

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

سنة: 2022 / Year / 14: العدد / Number / Sayı

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلي
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

مدير التحرير / Responsible Editorial Director / Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Doç. Dr. Mehmet DİRİK

رئيس التحرير / Editor in Chief / Baş Editör
Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

المحررون المسؤولون / Section Editors / Alan Editörleri
Doç. Dr. Hamide ULUPINAR

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Basic Islamic Sciences Section Editor / Temel İslam Bilimleri Alan Editörü
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERKEN

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Arabic Works Section Editor / Araçça Yazı Alan Editörü
Doç. Dr. Coşkun BABA

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإجتماعية والإنسانية / Social Sciences and Humanities Section Editor / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BÜKÜM

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه / Islamic History and Arts Section Editor / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü
Arş. Gör. Dr. Yusuf SELLER

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية / English Works Section Editor / İngilizce Yazı Alan Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Bekir EMİROĞLU

المحررون المسؤولون عن المقالات التقييمية (مثل التعريف بالكتب والتبوات العلمية) / Review Editor / Tanıtım Yazılan Alan Editörü

مساعِدو رئيس التحرير / Assistant Editors / Editör Yardımcıları
Arş. Gör. Elif OKUR, Arş. Gör. Şule Yüksel ARICI, Arş. Gör. Mehmet DEMİR, Arş. Gör. Tubanur KAYA

محررو التقييم الإجمالي / Copy Editors / Yazım Editörleri
Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Arş. Gör. Ahmet KOCA

محررو اللغة / Language Editors / Dil Editörleri
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇİFTÇİ, Arş. Gör. Rale Zehra CENGİZ, Arş. Gör. Muhammed Fatih EREN

هيئة التحرير / Editorial Board

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

الهيئة الاستشارية / Advisory Board / Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARIC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARIZ, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeñiya GÜLER, İstanbul Üniv.

التقيق اللغوي (اللغة العربية) / Arabic Redaction / Araçça Redaksiyon

Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Öğr. Gör. Dr. Adem ÇALAR

تصميم الغلاف / Cover Design / Kapak Tasarım
Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

خط الهلال / Crescent Calligraphy / Hilal Hattı
Hattat İsmail ÖZTÜRK

مراسلة / Correspondence / İletişim

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir
Tel.: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8729) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تُصنّف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية.

Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), ISAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة. شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Alman Oryantalist Georg Friedrich Daumer'in (1800-1875) Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri ve Manzum Hadis Tercümesi
German Orientalist Georg Friedrich Daumer's (1800-1875) Views on the Prophet Muhammad and His Translation of Some Hadiths in Verse Form
Sabri ÇAP1-42

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Niçin Farsça Yazdı?
Tarihî ve Sosyolojik Arkaplan
Why Did Mawlana Jalal al-din al-Rumi Write in Persian?
Historical and Sociological Background
Necdet ŞENGÜN43-61

Nef'î'yi Tanzîren Keçecizâde Fuad Paşa'ya Yazılmış Manzum Mektup Örneği
An Example of Poetic Letter Written to Keçecizade Fuad Pasha as Nazire to Nef'î
Nesrin SOFUOĞLU63-88

Lafızcı ve Gâyeci Yorum Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili
Analysis of the Banû Qurayza Hadith within the Framework of Literal and Teleological Interpretation Methods
Ayşegül YILMAZ89-116

Kur'an'da Sa'y Kavramının Semantik Analizi
Semantic Analysis Of The Concept Of Sa'y In The Qur'an
Ali KAYA117-147

Bir Fıkıh Kitabının Kur'an İlimleri Açısından Değerlendirilmesi:
Abdurrahmân el-Cezîrî'nin el-Fıkh 'ale'l-mezâhib'l-erba'a Kitabı Örneği
An Evaluation of a Fiqh Book in Terms of Qur'an Sciences - At the Example of Book al-Fıkh 'ala al-madhâhib al-arba'ah of 'Abd al-Rahmân al-Jazîrî
Mehmet ERGÜN149-183

Abdürrahim Fâiz Efendi'nin Hayatı Hakkındaki Hatalı Bilgilerin Düzeltilmesi
ve Fâiz Efendi'nin Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Siyer-i Nebî'sindeki Asıl Rolünün Tespiti
Correction of Erroneous Facts Regarding Abdurrahim Faiz Efendi's Life and Identification of Faiz Efendi's Primary Involvement in Abdülbaki Arif Efendi's Siyer-i Nebi
Süleyman Nuri YAĞCI, Mehmet Şamil BAŞ185-201

Bişr b. el-Mu'temir'in Sahîfesî'nde Edebi Eleştiri ve Belagat Dair Düşünceler
Critical and Rhetorical Concepts in Bişr ibn al-Mu'tamir's Şahîfat
Muhammed Murtaza ÇAVUŞ, Hüseyin EŞVED203-226

حُطْبَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي أَوَّلِ جُمُعَةٍ فِي الْمَدِينَةِ الْمَنُورَةِ (مِنْ حُطْبِ الوَعظِ الدِّينِيِّ) قِرَاءَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ	
Hz. Peygamber'in (sav) Medîne-i Münevvere'de Verdiği İlk Hutbe:	
Dini Öğüt Hutbeleri Bağlamında Bir İnceleme	
<i>Hz. The First Sermon of the Prophet (saas) in Medina: An Analysis in the Context of Religious Advice Sermons</i>	
Enas BOUBES	227-244
التَّرَاكيبُ السِّيَاقِيَّةُ لِللُّفَافِظِ (الأهل، والآيات، وأمر، وأحد) فِي القرآنِ الكَرِيمِ	
Kuran-ı Kerim'deki (el-Ehl, el-Âyât, el-Emr, Ahad) Kelimelerin Bağlamsal Yapıları	
<i>Contextual Structures for Words (AL' AHL, ALAYAT, AL' AMR, AHAD) in The Holy Qur'an</i>	
Mahmud KADDUM, Muhammed ABDELHAMIT SHOEIR	245-273
الانفرادات اللغوية لابن فارس فِي كتابه فتيا فقيه العرب	
İbn Fâris'in Fütÿâ Faķihî'l-'Arab Adlı Kitabında Yer Verdiği Özgün Kelimeler	
<i>Lexical Uniqueness of Ibn Faris in His Book Kitâb Futÿâ Faķih al-'Arab</i>	
Ahmet KASAP	275-294
أَسْلُوبُ الاسْتِفْهَامِ فِي دِيْوَانِ وَصَّاحِ الْيَمَنِ دِرَاسَةٌ أُسْلُوبِيَّةٌ	
Vazzah El Yemen Divanı'nda Soru Üslubu Bir Üslup Araştırması	
<i>Istifham Style in the Diwan of Waddah al-Yaman- Research of Style</i>	
Hana ALMAVAS	295-316
فلسفة الجمال الصوفي عند أبي العباس الصنهاجي	
Ebü'l-Abbâs el-Sinhâcî'nin Tasavvuf Estetiği Felsefesi	
<i>Sufi Beauty Philosophy of Abu al-Abbas al-Senhaji</i>	
Ahmad OMAR	317-341
Menâr Muhtasarları Bağlamında Fıkıh Usulünde Önemli Bir Eser:	
İbn Habîb ve Muhtasarü'l-Menâr	
<i>An Important Work in Fiqh Method in the Context of Manar Compendiums: Ibn Habib and Muhtasar al Manar</i>	
İlyas KAPLAN	343-357
İbnü'l-Arabî'ye İtiraz Eden Fusûsu'l-hikem Şârihi:	
Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve Muntehâ İsimli Eseri	
<i>A Commentator on Fusus al-hikam and His Objection to Ibn al-'Arabi: Yazıcıoğlu Mehmed and his work called al-Muntaha</i>	
Yusuf Bilal KARA	359-384
Hz. Şuayb'ın Kızı ve Hz. Musa Örneğiyle Kur'an-ı Kerim'e Göre Evlilik Öncesinde Gençlerde Bulunması Gereken Özellikler	
<i>Features That Youth Should Have Before Marriage in Quran in The Example of Shuaib's Daughter and Moses (pbuh)</i>	
Nefise EFE	385-403

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Alberto Fabio AMBROSİO, <i>Vie D'un Derviche Tourneur: Doctrine Et Rituels Du Soufisme Au XVII^e Siècle</i>	
<i>Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri</i>	
Ezgi ÇABUK	407-411

Editörden

*Allah adın yâd idelim ibtidâ
Olmasın diller Hak isminden cüdâ*

Allah'a hamd, Rasûlü'ne salât ve selam olsun.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin on dördüncü sayısını siz değerli okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz, her sayıda yayın kalitesini daha ileri seviyeye taşımayı amaç edinerek akademik üslûp ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların her biri, öncelikle MİZAN'ın yayın ilkeleri doğrultusunda ön değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ön değerlendirmede çalışmaların başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçaları akademik dil, üslûp ve İsnad Atf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenmektedir. Bu aşamadan sonra çalışmalar, intihal programı ile kontrol edilmiştir. Dergimizin 6. sayısından (2018) itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce *iThenticate* yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir makalenin benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenmektedir. Yedinci yılını idrak eden ve on dördüncü sayı ile siz kıymetli okuyucuların huzuruna çıkan dergimiz, Yayın Kurulu kararıyla bu sayıdan itibaren İsnad Atf Sistemi'ni (ikinci edisyon) kullanmaya başlamıştır.

Dergimizin bu sayısında on altı araştırma ve bir kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Araştırma yazılarının ilki, Doç. Dr. Sabri Çap'ın "Alman Oryantalist Georg Friedrich Daumer'in (1800-1875) Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri ve Manzum Hadis Tercümesi" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, bu çalışmasında; edebiyat, felsefe ve teoloji alanlarında birçok eserin yazarı olan Alman oryantalist Georg Friedrich Daumer'in en önemli eserlerinden birisi sayılan *Mahomed und sein Werk (Muhammed ve Eseri)* adlı eserindeki manzum hadis tercümelerini ele almıştır. Daumer'in hayatı ve eserlerine dair malumatın devamında, Almanca manzum hadis tercümeleleri verilmiştir. Bir Alman Şarkiyatçının gözünden İslam ve Hz. Peygamber'in anlatıldığı eserdeki Almanca manzum hadis tercümeleleri, Türkçe karşılıkları ile okuyucuların ilgisine sunulmuştur. Dergimizin ikinci araştırma makalesi, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Niçin Farsça Yazdı? Tarihî ve Sosyolojik Arkaplan" başlıklı çalışmasıyla Doç. Dr. Necdet Şengün'e aittir. Yazar, çalışmasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, Türkçe konuşan bir toplum içinde yaşamasına rağmen Farsça yazmasının arka planını irdelemiştir. Bir paradoks gibi duran bu hususun sebeplerini araştıran yazar, Celâleddîn-i Rûmî'nin Türk halkına Türkçe seslenmek yerine Farsça seslenmeyi tercih etme sebeplerini, doğup büyüdüğü Belh şehrinin tarihî arka planını, Farsça ve Türkçenin serüveni ile Farsça eserlerin özellikle tasavvuf dilini tesiri altına alması gibi hususları tartışmaya açmıştır.

Türk İslam Edebiyatı alanında dergimize katkı sağlayan üç çalışmadan biri de Dr. Öğr. Üyesi Nesrin Sofuoğlu'nun, "Nefî'yi Tanzîren Keçecizâde Fuad Paşa'ya Yazılmış Manzum Mektup Örneği" adlı makalesidir. Yazar, hiciv ve kasideleri ile maruf XVII. asır divan şairi Nefî'ye nazîre olarak yazılan manzum mektup örneğinin müellifine dair tespitlerin yanı sıra mektubun, Türk edebiyatındaki yeri, şekil, tür, ifâde ve üslûp özellikleri üzerinde durmaktadır. Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Yılmaz, "Lafızci ve Gâyeci Yorum Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili" başlıklı çalışmasıyla; "Benî Kurayza" hadisi çerçevesinde lafızci ve gâyecî metotlar etrafında, "Benî Kurayza" hadisinin delâletleri ve sonraki dönemlerde hadis üzerine yapılan yorumları analiz etmiştir. Yazar, İslam hukuku ve usûl literatüründe genellikle lafızci anlayışın meşrûluğuna bir delil olarak gösterilen "Benî Kurayza" hadisinin lafızcılığı onaylama şeklinde anlaşılmasının, usûlen mümkün olmadığını tespit etmeye çalışmıştır. Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya, "Kur'an'da Sa'y Kavramının Semantik Analizi" başlıklı çalışmasıyla; Kur'an'da geçen sa'y kavramını semantik yöntemi esas alarak klasik lügatlerin de yardımıyla, kelimenin temel anlamı ve câhiliye şîrindeki çağrışımlarıyla nüzûl öncesine ait anlamlarını tespit etmeye çalışmıştır. Yazar, ayrıca sa'y kavramının Kur'an bütünlüğünde ifade ettiği anlamlara da temas etmeye çalışmıştır. Dergimizin bu sayısında yer bulan çalışmalardan bir diğeri de Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ergün'ün, "Bir Fıkıh Kitabının Kur'an İlimleri Açısından Değerlendirilmesi: Abdurrahmân el-Cezîrî'nin el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a Kitabı Örneği" adlı makalesidir. Yazar, Abdurrahmân el-Cezîrî'nin el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a adlı fıkıh eserini Kur'an ilimleri yönünden incelemiştir.

İki yazarın müşterek çalışmasıyla tamamlanan üç çalışmadan biri olan "Abdürrahim Fâiz Efendi'nin Hayatı Hakkındaki Hatallı Bilgilerin Düzeltilmesi ve Fâiz Efendi'nin Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Siyer-i Nebî'indeki Asıl Rolünün Tespiti" adlı makale, Arş. Gör. Süleyman Nuri Yağcı'nın sorumlu yazarlığında Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil Baş ile birlikte hazırlanmıştır. Çalışmada yazarlar, XVII. asır ulemasından, hattat ve şair Abdülbâkî Ârif Efendi tarafından telifine başlanıp, müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamayan ve daha sonra Abdürrahim Fâiz Efendi tarafından tamamlandığı ileri sürülen *Siyer-i Nebî*'nin telifinde Fâiz Efendi'nin asıl rolünü eserin nüshaları, tezkireler ve döneme ışık tutan kaynaklar yardımıyla belirlemeye çalışmışlardır. İki yazarlı çalışmalardan bir diğeri ise, Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Murtaza Çavuş ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Esved tarafından hazırlanan "Bîşr b. el-Mu'temir'in Sahifesi'nde Edebi Eleştiri ve Belagete Dair Düşünceler" başlıklı çalışmadır. Yazarlar, araştırmalarında, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu ve tevellüd nazariyesini ortaya koyan Bîşr b. el-Mu'temir'in *Sahife*'sinde dile getirdiği eleştirel belagat önermelerini ele alıp bu önermelerin eleştiri ile belagat ilimleri üzerinde meydana getirdiği etkivi açıklamaya çalışmışlardır. Dr. Öğr. Üyesi Enas Boubes, "حُطْبَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ " حُطْبَةُ الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ فِي أَوَّلِ جُفَعَةٍ فِي السَّلَامِ فِي أَوَّلِ جُفَعَةٍ (من حُطْبِ الْوَعْظِ الدُّبِيِّ) قِرَاءَةً تَحْلِيلِيَّةً" başlıklı çalışmasıyla; Hz. Peygamber'in Medîne'yi teşrifinden sonra irad ettiği ilk Cuma hutbesini, hutbe metninin yapısı, anlam, düşünce, üslûp ve duygu içeriği bakımından ele alarak hutbe metninin estetik yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Dergimizde yayımlanan iki yazarlı çalışmalardan üçüncüsü ise, Doç. Dr. Mahmud Kaddum ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Abdelhamit Shoeir tarafından hazırlanan "الرَّاكِبِ السَّيَاقِيَّةِ لِلأَلْفَاظِ (الأهل، " في القرآن الكريم والأيات، وأمر، وأحد) في القرآن الكريم" başlıklı makaledir. Yazarlar, Kur'an-ı Kerim'de geçen "el-ehl, el-âyât, el-emr, ahad" kavramlarının çoklu anlamlarını, kelimelerin geçtiği farklı ayetleri, her bir kelime bağımsız bir çalışma olacak şekilde, dilbilimci ve müfessirlerin görüşleri ışığında incelemeye çalışmışlardır. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kasap, "الانفرادات اللغوية لابن فارس في كتابه فتيا فقيه في كتابه في كتابه" başlıklı çalışmada, Arap Dil'i'nin meşhur âlimlerinden ve önde gelen sözlük müelliflerinden İbn Fâris'in, *Fütyâ fakihî'l-'Arab* adlı eserinde yer verdiği özgün kelimelere ve bu kelimelere verdiği anlamlara dilbilimcilerin getirdiği eleştirel değerlendirmiş. Dr. Öğr. Üyesi Hana Almavas, "أسلوب الاستفهام في ديوان وِصَّاحِ الْبَيْتِ دِرَاسَةٌ أَسْلُوبِيَّةٌ" başlıklı makalesinde; Vazzah el Yemen'in divanındaki soru üslûbu içerikli beyitleri ele almıştır. Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Omar, "فلسفة الجمال" başlıklı çalışmada, erken Endülüslü tasavvufunun ünlü mutasavvıflarından Ebü'l-Abbâs el-Sinhâcî'nin tasavvuf estetiği felsefesini işlemiştir. Ebü'l-Abbâs el-Sinhâcî'nin, aşk, fenâ, recâ, sabır ve şükür gibi bazı temel tasavvufî kavramlara bakış açısına da değinen yazar, el-Sinhâcî'nin kendisinden sonraki mutasavvıflarındaki tesirine de temas etmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi İlyas Kaplan, “Menâr Muhtasarları Bağlamında Fıkıh Usûlünde Önemli Bir Eser: İbn Habîb ve Muhtasaru’l-Menâr” başlıklı makalesiyle, fıkıh, usûl, hadis, tarih ve edebiyat gibi pek çok ilim dalında temayüz etmiş olan İbn Habîb el-Halebî’nin *Muhtasarul-Menâr*’ının yöntemi, önemi, muhtevası, kaynakları ile esere dair yapılan çalışmaları ele almış ve İbn Kutluboğa’nın, *Muhtasarul-Menâr*’a yönelttiği tenkitleri merkeze alarak eserin fıkıh usûlü yönünden tahlilini yapmıştır. Arş. Gör. Yusuf Bilal Kara, “İbnü’l-Arabî’ye İtiraz Eden Fusûsu’l-hikem Şârihi: Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve Müntehâ İsimli Eseri” başlıklı makalesinde; Yazıcıoğlu Mehmed’in, *Fusûsu’l-hikem* şerhi olan *Müntehâ* adlı eserini ele almıştır. Şerhten hareketle, *Fusûs*’ta geçen vahdet-i vücûd düşüncesine ve İbnü’l-Arabî’ye yöneltilen itirazlara değinen yazar, itiraza konu olan meselelerin tespit ve değerlendirilmesini yapmaya çalışmıştır. Ayrıca yazar, Yazıcıoğlu’nun *Fusûs* şârihleri arasındaki konumuna ve şerhte takip ettiği metoda değinmiştir. Dergimizin son araştırma makalesi Dr. Nefise Efe’nin, “Hz. Şuayb’ın Kızı ve Hz. Musa Örneğiyle Kur’an-ı Kerim’e Göre Evlilik Öncesinde Gençlerde Bulunması Gereken Özellikler” adlı makalesidir. Yazar, çalışmasında Kur’an-ı Kerim’den hareketle bir ailenin kuruluş aşamalarını incelemiş, Kasas Sûresi 22-28. ayetlerde aktarılan ve Hz. Şuayb’ın kızı İle Hz. Musa tarafından tesis edilen aileyi çalışmasına esas almıştır.

Dergimizin bu sayısındaki kitap incelemeye dair yazı ise Ezgi Çabuk tarafından hazırlanmıştır. Yazar, “Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayınları” başlığı ile Alberto Fabio Ambrosio’nun, *Vie D’un Derviche Tourneur: Doctrine Et Rituels Du Soufisme Au XVII^e Siècle* adlı eserinin Ayşe Meral tarafından yapılan çevirisinin tanıtımını yapmıştır.

Çalışmalarını yayımlamak üzere dergimizi tercih eden kıymetli yazarlarımıza, emek mahsülü olan bu çalışmaları zamanlarını ayırarak titizlikte inceleyen, görüş ve fikirlerini esirgemeyen değerli hakemlerimize ve gelen yazıları büyük bir özenle gözden geçirerek gerekli işlemleri yapan alan editörü, yazım editörü, dil editörü, editör yardımcısı ve son okuyucu görevlerini ifa eden değerli meslektaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Gayret bizden, tevfik şânı yüce Allah’tandır.

