusu yapan ve hadis odaklı anlayışı problemlili görüp Kur'an merkezli bir öze dönüşten bahseden bu anlayışın Selefilik olarak kabul edilemeyeceğine dikkat çekti. Her ne kadar bazı şahıs veya gruplar kendilerini Selefi olarak tanımlasalar da zihniyet dünyalarına bakılmadan tanımlama yapmanın usul açısından doğru olmadığını ifade ederek Selefi olarak tanımlanan Seyyid Kutup'un aslında hayatı ve eserleri incelendiğinde zihniyet olarak bu anlayışı yansıtmadığının görüleceğini vurguladı.

Selefiligin güncel durumuna da değinen Büyükkara, ilk önce Selefilik içinde devlet tarafından temsil edilen, ülke genelindeki kurumların, medrese ve üniversitelerin bağlı olduğu Suudi Selefilik ayırımından ve Suudi Selefilik içindeki el-Elbânî ve dışlamacı karakterli Medhaliyye çizgisinden bahsetti. Suudi ve Cihadi Selefilik arasındaki farklılıklara dikkat çeken Büyükkara, Suudi Selefiligin akideye vurgu yaparken, Cihâdilerin inançla birlikte aksiyona da önem verdiklerini; Suudi Selefiligin bid'atler, namaz, hac, sakal vb. konular üzerinde yayınlar yaparken Cihâdi Selefiligin hakimiyet, cihad, Hristiyanlar, Yahudiler üzerinde durduğunu; Suudi Selefiligin namaz kıldığı sürece siyasî olarak devlet başkanına itaati farz sayarken,

Cihâdî Selefliliğin yöneticilerin kimliklerine ve dini yaşantılarına değil, icraatlarına önem verdiğini ifade etti.

“İhvan-ı Müslimin fikriyatı, Seyyid Kutup’un hareket metodu, İbn Teymiyye’nin şer’î siyaset fıkıhı, Vehhâbi davetin akide ve fıkıh kültürü” olmak üzere dört özelliği ile dikkat çeken Cihâdî Selefliliğin Üsame b. Ladin’le birlikte aşırılığa doğru bir savrulma yaşadığını, tekfirci ve dışlamacı karakter taşıyan İşid’in ise Cihâdîlikten Hâriciliğe geçişi temsil ettiğini söyleyen Büyükkara, Arap baharı sonrasında Seleflilik içinde üçüncü bir farklılaşma olarak “Siyasal Selefliliğin” ortaya çıktığı tespitinde bulundu.

Prof. Dr. Hasan Onat’ın başkanlığını yaptığı “**Selefliliğin Tarihsel Arkaplanı**” başlıklı birinci oturum, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İğde’nin “**Selefliliğin Tarihi Arkaplanı: Hanbelilik**” isimli tebliği ile başladı. İğde, Hanbeliliğin köken itibarıyla Ehl-i Hadise dayandığını, Ahmed b. Hanbel’in Halife Me’mun’un mihne politikasına muhalefeti sebebiyle meşhur olup Hanbeliliğin taraftar toplamaya başladığını ve Ahmed b. Hanbel’in Ehl-i Hadisin temsilcisi haline geldiğini söyledi. Mezhebin literatürünü oluşturan Ebu Bekir el-Hallal ve mezhebin mücadele boyutunu temsil eden Berbehârî’nin Hanbelî mezhebinin teşekkülündeki rollerine dikkat çekti.

İğde, Büveyhîler’in siyasi iktidarı ele geçirmeleri ile başlayan yeni sürecin Hanbeliliğin tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olduğuna değindi. Bu dönemde Hanbelîlerin, daha ziyade vaizlerin ve kussâsın organize ettiği faaliyetlerle toplumda adeta “dini-siyasî bir muhalefet partisi” rolü oynadıklarını, bilhassa hararetli vaazlarla geniş halk kitlelerini galeyana getirerek harekete geçirdiklerini vurguladı. Tarihi süreçte “Hanbelî Fitnessi” veya “Berbehârî Fitnessi” olarak zihinlerde yer tutan olaylara temas ederek; Hallal’ın önderliğinde emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münkeri tesis etmeye çalıştıklarını ifade etti. Bu bağlamda Hanbelîlerin çarşı ve pazarları baskı altına alarak denetlediklerini, eğlence mekânlarına müdahalede bulduklarını, çalgı aletlerini kırıp evlerde rastladıkları şarapları döktüklerinden bahsetti.

Bu dönemde Hanbelîlerin aynı zamanda Abbasi hilafeti ile yakınlaştığını, hatta ilerleyen süreçte özellikle Kâdirî itikad bildireleri ile birlikte Hanbeliliğin hilafetle entegre olarak “devletin resmi mezhebi” haline geldiğini ifade ederek, Abbasi Hilafeti’nin desteğini arkalarına alan Hanbelîlerin, özellikle Bağdat’ta Ehl-i Sünnet’in tek temsilcisi haline geldiklerini söyledi.

Oturumun ikinci tebliği “**Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdiler mi, Selefilik mi? Metodik Bir Tartışma**” ismiyle Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz tarafından sunuldu.