Doç.Dr. Raşit Çavuşoğlu

Baş Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



Alman Oryantalist Georg Friedrich Daumer'in (1800-1875) Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri ve Manzum Hadis Tercümesi

Öz: Edebiyat, felsefe ve teoloji alanlarında birçok eserin yazarı olan Alman oryantalist Georg Friedrich Daumer'in en önemli eserlerinden birisi, Mahomed und sein Werk (Muhammed ve Eseri)'dir. Yazar bu çalışmasında Doğu din, kültür ve medeniyetine dair manzum ve mensur olarak geniş bilgi vermektedir. Söz konusu eserin büyük bir kısmı ise Batı'da ilk defa yazılan manzum hadis tercümelerinden ibarettir. Ayrıca Daumer, bu eserinde İslâm ve Hz. Peygamber hakkındaki takdir ve hayranlık ifade eden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın amacı yazarı ve eserini tanıtmak, onun Hz. Peygamber ve İslâm hakkındaki görüşlerini tespit etmek, ayrıca söz konusu eserden seçtiğimiz bazı Almanca manzum hadis tercümelerini, Türkçeleri ile birlikte zikretmektir. Zira 19. yüzyılda Batı dillerine yapılmış az sayıda hadis tercümesi bulunmaktadır. Bununla birlikte Daumer'in eseri Mahomed und sein Werk çok sayıda hadisin manzum olarak Almanca'ya tercümesini ihtiva etmekte, ayrıca İslâm ve Hz. Peygamber'den hayranlıkla bahsetmektedir. Bu iki hususun hadis ilmi açısından önem taşıdığını, ayrıca bir oryantalist tarafından Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın hadislerle ve edebî bir dille anlatılmasının, günümüzde yaygın olan İslâmofobi karşısında kayda değer bir itiraz mahiyetinde olduğunu düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Georg Friedrich Daumer, Oryantalizm, Manzum Hadis Tercümesi, Hz. Muhammed.

Sabri

ÇAP* 

German Orientalist Georg Friedrich Daumer's (1800-1875) Views on the Prophet Muhammad and His Translation of Some Hadiths in Verse Form

Abstract: One of the most important works of German orientalist Georg Friedrich Daumer, the author of many books in the fields of literature, philosophy, and theology is Mahomed und sein Werk (Muhammad and his Work). In this study, the author presents information in verse and prose about the Eastern religions, cultures, and civilizations. A large part of the book consists of hadith translations in verse form carried out for the first time in the West. Besides, in his work, Daumer makes evaluations about Islam and the Prophet, expressing his appreciation and admiration. So, our paper aims to introduce the author and his study, and to determine his views on the Prophet and Islam, and to mention a number of hadith translations selected from the aforementioned work together with their Turkish translations. Because there were few hadith translations made into Western languages in the 19th century. However, Daumer's book Mahomed und sein Werk contains many hadiths were translated into German in verse form, and mentions Islam and The Prophet with admiration. We think that these two issues are important for the science of hadith, and to mentioning of the Prophet Muhammad and Islam using hadiths and a literary form by an orientalist is a significant objection against Islamophobia which is widespread today.

Keywords: Hadith, Georg Friedrich Daumer, Orientalism, Hadith Translation in Verse Form, The Prophet Muhammed.

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: sabricap@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-2893>.

Giriş

İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisler, Müslüman olan Fârisiler ve Türkler için tercüme edilmeye çalışılmış ve oldukça erken dönemlerden itibaren bazı hadisler manzum olarak Türkçe kaynaklarda yer almıştır. Manzum hadis tercümelerinin ilk örneklerine, Türk-İslâm edebiyatının ilk eserlerinden olan Yusuf Has Hâcib'in (ö. 462/1070) *Kutadgu Bilig* isimli eserinde ve Edib Ahmed Yüknekî'nin (ö. 12. yüzyıl) *Atebetü'l-Hakâyık*'ında rastlanmaktadır.¹ Ancak, manzum hadis tercümesi denilince genellikle akla kırk hadis tercümeleri gelmektedir ve bu alanda İranlı şair Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) Farsça *Tercüme-i Erbaîn Hadis* isimli manzum eseri, Türkçe manzum hadis tercümeleri için örnek olmuştur.² Manzum kırk hadis türünün en yoğun görüldüğü zaman ise 16. yüzyıldır.³

Daha çok "kırk hadis" tercümesi olarak bilirse de manzum olarak yetmiş, yüz, beş yüz ve bin hadis tercümeleri de yapılmıştır.⁴ Türkçe'de yapılan 90 civarındaki⁵ manzum hadis tercüme ve derlemelerinin büyük bir kısmının manzum Kırk Hadis olduğu söylenebilir.⁶ Yine yüz hadisle ilgili de çok sayıda manzum eser mevcut olduğu gibi⁷ farklı sayılar esas alınmak suretiyle Hz. Ali'nin de çok sayıda sözü manzum olarak tercüme edilmiştir.⁸

¹ Ali Çelik, "Manzum Hadis Tercümeleri ve Sosyo-Kültürel Değerlerimiz", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar), I-II* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 331.

² Çelik, "Manzum Hadis Tercümeleri", 331-332. Çelik devamla bazı manzum hadis tercümelerine örnekler zikretmiştir.

³ bk. İdris Söylemez, "İsmail Adındaki Bir Yazarın Manzum Kırk Hadis Risalesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019), 319. Manzum Kırk Hadisler hakkında geniş bilgi için bk. İdris Söylemez, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 67-300.

⁴ Alim Yıldız, "Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercümeleri ve Necip Fazıl'ın 101 Hadis Tercümesi", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu, Kahramanmaraş, 6-8 Mayıs 2004* (Kahramanmaraş: 2005), 1/221; Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 67-383.

⁵ Yıldız, "Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercümeleri", 1/221.

⁶ Yıldız, "Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercümeleri", 1/222-234.

⁷ Türkçe manzum Yüz Hadis örnekleri için bk. Nihat Öztoprak, *Klasik Türk Edebiyatında Manzum Yüz Hadisler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993).

⁸ Örnek olarak bk. Adem Ceyhan, "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2003), 45-58; Adem Ceyhan - Muhammet Özdemir, "Hz. Ali'ye Ait Yüz Sözü'nün Manzum Bir Tercümesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 (2013), 229-274.

Batı dillerinde ise hadislerin manzum tercümesi bir tarafa mensur çevirileri bile oldukça geç dönemlerde görülmektedir. Fakat erken dönemlerde Hz. Peygamber'i ve İslâm'ı karalama maksatlı manzum eserlerin varlığı görülmektedir. Bu tür literatürün mensur eserlere göre İslâm düşmanlığını desteklemede daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bunların başında 11. yüzyılda yaşamış olan Embrico von Mainz (Embrico of Mainz) gelmektedir. Onun 1142 satırdan oluşan manzum eseri *Vita Mahumeti* (Muhammed'in Hayatı), erken dönemde Hz. Peygamber'i tahkir maksadıyla yazılmış bir kitaptır.⁹ Yine ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen ve 12. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Benedikt bir rahip olan Walter of Compiègne (Walter von Compiègne, Gautier de Compiègne), İslâm ve Hz. Peygamber hakkında yazdığı *Otia de Mahomete* (Muhammed'in Sıradanlığı) adlı eserini manzum olarak kaleme almıştır. 1137 yılından sonra yazıldığı tahmin edilen eser, 1090 beyitten ibarettir ve Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olduğu iddiası başta olmak üzere kurgulanmış gerçek dışı bilgilerle Hz. Peygamber'i tanıtmaktadır.¹⁰ Avrupa'da Hz. Peygamber'i tahkir ve karalama maksatlı yazılan ve İslâm karşıtlığının kuvvetlenmesinde oldukça etkili olan eserlerin başında ise Voltaire'in (ö. 1778) 1741'de yazdığı *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète* (Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı) adlı tiyatro eseri olmak üzere çoğu 18. yüzyılda yazılmış olan piyesler gelmektedir. Avrupa'da olumsuz Hz. Peygamber tasavvurunun ve İslâmfobinin en etkili silahı bu manzum eserler olmuştur.¹¹

Diğer taraftan Batı'da Resûlullah hakkında yazılan birçok aleyhte esere rağmen sayıları az da olsa önemli bazı şahıslar tarafından manzum veya mensur onu objektif bir şekilde tanıtmayı hedefleyen hatta bazen bir

⁹ Edeltraud Klueing, "Quis Fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.-13. Jahrhundert)", *Archiv für Kulturgeschichte* 90/2 (2008), 293-294; Embrico von Mainz ve Walter of Compiègne'nin iki manzum eseri hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Christine Ratkowsch, "Das Grab des Propheten: Die Mohammed-Dichtungen des Embricho von Mainz und Walter von Compiègne", *Wiener Studien* 106 (1993), 223-256.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Stephan Hotz, *Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts: Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel* (Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2002), 51-60. Walter'in mezkûr eseri Almanca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır. bk. R. B. C. Huygens, "Otia de Machomete: Gedicht von Walter von Compiègne", *Sacris Erudiri A Journal of Late Antique and Medieval Christianity*, 8 (1956), 287-328. Hans Prutz, söz konusu eser hakkında "Über des Gautier von Compiègne 'Otia de Machomete': Ein Beitrag zur Geschichte der Mohammedfabeln im Mittelalter und zur Kulturgeschichte der Kreuzzüge" (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, 1903, 65-115) adlı bir çalışma yapmıştır.

¹¹ Avrupa'da Hz. Peygamber hakkında yazılmış olan bazı tiyatro eserleri için bk. Leopold Leixner, *Mohammed in der deutschen Dichtung* (Graz: Graz Üniversitesi, Doktora Tezi, 1932), 16-193.

müslüman gibi Hz. Peygamber’i hayranlıkla tanıtan oryantalist eserler de bulunmaktadır. Bunlardan sadece manzum olanların birkaçına burada kısaca işaret etmekle yetinilecektir. Bunlardan birisi büyük edebiyatçı Johann Wolfgang von Goethe’ye (ö. 1832) aittir. O, *West–Östliche Diwan* (Doğu-Batı Divanı)’ında İslâm, Kur’an, Hz. Peygamber, Hz. Hatice, Hz. Fatıma ve diğer bazı Müslüman şahıslar hakkında olumlu duygu ve düşüncelerini şiir olarak ifade etmiştir. Bilhassa 1773’te yazdığı “Mahomets Gesang (Muhammed’in Şarkısı)”ı Hz. Peygamber’i metheden önemli şiirlerden biridir.¹² Goethe’nin Resûlullah hakkındaki en takdîrkar ifadesi ise onun hakkında Müslümanlar gibi “yaratılmışların en üstünü/âlemlerin efendisi/eşref-i mahlûkât Muhammed” (Oberhaupt der Geschöpfe-Muhammed) ifadesini kullanmasıdır.¹³

Avusturyalı meşhur şarkiyatçı Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (ö. 1856) ise aynı zamanda başta Goethe olmak üzere birçok Avrupalı oryantalisti müspet olarak etkilemiş ve kendisi de İslâm ve Hz. Peygamber hakkında takdîrkar manzum ve mensur birçok eser yazmıştır.¹⁴ Hadislerin ilk defa bir Batı diline en geniş şekilde tercümesini de ona borçluyuz. Hammer-Purgstall, ilki 1809’da yazdığı ve *Sahîh-i Buhârî*’den 700 hadisin tercümesinin bulunduğu *Auszüge aus der Sunna oder der mündlichen Überlieferung Mohammeds* (Sünnet’ten veya Muhammed’in (s.a.v.) Sözlü Rivayetlerinden Seçmeler) başta olmak üzere birçok eserinde toplam 2600 kadar hadisi Almanca’ya tercüme etmiştir.¹⁵ Kısmî bir manzum Kur’an tercümesi de yazmış olan Hammer’in, konum açısından en önemli eserleri ise Batı’da Hz. Peygamber aleyhine yazılan drama/piyeslere reddiye mahiyetinde kaleme aldığı *Mohammed oder die Eroberung von Mekka* (Muhammed veya Mekke’nin Fethi) adlı manzum eseri¹⁶ ile Arapça olarak yazdığı ve manzum olarak da Almanca’ya çevirdiği, adeta bir evrâd kitabı gibi olan ve içinde dua özelliğinde çok sayıda âyet ve hadisi de tercüme ettiği *Zeitwarte des Gebetes in Sieben Tageszeiten- Mikâtü’s-salât fî seb’ati evkât* (Yedi Dua Vakti) adlı manzum eseridir.¹⁷

¹² Goethe’nin mezkûr şiiri hakkında bk. Âlim Kahraman, “Goethe’nin ‘Mahomets Gesang’ Şiiri: Türkçe Çevirileri Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2000), 575-588.

¹³ Saeed Sharafat Khan - Fahd Mohammed Taleb, “Western Image of Muhammad (pbuh) as a Prophet”, *Trames Journal of the Humanities and Social Sciences* 24/1 (2020), 81.

¹⁴ Hammer-Purgstall’ın İslâm’a dair eserleri hakkında bk. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 364-374.

¹⁵ Hammer-Purgstall’ın hadis ile ilgili eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 364-384.

¹⁶ Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 364, 375; Hammer-Purgstall, *Mohammed oder die Eroberung von Mekka* (Berlin: Schlesingerschen Buch- und Musikhandlung, 1823).

¹⁷ bk. Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 375.

Avrupa'da mensur veya manzum, eserlerinde Hz. Peygamber'den objektif olarak bahseden başka birçok yazar mevcuttur.¹⁸ Ancak, tespit edebildiğimiz kadariyle Avrupa'da en geniş bir şekilde manzum hadis tercümesini Alman oryantalist Georg Friedrich Daumer (1800-1875) yapmıştır. O, Hz. Peygamber'i takdir eden ve gerçek mahiyetiyle tanıtmayı hedefleyen ve bunu öncelikle onun hadislerini manzum olarak Almanca'ya tercüme etmekle yapmaya çalışan bir şarkiyatçıdır. Daumer, Hz. Peygamber'i takdirkâr ifadelerle tanıtan diğer bazı oryantalistlerin sözlerine de yer vermiştir. Bu çalışmada 19. yüzyılın ortalarında Hz. Peygamber'e karşı hayranlık ifadeleri taşıyan bir kitap yazmış olan Daumer'i ve eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız. Müteakiben yüzden fazla hadisi manzum olarak Almanca'ya tercüme ettiği Mahomed und sein Werk (Muhammed ve Eseri) adlı en önemli eserinden hareketle onun Hz. Peygamber ve İslâm hakkındaki bazı düşünceleri tespit edilecektir. Devamla onun mezkûr eserindeki Almanca manzum hadis tercümelerinden bir kısmı Türkçeye çevrilecektir.

1. Georg Friedrich Daumer'in Hayatı ve Eserleri

Daumer, 5 Mart 1800'de Almanya'nın güneyinde bulunan Nürnberg'te doğmuş, Erlangen'de eğitimine başlamış ve bu arada Alman filolog, teolog ve dilbilimci Johann Arnold Kanne (ö. 1824) gibi oryantalistlerden ders almıştır. 1823-1826 yılları arasında ise Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (ö. 1831) müdürü olduğu Nürnberg Agidiengymnasium'da eğitimini sürdürmüştür. Okul müdürü olan Hegel, öğrencilerinin din eğitimine özel önem veriyordu. Katolik öğrenciler, her gün; Protestan öğrenciler ise her Pazar günü okulun kilisesinde âyine katılmak zorundaydılar. Tüm sınıflarda din ve felsefe derslerini Hegel bizzat kendisi veriyordu.¹⁹ Daumer'in dinî kimliğinin oluşmasında anne-babasının ve öğretmenin etkisinde kaldığı, onun ilk şiir ve makalelerinde Kitab-ı Mukaddes'in izlerinin olduğu, ancak kilisede anlatılan Hıristiyanlıktan tatmin olmadığı belirtilmektedir.²⁰

Alman yazar, önce Nürnberg'te teoloji okumaya başlamışsa da daha sonra bu bölümü bırakarak filolojiye geçiş yapmıştır. 1840 yılında ise Almanya'da ilk Hayvan Koruma Derneği'ni kurmuştur. 1847 senesi, onun hayatında önemli bir zaman dilimidir. Zira bu yılda Hıristiyanlık karşıtı olan *Die Geheimnisse des christlichen Althertums* (Antik Hıristiyanlığın Esrarı) adlı eserini yayımlamıştır.

¹⁸ Bu hususta geniş bilgi için bk. Özcan Hıdır, *Batr'da Hz. Muhammed İmaji* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 98-109; Khan - Fahd Mohammed Taleb, "Western Image of Muhammad as a Prophet", 80.

¹⁹ Michael Birkenbihl, *Georg Friedrich Daumer: Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner westöstlichen Dichtungen* (München: y.y., 1902), 6.

²⁰ Birkenbihl, *Georg Friedrich Daumer*, 7.

1850 yılında ise *Die Religion des neuen Weltalters* (Yeni Dünyanın Dini) adlı çalışmasını neşretmiştir. 1850'li yıllar, Daumer'in lirik şiirle ilgilenmeye başladığı, İslâm'a ve kısa bir süre Yahudiliğe yakınlık duyduğu zamanlar olmuştur. O, 1858'de Mainz'de Katolik kilisesine geçiş yapmış ve bundan sonra Katolik kilisesi hakkında *Meine Conversion Ein Stück Seelen- und Zeitgeschichte* (1859) ve *Aus der Mansarde Streitschriften, Kritiken, Studien und Gedichte* (1860-1862) gibi eserler yazmıştır. Latince öğretmeni olarak göreve başlayan Daumer, 1826'da gözünden ciddi bir rahatsızlık yaşamış ve bu durum onun okuma-yazmasını imkânsız hale getirince 1832'de malulen emekli olmak zorunda kalmıştır.²¹ Erken yaşlarda iç dünyasında ciddi gelgitler yaşayan Daumer, dinî tatminsizlik içinde kalmış, hatta bu sebeple açlık orucuyla hayatına son vermek istemiştir. Daha sonra ise teolojiden nefret etmeye başlamıştır. Bu arada kendisine yeni bir hayat anlayışı oluşturma düşüncesiyle felsefe ve daha sonra da müzikle meşgul olmak istemiştir.²² Din felsefesi ve lirik şiir alanında uzman olan ve Hıristiyanlık hakkında tenkitleri bulunan Daumer, 14 Aralık 1875'te Würzburg'ta ölmüştür.²³

Daumer'in İslâm'ı kabul ettiğine dair bir ifadesini göremedik. Ancak onun Kur'an, İslâm, Hz. Peygamber ve bazı İslâm büyükleri hakkındaki sözleri, tercüme ettiği âyet ve hadislerin konuları ve metinlere yüklediği anlamlar, onun İslâm'a ve Hz. Peygamber'e hayranlığını açıkça ifade etme cesaretini gösterdiğini ortaya koymaktadır. Kıskançlığından dolayı İslâm'ı kabul etmeden ölen şair Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın (ö. 8/630) şiirlerini dinledikten sonra Resûlullah'ın Ümeyye hakkında "Neredeyse şiiriyle Müslüman olmuş"²⁴ demesi gibi, inancı hakkında herhangi bir şey söyleyemeyeceğimiz Daumer, söz konusu eserinde adeta "Müslüman" olmuştur. Onun Hz. Peygamber'e ve İslâm'a karşı hayranlık duygusunu hayatının bir döneminde mi yoksa tamamında mı taşıdığı hususunda ise bir şey söylemek mümkün değildir.

Öte taraftan, Daumer'in, İslâm'ın yeni çağda bir geçiş dinini temsil ettiği ve Hz. Peygamber'in Hıristiyanlıktaki Hz. Mûsâ gibi bir konumda bulunduğu düşün-

²¹ Birkenbihl, *Georg Friedrich Daumer, 18-19*. bk. Thomas Bauer, "Abraham ist mein Väterchen Eine Auswahl aus den 'Dichtungen des Morgenlandes' von Georg Friedrich Daumer", *Kinder Abrahams Religiöser Austausch im lebendigen Kontext*, ed. Thomas Bauer - Thorsten Gerald Schneiders (Münster: LIT Verlag, 2005), 104-106.

²² Birkenbihl, *Georg Friedrich Daumer, 10-11*.

²³ Georg Friedeich Daumer'in hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Birkenbihl, *Georg Friedrich Daumer*; Karlhans Kluncker, *Georg Friedrich Daumer: Leben und Werk 1800-1875* (Bonn: Bouvier Verlag, 1984); Bauer, "Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 105-106.

²⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmî'u's-sahîh*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Şiir", 1.

cesinde olduğundan söz edilmektedir.²⁵ Onun, devrindeki filozof ve ruhban sınıfı ile felsefî ve dinî tartışmalara da girdiği görülmektedir. Daumer'in düşünceleri ve eserleri hakkında bazı tezler hazırlanmıştır.²⁶

2. Georg Friedrich Daumer'in Eserleri

Daha çok felsefe, teoloji, edebiyat ve dinler tarihi ile ilgilenmiş olan Daumer'in eserlerinin çoğunluğunun felsefe ve dinler tarihi ile ilgili olduğu söylenebilir. Onun edebiyat, felsefe ve teoloji hakkındaki eserlerinden kısaca söz ederek *Mahomed und sein Werk* adlı eserini genişçe tanıtmaya çalışacağız.

2.1. Daumer'in Edebiyatla İlgili Eserleri

Batı'da Georg Friedrich Daumer, Friedrich Rückert (ö. 1866) ve August von Platen'le (ö. 1835) birlikte Arapça ve Farsça şiirde bir nazım şekli olan gazel hakkında en önemli şairlerden biri kabul edilmektedir.²⁷ Doğu-İslâm edebiyatına dair Daumer'in üç önemli manzum eseri mevcuttur. Bunlar başta Hâfız-ı Şîrâzî'den (ö. 792/1390) yaptığı Farsça tercüme olmak üzere, *Hafis: Eine Sammlung persischer Gedichte nebst poetischen Zugaben aus verschiedenen Völkern und Ländern* (Hâfız: Farklı Halklardan ve Ülkelerden Farsça Şiir ve Manzum Eklerden İbaret bir Koleksiyon)²⁸, *Hafis: Neue Sammlung* (Hâfız: Yeni Koleksiyon)²⁹ ve aşağıda genişçe tanıtacağımız *Mahomed und sein Werk Eine Sammlung orientalischer Gedichte* adlı eserdir.³⁰ Daumer manzum diğer bazı eserlerinde de Doğu-İslâm kültürü hakkında bilgilere yer vermiştir.³¹ Onun tercümelerinin oldukça serbest olduğuna dair tenkitler söz konusudur.³²

²⁵ Bauer, "Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 99.

²⁶ Michael Birkenbihl, *Georg Friedrich Daumer Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner westöstlichen Dichtungen* (München: 1902); Hans Effelberger, *Georg Friedrich Daumer und die westöstliche Dichtung* (Marburg: 1923), Agnes Kühne, *Der Religionsphilosoph Georg Friedrich Daumer, Wege und Wirkungen seiner Entwicklung* (Berlin: 1936) ve Wilhelm Eckmann, *Georg Friedrich Daumer und die Gestalt seiner Madonna* (München: 1954).

²⁷ Bauer, "Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 103.

²⁸ Hamburg: Hoffmann & Campe, 1846, 1856.

²⁹ Nürnberg: 1852.

³⁰ Bauer, "Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 104.

³¹ bk. Georg Friedrich Daumer, *Polydora: Ein Weltpoetisches Liederbuch* (Frankfurt am Main: 1855), 2/280-296. O burada Hz. Peygamber ve halifelerin bazı sözlerine yer vermiştir.

³² bk. Bauer, "Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 98.

Daumer'in sayılanlardan başka *Bettina: Gedichte aus Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* (Bettina: Goethe'nin bir Çocukla Yazışmasından Şiirler) (1837), *Frauenbilder und Huldigungen* (Kadın Portreleri ve Sadâkat) (1853), *Marianische Legenden und Gedichte* (Meryem Efsaneleri ve Şiirleri) (1859), *Schöne Seelen: Ein Legenden- und Novellensträußchen* (Güzel Ruhlar: Efsanelerden ve Kısa Hikâyelerden bir Küçük Demet) (1862) gibi edebiyatla ilgili birçok eseri daha bulunmaktadır. Onun ayrıca müstear isimlerle yazdığı eserleri de vardır.

2.2. Felsefe ve Teoloji Hakkındaki Eserleri

Daumer'in felsefe, din felsefesi, teoloji ve dinler tarihi hakkında da birçok eseri bulunmaktadır. Henüz lise yıllarında önemli bazı teolog ve filozoflardan ders aldığından yukarıda bahsedilmişti. İnanç ve dünya görüşü hususunda sürekli değişiklikler ve tereddütler yaşamış olan Daumer'in bu ruh halini eserlerinde de görmek mümkündür. *Urgeschichte des Menschengesistes* (İnsan Ruhunun Kaynağı) (Berlin: 1827), *Ist die Cholera Morbus ein Strafgericht Gottes?* (Kolera Hastalığı Tanrı'nın Cezası mı?) (1832), *Philosophie, Religion und Alterthum* (Felsefe, Din ve Antik Çağ) (1833), *Polemische Blätter betreffend Christenthum, Bibelglauben und Theologie* (Hıristiyanlık, İncil İnancı ve Teoloji Üzerine Tartışmalı Makaleler) (1834), *Die Stimme der Wahrheit in den religiösen und confessionellen Kämpfen der Gegenwart* (Günümüzün Dinî ve Mezhepsel Mücadelelerinde Hakikatin Sesi) (1845), *Die Geheimnisse des christlichen Alterthums* (Antik Hıristiyanlığın Esrarı) (1847), *Meine Conversion* (Benim Din Değiştirmem) (1859), *Aphorismen über Tod und Unsterblichkeit* (Ölüm ve Ölümsüzlük Hakkında Aforizmalar) (1865) onun felsefe ve teoloji hakkındaki eserlerinden bazılarıdır.³³

Almanya'da ilk hayvan hakları derneğini kurduğu belirtilen Daumer, *Über Thierquälerei und Thiermißhandlungen* (Hayvanlara İşkence ve Kötü Davranma Üzerine) (1840) adıyla bir de eser yazmıştır. Onun böyle bir teşebbüste bulunmasında İslâm'da hayvan haklarından etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira o, bu hususta birçok hadisi manzum şiir biçiminde tercüme ettiği gibi aşağıda ele alacağımız eserinin *Doğu-Batı* bölümünde İslâm'da hayvanların haklarına ve korunmalarına dair geniş bilgi vermektedir.³⁴

³³ Daumer'in eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bauer, "Abraham ist mein Väterchen: Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 104-106.

³⁴ Georg Friedrich Daumer, *Mahomed und sein Werk: eine Sammlung orientalischer Gedichte* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1848), 282-288.

2.3. Daumer'in Mahomed und Sein Werk Adlı Eseri ve Muhtevası

Bir oryantalist olarak Daumer, daha çok İslâm'a değil, İslâmî edebiyat üzerine yoğunlaşmış gözükmektedir. Onun Kur'an, hadis ve Hz. Peygamber'in hayatına edebî açıdan yaklaşması bu bakımdan dikkat çekicidir. Hamburg'ta 1848 yılında 371 sayfa olarak yayımlanmış olan *Mahomed und sein Werk: eine Sammlung orientalischer Gedichte* (Muhammed ve Eseri: Bir Doğu Şiir Antolojisi) adlı eserde manzum âyet ve hadis tercümelerine yer verilmiş, âyetler için "Allah buyuruyor", hadisler için ise "Muhammed (s.a.v.) buyuruyor" gibi ifadeler kullanılmıştır.³⁵ Başta bazı sahâbe olmak üzere İslâm büyüklerinin sözlerine de yer verilmiş olan eserde Goethe ve Hammer-Purgstall gibi Batılı bazı şahısların Hz. Peygamber'e hayranlıklarını bildiren sözleri de yer almaktadır.³⁶ Daumer'in bu eserini Hıristiyanlığa dair yaşadığı tereddütler ve İslâm'a ilgi duyduğu zamanda yazmış olması muhtemeldir. Daumer'in bu çalışmasının bir benzerine, görebildiğimiz kadarıyla kendisinden önce rastlanmamaktadır. Onun böyle bir kitabı yazma teşebbüsünde, aynı zamanda manzum kısmî bir Kur'an meali hazırlayan ve birçok edebî eseri Almanca'ya çeviren Hammer-Purgstall'ın etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Zira aşağıda görüleceği üzere Daumer onun bazı eserlerine ve görüşlerine birçok yerde atıfta bulunmuştur.

Ağırlıklı olarak hadislerden ibaret olan mezkûr eser; "Giriş", "Muhammed ve Eseri", "Doğu-Batı", "Dipnotlar" ve "Son Söz" olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Kitabın bölümlerinin muhtevalarını biraz ayrıntılı olarak sunmak istiyoruz:

1. *Giriş (Präludien)* (s. 3-50): İki kısımdan oluşmaktadır. Birinci Kısım: İbrânîler (Hebräer) (s. 3-28) adını taşımakta olup burada dörder ve ikişer satırdan ibaret on dokuz adet muhtelif uzunlukta şiire yer verilmiştir. Bunlardan son ikisi aynı zamanda başlık özelliğindedir. On sekizincisi "Eski Ahit ve Diğer Yahudi Kaynaklarından İsrail Bilgelerinden Kısa Öğretiler ve Vecizeler" adını taşımakta ve kısa vecizeler manzum halde birkaç satır halinde zikredilmektedir. (s. 18-24). On dokuzuncu başlık ise "Öğüt Verici Şakalar" şeklindedir. (s. 25-28).

İkinci Kısım: "Araplar" (s. 29-50) başlığını taşımakta olup burada birbirinden farklı uzunlukta yirmi dört adet şiir nakledilmiştir. Bunların bazıları "Bir Arap kadın diyor ki" gibi herhangi bir kişinin sözüdür. Bu kısımda bazı hükümdar ve

³⁵ Makalede Hz. Peygamber için kullanılan saygı ve dua ifadeleri tarafımızdan eklenmiştir.

³⁶ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 255-334. Onun bu eserindeki şiirlerin özelliği ve değerlendirmesi hakkında ayrıca bk. Bauer, "Abraham ist mein Väterchen: Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes", 102-106. Thomas Bauer devamlı onun şiirlerinden bir miktarını aktarmaktadır. bk. Bauer, "Abraham ist mein Väterchen: Eine Auswahl aus den Dichtungen des Morgenlandes, 107-138.

şairlerin isimleri de zikredilmektedir.

2. *Muhammed ve Eseri (Mahomed und sein Werk)* (s. 51-244): Eserin en önemli bölümü olup aynı zamanda kitabın genel adını taşımakta ve beş alt kısımdan oluşmaktadır. Bu bölümde birinci kısımda doksan üç; ikinci kısımda yetmiş altı; üçüncü kısımda on bir; dördüncü kısımda kırk iki ve beşinci kısımda dokuz olmak üzere farklı uzunluklarda toplam 231 şiir bulunmaktadır.

Birinci Kısım: “Allah’ın Kur’an’da vahyedilmiş ve Peygamber’in öğretici sözleri ve Sünnetten/hadislerden zenginleştirilmiş anlatımlar” (s. 53-124) adını taşımakta olup kelime-i tevhid ve çok sayıda esmâ-i hüsnâ ihtiva eden bir şiirle başlamaktadır. Devamında ise bazı âyetler ve hadisler manzum olarak tercüme edilmiştir. Bu kısımda bazı âyetler “Allah, Muhammed’e (s.a.v.) (dedi ki)” ve “Allah buyuruyor ki” şeklindeki ifadelerden sonra nakledildiği gibi bazen de âyet olduğuna dair bir açıklama olmaksızın zikredilmektedir.

İkinci Kısım: “Tarihî ve mitolojik tasvirler ve hikâyeler, Muhammed ve etrafındakiler, halifeler, Osmanlı padişahları, mutasavvıf ve fakihler” (s. 125-204) başlığını taşıyıp bu kısmın ilk şiiri Hz. Peygamber’le Ebû Bekir’in mağaradaki durumunu anlatmaktadır. Birinci ve ikinci kısım ağırlıklı olarak âyet ve hadis tercümelerini ihtiva etmektedir.

Üçüncü Kısım: “Kitab-ı Mukaddes ve İslâmî rivayet ve şahıslara dayanan şiirler ve muhayyileler” (s. 205-222) başlığı altında Hz. Âdem ve Havva’nın yaratılışı, cennetten yeryüzüne indirilişi, Hz. Nuh, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ gibi peygamberler tarihi ve İslâm tarihinden birkaç hikâye aktarılmakta olup bu kısımda toplam on bir şiir vardır.

Dördüncü Kısım: “Arapça, Farsça, Türkçe vecizeler ve tasvirler” (s. 223-238) adını taşımaktadır. “Söyleyene değil, söylenene bak”, “Ev alma, komşu al” gibi kısa beyitler ve uzun şiirlerle birlikte kırk iki şiir vardır.

Beşinci Kısım: “Düsturlar, Kelime-i şehadetler, dualar” (s. 239-244) şeklindedir. Bu kısımda ise muhtelif âyet ve hadislere dayanan Kelime-i tevhid, Âmentü ve bazı dualar, tesbih ve şükür ihtiva eden manzum ifadeler bulunmaktadır. Fâtiha ve İhlâs sûresinin manzum tercümesiyle başlayan bu kısımda dokuz şiir bulunmaktadır.

3. *Doğu-Batı (West-Östlich)* (s. 245-334): Bu bölüm, şiir (s. 247-254) ve nesir (s. 255-334) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda yedi şiir, ikinci kısımda ise seksen yedi farklı uzunlukta nesir bulunmaktadır. Manzum olan birinci kısımda Goethe’nin “Mahomets Gesang”ı başta olmak üzere onun İslâm, Kur’an ve Hz. Peygamber hakkındaki muhtelif şiirlerine ve Hammer-Purgstall’dan bir şiire yer verilmiştir.

Nesir kısmında ise yazar, İstanbul doğumlu İsveçli Ermeni asıllı oryantalist

Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740-1807), Konrad Engelbert Oelsner (ö. 1828), Goethe (ö. 1832), Humboldt (ö. 1835), Hammer-Purgstall (ö. 1856), Pfarrer Dr. Kraft (ö. ?), Charles White (ö. 1861), Johann Joseph Ignaz von Döllinger (ö. 1890) gibi bazı oryantalistlerden Hz. Peygamber ve dört halife başta olmak üzere İslâm hakkında müspet aktarımlar yapmaktadır. Onun İslâm hakkındaki görüşleri bu kısımda daha yoğun vaziyettedir. Âyet ve hadis tercümelerinden sonra eserin İslâm açısından en önemli bölümünün bu kısım olduğunu söyleyebiliriz.

4. *Dipnotlar (Anmerkungen)* (s. 335-358): Burada "Giriş" bölümünün birinci ve ikinci kısımları ile "Muhammed ve Eseri" bölümünün birinci, ikinci ve üçüncü kısmı hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Yazar bu bölümde genel olarak kitapta naklettiği bazı bilgilerin kaynaklarını da göstermiş ve ilâve açıklamalarda bulunmuştur. Daumer, burada Kur'an ve hadislerden yaptığı nakillerin yoğun bir şekilde bulunduğu ikinci kısım hakkında değerlendirme yaptığı gibi bu münasebetle Kur'an, hadis ve Sünnet'in İslâm'daki konumuna dair geniş bilgi vermektedir. Yazar, Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethettiğinde verdiği eman ve İskenderiye Kütüphanesi'nin yakıldığına dair bilginin 580 yıl sonra yaşamış iki Hıristiyan yazara dayandığı, İslâm dünyasındaki kadın haklarının, Avrupa'ya göre çok ileri seviyede olduğu gibi hususları vurgulamaktadır. Onun "Sünnet'te kadınlara kötü davranmak yasaklanmıştır"³⁷ ifadesi de bu hususta dikkat çekicidir.

5. *Son Söz (Nachwort)* (s. 359-370): Daumer, sonuç kısmında genel olarak bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Onun dinler ve bilhassa İslâm hakkındaki bazı düşüncelerini de burada görmek mümkündür. Kendi ifadesine göre sonuç bölümü bir mukaddimeyi andırmaktadır. Daumer, Hegel'i Hıristiyanlığı dünya dinlerinin zirvesi olarak dikkate alıp İslâm'ı gözardı ettiği için eleştirmekte, insanlığın geleceğinde İslâm'ın etkinliğini dile getirmektedir.³⁸ Yazar, din felsefesine dair bir kısım görüşlerine de burada yer vermektedir. Onun bilhassa "Hıristiyanlığın cehenneme çevirdiği dünyanın yeniden cennete dönüşüp huzura kavuşacağı"na dair düşünceleri bunlar arasındadır.³⁹ O, yeni bir din tasavvur etmekte ve insanlığın ihtiyacı olan böyle bir dinin gelecekte var olacağını düşünmektedir. Daumer, ahlâkın gerekliliğini ve bunun da ancak dinle sağlanacağını ifade etmekte ve bu bağlamda Hıristiyanlığa eleştiriler yöneltmektedir.

Yazar, âyetlerin sûre ve âyet numaralarını belirtmediği gibi hadisler için de birkaç istisna dışında kaynak zikretmemektedir. Daumer, *Dipnotlar* bölümünün ikinci kısmında yer alan hayvanlara su içirme hakkındaki sekiz

³⁷ bk. Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 311.

³⁸ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 361.

³⁹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 362-364.

numaralı hadis dolayısıyla bir köpeği sulayan Yahudi bir kadın hakkında diğer bir hadise daha işaret etmekte ve bunun için Hammer-Purgstall'ın editörlüğünü yaptığı ve birçok makale ve çevirilerinin bulunduğu *Fundgruben des Orients* (Şarkın Hazineleri), 1/278'i kaynak olarak göstermektedir.⁴⁰ Söz konusu yerde Hammer, Buhârî'nin *Sahih*'inden 700 hadisin Almanca tercümesini yayımlamıştır. Buradan hareketle Arapça bildiğine dair bir mâlûmata rastlayamadığımız Daumer'in, Hammer'in hadis tercümelerinden yararlandığını tahmin etmekteyiz. O, Hammer'in diğer bazı eserlerine de atıfta bulunmaktadır. Yine birçok İslâm kaynağını manzum ve nesir olarak Almanca'ya çevirmiş olan Rückert'in de onun kaynakları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.⁴¹ Aynı şekilde yukarıda nakilde bulunduğunu belirttiğimiz şahısların bazı eserleri de onun önemli kaynakları arasındadır.

3. Daumer'in İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki Bazı Görüşleri

Daumer, İslâm'la ilgili bölümde naklettiği âyet ve hadislerin kaynakları hakkında değerlendirme yaparken İslâm'ın temel kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğunu söylemektedir. O, Kur'an'ın İslâm'ı kabul edenlere göre Cebrael vasıtasıyla doğrudan gökten vahyedilmiş olan Allah'ın sözü olduğunu; Sünnet'in ise "Peygamber'in (s.a.v.) hayat tarzı ve davranışları, emirleri, koyduğu kurallar, konuşmaları ve sözlerinden ibaret olan rivayetlerin bir mecmuası" olduğunu belirtmektedir. Daumer, bunların her ikisinin birlikte, İslâm itikadı ve hukukunun ilk ve en önemli temelini oluşturduğunu ve kendisinin, anlatımlarında bu hususu dikkate aldığını söylemektedir.

Alman yazar ve şair Daumer, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) karakter ve hayat anlayışının ve İslâm dininin tam olarak sadece Kur'an'dan anlaşılamayacağını bilhassa vurgulamaktadır. Kendisinin belirttiğine göre, bu sebeple eserin ilk kısmına İslâm'ın temelini oluşturan Kur'an âyetleri egemendir. Sünnet'ten ise bunlara en uygun gözükler ilâve edilmiş ve ikinci kısımda hadisler yer almıştır. Rivayetlerin sahihliğine ve güvenilirliğine oldukça dikkat edilmiştir. Daumer'in ifadesiyle rivayetlerin ana direği ve teminatı, İslâm'ın en önemli ve saygın öğretmenleri olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ashâbı; eşleri ve dört halife, rivayetlerin karşılaştırılması ve toplanması için çaba ve gayret göstermişlerdir. Râviler, hadisler için İslâm coğrafyasında Hicaz, Suriye ve Horasan bölgelerinde dolaşmışlar ve hadisleri doğrudan âlimlerin ağzından

⁴⁰ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 347. Söz konusu dergi ve muhtevası hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Beydilli, "Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) ve Fundgruben Des Orients (Şark'ın Hazineleri) Dergisi", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe, İsmail E. Erünsal'a Armağan*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker (İstanbul: Ülke Yayınları, 2014), 1/129-275.

⁴¹ Daumer'in Rückert'e yaptığı bir atf için bk. Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 198.

duymak için yolculuklar yapmışlardır. Her bir hadis/rivayet nesilden nesile Peygamber'in yanında yaşamış olan ilk sahâbîye son derece dikkat ve itina gösterilerek isnad edilmiş ve rivayetlerin bu isnad zincirlerinin öğrenilmesi, teoloji eğitiminin önemli bir dalını oluşturmuştur.⁴²

Daumer'in manzum tercüme için seçtiği âyet ve hadisler onun Hz. Peygamber'e ve İslâm'a duyduğu saygıyı da göstermektedir. O, eserinde başta Resûl-i Ekrem olmak üzere Kur'an'ı ve İslâm tarihini yüceltici bir üslûp takip etmiştir. Bunda nakilde bulunduğu Goethe, Hammer-Purgstall, Oelsner gibi şahısların da etkisinin olduğu muhakkaktır. Daumer'in eserinin *Doğu-Batı* (West-Östlich) bölümünün nesir kısmına Oelsner'in "Şimdiye kadar Muhammed'le karşılaştırılabilecek hiçbir kimse yoktur" sözüyle başlamış olması, onun Hz. Peygamber'e bakışını gösteren önemli unsurlardan biridir.