Selefilik ve İbâdiliğin Hâricîlerin devamı olup olmadığını tartışmaya açan Gömbeyaz, iki mezhebin birbirine zıt karakter taşıdıkları düşünüldüğünde bu iddianın metodolojik problemler taşımakla birlikte, İbâdiliğin Hâricîliğin organik olarak, Selefilik de zihniyet olarak devamı olabileceğini ifade etti. Günümüzdeki salt siyasi nitelikli ve nasları literal okuyan, sığ din anlayışına sahip bedevi karakterli Hâricîlik algısının hatalı olduğunu ifade eden Gömbeyaz, Abdullah b. Yezid el-Fezari (ö. H.150'ler) isimli Kûfeli bir İbâdiye nispet edilen risalelerdeki ciddi derinlikli kelâmî tartışmaların ve günümüzde Uman'da yaşayan İbâdîlerin modern hayat tarzının zihinlerdeki Hâricîlik algısının gözden geçirilmesini gerekli kıldığını belirtti.

İbâdiliğe dair mevcut bilgilerin ilk ve temel kaynaklar ışığında tedkik edilmesi gerektiğini vurgulayan Gömbeyaz, günümüz İbâdîlerinin “Hâricî” nitelemesinden son derece rahatsız olduklarına dikkat çekti. Hâricîliğin bir etiket olarak kullanılmasına dikkat çeken Gömbeyaz, Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserindeki Hâricîlik tanımından hareketle meşru yönetime karşı duran her hareketi Hâricî olarak nitelemenin etiketleme anlayışına götürdüğünü söyledi. Selefilik ehl-i sünnet dairesinde kabul edilmekle birlikte, İbâdiliğin mutedil düşünce yapısıyla ehl-i sünnete daha yakın olduğunu ifade etti.

Mezhepler hakkındaki genellemelerin hatalı olduğuna değinen Gömbeyaz, mezhep yapılanmalarının homojenlik arzetmediğini, bünyesinde farklı düşünceleri barındırdığını, “Hâricîlere göre şöyle, Eş'arîlere göre böyle” şeklinde bir tanımlamanın yanlış olduğunu ifade etti. Umumiyetle mezheplere tamamlanmamış süreçler olarak bakıp zamansal ve mekânsal bağlamlarının değişmesine paralel olarak mezhepleri içerikleri ve kabulleri değişen pasif çerçeveler olarak görmek gerektiğine değindi.

Birinci oturumun “**İslahat Hareketleri ve Selefilik**” isimli son tebliğinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Hanifi Şahin, siyasetin de etkisi sebebiyle homojen bir ihya ve Selefilik tanımı yapılamadığını özellikle Selefilik Vehmîliliğe angaje olmasının, bu hareketi, Vehmîlilik üzerinden okumaya ve değerlendirmeye yol açtığını, siyaseten birbirlerini var kılmadaki karşılıklı bağımlılıklarının, Selefilik siyasetten azade kalarak anlama çabalarını zorlaştırdığını, sorunlara sağlıklı

çözümler üretilmesine engel olan siyasetin genellemeci ve dışlamacı söylemler ürettiğini ifade etti.

Şahin, Afgânî ve Abduh çizgisinin daha soğukkanlı, İslâmî düşüncenin yeniden ihyası noktasında hala tazeliğini koruyan sorular sorduğu ve sağlıklı perspektifler geliştirdiğini ifade etti. Kuran ve sünnete dönüş çağrısının ve ilk üç asrı otorite olarak görme özelliğinin, sadece selefiliğin önemseydiği kriterler olmadığını; bunların, İslâm düşüncesinde varlık bulan her dini hareket tarafından benimsendiği dolayısıyla da ortak payda olarak görülmesi gereken hususlar olduğuna dikkat çekti.

İslâm'ın görünür enstrümanlarından ya da işlevsel olduğu için hakim paradigmlar tarafından ısrarla gündemde tutulan cihatçı selefiliğin oluşturduğu İslâm imgesinin oldukça sorunlu bir tipoloji ortaya koyduğunu, bu sorunun çözülmesi için Vehhâbilikle irtibatı nedeniyle yayılcı bir karakter taşıyan selefiliği batılı kaynaklardan hareketle oryantalist bir perspektifle değil, İslâm düşüncesi ve tarihinin bir parçası olarak ele alınması gerektiğini belirtti.

Din algısının şekillenmesinde literal okumanın her zaman problemli olduğuna değinen Şahin, bu yaklaşımın, dinde insana bırakılmış bir alan tanımadığını ve aklı itibarsızlaştırdığını, çözümün ise başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâturidî olmak üzere İslâm düşünce geleneği içinde vahyin kontrolünde aklı işlevsel kılan anlayış ve şahsiyetlerde bulunduğunu ifade etti.

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan başkanlığındaki **“Günümüz Selefiliği”** başlıklı ikinci oturum, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Kamile Ünlüsoy'un **“Mısır'da Selefîlik-İhvân-ı Müslimîn İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”** isimli tebliği ile devam etti. Müslümanların hurafe ve bidatlerden uzaklaştırılıp dinin aslına, Kur'an'a ve sünnete, dönüşü gaye edinen ve Selefî zihniyet paydasında buluşan İhvân-ı Müslimîn ile Selefî gruplar arasındaki bağların, grupların siyasî duruşlarına ve yöneticilerle olan ilişkilerine göre şekillendiğine dikkat çeken Ünlüsoy, 1926'dan itibaren kurumsallaşma sürecine giren Selefîlerin, açık bir şekilde devlet tarafından desteklendiğini ve bu desteğin arkasındaki en önemli sebebin İhvân-ı Müslimîn'in toplumsal hayattaki etkinliğinin zayıflatılması olduğunu söyledi. Ünlüsoy, İhvân-ı Müslimîn'in toplumun her kesimine hitap eden geniş kapsamlı programı ve başarılı faaliyetlerini kendi meşruiyetlerini tehlikeye sokan bir tehdit olarak algılayan siyasî yöneticilerin ve siyasetten uzak duran Selefî grupları destekleyerek, İhvân-ı Müslimîn'e karşı alternatif bir İslamcı grubun oluşumuna zemin hazırladıklarını ifade ederken, Cemaâtü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, ed-Da'vetü's-Selefîyye

gibi grupları hatırlatarak Mısır Seleflerinin benimsediği apolitik siyasî tavrın Suud Vehhâbilikinden beslendiğine dikkat çekti.