Daumer, Resûlullah için daha çok Ortaçağ Avrupa'sında görebildiğimiz şekliyle "Mahomed" ifadesini kullanmaktadır. O, Resûlullah'ın isminin Mohammed ve Muhammed şeklinde de kullanıldığını, fakat Mahomed biçimindeki kullanımın şiirde daha uygun olduğu için bunu tercih ettiğini söylemektedir. O, ayrıca Resûlullah'ın benzer anlamlar taşıyan Ahmed ve Mahmud isminin de olduğuna dikkat çekmektedir.⁴³ Diğer taraftan Goethe'nin de Hz. Peygamber'e medhiye olarak yazdığı "Mahomets Gesang" da onun ismini Mahomet olarak zikretmesinin de bir etkisinden söz edilebilir. Daumer, söz konusu eserde "Allah" için bazı yerde "Gott" kelimesini kullanırken bazen "Allah" lafzını kullanmaktadır.

4. Daumer'in Almanca Manzum Hadis Tercümeleri

Alman oryantalist Daumer, söz konusu eserde çok sayıda âyet ve hadisi manzum olarak Almanca'ya çevirmiştir. O, eserinin "Muhammed ve Eseri (Mahomed und Sein Werk)" adlı bölümünün bilhassa birinci kısmında farklı konularda çok sayıda âyeti manzum olarak tercüme etmiştir. Daumer, âyetleri "Allah buyuruyor ki (Allah spricht)" diyerek ve "kul (de ki)" ifadesiyle başlayan âyetleri ise "Allah Muhammed'e (dedi ki)- (Allah zu Mahomed)" şeklinde nakletmekte, sûre ve âyet numarası gibi ilave bir bilgi vermemektedir. Bu kısımda yer alan 4. şiir infak (Bakara 2/215), 11. şiir, yetim malı yemek (Nisâ 4/10), 12. şiir faiz yasağı (Bakara 2/275), 14. şiir ise gayr-i müslimlerle yapılan anlaşmalara onlar riayet ettiği müddetçe sadık kalınması (Nahl 16/91), 22. şiir kibir (İsrâ 17/37), 26. şiir ashâb-ı kehf (Kehf 18/22), 40. şiir tesettür (Nûr 24/31), 41. şiir ise birden çok evlilik hakkındaki âyetin (Nisâ 4/3) manzum tercümesidir. Onun bu kısımlarda bilhassa kadınlar hakkında birçok âyet

⁴² Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 340-341.

⁴³ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 339.

naklettiği görülmektedir. Makalenin hacmini zorlayacağından dolayı onun manzum âyet tercümelerine ayrıntılı yer vermedik.

Daumer'in mezkûr kitabında yer verdiği manzum hadisler ise kadına iyi davranmaktan, imamın namaz kıldırırken dikkat etmesi gereken hususlara kadar çok farklı konuları içermektedir. Yazar, "Mahomet und sein Werk" adlı ikinci bölümün bilhassa birinci ve ikinci kısmında hadislere dayanan şiir ve beyitlere yer vermektedir. Bazı şiirler hadis olduğu belirtilerek "*Muhammed (s.a.v.) buyuruyor ki*" ifadesiyle başlamaktadır. Ancak âyetlerde olduğu gibi hadislerin de kaynakları belirtilmemektedir. Burada onun Almanca'ya tercüme ettiği çok sayıdaki hadislerden kırk hadisi Türkçe'siyle birlikte naklettik. Bunların bir kısmı mevkuf rivayetlerdir. Yazar tarafından şiirlere verilen numaraları da belirttik. Tercümede mümkün mertebe metne sadık kalmaya çalışarak her bir satırı müstakil olarak aktardık. Rivayetlerin bazı kaynaklarını dipnotta belirtmeye çalıştık. Hz. Peygamber için saygı ifadeleri ekledik. Tercüme ettiğimiz metinler eserin ikinci bölümünde yer almaktadır.

4.1. Mahomed und Sein Werk: Birinci Kısım

18. Şiir

Der Gläubige, wofern er sät und pflanzet	<i>Bir mü'min toprağa bir şey eker veya dikerse</i>
Und von der Frucht, die ihm die Erde trägt,	<i>Ve onun ekip diktiklerinden oluşan bir meyveyi,</i>
Ein Mensch genießt, ein Vogel frißt, es wird	<i>Bir insan veya bir kuş yerse</i>
Gerechnet und gelohnet ihm als eine	<i>O kişi bundan alır mükâfat</i>
Von ihm verübte gute, fromme That.	<i>Yaptığı bir iyilik ve salih amel olarak.⁴⁴</i>

20. Şiir

Erbarmen ist und Güte	<i>Merhamet ve iyilik</i>
In hundert Theile getheilt.	<i>Yüz parçaya bölündü.</i>
Von selbigen neun und neunzig	<i>Bunlardan doksan dokuzunu</i>
Hat Gott für sich behalten,	<i>Allah yanında korudu,</i>
Und einen nur herunter	<i>Bunlardan sadece birini dünyaya</i>
Gesendet auf die Erde;	<i>Yeryüzüne indirdi;</i>
Und dieser ist verteilt	<i>Ve bu dağıtıldı</i>
An sämmtliche Geschöpfe,	<i>Bütün mahlukâta,</i>
Die auf der Erbe sind.	<i>Yeryüzünde bulunan.</i>
Denn auch die Tiere fühlen;	<i>Bundan dolayı hayvanlar hissederler</i>
Auch ihnen eingesenket	<i>Onlara karşı eğerler memelerini</i>
Ist in die Brust ein Theilchen	<i>Bir parça merhamet dolayısıyla</i>
Der Milde, die von oben,	<i>Gökten gelen</i>
Vom Gott der Liebe stammet;	<i>Allah'tan gelen merhametle;</i>

⁴⁴ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 67. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts), "Edeb", 27; Müslim, "Müsâkat", 10.

Die Stute sieh! Wie übt sie	<i>Ata bakınız! Nasıl uyguluyor bunu</i>
So treue Mutterpflichten;	<i>Sadık annelik sorumluluğunu</i>
Wie ist sie ihrem Füllen	<i>Nasıl da yavrularına</i>
So liebend und so lind!	<i>Davraniyor yumuşak ve sevgiyle.⁴⁵</i>

21. Şiir

Du hüte dich vor Stolz!	<i>Sen! Kibirden sakın!</i>
Denn wenn davon ein Senfkorn nur in dir,	<i>Eğer sende kibirden hardal tanesi kadar varsa,</i>
Nie pflückst du eine Frucht von Edens Holz.	<i>Cennet ağacından bir meyve koparamazsın asla.⁴⁶</i>

23. Şiir

Mahomed spricht:	<i>Muhammed (s.a.v.) buyuruyor ki:</i>
Ich wende mich des Tages	<i>Ben yöneliyorum her gün</i>
Wohl über siebzigmal zu meinem Herrn	<i>Günde yetmiş defa Rabbime</i>
Und bitte, daß er mir verzeihen möge.	<i>Yalvarıyorum beni affetmesi için.⁴⁷</i>

25. Şiir

Soll ich euch melden, wer	<i>Bildireyim mi size, kimdir</i>
Gerettet in Edens Hutten? —	<i>Adn cennetinde korunan? —</i>
Es sind die Kleinen und Schwachen, aber Guten.	<i>Onlar küçüktür, zayıftır fakat salihlerdir.</i>
Soll ich euch melden, wer	<i>Yine bildireyim mi size, kimdir</i>
Gebettet in die Gluten? —	<i>Ateşte tutulan? —</i>

⁴⁵ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 68-69. Buhârî, "Edeb", 19; "Rikâk", 19; Müslim, 17; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, Ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Daavât", 107-108.

⁴⁶ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 69. Müslim, "İmân", 147-148; Tirmizî, "Birr", 61.

⁴⁷ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 70. Buhârî, "Daavât", 3.

Die Mächtigen sind's; die Stolzen und *Güçlülerdir; gururlu ve kibirli*
Hochgemuthen. *kimselerdir.*⁴⁸

48. Şiir

Wer vorbetet *Kim imam olursa*
Gedenke wohl, *düşünsün ki,*
Daß nicht ein jeder *Yoktur herkesin*
Genug der Kraft, *Yeteri kadar gücü,*
Der Reise habe, *Yolcu olanların,*
Genug der Zeit, *Yeteri kadar zamanı,*
Lang zuzuhören; *Uzun uzun dinlemek için;*
Er kürze sich! *Öyleyse (namazı) kısa tutsun.*
Ich selber mag *Ben de bazen*
Gern lange beten; *Uzun namaz kılmak isterim;*
Allein vernehm' ich *Fakat bu esnada işitirim*
Ein kindlich Weinen, *Bir çocuk ağlamasını,*
Es geht zu Herzen, *Bu kalbe dokunur,*
Es ist mir Mahnung *Bana bir uyarı olur*
Ich spute mich. *Acele ederim (bitiririm namazı).*⁴⁹

28. Şiir

Nicht sollt ihr zanken und streiten. *Kavgâ etmeyiniz! Tartışmayınız!*
Nicht sollt ihr hassen und neiden, *Nefret etmeyiniz! Kıskanç olmayınız!*

⁴⁸ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 71. Hadis için bk. Müslim, "Cennet", 46-47; Buhârî, "Edeb", 61; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1395/1975), "Zühd", 4.

⁴⁹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 87. Buhârî, "Ezân", 65; Müslim, "Salât", 182-192; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), "İmâmet", 35.

Nicht fragen und nicht jagen nach Neuigkeiten *Mahremiyeti soruşturmayınız, araştırmayınız!*
Anzüglicher Art und böse Gerüchte breiten; *Alay etmeyiniz! Gıybet etmeyiniz!*
Sollt Kinder und Diener Gottes allgemein, *Hepiniz Allah'ın çocukları ve kulları olunuz!*
Sollt Glieder einer großen Familie sein. *Büyük bir ailenin üyeleri olunuz!*⁵⁰

29. Şiir

Zwei Gläubige, die einander *Birbiriyle iki mü'min,*
Begegnen und begrüßen hold vertraulich *Karşılaşır, samimi ve nazikçe selâmlaşırsa,*
Und ineinander legen *Ve birbirine bağlarsa (tokalaşırlarsa)*
Als ächte Bruderseelen ihre Hände *gerçek kardeşlik ruhu olarak ellerini*
Und keine stillgeborgne Tücke hegen — *Birbirlerine gizli bir düşmanlık beslemezlerse—*
Sie werden ihrer Sünden unbewußt *Onlar farkında olmadan günahlarından*
Und ohne Müh' und in der schönsten Art *Kolayca ve en güzel bir tarzda*
Erlediget; denn selbige, sie fallen *Arınmış olurlar; Çünkü, günahlar düşer*
In dem Moment von ihnen *O anda onlardan*
Wie vom Gezweige dürre Blätter ab. *Dallardan kuru yaprakların düştüğü gibi.*⁵¹

30. Şiir

Wofern ihr einem grollet, *Eğer siz birine kızarsanız,*
Ihr sollet *Şöyle yapmalısınız*
Auf's höchste nur drei Tage lang *Ancak en fazla üç gün boyunca*
Vermeiden euern Bruder, dann *Uzak durun kardeşinizden ve sonra*
Aufsuchen ihn und grüßen *Onu arayınız ve selâm veriniz*

⁵⁰ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 72. Buhârî, "Edeb", 62; Müslim, "Birr", 30. şairin "Allah'ın çocukları" ifadesini kullanması Hıristiyanlık kültürünün bir yansıması olmalıdır.

⁵¹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 73. Tirmizî, "İstizân", 31; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Edeb", 53; İbn Mâce, "Edeb", 16.

Und euch erklären sänftiglich	<i>Ve nazikçe açıklayınız</i>
Und ohne scharfer Rede Dorn	<i>Ve sert konuşmadan iğneleyici</i>
All über das,	<i>Bunun hakkında her şeyi,</i>
Was euch an ihm verdrießet.	<i>Size ondan gelen her türlü rahatsızlığı.</i>
Das führet zur Verständigung,	<i>Bu uzlaşmaya sebep olur,</i>
Das ist erneuter Liebe Born.	<i>Bu yeniden doğmuş bir sevgidir.</i>
Der Beste sein wird der von euch,	<i>Sizin en hayırlınız olacaktır,</i>
Der allererst aufsuchet und begrüßet.	<i>Hanginiz ilk önce arar ve selâm verirse.⁵²</i>

31. Şiir

Was ihr zu allererst	<i>Her şeyden önce siz</i>
Im Auge haben sollt, das sind die Pakte,	<i>Anlaşmalarınıza dikkatle uymalısınız,</i>
Die ihr geschlossen habt mit euern Frau'n.	<i>Hanımlarınızla yaptığınız.⁵³</i>

32. Şiir

Auch was ihr an den Eurigen für Lieb'	<i>Sizinkilere (ehlinize) gösterdiğiniz sevgi</i>
Und Güte thut, es wird euch angerechnet	<i>Ve yaptığınız iyilik de, defterinize yazılacak</i>
Als ein Verdienst, als eine gute That.	<i>Bir sevap, bir salih amel olarak.⁵⁴</i>

33. Şiir

Mahomed spricht:	<i>Muhammed (s.a.v.) buyuruyor ki:</i>
Wer unter euch der Beste	<i>Sizden kim en hayırlı</i>

⁵² Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 73. Buhârî, "Edeb", 62, "İstizân", 9; Müslim, Birr 25.

⁵³ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 74. Tercüme edilen tam metin tespit edilememiştir. "Hanımlar hakkında Allah'tan korkunuz. Çünkü siz onları Allah'ın emaneti olarak aldınız ve Allah'a (söz vererek) onları kendinize helâl kıldınız" (Müslim, Hac, 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56) gibi rivayete dayanması muhtemeldir. Yazar, bu nazım ve devamında İslâm'da kadının konumunu dile getiren hadislere yer vermiştir.

⁵⁴ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 74. Buhârî, "Nafakât", 1.

Zu sein begehrt, er sei's vor allen Dingen *Olmak isterse, o her şeyden önce olmalı*
In seinem Haus, mit seiner Hausgenossin; *Kendi evinde hanımıyla;*
Er sei mit ihr, wie mit der meinen ich; *O eşiyile olsun, benim eşimle olduğum gibi;*
Er meide jeden Harm und jeden Zwist; *O sakınsın her türlü haksızlık ve geçimsizlikten;*
Er feiere mit ihr zu aller Frist *O eşiyile kutlasın her zaman*
Des Friedens und der Liebe holde Feste. *Barışın ve sevginin hoş bayramını.*⁵⁵

34. Şiir

Wenn eine Frau in die Moschee begehrt, *Bir kadın camiye gitmek isterse eğer,*
Nicht werd' es ihr von ihrem Mann verwehrt! *O eşi tarafından engellenemez.*⁵⁶

35. Şiir

Nicht züchtiget ein Weib, wie einen Sklaven, *Bir kadını döverek cezalandırlamaz köle gibi,*
Bir deve gibi! Bu ne adilik ve karaktersizliktir
Wie ein Kameel! Wie niedrig und gemein, *Bir kadını dövmek ve sonra onunla aynı yatakta yatmak!*⁵⁷
Bald schlagen eine Frau und bald beschlafen!

36. Şiir

In dieser und in jener Welt verflucht *Bu dünyada ve ahirette lânet olsun*
Sei'n jene, welche reine, fromme Frauen, *Şu kimselere, temiz ve dindar kadınlara,*
Die einmal etwa nicht genau und ängstlich *O (lânetli) kimseler ki, bir defa bile belki tam olarak*
Die äußerliche Sittenzucht bewahrt, *ve korkarak*
Ahlâkî kuralları muhafaza etmeyen,

⁵⁵ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 74. Esas alınan metin tam olarak belirlenememiştir. "Sizin en hayırlınız hanımlarına karşı en iyi davrananınızdır. Ailesi için en hayırlı olanınız benim" (Tirmizî, "Menâkıb", 61; İbn Mâce, "Nikâh", 50) hadisi veya birkaç hadis birlikte dikkate alınarak tercüme edilmiş olabilir.

⁵⁶ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 75. Buhârî, "Cuma", 13; Müslim, "Salât", 136.

⁵⁷ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 75. Buhârî, "Tefsîr, Sûretü Şems", 1; Müslim, "Cennet", 49.

Mit Lästerung verfolgen und Verläumdung! *Dedikoduyla ve iftirayla (iffetli kadınları) takip eden kimselere!*
Und büßen sie auch jetzo nicht so sehr,
Reich zugemessen soll an jenem Tage *Ve onlar (dünyada) çok ceza çekmeseler de,*
Die Buße sein dem tückischen Gezücht. *o gün (kıyamet günü) o kadar çok olsun ki*
Ceza bu kötü insanlara.⁵⁸

39. Şiir

Mahomed spricht: *Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurdu:*
Ich bin ein Mensch wie ihr; *Ben bir insanım sizin gibi;*
Doch Vieles in der Welt, *Fakat dünyadaki çoğu,*
Was eure Busen schwellt, *Sizin göğsünüzü kabartan,*
Was euere Begier *Sizin arzularınızı*
Gewaltiglich erregt, *Şiddetle tahrik eden,*
Es läßt mich unbewegt. *O beni sakinleştirir.*
Zwei Dinge lieb' ich nur *İki şeyi severim ben sadece*
Auf dieser Erdenflur, *Bu dünya üzerinde,*
Die Frauen und die Wohlgerüche nur. *Kadınlar ve güzel koku.⁵⁹*

46. Şiir

Wenn seiner Frauen *Eğer hanımına*
Ein Mann verlangend *Bir erkek özlemle*
Nach Huldgenuß *İltifatla*

⁵⁸ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 75. Nûr, 24/23.

⁵⁹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 77. "Bana, dünyadan koku ve kadın sevdirdi. Gözümün nuru ise namazda kılındı" Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavut, Adil Mürşid vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 19/305, 307, No: 12293-12294, 20/351, No: 13057; Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 1 hadisinin tercümesi gibi gözükmetedir. Batı'da Hz. Peygamber'in şehvet düşkünü olduğu iddiaları birçok kişi tarafından tekrarlanırken Daumer'in Resûlullah'ın hanımlarıyla ilgili ve kadınlar hakkındaki söz ve uygulamalarını tenkit bir tarafa, takdîrîkâr ifadelerle dile getirmesi dikkati câlib bir durumdur. Bu hadis de onlardan biridir.

Und Wonne nahet	<i>Ve büyük bir iştihakla yaklaşırsa</i>
Und sie dagegen	<i>Ve kadın buna karşılık</i>
In böser Laune	<i>Kötü bir huyla</i>
Sich ihm versaget,	<i>Onu reddederse,</i>
Er aber gehet	<i>Ve erkek giderse</i>
Zur Rast gekränkert	<i>Dinlenmeye kırgınlıkla</i>
Und voll Verdruß —	<i>Ve dolu olarak can sıkıntısıyla</i>
Die ganze Nacht	<i>Bütün gece boyunca</i>
Verfluchen Engel	<i>Lanet eder melekler</i>
Die Widerwärt'ge,	<i>Talihsiz kişiye</i>
Bis hell am Morgen	<i>Sabah aydınlanıncaya kadar</i>
Der Tag erwacht.	<i>Gün uyanıncaya kadar.⁶⁰</i>

47. Şiir

Mahomet spricht:	<i>Muhammed (s.a.v.) buyuruyor ki:</i>
Des Freitags Ehre	<i>Cuma gününün şerefini</i>
Sollt ihr bewahren!	<i>Korumalısınız!</i>
Euch zur Moschee	<i>Siz camiye</i>
Mit Lust zu scharen	<i>Neşeyle toplanmalısınız</i>
An diesem Tage,	<i>Bu günde,</i>
Das ist Gebot.	<i>Bu emirdir.</i>
Doch wenn in Lehme	<i>Fakat çamurda/yağmurda</i>
Die Fuße kleiden,	<i>Ayaklar çamura batarsa,</i>
Dann mögt ihr immer	<i>O durumda devamlı siz</i>
Zu Hause bleiben;	<i>Evde kalabilirsiniz;</i>

⁶⁰ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 85. Buhârî, "Nikâh", 86; Müslim, "Nikâh", 120-122.

Zu waten im Koth, *Pislikte bata-çıkayürüme*
Die schmutzige Noth *Kötü çile*
Die will ich euch ersparen. *Benim sizi korumak istediğim şeydir.*⁶¹

68. Şiir

Geboren wird ein jeglicher als Moslem; *Herkes Müslüman olarak doğar;*
Es wird jedoch der Mensch *Gerçi olur insan*
Durch falsche Lehr' und unvernünftige Leitung *Yanlış öğretimle ve akılsız rehberlikle*
So schlimm verkehrt, daß die ihm *Öyle kötü gider ki, ona verilen,*
eingepflanzte, *İlk, gerçek tabiatı*
Ursprüngliche, wahrhaftige Natur *Gece ve karanlıkta tamamen kendine geri*
Sich ganz zurück in Nacht und Dunkel zieht; *çeker;*
Auf diese Weise wird denn *Bu şekilde olur işte*
Ein Magier, ein Jude, Christ aus ihm. *Bir Mecûsî⁶², bir Yahudi, bir Hıristiyan ondan.*
Doch ganz verwandelt wird sein Wesen nicht; *Fakat dönüşmez onun bütün varlığı;*
Es bleibt in der Tiefe des Gemüthes *Ruhunun/yaratılışının derinliklerinde kalır*
Doch immerfort die wahre Religion *Fakat sürekli gerçek din*
Und kann erweckt aus ihrem Schlummer *Uyuklamasından uyanabilir.*⁶³
werden.