25 Ocak Devrimi öncesinde Selefi gruplarla İhvân-ı Müslimîn arasında soğuk barış olarak nitelendirilen bir ilişki gözlemlendiğini, Seleflerin asıl damarını oluşturan el-Cem'iyetü's-Şer'iyye, Cemâatü Ensâri's-Sünne ve ed-Da'vetû's-Selefiyye gibi gruplarla, bağımsız Selefi vaizlerin İhvân-ı Müslimîn'e karşı orta yolu tercih ettiklerini, genel toplumsal konularda iletişim içerisinde bulunsalar da, siyaset sözkonusu olduğunda İhvân-ı Müslimîn'i dinî konularda taviz veren bir dinî hareket olarak gördüklerini ve el-Cemâatü'l-İslâmiyye'nin cihatçı kesimiyle Selefiyyetü'l-Medhaliyye grubunun İhvân'a karşı kimi zaman çatışmalara dönüşebilen sert bir tutum sergilediğini ifade etti.

Ünlüsoy, 25 Ocak Devrim sürecinde İhvân-ı Müslimîn devrimi desteklerken, Cemaatü'l-İslâmiyye ve es-Selefiyyetü'l-Harekiyye'nin dışında Seleflerin çoğunun devrimi desteklemediğini, devrim sonrasında oluşan demokratik siyasî ortamda daha önce siyasetle meşguliyyete karşı çıkan Seleflerin pragmatik bir tavırla içtihat değişikliğine giderek partileşme sürecine girdiklerini söyledi ve bu bağlamda Seleflerin en güçlü partisi Hizbu'n-Nûr'un cumhurbaşkanlığı seçimleri ve 3 Temmuz darbesindeki aktif politik tutumlarını hatırlattı.

Ünlüsoy'un ardından söz alan ve "**Suudi Arabistan Dışında Vehhâbilik Etkileri**" başlıklı tebliğine dini hareket ve akımların Vehhâbi olarak nitelenmesi veya Vehhâbilikle irtibatlandırılmasındaki özensiz tutuma dikkat çekerek başlayan Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yrd. Doç. Dr. Rıfat Türkel, Vehhâbi araştırmacılarının dinin Hz. Peygamber zamanına döndürülmesini hedefleyen, cihad anlayışına sahip hareketlerin bir kısmını Vehhâbi kabul ettiklerini belirtti.

Ulaşım ve iletişim imkanlarının yetersizliği ve Arabistan yarımadasında tutunma çabaları sebebiyle 18. ve 19. yüzyıllarda İslâm dünyasında sınırlı bir tesir ve nüfuza sahip olan Vehhâbilik, Suud ailesinin siyasi desteğini aldığı 20. yüzyılda etkisinin arttığını, Müslümanların içerisinde bulunduğu kriz durumundan, İslâm'ın ilk dönemlerine dönüş vurgusu yapan Vehhâbi anlayışla kurtulacağı düşüncesinin yaygınlık kazandığını ifade etti.

Vehhâbilik, yayılcı özelliğinin temelinde, tevhid akidesini gerçekleştirmek üzere sözlü tebliği ve cihadı yöntem olarak benimseyen emr-i bi'l-ma'ruf düşüncesinin bulunduğunu vurgulayan Türkel, Vehhâbilik propagandasında özellikle haccın önemli ve etkin bir vasıta olarak kullanıldığına dikkat çekti.

Türkel, son olarak dini hareket ve kişilerin Vehhâbilikle irtibatları ele alınırken kaynakların dikkatle ele alınıp incelenmesi yanında, tarafgirlik ve taassup

sonucu yöntem ve usul hatalarına düşülmemesi gerektiğini ve İslam Mezhepleri Tarihi ilminin yöntemlerine bağlı kalmanın önemini vurguladı.

İkinci oturumun “**Selefilerin Türkiye’deki Faaliyetleri**” başlığını taşıyan son tebliğinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Ahmet Yöner, Suudi selefi/Vehhâbî anlayışı ile özellikle Ortadoğu ekseninde e-Kâide, Tâlibân ve DAİŞ gibi isimleri silahlı mücadele ile anılan gruplardan ayrı olarak Türkiye’de yaşayıp kendilerini ilmi Selefilik adı altında takdim edip gerçek anlamda Selefilerin temsilcilerinin kendileri olduğu iddiasında olan ve sosyal tabana hitap eden selefi faaliyetler bağlamında Türkiye’de mevcut selefi gruplara ve bunların faaliyetlerine dikkat çekti. Kendilerini “İslâm Davetçisi” olarak tanıtan bu anlayışı ifade etmek üzere Türkiye’de Mealcilik tabirinden, Suud selefilğine, Cihâdî Selefilikten modern selefililiğe hatta neo-selefizm kavramlarına kadar çok değişik isimlendirmelerin söz konusu olduğunu ifade etti.