74. Şiir

Der Edle, der den Alkoran studirt, *Kur'an'ı okuyan kişi,*
Ist der Orange gleich, die doppelt süß, *Portakala/turunca benzer, iki kat tatlı,*
Die von Geschmack und von Geruche lieblich. *Hem tadı hem de kokusu hoş olan.*

⁶¹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 86. Buhârî, "Cuma", 12; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 26.

⁶² Metinde geçen "Magier" kelimesi "müneccim/sihirbaz" anlamındadır. Bu kelime, "Mecûsî"nin farklı telaffuzu veya tahrifi olabilir.

⁶³ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 105. Buhârî, "Cenâiz", 80, 93; Müslim, "Kader", 22. 72. Şiirde ise Peygamber (s.a.v.)'e bir hurma ağacının altında oturmuşken cinlerin, Kur'an'ı dinlemeleri anlatılmaktadır.

Der Edle, der ihn nicht studirt, er ist	<i>Kur'an'ı okumayan kişi,</i>
Der Dattel gleich, die von Geschmacke süß	<i>Hurmaya benzer, sadece tadı hoş olan</i>
Die aber ohne wonniges Arom.	<i>Fakat hoş kokusu olmayan.</i>
Der Schlechte, der den Alkoran studirt,	<i>Kur'an'ı okuyan kötü kişi,</i>
Er gleichet dem Basiliken, das ist	<i>O fesleğene benzer, bunun</i>
Süß von Geruch und bitter von Geschmacke.	<i>Kokusu hoş ve tadı acıdır.</i>
Der Schlechte, der ihn nicht studirt, er gleichet	<i>Kur'an'ı okumayan kötü kişi, o da benzer</i>
Der ganz und gar nur bitteren Koloquinte,	<i>Sadece ve sadece acı hıyara,</i>
Die von Geschmacke widrig und von Duft.	<i>Tadı da kokusu da kötü olan.</i> ⁶⁴

84. Şiir

Mahomed zu Zafia:	<i>Muhammed (s.a.v.) Safiyye'ye (dedi ki):</i>
“Judenentstammte” grüßen dich	<i>“Yahudi asıllı” sana selâm,</i>
Die Höhnischen? — Ei zähle du	<i>Bu alay edilecek bir şey mi?</i>
Getrost all' deine Verwandtschaft her!	<i>— Hay (Allah)! Sen de anlat</i>
Du stehst in hellem Lichte da,	<i>Korkmadan bütün akrabalarını gönül rahatlığıyla!</i>
Und jene bewölkt der Schatte.	<i>Duruyorsun sen onların arasında parlak bir ışıқта,</i>
Sprich: “Abraham ist mein Väterchen,	<i>Ve onları ise kapatıyor karanlık.</i>
Und Moses und Maria's Sohn	<i>De ki: İbrahim benim babacığım,</i>
Sind meine beiden Brüderchen,	<i>Mûsâ ve Meryem'in oğlu (İsâ)</i>
Und Mahomed ist mein Gatte.”	<i>benim iki kardeşçiğim,</i>
	<i>Ve Muhammed (s.a.v.) benim eşimdir.”⁶⁵</i>

⁶⁴ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 110. Buhârî, “Tevhîd”, 57; Müslim, “Mûsâfirîn”, 243.

⁶⁵ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 118. Ahmed b. Hanbel, 19/384, No: 12392; Tirmizî, “Menâkıb”, 63. Yazar dipnotta Hz. Safiyye'nin (ö. 50/670) Yahudi asıllı olduğunu ve Hucurât sûresinde (49/11) bu hususa işaret edildiğini belirtmektedir. bk. Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 347. Daumer'in 93. şiir başlığı ise “Muhammed'in (s.a.v.) çeşitli sözleri ve vecizeleri (Verschiedene kleine Reden und Sprüche Mahomed's)” adını taşımakta olup birçok hadisi ihtiva etmektedir. Bu alt başlık altında bir-

4.2. Mahomed und Sein Werk: İkinci Kısım

İkinci kısım, *“Tarihî ve Mitolojik Anlatımlı ve Tasvirli Örnekler, Muhammed (s.a.v.) ve Etrafındakiler, Halifeler, Osmanlı Padişahları, Evliyalar ve Fıkıhçılar”* (s. 125-204) adını taşımaktadır. 77 şiir bulunan bu kısmın ilk şiiri ise hicret esnasında mağaraya sığınma, ikincisi ise mağaradaki iki güvercin hakkındadır. Daumer, her bir şiir için bir başlık vermezken bu şiir için “İki güvercin Muhammed’i mağaradan dışarı çağırıyor” başlığını koymuştur. Anneye yapılan iyilik, susuz bir köpeğe yapılan iyilik, oruçlu iken eşyle birlikte olarak orucunu bozan birinin Peygamber’e gelerek durumunu anlatması hakkındaki hâdise, geniş bir şekilde sürekli oruç tutacaklarına, kadınlardan uzak duracaklarına ve geceleri sürekli ibadet edeceklerine dair yemin eden sahâbîlerle ilgili hâdise yazarın bu kısımda manzum olarak tercüme ettiği hadislerden bazılarıdır.⁶⁶

5. Şiir

“Wenn einer an Gott und seine Gerichte glaubt,	<i>Bir kimse Allah’a ve ahiret gününe inanırsa,</i>
Er hüte sich mit allerhöchstem Fleiß	<i>O kendisini büyük bir gayretle korusun</i>
Zu schädigen und zu kränken seinen Nachbar!	<i>Zarar vermekten ve incitmekten komşusunu!</i>
Wenn einer an Gott und seine Gerichte glaubt,	<i>Eğer bir kimse Allah’a ve kıyamet gününe inanırsa,</i>
Wohlthaten üb’ er aus; er übe sie	<i>İyilik yapsın; yapsın iyiliği</i>
Im Stillen und sich ihrer nicht berühmend!	<i>Gizlice ve onlara tanınmadan!</i>
Wenn einer an Gott und seine Gerichte glaubt,	<i>Eğer bir kimse Allah’a ve kıyamet gününe inanırsa,</i>
Er ehre, hege, pflege seinen Gast,	<i>Misafirine saygı göstersiz, ikram ve hizmet etsin,</i>
So lange, bis die gebührliche Zeit verstrich!”	<i>Gereken zaman geçene kadar!”</i>
So der Prophete. Seine Jünger fragten:	<i>Peygamber böyle deyince onun ashabı sordular:</i>
“Die gebührliche Zeit - wie lange dauert die?”	<i>“Gerekli zaman- ne kadar sürer?”</i>
“Drei Tage lang”, war des Propheten Antwort;	<i>“Üç gün boyunca”, oldu Peygamber’in cevabı;</i>
	<i>“Bu sürenin üzerindeki zaman ise,</i>

iki satırlık kısa 23 manzum hadis tercümesine yer verilmiştir. bk. Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 121-124.

⁶⁶ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 127-136.

“Was über diese Frist,

İsteğe bağlı bir iyilik ve iltifattır.”⁶⁷

Ist eine reine, freie Gunst und Güte”.

7. Şiir

“Todt sind sie, die mich zeugten”, also sprach

*“Beni dünyaya getirenler öldüler”, dedi
Peygamber’e birisi; “Söyle bana*

Zu dem Propheten einer; “sage mir

*Onlara karşı hâlâ yerine getirmem gereken görev
var mı,*

Ob ich anitzt der Pflichten all entledigt,

Ebeveyne karşı yapılması gereken!”—

Die man zu leisten seinen Eltern hat!” —

“Noch lange nicht”, versetzte Mahomed;

“Daha bitmedi” diye cevap verdi Muhammed;

“Denn noch die viere liegen ob: für sie

“Çünkü daha dört şey duruyor: Onlar için

Zu beten, ihre Schulden abzutragen,

Dua etmek, onların borçlarını ödemek,

Zu lieben und zu ehren ihre Freunde,

Sevmek ve saygı onların arkadaşlarına,

Zu wahren endlich auch vor dem Ruin

Korumak nihayet harap olmaktan

Was sie gegründet und gestiftet haben,

Onların kurduklarını ve vakfettiklerini,

Was sie gebauet und emporgebracht!”

Onların inşa ettiklerini ve yükselttiklerini!”⁶⁸

8. Şiir

“Wird”, also frug ein Jünger den Propheten,

Bir sahâbî sordu Peygamber’e

“Auch das belohnt, was einer am Gethier

*“Sevabı var mıdır birisi hayvanlara iyilik
yaparsa?”—“Dinle küçük zayıf bir atı!”*

Wohlthätiges übt?” — “Hör’ eine kleine
Mähre!”

Dedi Muhammed. “Bir zamanlar bir adam vardı,

Sprach Mahomed. “Es war einmal ein Mann,

Çok ve büyük günahlar işlemiştii. Bu adam

Der viel und schwer gesündigtet. Derselbe

Bir zaman bir gezintide bulundu

⁶⁷ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 131. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), “Sıfatü’n-nebî”, 22; Buhârî, *Edeb*”, 31; “Rikâk”, 23; Müslim, “Lukata”, 14; Ahmed b. Hanbel, 26/295, No: 16374.

⁶⁸ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 133. Ebû Dâvud, “Nevm”, 119, 120; İbn Mâce, “Edeb”, 2; Ahmed b. Hanbel, 25/457, No: 16059.

Befand sich einst auf einer Wanderung	<i>Ve susuzluk hissetti. Arazide sudan</i>
Und fühlte Durst. Von Wasser im Revier	<i>Yoktu bir iz; fakat o serinledi</i>
War keine Spur; doch er erfrischte sich	<i>Ağzına götürerek su kırbasını.</i>
Zum Munde führend seine Reiseflasche.	<i>Tam o sırada farketti o, bir köpek nasıl.</i>
Zugleich bemerkt' er aber, wie ein Hund.	<i>Susuzluktan yanıp tutuşarak, taşları yalıyordu;</i>
Vor Durste lechzend, am Gesteine leckte;	<i>O su içirdi bu zavallı köpeğe.</i>
Er tränknte nun auch diesen armen Hund.	<i>Ve Allah, Rab, onu gördü ve affetti</i>
Und Gott, der Herr, gewahrt' es und vergab	<i>Onun bütün günahlarını razı olarak.”⁶⁹</i>
Ihm mit Vergnügen alle seine Sünden.”	

9. Şiir

“Ich bin verloren”, sprach	<i>“Ben helâk oldum”, dedi</i>
Zu dem Propheten einer händeringend.	<i>Peygamber'e birisi çaresizlik içinde.</i>
“Was ist geschehen?” fragte der Prophete.	<i>“Ne oldu?” diye sordu Peygamber.</i>
“Es war die Zeit der Faste, der Kasteiung,	<i>“Oruç zamanıydı, günah işledim,</i>
Da unterlag ich Unglückseliger	<i>Çünkü altına aldım bedbaht olarak</i>
Den Reizen eines Weibes” — “Sühne das,	<i>Bir kadının cezbesiyle (eşimi)”- “Keffaretini öde</i>
Freigebend einen Sklaven” — “Habe keinen” —	<i>bunun,</i>
“So speise dreißig Arme” — “Gott wovon?”	<i>Hürriyetine kavuşturarak bir köleyi”- “Kölem yok”-</i>
So weit gedieh'n war ihr Gespräch, da trug man	<i>“Öyleyse doyur otuz fakiri”⁷⁰- “Aman Allahım!</i>
Auf des Propheten Tafel einige Schüsseln	<i>neyle?”</i>
	<i>Böyle devam ederken onların konuşmaları, getirildi</i>

⁶⁹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 133-134. Muvatta, “Sıfatü'n-nebî”, 23; Buhârî, “Eşribe”, 9, “Edeb”, 27; Müslim, “Selâm”, 153. Konuyla ilgili hadislerde bir kadından söz edildiği halde Daumer olayı bir adam şeklinde aktarmıştır. Yazar bu hususta dipnotta *Fundgruben des Orients* I, 278'den naklen bir köpeğe su veren bir kadınla ilgili bir rivayet daha olduğuna işaret etmektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 347.) Daumer'in hayvanlar hakkındaki hadislerden ve Müslümanların hayvanlara karşı tutumlarından oldukça etkilendiği anlaşılmaktadır.

⁷⁰ Şairin altmış fakir yerine otuz fakir demesinin sebebi anlaşılamamıştır.

Mit Eingemachtem und mit Datteln auf. *Peygamber'in sofrasına birkaç leğen*
Und der Prophete nahm davon und gab *Hazırlanmış (yiyecek) ve hurma.*
Und sprach: "Da nimm und schenk' es einer *Peygamber bunları aldı ve verdi (ona)*
armen *Ve buyurdu ki: "Öyleyse al bunları ver bir fakir*
Familie, der ärmsten, die du kennst, *Aileye, tanıdığın en fakirine,*
So bist du quitt." – "O Himmel", *Böylece borcunu ödemiş olursun." – "Ey Allahım!,"*
Rief jener aus, giebt's auf der Erden eine, *(diye)*
Die ärmer, als die meine?" – "Nun so geh", *Seslendi adam, var mı biri yeryüzünde*
Versetzte gütig lachend der Prophete, *Benden daha fakir?" diye – "Öyleyse git", şeklinde*
"Und überbring' es deiner eigenen!" *cevap verdi şefkatle gülerек Peygamber,*
Ve dedi ki "al-götür onları kendi ailene."⁷¹

11. Şiir

"Kein Mensch", so lehrte der Prophet einmal, *"Hiç kimse" dedi bir gün Peygamber,*
"Vermag allein durch seine guten Werke *"Sadece kendi salih amelleriyle*
In's Paradies zu kommen." Mit Befremden *Cennete giremez." Şaşkınlıkla*
Vernahmen es die lünger um ihn her; *Sordular bunu sahâbe ona;*
"Wie", sagten sie, "kein Mensch, Prophet, auch *"Nasil (olur)?" dediler, Hiç kimse, Peygamber*
du nicht?" *de, sen de mi giremezsin?*
Und Mahomed versetzte: "Nein, auch ich nicht. *Ve Muhammed cevap verdi: "Hayır, ben de*
Das Beste thun zu meinem ewigen Heil *giremem.*
Muß auch bei mir die Güte Gottes einst." *Ebedî kurtuluşum için en güzelini yapmalıyım*
Ancak Allah'ın rahmeti de yanımda olmalı.⁷²

⁷¹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 134. Buhârî, "Savm", 30-31, "Edeb", 68, 95; "Kefâret", 2-4; Müslim, "Sıyâm", 81-82. Devamındaki 10. şiir ise uzunca bir şekilde ashaptan bazı kimselerin dünya nimetlerinden uzak duracaklarına dair sözleşmelerine dair hadisi nazmetmektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 135.)

⁷² Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 136. Buhârî, "Rikâk", 18; Müslim, "Münâfikîn", 71-73.

12. Şiir

Mahomed als ihn einer im Streit mit einem Juden weit über Mose setzte: *Muhammed (s.a.v.) bir Yahudi ile Mûsâ (a.s.) hakkında tartıştığıında ona şöyle cevap verdi:*

Nicht allzu hoch erhöht mich über Mose! *Beni Mûsâ'dan daha çok yüksek dereceye çıkarmayınız!*

Denn wisset: Einst am Tage des Gerichtes, *Zira biliniz ki: Bir lahza kıyamet gününde,*

Wenn alle Menschen auf dem Erdenrund *Eğer dünyadaki bütün insanlar*

Aufschrei'n von Angst in ihrer Schuld Bewußtsein, *Korkudan haykırırlarsa kendi suçlarını bilerek,*

Aufschrei'n, wie alle, werd' auch ich sodann. *Bağırırım herkes gibi, ben de o vakit.⁷³*

15. Şiir

Ergeben hat sich Mekka; *Mekke teslim oldu;*

Vor dem Propheten, ihrem Überwinder, *Kendilerini yenen Peygamber'in önünde,*

Steh'n die Mekkaner, ihrer Schuld bewußt. *Duruyor Mekkeliler suçlarını bilerek.*

Er fragt sie: "Was erwartet ihr von mir?" *Peygamber soruyor onlara: "Benden ne bekliyorsunuz?" diye*

Sie nehmen sich zusammen und entgegnen: *Toparlanıyorlar ve cevap veriyorlar:*

"Ein edelmüthiger Bruder, ist zu hoffen, *"Asil bir kardeşten ancak şu umulur,*

Wird nicht zu strenge seinen Brüdern sein." *Kardeşlerine kötü davranmayacaktır"*

Drauf Mahomed: "Ihr urtheilt recht von mir. *Bunun üzerine Muhammed (s.a.v.) diyor: Benim hakkımda doğru karar verdiniz.*

⁷³ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 136. Buhârî, "Enbiyâ", 34, 35, "Rikâk", 43, "Tevhid", 31; Müslim, "Fezâil", 160; Ebu Dâvud, "Sünnet", 14. Tercüme edilen metin biraz farklılık göstermektedir. Metinde yer vermediğimiz 10. şiir, bazı sahâbîlerin dünya nimetlerinden uzak duracaklarına dair sözleşmeleri hakkındaki hadisi nazmetmektedir (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 135.) 13. şiir ise oldukça uzun bir şekilde Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda ordunun karargahını vahiyle mi yoksa ictihadla mı belirlediğine dair hâdiseyi manzum olarak anlatırken (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 137-138.) 14. şiirde Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın üç gün oruç tutmaları ve yiyeceklerini gelen dilenciye vermeleri ve bunun üzerine İnsan sûresinin nüzülü nazmedilmektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 139-141.)

So gehet denn in Frieden! Ihr seid frei.”

Huzur ve barış içinde gidiniz, Siz serbestsiniz.”⁷⁴

18. Şiir

Vorbeigetragten ward

Önünden geçmişti

Vor des Propheten Augen eine Leiche,

Peygamber'in (s.a.v.) bir cenaze,

Er betete. Da sagte man zu ihm:

Peygamber dua ediyordu. Denildi ki ona

“Laß sein, laß sein! Es ist ja nur ein Jude.”

“Yapma! Yapma! O bir Yahudidir.”

“S ist eine Seele”, sagte Mahomed.

“O da bir insan değil mi?”, dedi Muhammed.⁷⁵

19. Şiir

Ein Bekehrter spricht :

Bir mühtedi diyor ki:

Lang zweifelte mein nachtbestrickter Sinn

*Uzun süre karanlık sarmalında kalan zihnim
şüphe etti*

An des Propheten Mission und Lehre,

Peygamber'in misyonundan ve öğretisinden,

Und nicht bewältigt fühlte sich mein Herz

Ve başarısızlık hissetti kalbim

Von seiner oftgehörten Feuerpredigt.

Onun sık sık duyulan ateşli tebliğ sesinden.

Doch seine Milde, seine sanfte Güte,

Fakat onun yumuşaklığı, onun mutedil vasfı,

Und seines Edelmuths Bezauberung

Onun iyiliksever büyüleyiciliği

Schlug endlich alle meine Zweifel nieder.

Bastırdı nihayet benim bütün şüphelerimi.

Einst, wie er mitten in der Predigt war,

Bir gün, nasihatın tam ortasındaiken,

Da trabt' auf einem Dromedar daher

*Aceleyle geldi oraya bir hörgüçlü deve
üzerinde*

Ein Beduin' und schrie ihn an und sprach:

Bir bedevi ve ona bağırarak dedi ki:

“Hör' an, Prophet! Es sandte mich mein
Stamm.

“Dinle! (ey) Peygamber! Beni kabilem

⁷⁴ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 142. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003), Beyhakî, *Sünen*, 9/199, No: 18275.

⁷⁵ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 143. Buhârî, “Cenâiz”, 49; Müslim, “Cenâiz”, 78; Nesâî, “Cenâiz”, 45-47. Hadis metninde duadan bahsedilmediği halde Daumer, Resûlullah'ın dua ettiğinden söz etmiştir.