Yöner, Selefilerin, Türkiye’deki faaliyetlerine ders halkalarıyla, yayınevi kurarak başladığı daha sonraları dernekler açılarak sayılarının arttığı ve buralarda ders programları, seminerler yapılarak yayıldığından bahsetti. Kur’an kursları, medreseler ile daha da kurumsallaşmaya başladıklarını, derneklerin ve şahısların internet sitelerinden yazılı ve görsel bilgiler paylaşıldığını ifade etti.

Türkiye’de 1980’li yıllarda Seyyid Kutup, Muhammed Abduh, Mevdudî gibi Ortadoğu ve Hint alt kıtasına ait İslâmî yorumların ve yazarların eserlerinin Türkçe’ye çevrilmesiyle var olan anlayışı reddeden tevhid temelli gruplar ortaya çıkmaya başladığı, işte bu dönemde Suud üniversitelerinde okumuş ya da oradaki akımdan etkilenmiş söz gelimi Ebu Said Yarbuzi (Mehmet Balcıoğlu) ve arkadaşları ile Selefilğin Türkiye’de konuşulmaya başlandığına dikkat çekti.

Yöner, Selefilerin en çok üzerinde durdukları konuların başında Akide ve Tevhid konusu olduğundan yayınevlerinde Bulûğu’l-Meram, Sahih-i Müslim, Sahih-i Buhari, Riyazü’s-Salihîn gibi hadis kitapları ile selefi hocaların tercüme ettiği ya da yazdığı hadis-sünnet’le ilgili kitapların basılmakta olduğunu söyledi.

Yöner, Selefilerin Türkiye’de her seviyedeki her yerdeki insanlara ulaşabilmek için iman, ibadet, ahlak, sîret gibi önemli konuları gerek ders halkalarında, gerek dernek faaliyetlerinde, gerek internet sitelerinde, seminerlerinde, medreselerinde, Kur’an kurslarında, televizyon ve radyolardan işlemekte olduklarına, Abdullah Yolcu, Feyzullah Birişik, Ubeydullah Arslan, Mehmet Emin Akın gibi isimlerin açtıkları yayınevi ve derneklerle, ders halkalarıyla çalışmalarını başlatmış olup, ilk çalışmaların İstanbul’da başlamakla birlikte sonraları ve

şimdilerde Türkiye'nin hemen her ilinde değişik adlarla birçok dernek, medrese, Kur'an kursu olarak çalışmalarını devam ettirmekte olduklarını ifade etti. Çağımızın vazgeçilmez iletişim aracı olan interneti çok iyi kullandıklarını, şahsi ya da derneklerin internet sitelerinden yazılı ve görsel olarak bilgi aktarımı ve dersler yapıldığını, yine facebook, twitter gibi sosyal medya kanallarında sayfaları, youtube gibi video paylaşım sitelerinde görüntülerinin olduğunu vurgulayarak konuşmasına son verdi.

II. Oturumun akabinde Prof. Dr. Seyit Bahçıvan, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan, Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya ve Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın katıldığı bir değerlendirme oturumu yapıldı.

Açıklanan sonuç bildirgesinde ise tebliğlerden hareketle ulşılan bazı tespitler dile getirildi. Buna göre;

1. Selefilik Ehl-i Hadis, Ahmed bin Hanbel, İbn Teymiye ve Muhammed bin Abdülvehhab çizgisinde bir gelişim seyretmiştir.
2. Bir tanımlama yapmak zor olmakla birlikte Selefilik, bir mezhepten çok siyasî ve ideolojik bir yapı olarak nitelendirilebilir.
3. Selefilik bir mezhebe bağlı olmadığı görüntüsü vermekle beraber Hanbeliliği öne çıkartan mezhepçi bir boyuta da sahiptir.
4. İslâm Dünyasındaki gerek mezhepler arası gerekse diğer genelde din alanında, özelde ise mezheplerle ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.
5. Başta Selefilik olmak üzere, kökleri çok derinlerde olan mezheplerin beşerî oluşumlar olduğu gerçeğinin göz ardı edilerek ve din ile aynileştirilmekte bu sebeple tekfir mekanizması kolaca işletilebilmektedir.
6. İslâm ortak paydası yerine mezhebî esasların öne çıkarıldığı gözlenmektedir.
7. Din dili siyasileştirilerek ayrıştırıcı bir muhtevaya büründürülmektedir.

Çalıştayda sunulan bildirimler ve yapılan müzakereler neticesinde şu teklifler yapılmıştır:

1. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda İslâm dünyasında mezhepler arasındaki çatışmaların köklerini açığa çıkartacak, çözüm önerileri geliştirecek ve İslâm ortak paydasının vurgulanmasına ve öne çıkarılmasına yardımcı olacak yüksek lisans ve doktora tezleri yaptırılmalıdır.
2. Günümüz mezhepleri hakkında üniversitelerde veya üniversite dışında araştırma merkezleri kurulmalıdır.

3. Günümüzde yaşayan mezheplerin tezahürleriyle ilgili yapılacak çalışmalar, ilmi toplantılar ve projeler desteklenmelidir.

İslam Mezhepleri Tarihi alanı ile ilgili değerlendirmeler ve kararlar ise şöyledir:

1. Devlet, özel veya vakıf üniversiteleri bünyesinde yeni kurulan ilahiyatlar ile bazı fakültelerin anabilim dalı yapılandırılmasında İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nın Kelam Anabilim Dalı ile birleştirildiği görülmekte ve bu hatada ısrar edilmektedir. Bu anabilim dallarının tarihçesi, yöntemi, konumu ve işlevleri birbirinden farklı olduğu için İslam Mezhepleri Tarihinin, müstakil bir anabilim dalı olarak korunmalıdır.
2. Lisans programlarında yer alan "Kelam" ve "İslam Mezhepleri Tarihi" derslerinin ayrı ayrı uzmanlık alanları olduğundan her biri o konudaki uzmanlarca verilmelidir.
3. İlköğretim ve ortaöğretim programlarında ve İmam-Hatip okullarında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nun hizmetlerinde İslâm mezhepleri ve Alevilik konusunda sağlıklı bilgiye ve bu bilginin eğitimini almış olan öğretmenlere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ancak 4 saatlik İslam Mezhepleri Tarihi lisans programıyla karşılanabilmektedir. Bu nedenle halen bazı fakültelerdeki 2 veya 3 kredilik İslam Mezhepleri Tarihi dersleri iki dönemde ve 4 saatte verilmelidir.
4. İslam Mezhepleri Tarihi'ne alınacak araştırma görevlilerinde o alanda lisansüstü eğitim şartının istenmeli, Merkezi sınavla eleman alınan ÖYP kadrolarından İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına da tahsis edilmelidir.
5. Bazı ilahiyat fakültelerinde uygulandığı görülen "İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı" isimlendirmesi tekrar "İslam Mezhepleri Tarihi" şeklinde düzeltilmelidir.
6. İlitam programı olan fakültelerde İslam Mezhepleri Tarihi uhdesinde kalmak üzere seçmeli "Yaşayan İslam Mezhepleri" veya ona benzer bir dersin okutulması önerilmelidir.
7. Yüksek Lisans ve Doktora programlarının açılabilmesi için Anabilim Dalında 5 veya 6 öğretim üyesi bulunması şartının üniversal akademik eğitim standartlarına uymadığından bunun değiştirilmesi faydalı olacaktır.

8. Çağdaş İslam Akımları ve Türkiye’de Dini Akımlar dersleri seçimlik dersler olarak programlarda devam ettirilmelidir.
9. Bir sonraki ihtisas toplantısı İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde yapılması planlanmaktadır.

İslam Hukukuna Giriş

Necmettin Kızılkaya, *Ufuk Yayınları, İstanbul, 2014, 273 sayfa.*

Ali Rıza FİDAN*

Bin yılı aşkın bir süredir Müslüman toplumların uygulamış oldukları İslam hukuku, Müslüman hukukçuların ve araştırmacıların yanı sıra oryantalistlerin de ilgi odağı olmuş ve onlar da bu alanda pek çok eser kaleme almışlardır. Oryantalistlerin konuyla ilgili yazdıkları eserlerden biri de farklı bir bakış açısı getiren Wael B. Hallaq, *An Introduction Islamic Law* adlı kitabıdır. Hallaq'ın bu kitabını İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya *İslam Hukuku'na Giriş* adıyla Türkçeye kazandırmıştır.

Lübnanlı Hıristiyan bir aileye mensup olan Hallaq, uzun yıllardır akademik kimliğiyle ön plana çıkmış, İslam hukuku alanında farklı çıkış ve tavırlarıyla, son dönem oryantalistleri arasında farklı bir konumda değerlendirilmiştir. Onun bu farklılığı klasik "Schacht" oryantalistliğine muhalif tavrıdır. Oryantalistler arasında İslam'a ve bu minvalde onun hukukuna diğerlerine göre büyük oranda objektif yaklaşan ve bu konuda kendini kanıtlayan önemli şahsiyetlerden birisidir. Onun bu yaklaşımını, tanıtımını yapacağımız eserde de bariz bir şekilde görmek mümkündür.

Tanıtımını yaptığımız bu eser, Kızılkaya'nın da dediği gibi Batılı okuyucuya hitaben yazılmış ve bazı kavramlar hedef okuyucu kitesinin aşına olduğu kelimelerle açıklanmaya çalışılmış, bazı terimlerin ilk harfleri büyük yazılarak dikkat çekilmiştir. Akademik özelliği her ne kadar ön planda olmasa da tanıtımını yaptığımız kitap, alışlagelmiş oryantalist bakış açısından farklı tezler ileri sürmesi ve okuyucuya farklı bakış açıları kazandırması bakımından okunmaya değerdir.

İslam hukukunu genel hatlarıyla ve anlaşılır bir üslupla hikaye etmeyi başardığı bu eserde yazarın, son dönem sömürge devletlerinin İslam hukukunu Müslüman devletler üzerinde nasıl sömürge aracı olarak kullandıklarını etkileyici ve akıcı bir dille kaleme alması kitaba ayrı bir önem kazandırmıştır. Tercümenin üslubu da büyük oranda başarılı, anlaşılır ve akıcıdır. Bununla birlikte bazı başlıklar altında

* *Yüksek Lisans Öğrencisi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, E-posta: alirizax_1985@hotmail.com.

sürekli “hâkim”, bazılarının altında ise “yargıç” veya “kâdî” kelimelerinin kullanılmasının bir uyumsuzluk doğurduğu söylenebilir.

Kitap Kızılkaya'nın eser hakkında yazdığı tanıtım mahiyetinde olan “Kitap ve Tercüme Hakkında”ki yazısıyla başlamaktadır. Hallağ'ın kendisi de tercümeyle özel bir “önsöz” yazmıştır. Metin ise esas itibarıyla bir giriş ile on ana başlığın yer aldığı iki bölümden oluşmaktadır. Yazar kitabın sonuna bir “Kronoloji” ve “Tavsiye Edilen İleri Okumalar Listesi” eklemiş, bu da kitabı daha kullanışlı ve faydalı hale getirmiştir.