Wir sind bekehrt zu deiner Lehre zwar, *gönderdi.*
Allein wir hungern; unsern Hunger stille!" *Biz senin dinine döndük gerçi,*
Da wendete sich Mahomed zu Ali *Fakat biz açız; Bizim açlığımızı teskin et!"*
Und sprach zu ihm: "Wie stehts um unsern *Bunun üzerine Muhammed döndü Ali'ye*
Vorrath? *Ve ona dedi ki: "Hazinemiz ne durumda?"*
Was ist den armen Leuten abzugeben?" *Ne var fakir insanlara vermek için?"*
Und Ali sagte: "Nichts!" — Da schritt ich vor *Ve Ali dedi: "Hiçbir şey!"—Bunun üzerine öne*
Und sprach: "Ich habe Geld und bin bereit *atıldım ben*
Es dir zu leih'n bis auf die Dattelernte." *Ve dedim ki: "Benim param var ve hazırım*
Und der Propheten nahm von meiner Hand *ben*
Und gab, was er empfing, dem Beduinen. *Sana ödünç vermeye hurma hasadı vaktine*
Wie nun die Zeit der Ernte hergekommen, *kadar."*
Da ging ich über das Gefild und traf *Ve Peygamber tuttu benim elimden*
Bei einem Grabe den Propheten an, *Ve verdi, ne aldıysa (benden), bedeviye.*
Der ein Gebete sprach. Ich packt' ihn hart *Hızlıca hasat zamanı geldiğinde,*
Und heftig an und schrie: "He, Sohn *Gittim tarlaya ve rastladım (orada)*
Abdallahs, *Bir mezarın yanında Peygamber'e,*
Gib mir das Geld zurück, das ich dir lieh, *Dua etmekte olan. Onu yakaladım sertçe*
Wo nicht, so gib mir Datteln und betrüge *Ve şiddetle bağırdım: "Hey! Abdullah'ın oğlu!,*
Den Redlichen um seine Habe nicht!" *Ver bana parayı geri, sana ödünç verdiğimi,*
Indem ich also mich ereiferte, *Eğer yoksa para, öyleyse ver bana hurmaları*
Vernahm ich hinter mir ein Wuthgeschrei; *ve*
Ich wandte mich und sah, wie eben Omar *Kandırma dürüst kimseyi onun serveti için!"*
Das Schwert erhob, um mir das Haupt zu *Bu esnada ben heyecanlanarak,*
spalten. *Arkamda bir öfkeli haykırış duyдум;*
Doch der Propheten hielt ihn ab und rief: *Geriyeye döndüm ve gördüm ki, hemen*
"Halt, Omar, halt! Hier brauchen wir kein *arkamda Ömer*

Schwert,	<i>Kılıcı kaldırdı, benim başımı ikiye ayırmak için.</i>
Hier brauchen wir nur Datteln, weiter nichts!	<i>Fakat Peygamber ona mani oldu ve seslendi:</i>
Geh', gib dem Mann, was wir ihm schuldig sind,	<i>"Dur, Ömer, dur! Burada kılıca ihtiyacımız yok,</i>
Und weil du ihm solch einen Schreck gemacht,	<i>Hurmaya ihtiyacımız var, başka hiçbir şey!</i>
So zahl' ihm zwanzig Bündel drüber aus!"	<i>Git, adama ver, ona ne borcumuz varsa,</i>
Omar, gebändigt vom Prophetenwort	<i>Ve onu böyle bir hareketle korkuttuğun için,</i>
Barg ruhig in die Scheide seine Waffe;	<i>Ona fazlalık olarak yirmi yığın/paket daha öde!"</i>
Ich aber stand betroffen und beschämt	<i>Ömer uysallaştı Peygamber'in sözüyle</i>
Und fühlte tief in meines Herzens Grunde,	<i>Sessizce kınına gizledi silahını;</i>
Daß Mahomed ein Bote Gottes sei;	<i>Fakat ben ise kalakaldım şaşkın ve mahcup</i>
Und ich bekehrte mich zu dieser Stunde.	<i>Ve hissettim ki kalbimin derinliklerinde,</i>
	<i>Muhammed Allah'ın bir elçisidir;</i>
	<i>Ve o saatte hidayete erdim/Müslüman oldum.⁷⁶</i>

20. Şiir

"Anis spricht:	<i>"Enes diyor ki:</i>
Ich habe dem Propheten	<i>Ben Peygamber'in yanında</i>

⁷⁶ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 144-145. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404/1983), *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/222, No: 5147, 13/150, No: 371; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/700, No: 6547; Beyhakî, *Sünen*, 6/86, No: 11284. Söz konusu şiirde, Yahudi asıllı Zeyd b. Sa'ne'nin İslâm'a girişi anlatılmakta olup rivayetlerden biraz farklılık göstermektedir. Bu şiirle ilgili dipnotta ise Cemâleddin Muhammed el-Avnî (?) adlı bir tarihçinin daha sonra Türkçe'ye de çevrildiğini belirttiği bir eserine atıfta bulunmaktadır (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 348.) Onun Farsça eserlere vukûfiyeti açıktır. Fakat Arapça bildiğine dair bir bilgi tespit edemedik. Onun Almanca eserlerden hareketle manzum eserini oluşturması kuvvetle muhtemeldir.

Neun Jahre lang gedient und nicht gefühlt, *Dokuz yıl hizmet ettim ve hiç hissetmedim,*
Daß er ein Herr und ich ihm unterthan. *Onun bir efendi, benim ise ona bir hizmetçi*
Denn nie hat er getadelt und gezürnt, *olduğumu.*
Der sanfte Mann, und nie hat er gefragt, *Çünkü O beni hiç azarlamadı ve öfkelenmedi,*
Warum ich etwas so, und so verrichtet. *Hoşgörülü insan, hiç bana sormadı,*
 Niçin bir şeyi şöyle veya böyle yaptığımı.⁷⁷

21. Şiir

Der Gottgesandte, grüßet' er und küßt' er *Allah'ın elçisi selamlar ve öper*
Die holde Fatme, sein geliebtes Kind — *Şirin Fâtıma'yı, en sevgili çocuğunu-*
Es breite sich um ihn, versichert' er, *Kendini kuşattığını söylüyor Peygamber*
Der Wunderhauch edenischer Rosenauen. *Cennet gülünün harika kokusunun.⁷⁸*

22. Şiir

Mahomed spricht: *Muhammed (s.a.v.) buyurdu ki:*
Von meinem eignen Ich ein Theil ist Fatme; *Benim canımdan bir parçadır Fâtıma;*
All was sie leidet, ist mein eigen Leid. *Ona eziyet veren her şey, bana da verir eza.*
Es ist die Frau der Frauen *O kadınların sultanıdır, efendisidir*
Fatme, sie ist der Erde Schmuck, sie ist *Fâtıma dünyanın süsüdür,*
Die Perle der Bürgerinnen in Edens Auen. *Cennettekilerin incisidir.⁷⁹*

24. Şiir

Ein siebenjährlig Kind *Yedi yaşındaki bir çocuk olarak*
Ward Aische vom Propheten aufgenommen *Âişe Peygamber tarafından kabul edildi*

⁷⁷ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 146. Müslim, "Fezâil", 51-53; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1; Ahmed b. Hanbel, 19/39, No: 11974. Şair, "on sene" yerine "dokuz sene" şeklindeki rivayeti tercih etmiştir.

⁷⁸ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 146. Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 98; Ebû Dâvûd, "Edeb", 143-144; Tirmizî, "Menâkıb", 61.

⁷⁹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 147. Dipnotta ise Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı*'ndan Hz. Fâtıma hakkında bir dörtlüğünü zikretmektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 349.)

Und wohl belehrt aus seinem heil'gen Mund. *Ve onun mübârek ağzından (çıkanlarla)*
Neun Jahre zählte sie, *eğitildi.*
Da er sich ihr vermählte; so viel lahre *Dokuz yıl saydı o,*
Währt' auch mit ihm ihr hochbeglückter *O zaman Peygamber onunla evlendi; o kadar*
Bund. *çok yıl*
Peygamber'le devam etti onun mutlu
birlikteliği.⁸⁰

25. Şiir

Aische spricht: *Âişe der ki:*
Lang war Chadidsche todt, und immer noch *Hatice vefat edeli çok zaman geçmişti, fakat hâlâ*
Aus des Propheten Munde floß ihr Lob, *Nebî'nin dilinden ona medhiyeler dökülüyordu,*
Als wäre sie erst gestern hingschieden. *Sanki o dün vefat etmiş gibi.*
Auf diese Todte war ich *Bu ölmüş kadına karşı ben*
Weit eifersücht'ger, als auf alle Frauen *Daha çok kıskançtım, bütün hanımlardan*
Des Gottgesandten, die lebendigen. *Allah'ın elçisinin, hayatta olan."*
Es schärfte diesen Stachel *Keskinleştiriyordu bu diken*
In meiner Brust, daß er verheißen ihr *Göğsümde, Onun ona (Hatice'ye) vaad ettiği*
Aus göttlicher Eingebung eine goldne *îlâhî ihsanla altından bir*
Kiosk' in Edens himmlischem Revier. *Köşk, Adn cennetinde çok güzel (bir mekânda).⁸¹*

⁸⁰ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 148. Buhârî, "Nikâh", 39-40; Müslim, "Nikâh", 69-72. Yazar dipnotta Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in en akıllı, en sevimli, en bilgili eşi ve evinin kraliçesi olduğunu ve İslâm tarihinde çok önemli roller üstlendiğini vurgulamaktadır (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 349.) Daumer'in rivayette geçtiği şekliyle Hz. Âişe'nin evlilik yaşını tartışmasız doğal karşıladığını söylemek mümkündür. Hz. Âişe'nin evlilik yaşıyla ilgili tartışmalar için bk. Rıza Savaş, "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 139-144; Mehmet Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkarmazı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 28-37; Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 637-649.

⁸¹ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 148. Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 20; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 74-76. Metinde bazı değişiklikler yapılmıştır.

26. Şiir

“Wie rann die Quelle	<i>Öyle bir aktı ki pınar</i>
So silberhelle,	<i>Gümüş aydınlığı gibi,</i>
Wie schattete so mild der Baum!	<i>Ağaç nasıl hafif gölge yaptı!</i>
Entzückender Raum!	<i>Büyüleyici mekân!</i>
Geweihte Stelle!	<i>Kutsal yer!</i>
Der größte der Menschen küßte mich	<i>İnsanların en büyüğü öptü beni burada,</i>
hier,	<i>İlâhî nimet ilk defa,</i>
Der Gotterkorne, zum erstenmal,	<i>Alıp götürdü beni cennet salonuna,</i>
Entrückte mich in Edens Saal,	<i>Tarif edilemez sevinç verdi bana.</i>
Gab Freuden ohne Namen mir.	<i>Burada yatmak istiyorum ben, burada, dostlar,</i>
Hier will ich ruh'n, hier, Freunde, hier	<i>burada</i>
Sei meine Gruft gegraben,	<i>Mezarım kazılsın,</i>
Hier aufgestellt mein Sterbema!	<i>Buraya dikilsin benim ölüm anıtım!</i>
Erinnerung, der süße Strahl,	<i>Hatıra, tatlı şua,</i>
Er soll mich hier	<i>O beni burada</i>
Im Grabe noch, in Nacht und Tode	<i>Mezarda da, geceden ve ölümden diriltmeli.”</i>
laben.”	<i>Meymûne—Ona selâm olsun!—</i>
Maimuna — Friede sei mit ihr! —	<i>O bunu söyledi ve öldü.</i>
Sie sprach's und starb.	<i>Onun sözü kazandırdı</i>
Ihr Wort erwarb	<i>Ona bu güzel mezarı ve daha fazlasını.</i>
Ihr jene schöne Gruft und mehr.	<i>Çünkü bir cami</i>
Denn eine Moschee	<i>Yüksek ve ulu,</i>
Hoch und hehr,	<i>Kubbelendi istirahat limanının etrafında;</i>
Wölbte sich um den Ruheport;	<i>Oraya derhal</i>

Dahin sofort	<i>Dört bir taraftan (gönüller) coştı</i>
Wallt allumher	<i>Ve dua ettiler kutsal mabedde</i>
Und betet an im Heiligthum	<i>Ve ayakları sürüyerek kaynaktan</i>
Und schlüfret aus der Quelle klar	<i>Ve arttırıyor Peygamber'in saygısını</i>
Und mehret des Propheten Ehr'	<i>Ve bildiriyor Meymûne'nin şöhretini</i>
Und kündiget Maimuna's Ruhm	<i>Bazı asil kalabalıklar</i>
Manch edle Schar	<i>Allah'ın gerçek mabedinden.⁸²</i>
Aus Allah's ächtem Kirchentum.	

28. Şiir

"Am Stirnhaare	<i>"Perçemlerinde</i>
Des Rosses hanget	<i>Atın asılıdır</i>
Anseh'n und Ehre	<i>Şeref ve onur</i>
Und Ruhm, so lange	<i>Ve şan, durduğu müddetçe</i>
Die Welt besteht."	<i>Dünya (yıkılmadan) ayakta."</i>
So einst, das liebste	<i>Bir vakit, en sevimli</i>
Von seinen Rossen	<i>Kendi atını</i>
Gelinde streichelnd,	<i>Hafifçe okşayarak,</i>
Der Großprophet.	<i>(Böyle dedi) Hz. Peygamber.⁸³</i>

⁸² Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 149-150. Dipnotta ise şöyle demektedir: "Peygamber'in eşi Meymûne, kendi isteği üzerine Muhammed ile ilk tanıştığı yer olan bir pınarın yanında bulunan bir ağacın altına defnedildi. Buraya sonraki süreçte insanların sık sık ziyaret ettikleri bir cami inşa edildi" (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 350.) Resûl-i Ekrem Hz. Meymûne'yle (ö. 51/671) Kaza umresi sırasında Mekke'den dönerken Mekke-Medine yolu üzerinde bugün Nüveyriye diye anılan Serif mevkiinde evlenmiştir. Nikâh ihramlıyken kıyılmış, zıfaf umreden sonra gerçekleşmiştir. Meymûne 51/671 yılında Serif'te yahut Mekke'de bulunduğu sırada vefat etmiş ve Serif'te defnedilmiştir. Bugün de oradaki türbesi durmaktadır. bk. M. Yaşar Kandemir, "Meymûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/506-507. Yazar bu hâdiseyi nazma çevirmiştir.

⁸³ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 151. Muvatta, "Cihâd", 47; Müslim, "İmâret", 97; Nesâî, "Hayl",

33. Şiir

Mahomed über Omar:	<i>Muhammed (s.a.v.) Ömer hakkında dedi ki:</i>
Durch Omar's Mund	<i>Ömer'in ağzıyla</i>
Thut sich die Wahrheit kund.	<i>Hakikat bilinir olur.</i>
Gott legte die Wahrheit Omar'n	<i>Allah koydu hakikati Ömer'in</i>
In's Herz und auf die Zunge;	<i>Kalbine ve diline;</i>
Er ist der Unterscheider,	<i>O Fâruktur (ayırandır),</i>
Der sichere, der scharfe,	<i>Kesin bir şekilde, hassasiyetle,</i>
Deß, was mit trügerischem,	<i>Aldatıcı olan,</i>
Unächtem Schimmer gleist,	<i>Sahte olan bir ışığı</i>
Vom Richtigen und Rechten;	<i>Hakikatten ve adaletten;</i>
Kein Wahn besteht, kein Irrthum	<i>Hayalden oluşmayan, yanlışlığı olmayan</i>
Vor seinem hellen Geist.	<i>Onun aydınlık ruhundan.⁸⁴</i>

34. Şiir

Omar bei seinem Regierungsantritt:	<i>Ömer halifeliliğe başladığında (dedi ki):</i>
Vor mir so stark ist keiner, als der Schwache,	<i>Benim nezdimde hiç kimse daha güçlü değildir bir zayıftan,</i>
Dem weh geschieht; denn mein ist seine Sache.	<i>Üzüntü içinde olan; çünkü bana aittir onun sıkıntısı. Benim yanımda hiçbir kimse daha zayıf değildir şu</i>

7. Devamla 29 ve 30. şiirlerde "Muhammed (s.a.v.) Ebû Bekir Hakkında Diyor ki" başlığıyla bir metin bulunmakta ve bunu "Ebû Bekir Diyor ki" başlığıyla biri uzun olan Ebû Bekir'in üç sözü, sonra da "Muhammed (s.a.v.) Ömer Hakkında Diyor ki" ifadesiyle nakledilen rivayetler takip etmektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 151-154.) Dipnotta ise Hz. Osman'ın diğer üç halife kadar dikkat çekmediği için ona yer verilmediğini söylemektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 351.)

⁸⁴ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 156-157. "Allah, hakkı Ömer'in lisanına ve kalbine koymuştur" rivayeti (Ahmed b. Hanbel, 9/144, No: 5145, 15/117, No: 9213; Tirmizî, "Menâkıb", 18; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/93, No: 4501) esas alınmıştır. Dipnotta Rückert'ten Hz. Ömer'in niçin Fâruk adını aldığına dair bilgiyi aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in daha önemli hâdiseler karşısında Hz. Ömer'i engellediğine dikkat çekmektedir. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 351-352.)

Vor mir so schwach ist keiner, als der *güçlüden,*
Starke, *O acı içindedir; çünkü ona ulaşacaktır benim*
Der wehe thut; denn wach ist meine *intikamım.*⁸⁵
Rache.

42. Şiir

Amru, der Feldherr des Chalifen Omar, *Amr, halife Ömer'in komutanı,*
Schlug nie, so lang er als Eroberer, *Asla yapmadı, fatih olduğu müddetçe*
Sich in Aegypten aufhielt, irgendwo *Mısır'da ikamet ettiği sürece, herhangi bir yerde*
In Stadt und Dorfe seine Wohnung auf; *Şehirde ve(ya) köyde kendine bir ev;*
Im Freien haust er unter einem Zelte. *Açık alanda ikamet etti bir çadırda.*
Als unterworfen nun das ganze Land, *Boyun eğdiğinde bütün ülke,*
Da brach er auf und wollte mit hinweg *Yola koyuldu ve uzağa gitmek istedi*
Auch jene nehmen, seine Zeltbehausung; *Yanına alarak ev edindiği çadırını da;*
Doch siehe da, es hatte sich auf ihr *Fakat bak hele, o çadırın üzerine*
Vertrauend angesiedelt eine ganze *Güvenerek yerleşmişti tamamıyla*
Familie von Tauben, elterlichen *Bir güvercin ailesi, anne-babayla*
Und jungen, noch bedürftigen, und diese *Ve yavrularıyla, hâlâ muhtaç olan bunlar*
Nicht zu verstören, ließ er im Gefilde *Rahatsız edilmemelidir, o bıraktı arazide*
Sein Zelt zurück. Um selbiges sofort *Çadırını geriye. O çadırın etrafında derhal*
Entstanden einige kleine Hütten erst, *Oluşturdu önce birkaç küçük kulübe,*
Dann Häuser auch, ansehnliche, ja selbst *Sonra da evler, dikkate değer, tabii ki*

⁸⁵ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 157. "Benim yanımda sizin en güçlünüz, mazlumun hakkını ondan alınca kadar en zayıfınızdır. Benim nezdimde en zayıfınız ise onun hakkını zalimden alınca kadar en güçlünüzdür" ifadesi, Ebû Bekir'in halife seçildiğinde yaptığı hitabede yer almaktadır. (Ma'mer b. Râşid, *Câmi (Musannefiçinde)*, 11/336, No: 20702). Yazar bunu Hz. Ömer'e nispet etmiştir. 35 ve 36. şiir Hz. Ömer'in tevazusunu anlatırken; 37. şiir Hz. Ömer'in adaletiyle ilgili olup, 38. şiir Hz. Ömer ve koca karı hâdisesini; 39. şiir ise Kûfe valisine uyarısını nazmetmektedir. Daumer, 41. şiirde ise Hz. Ömer'in kısa sayılabilecek 4 sözünü manzum tercüme etmiştir. bk. Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 157-164.