Yazar, Türkçe baskıya yazdığı önsözünde Kızılkaya'nın tercüme faaliyeti vasıtasıyla Türk okuyucusuyla buluşmaktan memnuniyet duyduğunu, bu kitabı yazma amacının şeriatla ilgili yazılmış kitaplara bir yenisini eklemek olmadığını, kitabın özel bir etki oluşturarak oryantalist düşünceyi sarsmak amacıyla yazıldığını belirtmiştir.

Giriş bölümünde yazar, İslam'ın şiddet dini olarak gösterildiğini, şeriatın sadece el kesme, recm gibi konularla ilişkilendirildiğini, kendisinin ise İslam hukuku ile ilgili yanlış anlamaları düzeltmeyi amaçladığını vurgulamıştır. Ayrıca yazar bu kitabın daha önce yazmış olduğu *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* isimli eserinin özeti mahiyetinde olduğunu açıklamıştır. Yazarın da belirttiği gibi bu eser, üst seviyedeki okuyucu kitlesi için değil, İslam hukuku alanında genel bir malumat sahibi olmak isteyen kişiler için idealdir. Bu sebeple yazar teknik açıklamaları ve akademik terimleri mümkün olduğunca elemeye tabi tutmuş, ayrıca fazla yer kaplamaması açısından -başka yazarlardan alıntılar hariç- dipnotları eklememiştir.

Yazar “*Gelenek ve Devamlılık*” adlı birinci bölümün “*İslam Hukukunda Kim Kimdir*” isimli ilk başlığında (s. 21 - 31), öncelikle İslam hukukunun devlete ve topluma olan etkisini incelemiş, şeriatın toplum ve yöneticiler üzerindeki etkilerini ele almış ve bu etkiyi modern hukukla karşılaştırmıştır. Yazar İslam hukukunda sürekli karşılaşılan mezhep imamı, müctehit, kadı gibi kavramları hukuk profesörü, müftü ve yargıç gibi kelimelerle karşılamış ve bu kişilerin İslam hukukundaki yerini ve önemini açıklamıştır. Yazar “fetva”nın otoritesinin mutlak olduğunu, müslüman halkın çoğunlukla müftülerden fetva aldıktan sonra davayı mahkemeye taşımadığını ve davaların “arabuluculuk” ilkesiyle çözüme kavuşturulduğunu vurgulamıştır. Hukuk profesörlerinin (müctehit imam) ve müftülerin bu işlerden para almadığını, bu işi bizzat inançları ve dini öğretilerini sebebiyle yaptıklarını ve bu insanların etrafında Hz. Muhammed'in yaşamını öğrenme arzusuyla dolu birçok öğrencinin bulunduğunu belirtmiştir. Yazar ayrıca sultanların, devlet görevlisi olmayan kişilerin yaptığı bir hukuk manzumesine uymasını İslam hukukunun çok üstün ve farklı bir özelliği olarak gördüğünü değişik vesilelerle ifade etmiş, bugün

dahi müslüman olmayan hiçbir devletin bunu gerçekleştiremediğini ileri sürmüştür (s. 22 - 24, 61, 63, 65, 67, 69, 90, 118 - 119).

“*Fıkıh: Nasıl İnşa Edildi?*” (s. 31 - 55) sorusunu cevaplamayı amaçlayan ikinci ana başlıkta, İslam hukuk geleneğinin akla önem verdiğini, fakat insanoğlunun dünyanın sırlarına tamamen vakıf olamayacağını, bu nedenle vahye ihtiyaç duyduğunu açıklayan yazar, akıl-vahiy ilişkisini evliliğe benzeterek bu ikisinin İslam hukukunun temelini teşkil ettiğini ifade etmiştir. Bundan sonra hukukçuların “*Usulü Fıkıh*” ilmini ortaya koymaya giriştiğini ve İslam hukukunun ilk ve en önemli kaynağının Kur’an olduğunu, peşinden Hz. Peygamber’in sünnetinin geldiğini açıkladıktan sonra, sünnetle ilgili kavramları incelemiş ve bu kavramların delil olarak müctehid imamlara göre farklılık gösterdiğini beyan etmiştir. Yazar daha sonra icthad, kıyas, istislah, istihsan gibi İslam hukukunun diğer delillerini açıklamış, fikhî ahkâmın az bir kısmının doğrudan ayet ve hadislerle açıklandığını, geriye kalanın ise icthada dayalı yöntemlerle çözüme kavuşturulduğunu ileri sürmüştür. Şeriatın değişik toplumlara ve bölgelere uygulanabilir, değişken, esnek ve sürekli gelişim gösteren bir yapıya sahip olduğuna dikkat çeken yazar, İslam hukukunun sömürge devletleri tarafından değişmezlikle suçlanmasını ve bunun da şeriatın kaldırılmasına sebep olarak gösterilmesini ironik bulmuştur. Yazar bu bölümün sonunda fıkıh konularının kitaplarda dağılım oranını gösteren yüzdelik bir semaya da yer vermiştir.

Mezhepleri tanıtmayı amaçladığı üçüncü başlık olan “*Fıkıh Ekolleri*” bölümünde (s. 55 - 65) ise yazar; mezhep kelimesinin tanımını yaptıktan sonra mezheplerin İslam hukukundaki rolünü, mezhepler arasındaki farklılıkları ve mezheplerin gelişim süreçlerini kısaca ele almış, mezheplerin kimler tarafından, nerede, nasıl kurulduğu ve doktriner yapılarının nasıl geliştiğinden söz etmiştir. Şeriatın modern reformlar tarafından boşa çıkarılana kadar hiçbir fakihin mezheplerden bağımsız hareket etmediğini öne sürmüştür.