Palläste für die Reichen und die Großen; *Saraylar zenginler ve büyükler için;*
Und so erhob sich endlich eine Stadt, *Ve nihayet bir şehir yükseldi,*
Foftat geheißen, das bedeutet Zelt. *Fustat adında, çadır anlamına gelen.*⁸⁶

Sonuç

Batı'da Hz. Peygamber'in risâletini reddeden ve ona hakareti hedefleyen çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında manzum olanlar da bulunmaktadır. Yine Kur'an, Allah Resûlü'nün peygamberliğini reddetmeye vasıta olması için erken bir zamanda, 12. yüzyılda Latince'ye tercüme edilmiştir. Bununla birlikte bazı reddiye türü eserlerde dağınık olarak bulunan bir miktar hadis bir tarafa bırakılacak olursa Avrupa'da hadislerin Latince dışında bir Batı diline tercüme edilmesi ancak 19. yüzyılda görülmektedir. Çok sayıda hadisin manzum olarak tercümesi ise en geniş bir şekilde ancak 19. yüzyılın ortalarında Friedrich Daumer tarafından yapılmıştır. Onun hem Hz. Peygamber hakkında müspet bir tutuma sahip olmasında hem de hadislere ulaşmasında Hammer-Purgstall'ın ciddî etkisi olmuştur. Daumer'in referansta bulunduğu şahıslar dikkate alındığında Batı'da İslâm'a ve Hz. Peygamber'e objektif bakan ve hatta hayranlık duyan şahıslardan ve eserlerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

Georg Friedrich Daumer, ibadet, ahlâk, sosyal hayat, çevre, kul hakkı, hayvan

⁸⁶ Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 165. Makrîzî'nin (ö. 845/1442) naklettiği bir rivayete göre Amr b. Âs, İskenderiye'de bulunan Bizanslılarla savaşmak istediğinde kurulu olduğu yerden çadırının sökülmesini emrettiğinde çadırının üzerindeki yuvada güvercin yavrularının olduğu fark edilmişti. Bunu gören Amr b. Âs, "Haram kılınanları yapmak bize haramdır" dedi. Amr onlara dokunulmamasını emretti ve çadır olduğu gibi bırakıldı. Müslümanlar İskenderiye'den geri döndüklerinde Amr'ın çadırı hâlâ olduğu yerde duruyordu. Nereye yerleşeceklerini müzakere ederken Amr b. Âs'ın çadırının olduğu yere yerleşmeye karar verdiler ve şehir bu çadırın etrafında oluşturuldu. Kurulan yeni şehre "çadır" anlamında "Fustât" denildi. bk. Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/85-86. Fustat şehrinin kuruluşu ve İslâmî fetihlerdeki yeri hakkında ayrıca bk. Halit Çil, "Halife Ömer'in Askerî Şehirleri (Ordugâhlar)", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 12/35 (2009), 102-105. Daumer, bu kısmın 47. şiirinde Hz. Ali'nin kısa sayılabilecek 6 sözünü nazma çevirmiştir. 49. şiirinde ise Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) bir sözünü nakletmiş, dipnotta Hammer'den onun İslâm tarihindeki konumu hakkında bilgileri aktarmıştır. (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 353-354.) Daha sonra ise halife Me'mun (ö. 218/833), Geyikli Baba (ö. 674/1350), Bursa'nın fethi, Orhan Gazi (ö. 763/1362), I. Murad Han (ö. 791/1389), Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) gibi Osmanlı padişahları ve Zembilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1526) niçin bu adı aldığı gibi konulara yer vermiştir (Daumer, *Mahomed und sein Werk*, 182-204.)

hakları, eşler arası ilişkiler, kadının statüsü ve hakları, sosyal hayatta kadının yeri, Kur'an okumanın fazileti, insanlara şefkat ve merhamet, misafirperverlik, anne-babaya iyilik gibi birbirinden çok farklı konulardaki hadisleri tercüme etmiştir. Özellikle Resûlullah'ın ibadet hayatı, ahlâkı, kızlarına ve Hz. Safiyye, Hz. Âişe, Hz. Hatice, Hz. Meymûne gibi eşlerine karşı tutumu, hanımlarının Hz. Peygamber'e olağanüstü muhabbetleri, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı tutumu, çocuklarla münasebetleri, dört halife gibi ashâbı hakkındaki takdîrî ifadeleri Daumer'in daha çok ilgisini çekmiştir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi bazı sahâbîlerin hikmetli sözlerine ve uygulamalarına da sık sık yer veren Daumer'in bilhassa İslâm'da kadının statüsüne ve hayvanlara gösterilen olağanüstü merhamet ve ilgiye dair daha çok hadis zikrettiği görülmektedir.

Filozof ve şair olan Daumer'in, tercüme ettiği hadisleri hangi kaynaktan istifade ederek seçtiğini kesin bir şekilde belirleme imkânı yoktur. Çünkü - birkaçı istisna- hiçbir hadis kaynaklığını belirtmemektedir. Onun, nazım gereği dışında genel olarak metinlere sadık kaldığı görülmektedir. Seçtiği hadisler ise oldukça anlamlı ve sosyal hayatta mesaj yüklüdür. Oryantalizm alanında çok eseri bulunmayan yazarın, naklettiği âyet ve hadisler dolayısıyla İslâm Peygamberi'ne karşı olumsuz, küçük düşürücü ve tenkitçi bir duruşuna rastlanmamaktadır. Onu Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) karşı saygı duyan ve bu duruşunu izhar etmekten çekinmeyen biri olarak nitelendirmek mümkündür.

Friedrich Daumer başta olmak üzere Goethe, Hammer-Purgstall, Rückert, Oelsner gibi, eserlerinde, Hz. Peygamber ve İslâm hakkında oldukça tarafsız ve takdîrî ifadeler kullanan Batılı birçok kişi vardır. Hatta onların bazı eserleri İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i, Müslüman olmayanlara tanıtmaya açısından bir Müslüman tarafından yazılan kitaplardan çok daha etkilidir. Dolayısıyla Avrupa'da İslâmofobi ile birlikte, sesleri ve görünürlükleri daha az olsa da "İslâm hayranlığı"nın da olduğu göz ardı edilmemelidir. Günümüzde de Avrupa'da ihtida etmiş birçok aydın bulunmaktadır. Başta Daumer'in ele aldığımız eseri olmak üzere bu özellikteki birçok eser, Avrupa'da Müslümanların çabalarıyla değil, bizzat Batılıların kendi gayretleriyle basılabilmektedir. İslâm düşmanlığı ile mücadelede İslâm ve Hz. Peygamber'i takdir eden ve ona övgülerde bulunan şahıs ve eserlerden istifade edilmelidir. Daumer'in söz konusu eseri de çok tanınmamakla birlikte bu özelliktedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Suayb el-Arnâvut, Adil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 28-37.
- Bauer, Thomas. "Abraham ist mein Väterchen: Eine Auswahl aus den 'Dichtungen des

- Morgenlandes' von Georg Friedrich Daumer". *Kinder Abrahams Religiöser Austausch im lebendigen Kontext*. ed. Thomas Bauer - Thorsten Gerald Schneiders. 97-138. Münster: LIT Verlag, 2005.
- Beydilli, Kemal. "Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) ve Fundgruben Des Orients (Şark'ın Hazineleri) Dergisi". *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe, İsmail E. Erünsal'a Armağan*. 2 Cilt. haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker. 1/129-275. İstanbul: Ülke Yayınları, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Birkenbihl, Michael. *Georg Friedrich Daumer: Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner westöstlichen Dichtungen*. München: y.y., 1902.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ceyhan, Adem. "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2003), 45-58.
- Ceyhan, Adem - Özdemir, Muhammet. "Hz. Ali'ye Ait Yüz Sözü'nün Manzum Bir Tercümesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10 (2013), 229-274.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Çelik, Ali. "Manzum Hadis Tercümeleleri ve Sosyo-Kültürel Değerlerimiz". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar, 2009: Adapazarı-Sakarya, I-II)*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Çil, Halit. "Halife Ömer'in Askerî Şehirleri (Ordugâhlar)". *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 12/35 (2009), 87-106.
- Daumer, Georg Friedrich. *Mahomed und sein Werk: eine Sammlung orientalischer Gedichte*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1848.
- Daumer, Georg Friedrich. *Polydora: Ein Weltpoetisches Liederbuch*. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 1855.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 637-649.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Hotz, Stephan. *Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts: Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel*. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd

- Abdülbâkî. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1395/1975.
- Kahraman, Âlim. "Goethe'nin 'Mahomets Gesang' Şiiri: Türkçe Çevirileri Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2000), 575-588.
- Kandemir, M. Yaşar. "Meymûne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/506-507. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Khan, Saeed Sharafat - Fahd Mohammed Taleb. "Western Image of Muhammad (pbuh) as a Prophet". *Trames Journal of the Humanities and Social Sciences* 24/1 (2020), 71-94. <https://doi.org/10.3176/tr.2020.1.04>.
- Klunting, Edeltraud. "Quis Fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.-13. Jahrhundert)". *Archiv für Kulturgeschichte* 90/2 (2008), 283-306. <https://doi.org/10.7788/akg.2008.90.2.283>.
- Kluncker, Karlhans. *Georg Friedrich Daumer: Leben und Werk 1800-1875*. Bonn: Bouvier Verlag, 1984.
- Leixner, Leopold. *Mohammed in der deutschen Dichtung*. Graz: Universität Graz, Doktorarbeit, 1932.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâti ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Öztoprak, Nihat. *Klasik Türk Edebiyatı'nda Manzum Yüz Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Ratkowitsch, Christine. "Das Grab des Propheten: Die Mohammed-Dichtungen des Embricho von Mainz und Walter von Compiègne". *Wiener Studien* 106 (1993), 223-256.
- Savaş, Rıza. "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 139-144.
- Söylemez, İdris. "İsmail Adındaki Bir Yazarın Manzum Kırk Hadis Risalesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019), 315-366.
- Söylemez, İdris. *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404/1983.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. Ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Yıldız, Alim. "Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercümelere ve Necip Fazıl'ın 101 Hadis Tercümesi". *Kahramanmaraş Sempozyumu, 4-6 Mayıs 2004, Kahramanmaraş*. İstanbul: 2005. 1/221-238.
- Yüceer, Mustafa. *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Niçin Farsça Yazdı? Tarihî ve Sosyolojik Arkaplan

Öz: Komşu iki dilin, Türkçe ve Farsçanın tarihi ilişkisi ve yakınlığı sebebiyle, bu iki dilden herhangi birini konuşan pek çok şahıs, ana dili dışında bu komşu dil ile de eserler meydana getirmiştir. Fars asıllı bazı yazarlar Türkçe eserler oluştururken, Türk asıllı birçok müellifin de Farsça pek çok eser meydana getirdiği görülmektedir. Ne var ki ana dili Farsça olan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Türkçe konuşan bir toplum içinde yaşamasına karşın onlara Farsça hitap etmiştir. Onlara kendi dillerinden farklı bir dilde hitap etmiş olmasına rağmen Mevlânâ'nın görüş ve düşünceleri Türk halkı tarafından anlaşılmış ve benimsenmiştir. Bir paradoks gibi duran bu hususun sebepleri nelerdir? Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Türk halkına Türkçe seslenmek yerine niçin Farsça seslenmeyi tercih etmiştir? Bu durumun pek çok sebebi vardır. Belh şehrinin tarihi arkaplanı, Farsça ve Türkçenin serüveni, Farsça eserlerin özellikle tasavvuf dilini domine ettiği gibi. Bu makalede tüm bu hususlar ve sorular tartışmaya açılmıştır

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mevlânâ, Ana Dil, Türkçe, Farsça.

Necdet
ŞENGÜN* 

Why Did Mawlana Jalal al-din al-Rumi Write in Persian? Historical and Sociological Background

Abstract: Due to the historical relationship and closeness of the two neighboring languages, Turkish and Persian, many people who speak either of these two languages have also created works in this neighboring language apart from their mother language. While some authors of Persian origin create Turkish works, it is seen that many authors of Turkish origin create many works in Persian. However, Mawlana Jalal al-din al-Rumi, whose mother language is Persian, addressed them in Persian despite living in a Turkish-speaking society. Although he addressed them in a language different from their own, Rumi's views and thoughts were understood and adopted by the Turkish people. What are the reasons for this issue that seems like a paradox? Why did Mawlana Jalal al-din al-Rumi prefer to call the Turkish people in Persian instead of Turkish? There are many reasons for this situation. The historical background of the city of Balkh, the adventure of Persian and Turkish, the dominance of Persian works, especially the Sufi language. In this article, all these issues and questions are opened for discussion.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mawlana, Mother Language, Turkish, Persian.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: necdet.sengun@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8352-6910>.

Giriş

13. yüzyılın başlarında, bugünkü Kuzey Afganistan taraflarından Anadolu topraklarına gelen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Fars dili ile, Türkçe konuşan Türk halkına hitap etmiş, o günden bugüne, asırlardır, Farsça yazmış olduğu eserler üzerinden, düşünceleri takip edilmeye devam etmiştir. İlk bakışta paradoksal bir hâl arz eden bu hususun sebepleri ve sonuçları üzerine filolojik, tarihî (siyasî-ideolojik) ve sosyolojik kapsamlı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Zirâ bu çalışmalarda; Farsça ile Türkçe'nin dil tarihi, dil tarihine de yansıyan bir Türk-İran siyasî-ideolojik çekişmesi – ki bu siyasî-ideolojik çekişmeden kastımız mezhep farklılığından doğan çekişmelerden ziyade, İslam dünyasının liderliğini domine etme yönündeki çekişmelerdir – ve Türklerin İslam ile müşerref olmasıyla birlikte ne gibi sosyolojik dönüşümler yaşadıkları gibi hususlar masaya yatırılmalıdır. Belki tüm bunlar yapıldıktan sonra, Mevlânâ'nın, kendisiyle aynı dili konuşmayan bir topluma nasıl bu kadar etkili hitap edebildiğini değerlendirme imkanı bulmuş olacağız.

Diğer taraftan Hz. Mevlânâ'nın Farsça söylemiş ve yazmış olması onun milliyeti meselesini de kuvvetli bir şekilde gündeme getirmiştir. Hz. Mevlânâ'nın eserlerini niçin Farsça yazdığı ile ilgili tartışmaların temel nedenlerinden biri de onun hangi millete mensup olduğu meselesidir. Bu husus ile ilgili tartışmalara bir son nokta konulamamış olması, meselenin hâlen devam etmesini beraberinde getirmiştir. Her milletin önemli tarihî şahsiyetleri kendilerinden göstermek ve böylece kendi kültür ve medeniyetlerini daha üstün görmek noktasındaki tutumları anlaşılabilir. Ancak burada önemli olan husus, kuru bir hamâsete girişmeden, tarihî verileri doğru analiz ederek, doğru neticelere ulaşmak olmalıdır.

Tam da burada Hz. Mevlânâ'nın ana dili nedir? sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya doğru cevap bulabilmek için onun doğru büyüdüğü, belki ilk eğitimi aldığı ve dilini şekillendiren bölgeyi tectik etmek gerekecektir.

1. Tarihî Bir Şehir: Belh

Tarihî kaynaklar Hz. Mevlânâ'nın bugün Afganistan sınırları içinde, Kuzey Afganistan'da kalmış bulunan Belh şehrinde doğduğunu ittifakla haber vermektedir. Bu sebeple Belh'in tarihine daha yakından baktığımızda her ne kadar Aryenler tarafından kurulduğu güçlü bir varsayım ise de; şehrin özellikle Türk, Fars, Arap, ve Afganlar arasında sık sık el değiştirdiği, buna bağlı olarak şehrin demografik yapısının son derece kozmopolit olduğu, adı geçen ırklardan hatırı sayılır sayıda insanın burada yaşadığı anlaşılmaktadır.¹ Zaten

¹ Tahsin Yazıcı, "Belh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/

Hız. Mevlânâ'nın milliyeti hakkındaki farklı görüşleri de doğuran bu kozmopolit demografik yapı olmalıdır.

Bugün itibarıyla Mezâr-ı Şerîf merkezine bağlı ve Afganistan'ın otuz dört vilâyetinden biri olan Belh'in, önemli tarihî kültür merkezlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Yine tarihî kaynaklara göre; bu tarihî şehir, özellikle Türkler ve İranlılar arasında sürekli bir mücadeleye sahne olmuştur. Bazı araştırmacıların Turan-İran mücadelesi olarak isimlendirdikleri bu mücadele, aynı zamanda şehrin hem mimarî hem de kültürel dokusunu yakından etkilemiştir. Nitekim bu mücadeleden bazı sahneleri yine İranlı bir yazar aktarmaktadır:

Belh'in ihtişamı ve güzelliği VI. yüzyılın yarısına kadar devam etmiş, fakat Türkler ile İranlılar arasında meydana gelen M. 588 yılı civarındaki savaşlardan sonra bu şehir harabeye dönmüştü. Savaştan kaçan İran tarafı, terk etmek zorunda kaldıkları bina ve güzel yerleri yerle bir edip yakıp yağmalayıp gitmişlerdi. Türk hakanları da Belh'i ele geçirdikten sonra şehri tekrar bina ettirip eski güzelliğine kavuşturmışlardı. Bu şekilde uzun yıllar Belh'te rahat bir hayat devam etmiş, Moğol ordularının istilâsı bu şehri yerle bir etmiş ve harabeye çevirmişti²

Özellikle Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular – ki bu üç devlet de Türk asıllı idareciler tarafından yönetildiği hâlde Farsça ve İran kültürünün etkisinde kalmıştır³ – devirlerinde Belh'in Türk idareciler kontrolünde olduğu bilinmektedir.⁴ Dolayısıyla Belh, hem Türkler hem de İranlıların oldukça önem verdikleri bir şehir olagelmıştır. Bu bilgiler ışığında Belh'te diğer milletlere nazaran Türklerin ve İranlıların daha etkin bir rol oynadıkları, demografik olarak da diğer milletlere üstün oldukları düşünülebilir.

Bu mücadelede zaman zaman İranlıların kontrolünde bulunan Belh'ten pek çok şâir yetiştiği ve bunların önemli bir kısmının Farsça yazdıkları bilinmektedir. Bu konuda Zebîhullâh Safa, *İran Edebiyat Tarihi*'nde 10. yüzyılda Farsça şiir söyleyenleri anlatırken Şehîd-i Belhî, Ebu'l-Müeyyed-i

410-411.

² Mesud Mihrâbî, "Bahsi Peyrâmun-i Belh", *Yâd-ı Yar Dergisi*, 1 (1993), 151'den aktaran Shafiqullah Erkin, *İslamlaşma Sürecinde Belh Şehri*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 33.

³ Şadi Aydın, "Klasik Türk ve Fars Edebiyatı Münasebetlerine Umumi Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (Kış 2009), 182.

⁴ Bk. Mohammad Fawad Abrahimi, *İslam Medeniyetinin İki Şehri (Belh ve Konya) Üzerinde Mevlana'nın Etkilerinin İncelenmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39-41.

Belhî, Ebû Şekûr-i Belhî, Râbia-i Belhî ... vb. şâirler hakkında bilgi vermektedir.⁵ Şüphesiz bahsi geçen bu şâirlerin ana dili Farsçadır ve bu husus, bölgede kuvvetli bir Farsça tesirinin en güçlü kanıtları durumundadırlar.

Diğer taraftan Belh'te önemli bir Türk varlığından da yukarıda söz etmiş idik. Şehrin uzun yıllar Türk idarecilerin kontrolü altında kaldığı da bilinmektedir.⁶ Türkler içerisinde de önemli bilim adamı, sanatkar ve şâirin çıktığını ifade etmek de mümkündür. Babası aslen Belhli olan İbn-i Sînâ'dan, Gazneli Sultan Mahmud'un gözde şâirlerinden biri olan Minûcehr'e; Özbek asıllı Allâhyâr-ı Belhî'den, aslen Tirmizli olmasına karşın ömrünün neredeyse tamamını Belh'te geçiren şâir Katrân b. Mansûr et-Tirmizî'ye kadar Türk kökenli şahsiyetlerin varlığı da bilinmektedir.⁷

Ne var ki, sadece Belh'i de içine alan Horasan bölgesinde değil, İslam coğrafyasının hemen tamamında etkili olan Farsça ve Arapçanın Türkçeye gâlibiyeti, yukarıda isimleri geçen şahısların da Türkçe söz söylemek ve Türkçe eser vermek yerine Arapça ve Farsça eserler meydana getirmesine sebep olmuştur. Zira o dönemlerdeki bu gâlibiyet, Türkçe eserlerin önündeki en büyük engel olarak durmaktadır. Tüm bu sebeplerle ve dahi bölgede yaşayan ve Farsça konuşan âlimlerin de etkisiyle, Belh bölgesinde Farsça'nın açık bir üstünlüğünden ve hâkimiyetinden bahsetmek mümkündür.

2. Hz. Mevlânâ'nın Milliyeti ve Ana Dili

Hz. Mevlânâ, düşünceleri kadar milliyeti ve ana dili hususunda da tartışılmaya devam etmektedir. Nitekim onun İran asıllı olduğu görüşünü savunan ve bunu delillendirmeye çalışan araştırmacılar olduğu gibi; onun Türk olduğuna dair görüş serdeden yazarların varlığı da bir hakikattir.⁸ Bir diğer kesim ise; Hz. Mevlânâ'nın ne Türk ne Fars olduğu, onun bu tür bir milliyet kabına sığmayacağı ve onun evrensel bir şahsiyet olduğu yönündeki görüşü benimsemiştir. Türk olduğunu iddia edenlerin genellikle ileri sürdükleri delil, Hz. Mevlânâ'nın eserlerinde Türklerden bahsetmiş olması ve bir rubâîsinde kendisini Türk olarak takdim etmesidir. Bu rubâîden hareketle onun Türk olduğunu iddia edenlerin başında Neşet Çağatay gelmektedir. Çağatay, Türk

⁵ Zebîhullâh-i Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, çev. Hasan Almaz, (Ankara: Nüsha Yayınları, 2002), 1/84-90.

⁶ Bk. Aydın Taneri, "Hârizmşahlr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/228-231.

⁷ Bu şahıslar için bk. Mohammad Yasir Mahdi, "Türk İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *İSTEM* 9/18 (2011), 233-239.

⁸ Müjgan Cumbur, "Mevlana'nın Eserlerinde Türklük Bilinci", *Türk Yurdu Dergisi* 32/300 (Ağustos 2012), 18-26.