Birinci bölümün dördüncü ana başlığı “*Hukukçular, Hukuk Eğitimi Ve Siyaset*” tir (s. 65 - 93). Hallağ, bu başlık altında hukukçuları, onların ve yöneticilerin siyasetle olan ilişkisini konu almıştır. İslam hukukunun ilk iki veya üç yüzyıl boyunca yönetim tarafından bir müdahaleye maruz kalmadığını, sonrasında ise şeriatın yönetici ve idareye hizmet etmekle birlikte, on dokuzuncu yüzyıla kadar otoritesinin korunduğunu ve bizzat yöneticinin şeriate boyun eğmek zorunda olduğunu belirtmiştir. Fakat yazarın, İslam hukukunun kurumsallaşmasından sonraki dönemde, yöneticilerle fakihler arasında bir menfaat ilişkisi olduğunu ima etmesi gözlerden kaçmamaktadır. Yazar bu başlık altında, zaman zaman farklı sayfalarda ve azımsanmayacak derecede sürekli olarak İslam’ın ilk iki yüzyıldaki fikhî çabanın,

“Allah rızası için” yapıldığını, takip eden dönemlerde ise yavaş yavaş bir menfaat ilişkisine dönüştüğünü savunduğu izlenimini vermektedir (s. 73 - 75; 86 - 89). Eğitim konusunda ise yazar, ilk dönemlerdeki hoca ve ders halkalarına dikkat çekmiş, medreselerin inşasıyla beraber eğitim şeklinin değişmediğini sadece hoca ve ders halkalarının üzerine medrese sisteminin kurulduğunu ve bu medreselerin vakıflar tarafından himaye edildiğini belirtmiştir.

“Şer’i Toplum” başlıklı beşinci bölümde (s. 93 - 113), sanayi öncesi İslam toplumunun arabuluculuk yönüne değinen yazar, ihtilafların çoğunlukla mahkemelere taşınmadan yaşlılar, imamlar, aile büyükleri ve saygın kişiler tarafından çözüme kavuşturulduğunu belirtmiştir. “Arabuluculuk” faaliyetiyle çözüme kavuşturulamayan davaların ise son çare olarak mahkemeye taşındığını ve bu davaların herhangi bir hak ihlaline mahal vermeden titizlikle çözüme kavuşturulmaya çalışıldığını vurgulamıştır. Mahkemelerin de öncelikle sulh yöntemini benimsediğini dile getiren yazar, kadınların mahkemeye olan ilişkisini ve sosyal haklarını ele aldığı bir alt başlık açmış, burada İslam toplumunda kadınların, sanılan aksine birçok haklarının bulunduğunu ve bu haklarını mahkemelerde çok rahat bir şekilde savunabildiklerini belirtmiştir.

Birinci bölümün “Modern Dönem Öncesi Yönetim: Daire-i Adalet” adlı altıncı ve son başlığının (s. 113 - 131) neredeyse tamamını, bünyesinde birçok ülke ve toplumu barındıran Osmanlı İmparatorluğunun hukuk sistemi ve yönetimine ayıran yazar, Osmanlı devletinin ödünsüz bir şeriat yönetimi kurduğunu, I. Bayezid’in fıkıhçıları yanına alarak onlarla beraber yönetimi faal bir şekilde sürdürdüğünü ve bunun I. Bayezid’in ölümünden sonraki iki asırda ve -zamanla etkinliğini yitirse de- imparatorluğun son anına kadar yönetim modeli olarak devam ettiğini ifade etmektedir. Osmanlıların mahkemelere mahsus bir mekan, bir mahkeme binası tahsis eden ilk devlet olduğunu, Osmanlı öncesi dönemlere göre mahkeme sayılarının önemli ölçüde arttığını, şehrin ticari merkezlerinin bulunduğu yerlerde dört mezhebe ait, her birini temsilen dört ayrı mahkeme bulunduğunu belirtmiştir.

Kitabın ikinci kısmını oluşturan “Modernlik ve Kırımlar” bölümünün ilk konusu ve kitabın en uzun kısmı “Müslüman Dünyayı ve Şeriatını Kolonileştirmek” başlığını taşımaktadır (s. 131 - 173). Yazar tabiri caizse bu bölümde okuyucusuna meramını dökmüştür. Bu bölüme kitabın mihenk taşı oluşturabilecek bölüm diyebiliriz. Yazar, bu başlık altında modern dönemde sömürgeci devletlerin doğrudan veya oryantalistler vasıtasıyla dolaylı olarak İslam hukukuyla nasıl bir etkileşimde olduklarını, hukuku kendi emellerine nasıl alet ettiklerini ve Müslüman toplumları hukukla nasıl sindirme politikası uyguladıklarını etkili bir dille ve örneklerle ortaya koymaktadır. Yazar sömürgeci devletlerin ve oryantalistlerin

özellikle Hindistan, Endonezya, Osmanlı, Mısır, İran ve Cezayir’de hukuku kendi emellerine nasıl alet ettiklerini farklı bir bakış açısıyla gözler önüne sermiştir.

Yazar, Osmanlı İmparatorluğunda ayrı bir yeri olan ve ciddi bir malvarlığına sahip olan vakıfların şeyhü’l-İslam, sadrazam gibi önemli devlet adamları tarafından denetlendiğini, yeni gelen hükümetin ise vakıflarla ilgili bir bakanlık tesis ederek bu vakıfların gelirlerine on yıl içerisinde el koyduğunu belirtmiştir. Hükümetin, vakıflara ilişkin bu düzenlemeleri, zaman içerisinde vakıflardan beslenen Cami ve Medrese gibi kurumların zayıflamasına yol açmıştır.

Vakıf reformlarından payını alan bir diğer devletin de Cezayir olduğunu söyleyen yazar, Cezayir’i sömüren Fransızların desiselerini aktardığı bu alt başlıkta, göz dikilen toprakların İslam hukukuna göre çeşitli ortaklık ve vakıf şekilleriyle tanzim edilen topraklar olduğunu, Fransızların bu vakıf arazilerinin birçoğunu gasp ettiğini ve bu gaspın 1840 yılında yürürlüğe konan bir yasa ile meşrulaştırılmaya çalışıldığını, böylece onların bu arazi ve mülkiyetlere meşru yoldan el koyduklarını ilan ettiklerine dikkat çekmiştir. Bunları yaparken Fransız oryantalistlerin, Kur’an miras hukukun eksiklik içerdiğini, Cezayirlilerin Aile vakfı müessesesinin de Kur’an’a aykırı olduğunu söylediklerini belirten yazar, Fransızların vakfın kötü bir bid’at olduğu inancını yaydıklarını ve bunu Müslümanlar adına yaptıklarını belirtmiştir. Fransız oryantalistlerin İslam veraset hukukunu düzenlemek adına reform girişimlerine başladıklarını, bu konuda onlarla çalışmaya gelen Orta Doğulu öğrencilerle işbirliği yaptıklarını ve bu konuda Faculte de Droit d’Alger’in Rektörü Profesör M. Morand’ın Kur’an miras hukukunu reforme etmeyi veya tamamen kaldırmayı amaçlayan öğrencilerin doktora çalışmalarına danışmanlık yaptığını ifade etmiştir. Fransız oryantalistlerin çalışmaları ve kanuni düzenlemelerin, ortak mülkiyetin muhafaza ettiği gayrimenkulü zorunlu olarak bitirme projesi olduğunu vurgulayan yazar, yüzyılın sonunda sömürgecilerin tarıma elverişli muazzam arazileri ellerine geçirdiklerini belirtmiştir.

Bir önceki başlığın devamı niteliğinde olan “*Ulus Devletler Çağında Hukuk*” adlı sekizinci başlık (s. 173 - 207) daha çok, sömürge devletlerinin, hukuku ele geçirdikten sonraki sürecini ve uygulamalarını esas almıştır. İslam devletleri üzerinden analiz yapan yazar, sömürge devletlerinin hukuk reformlarını hangi yöntemlerle uygulamaya koyduklarını, ne gibi aldatmacalar yaparak bu uygulamaları Müslüman toplumlara kabul ettirme gayretlerini, kimi zaman ironiye başvuran bir dil ile eleştirmiştir. Sömürgecilerin, egemenlik aracı olarak kullanımlarına müsait olmayan Aile Hukukuna dokunmamalarını ve bu yaptıklarını da Müslümanların şahıs hukukuna saygıdan dolayı yaptıklarını söylemeleri

oryantalistlerin ve onların yerli işbirlikçilerinin ne derece kurnaz ve ikiyüzlü olduklarını gözler önüne sermektedir.

Yedinci ve sekizinci başlığa paralel olan dokuzuncu başlık ise “*Devlet, Ulema Ve İslamcılar*” konusunu ele almaktadır (s. 207 - 239). Yazar bu bölümde 1950 - 1990 dönemleri arasında konu edinmiştir. Yine devletler üzerinden analiz yapan yazar, genel olarak Müslüman toplumların bu dönem içerisinde İslami bir uyanış yakalamaya çalıştığını, hatta bunu kısmen yöneticilere baskı yaparak kabul ettirseler de, şeriatla yönetimin sadece kağıt üzerinde kaldığını, bunun dahi modern projenin bir planı olabileceğini, birçok ülkede bu şekilde (şeriat lehine) kararlar alındığını fakat fiiliyatta hiçbir şeyin değişmediğini belirtmiştir. Öyle ki gerçekten şeriat yönetimini tekrar uygulama eğiliminde olan yöneticilerin bile şeriat ahkamı konusunda ön hazırlıkları ve çabalarının olmaması sebebiyle aynı durumun devam ettiğini belirtmiştir.

Yazarın son notlarını ise “*Bir Zamanlar ve Günümüzde Şeriat*” adlı başlık oluşturmaktadır (s. 239 - 251). Kitabın kısa bir özeti de sayılabilecek bu bölüm, daha çok yazarın araştırmasının sonuçları niteliğindedir. Bu bölümde şeriatı etrafıca ele alan yazar, şeriat ahkamı hakkında olumlu düşünceler serdederken, şeriatın başına gelen olumsuzlukları modern döneme ve şeriatın içinin boşaltılarak kağıt üzerinde metinleştirilmesine bağlamıştır. Yazarın, şer’î bir düzen kurmanın artık imkanı kalmadığı görüşüyle kitabını sonlandırması ise dikkat çekmektedir.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)ıa iade edilir.

Eser Gönderilmesi

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası [http ://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/](http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/) üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebatan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'* de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'* nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri : 30 Mart ve 30 Eylül
Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar
Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar
Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.
Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Ocak
Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Temmuz
Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler süre adı, süre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.