Tarih Kurumu *Bellekten* dergisinde kaleme aldığı bir makalesinde, Hz. Mevlânâ'ya atfedilen aşağıdaki rubâiden hareketle, onun Türk olduğunu iddia etmiş, daha sonra makalede bu görüşünü teyit için çeşitli deliller ileri sürmüştür.⁹ Bu rubâi ve Türkçesi şu şekildedir:

“Bîgâne me-girîd merâ zîn kûyem

Der kûy-ı şumâ hâne-i hod mî-cûyem

Düşman neyem her çend ki düşmen rûyem

Aslem Türkest egerçi Hindû gûyem”

“Beni yabancı sanmayınız, ben bu mahalledenim.

Sizin mahallenizde evimi arıyorum.

Her ne kadar düşman görünüyorsam da düşman değilim.

Her ne kadar Hintçe söylüyorsam da aslım Türktür.”

Reşat Öngören bu rubâiye dayalı tartışmaların son zamanlarda zuhur etmiş bir tartışma olduğunu belirttikten sonra, şiirde geçen Türk kelimesinin bir irkî mensubiyeti ifade ettiğini söyleyenler olduğu gibi; bazılarınca da, buradaki ifadelerden Türk ırkına rûh yakınlığının anlaşıldığını ifade etmiştir.¹⁰ Ayrıca Öngören *Risâle-i Sipehsâlâr, el-Cevâhirü'l-Mudiyye, Menâkibu'l-Ârifîn* gibi tarihî/menkibevî kaynaklara dayanarak Hz. Mevlânâ'nın soyunun Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali'ye çıktığını ifade etmektedir.¹¹ Bu tarihî rivayetlere bakılırsa –ki eğer Hz. Mevlânâ'nın soyunu Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e ulaştırma kaygısı ile uydurulmamışsa – Hz. Mevlânâ'nın Arap olma ihtimali de yüksektir. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Belh'in tarihinde önemli Müslüman Arap istilaları da söz konusudur.

Hz. Mevlânâ'nın milliyeti ile ilgili tartışmalar, tabii olarak onun ana dilinin ne olduğu tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Tam da burada Hz. Mevlânâ'nın doğduğu yerin, tarihin ve konuştuğu dili öğrendiği çevrenin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu sorulara Hz. Mevlânâ'nın Türk olduğunu savunan Neşet Çağatay makalesinde yanıtlar aramıştır. Neşet Çağatay, Ahmed Eflâkî'nin *Menâkibu'l-Ârifîn*'de Hz. Mevlânâ hakkında verdiği H. 6 Rebîu'l-

⁹ Neşet Çağatay, “Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Farsça'dır”, *Türk Tarih Kurumu Bellekten Dergisi* 67/185 (Ocak 1983), 185/37.

¹⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Ali Çavuşoğlu, “‘Türk’ Adı ve Mevlânâ'daki Anlamları”, *Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2007), 101-119.

¹¹ Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441.

evvel 604 (M. 30 Eylül 1207) şeklindeki doğum tarihine katılmaz¹² ve Hz. Mevlânâ'nın 1244 yılında Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasında söylediği rivayet edilen "altmış yaşında yakaladın beni" sözünü baz alarak bir hesap yapar ve Hz. Mevlânâ'nın doğum tarihinin 1186 yılı¹³ olduğunu iddia eder. O, tüm bu varsayımları da Hz. Mevlânâ'nın aslında Belh'ten çok küçük yaşlarda değil de, ana dili olan Türkçe'yi, Karahanlı Türkçesi, Hâkâniyye lehçesi, Doğu Türkçesi adları da verilen bu dili, çok iyi bir şekilde Belh'te öğrendikten sonra oradan ayrıldığını ispat sadedinde ifade eder. Hemen akabinde de Hz. Mevlânâ'nın sayıları pek az olan bazı Türkçe şiirlerini¹⁴ naklederek ve bunları Hoca Ahmed Yesevî hikmetleri ve hatta Sultan Veled'in şiirleri¹⁵ ile karşılaştırarak, onun Doğu Türkçesi'ne âşinâ, ancak Oğuzca olarak da tabir edilen Batı Türkçesi'ne yabancı olduğunu, bu yüzden Anadolu'da ana dili olan Doğu Türkçesi ile şiirler yazsa bile, Doğu Türkçesi'ni bilmeyen halka hitap edebilmesinin mümkün olmadığını, bu yüzden Farsça yazdığını ileri sürmüştür.¹⁶

Kendi içerisinde tutarlı ve mantıklı tarafları da olan bu tez inilmî dayanaklar noktasında yeterli olmadığını ifade etmeliyiz. Zira Hz. Mevlânâ'nın vefatından kısa bir süre sonra doğmuş ve dönemin yakın şahidi konumundaki Ahmed Eflâkî'nin aktardığı bilgileri¹⁷ kabul etmek yerine söylenip söylenmediği bile belli olmayan bir söz üzerinden Hz. Mevlânâ'nın doğum tarihini yirmi yıl kadar geriye çekmek doğru değildir. Yine Hz. Mevlânâ'nın ana dilinin Doğu Türkçesi

¹² Hatta Çağatay, Ahî Evren, Hacı Bektâş-ı Velî, Nasreddin Hoca, Tapduk Emre, Yûnus Emre gibi pek çok Türk büyüğünün hayatları ile ilgili bilgilerin Arap ve İranlı yazarlar tarafından kaleme alındığını, verilen birçok tarihin yanlış olduğunu ve gerekli titizliğin gösterilmediğini ifade eder, bunun sebebini de daha o dönemlerde Anadolu Türkleri arasında tezkire ve biyografi yazarlarının henüz yetişmemiş olmasına bağlar. Çağatay, "Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Farsça'dır", 39.

¹³ Neşet Çağatay, burada ifade edilen altmış yılın hicrî olduğunu bunun miladî olarak elli sekiz yıla denk geldiğini dolayısıyla 1244 yılından 58'i çıkardığımızda 1186 tarihine ulaşacağımızı bildirir. Çağatay, "Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Farsça'dır", 39.

¹⁴ Bu şiirler için şu kaynaklara bakılabilir. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "Mevlânâ'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler", *Türkiyat Mecmuası*, 4/0 (1934) 111-168; Mecdut Mansuroğlu, "Mevlâna Celaleddin Rumî'de Türkçe Beyitler ve İbareler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 2 (Aralık 1954), 207-220; Mehmet Önder, "Mevlâna'nın Türkçesi", *Selçuk Üniversitesi 7. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-4 Mayıs 1993*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1994), 27-34.

¹⁵ Sultan Veled'in Türkçe şiirleri için bk. Sultan Veled, *Divan-ı Türki-i Sultan Veled*, haz. Veled Çelebi İzbudak, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341); *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*, haz. Mecdut Mansuroğlu, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958).

¹⁶ Çağatay, "Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Farsça'dır", 41.

¹⁷ Ahmet Eflâkî'nin aktardığı bütün bilgilerin hakikat olduğunu iddiasında değiliz. Elbette bu eser içerisinde de birtakım yanlış bilgiler bulunabilir. Nitekim özellikle menkabevî üslubu dolayısıyla bu eser bazı araştırmacılar tarafından da eleştirilmiştir.

olduğu ancak Anadolu'ya gelince Batı Türkçesi konuşan halk ile karşılaştığı, bu sebeple de onlara Türkçe hitap edemediğini iddia etmek de zorlama bir tevil gibi durmaktadır. Zira Anadolu'ya gelen zümrelerin tamamı Batı Türkçesi mi konuşuyordu ki? Aralarında Doğu Türkçesi'nin konuşulduğu bölgelerden Anadolu'ya göçüp gelmiş ve burayı yurt edinmiş hatırı sayılır bir kitlenin varlığından da söz edilebilir. Nitekim Anadolu'da doğan Sultan Veled'in kullandığı Türkçe'ye baktığımızda Doğu Türkçesi unsurlarının hâkim olduğu bir yapı ile karşılaşıyoruz ki bu da Hz. Mevlânâ'nın yakın çevresinde dahi Doğu Türkçesi konuşan kimselerin varlığını ihsas eder.

Diğer taraftan Hz. Mevlânâ beş eserini de Farsça olarak kaleme almış, şiirde Farsçayı kullandığı gibi, *Fihî Mâ Fih*, *Mecâlis-i Seb'a* ve *Mektûbât* gibi düz yazı eserlerinde de Farsça konuşmuştur. Bu eserlerin muhtevâları incelendiğinde; onun ister Doğu Türkçesi isterse Batı Türkçesi konuşsun, gündelik işler ile meşgul halkı ne kadar dikkate aldığı da tartışmalıdır. Zîrâ bize göre; Hz. Mevlânâ halkın seviyesine inmek yerine, onların seviyesini yukarı çekmek gibi bir misyonu benimsemiş olmalıdır. Hz. Mevlânâ'nın, eserlerinde, belli bir eğitim düzeyinin üzerindeki hitap ettiği, biraz mürekkep yalamış kesime seslendiği söylenebilir. Nitekim Hz. Mevlânâ'dan sonra asırlarca, hatta günümüzde bile, Mesnevî derslerinin yapılması, bu derslerde onun başta *Mesnevî-i Ma'nevî*'si olmak üzere çeşitli eserlerinin şerh ve açıklamalara tâbi tutulması da bu hususu teyit etmektedir.

Hz. Mevlânâ'nın milliyeti ve ana dili meselesi tam olarak tespit edilemese bile, Bu dönemde Farsça'nın Türk bölgelerini de tesiri altına aldığı muhakkaktır. Henüz şiir ve inşâ dilini kuramamış Türkçenin, gelişmiş ve pek çok bölgeyi hakimiyeti altına almış Farsça karşısında pek şansı yoktur. Nitekim bugün Türkmenistan sınırları içerisinde bulunan Meyhene (Mehne) kasabasında doğan ve Türkler arasında Mene Baba olarak tanınan ve kabri de Türkmenistan'da aynı bölgede bulunan Türk sûfi Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın da rubâilerinin tamamına yakınına yakınını Farsça yazmış olması¹⁸ da bu tesiri açıkça ortaya koymaktadır.

3. Mevlânâ Zamanına Kadar Türkçe Karşısında Farsçanın Durumu

Türklerin Orta Asya bozkırlarında göçebe bir hayat yaşadığı, henüz yerleşik hayata tam manası ile geçemediği, dolayısıyla medrese ve tekkelerde Türkçenin işlenip bir edebiyat dili hâline gelemediği bir dönemde, İslam kültür ve medeniyet dairesine girmiş olan Farsçanın önemli hamleler yaptığı, sanat

¹⁸ Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/220-222.

ve edebiyat dili yanında, din dilini bile domine ettiği bilinmektedir.¹⁹ Hem İran'a komşu olan milletlerin dil müktesebâtına hem de İran edebiyat tarihlerine bakıldığında bu husus açıkça görülecektir.²⁰

Türkler İslam kültür ve medeniyeti dairesine girince Arapçanın yanında kuvvetli bir Farsça tesiri ile de karşı karşıya kalmışlardır. Nitekim Sâmânîoğulları,²¹ Gazneliler²² ve Selçuklular'ın,²³ idarecileri Türk olan bu devletlerin, Farsçanın bu kuvvetli tesiri ile karşı karşıya kaldıkları ve bu etkiye teslim oldukları tarihen sabittir. Nitekim bu etkiyi Selçuklu sultanlarının ünvanları üzerinden bile takip etmek mümkündür. Zirâ "keykâvûs", "keyhüsrev" ve "keykubâd" gibi ünvanlar, Farsça terimler olarak karşımızda durmaktadır. Öte taraftan ilim ve kültür hayatındaki bu güçlü Farsça hâkimiyeti, dönemin idarecilerini de derinden etkilemiş, Selçuklu sultanlarına da Farsça şiirler yazdırmıştır. Kendileri de Farsça şiirle meşgul ve Farsça şiire âşinâ olan bu padişahların, isimlerini şiire dahil ederek

¹⁹ "Türkler, kabul etmiş oldukları bu dini, Araplardan ziyade İranlılardan öğrenmişler ve bu yeni dinle ilgili kelimeleri de yine Arapça'dan ziyade Farsça'dan almışlardır. Örneğin Arapça "salât" yerine Farsça "namâz"; Arapça "vudû" yerine Farsça "âbdest"; "savm" yerine "oruç"; "müslim ya da mü'min" yerine "müselmân / müslümân", "nebî ve resûl" yerine "peyember / peygâamber" vb. kelimeleri kullanmaya başlamışlardır. Bunun dışında yeni dinlerinin etkisinde oluşturdukları edebiyatta da Arapça değil Farsça etkili olmuştur." Alim Yıldız, "Süleyman Nazîfe Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 162.

²⁰ Zebîhullah-ı Safa, İslâm'a dahil olduktan sonra İran'ın bazı bölgelerinde halifenin atadığı Müslüman Arap vâlilerine karşı Farsçanın direnişini, halkın Arapça konuşmak yerine, onları Farsça öğrenmeye ve Farsçanın Arapça karşısında üstünlüğünü kabul etmeye zorladığını, biraz da hamâsî duygularla anlatmaktadır. Safa, *İran Edebiyat Tarihi*, 1/9.

²¹ Sâmânî idarecileri divanlarda Arapçayı resmî dil olarak kullansa bile, ülke genelinde Farsça'nın büyük tesiri vardır. Hatta bu tesire bakarak Sâmânî ailesinin Fars asıllı oldukları bile iddia edilmiştir. Aydın Usta, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/64.

²² Farsça'nın en büyük eserlerinden biri olan Şeh-nâme'nin yazarı Firdevs'in Gazneli Mahmûd'un en yakın şâirlerinden biri olduğu, sarayda Gazneli Mahmûd ile şiir muhâsebeleri yaptığı ve belki de bu dostluğun bir şükran nişanesi olarak 1019-1020 yıllarında Sultan Mahmud tarafından Firdevsî hâtirasına Meşhed yakınlarında ve Serahs yolu üzerinde bir kervansaray yaptırıldığı unutulmamalıdır. Erdoğan Merçil, "Gazneliler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/483; Ara Altun, "Gazneliler, Mimari" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/485.

²³ Ahmet Kartal, konuyla ilgili hacimli makalesinde, Büyük Selçukluların yanı sıra onların bir kolu olarak Anadolu'da tesis edilen Anadolu Selçuklu devletinde bile Farsçanın nasıl bir üstünlük kurduğunu ve zamanla resmî dil hâline geldiğini ayrıntılı olarak izah etmektedir. Bk. Ahmet Kartal, "Anadolu Selçuklu Devletinde Dil ve Edebiyat", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (Ekim 2008), 99-100.

ölümsüzleştiren şâirleri takdir ve taltif ettikleri, onlara çeşitli ödüller yanında,²⁴ bazı makam ve mansıb verdikleri ve onları meliku'ş-şuarâ ilan ettikleri bilinmektedir.²⁵

Yine özellikle Moğol tehlikesi sebebiyle Doğu bölgelerinden ayrılarak Batı'ya, Anadolu'ya göç eden Türkmelerin yanı sıra pek çok İranlı âlim, şâir ve sanat adamları ile devlet işlerini iyi bilen tabakadan insanların da Anadolu'ya geldikleri bilinmektedir. Şüphesiz bu gelen şahıslar, hem ilmî ve kültürel hayatta hem de devlet kademelerinde kolayca yer bulmuşlar, Selçuklu sultanları tarafından müsamaha ile karşılanarak, istihdâm edilmişlerdir.

“Özellikle Giyâseddîn Keyhüsrev'in vezîri Malatyalı Muhammed Gazi, Şeyh İzzeddin Ebu'l-Kâsım-ı Hammûî, Şeyh Ebû Tâhir Ahmed-i İsfahânî, Muhammed b. Ebu Bekr-i Tebrizî gibi İran asıllı kişiler Malatya'ya gelip yerleşerek burada faaliyet göstermişlerdir. Böylece burada İran kültürü ile Süryanî kültürü yeniden buluşmuş ve Sâsânîler devrindeki ilmî ve fikrî hareket yeniden oluşmaya başlamıştır. İran millî kültürünün yeniden canlandırılmaya çalışıldığı Malatya, Selçuklular zamanında şehzadelerin eğitim gördükleri bir merkez hâline gelmiştir. Giyâseddin I. Keyhüsrev ve oğlu İzzeddin I. Keykâvus burada eğitim gören sultanlardandır. Bu Selçuklu sultanlarının eski İran şahlarının adlarını kullanmalarında Türk cihan hâkimiyeti ülküsünün yanında Malatya ve çevresindeki İran kültürünün de etkisi bulunmaktadır. Ayrıca burada eğitim gören sultanların çok iyi Farsça bildikleri de müşahede edilmektedir.”²⁶

Mikail Bayram da, uzun yıllar Malatya'yı kontrollerinde tutan Danişmendoğulları'nın, bölgede tam bir Türk hâkimiyeti sağlayamayışını, bu güçlü Farsça ve Fars kültürünün etkisine bağlamıştır.²⁷

Türkler, İslam ile müşerref olduktan sonra karşılarında hemen hemen bütün formları ile hazır bulunan İslamî Fars edebiyatının ve Farsçanın birçok hususunu benimsemişler, Farsçanın bu hâkimiyetini kabul etmişlerdir. Gibb bu hususu yorumlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Türkler, İranlılardan yalnızca düşüncelerini nasıl ifade edeceklerini öğrenmekle kalmamışlar, ne düşüneceklerini ve ne şekilde düşüneceklerini öğrenmek için de onlara müracaat etmişlerdir. Günlük hayatta, pratik

²⁴ Örneğin İzzeddin Keykâvus, Hüsâmeddîn Sâlâr'ın kızının Musul'dan kendisine yazarak gönderdiği 72 beyitlik kasidenin her beyti için 100 kırmızı dinar, toplamda 7200 dinar göndermiş, kasideyi getiren şahsa da hil'at, binek hayvanı ve 2000 dinar vermiştir. Bu kasîde için bk. İbn-i Bîbî, *El Evâmîrü'l-Alâiye fî'l-Umûri'l-Alâiye (Selçuk nâme)*, haz. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 142-147.

²⁵ Kartal, “Anadolu Selçuklu Devletinde Dil ve Edebiyat”, 115.

²⁶ Kartal, “Anadolu Selçuklu Devletinde Dil ve Edebiyat”, 101-102.

²⁷ Mikail Bayram, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, (Konya: Köymen Yayınları, 2003), 9-10.

konularda ve devlet işlerinde kendi fikirlerini tercih etmişler; fakat ilim, felsefe ve edebiyat alanında yetersizliklerini kabul etmişler ve yalnızca metotlarını elde etmek için değil, aynı zamanda onların ruhlarına, düşüncelerine ve hislerine bürünmek için de İranlılarla aynı okula girmişlerdir.²⁸

Bu tesir, birçok Türk edebiyat araştırmacısının da gündeme getirdiği bir husustur. Örneğin Süleyman Nazif, 1918 yılında yazdığı makalesinde bu hususu;

Lisanımıza Acemceden ve Acemlere bîgâne olmayan Arapçadan birçok kelime dahil olduğu gibi, Farsça ile Türkçenin inşâ-yı nahvîsinde fevkalade bir müşâhabet ve karâbet mevcut idi. Bundan başka Acem'in edebiyatı da medeniyeti de bize kıyâs kabul etmeyecek derecede müterakkî bulunuyordu. Bu sebeple at üstünden iner inmez kerbân-sarây-ı İran'a mihmân olduk²⁹ ifadeleri ile dile getirmektedir.

Ahmet Hamdi Tanpınar,³⁰ Agah Sırrı Levend,³¹ Ali Nihad Tarlan³², Mehmed Fuad Köprülü³³ Fahir İz³⁴ gibi geçmiş dil ve edebiyat araştırmacılarının yanı sıra Mustafa Özkan,³⁵ Dursun Ali Tökel,³⁶ ve Mehmet Kalpaklı³⁷ gibi günümüz dil ve edebiyat araştırmacılarının da çeşitli vesilelerle bu kuvvetli tesirden söz ettikleri bilinmektedir.

Hatta ve hatta Karamanoğlu Mehmed Bey'in Cimri isyanı ile 10 Zilhicce 675 /

²⁸ Elias John Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi A History Of Ottoman Poetry*, çev. Ali Çavuşoğlu, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 1/32-33. Ayrıca Gibb bu sayfaların devamında zaman zaman Fars ve Türk edebiyatını karşılaştırmakta ve daha çok Fars edebiyatının Türk edebiyatını nasıl ve hangi yönlerden tesiri altına aldığını uzun uzun izah etmektedir. Bk. Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi A History Of Ottoman Poetry*, 1/33-42.

²⁹ Süleyman Nazif, "İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri", *Edebiyât-ı Umûmiyye Mecmuası* 3/63-32 (1918), 606.

³⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997), 1.

³¹ Agah Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 638.

³² Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın *Makalelerinden Seçmeler*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 90.

³³ Köprülü bu kuvvetli tesiri kabul etmekle birlikte Türkçenin de Farsçaya birçok kelime kattığını izah eder. Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1984), 189.

³⁴ Fahir İz, *Büyük Türk Klasikleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985), 1/221.

³⁵ Mustafa Özkan, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995), 34-35.

³⁶ Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 97, 111-112.

³⁷ Mehmet Kalpaklı, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 25.

15 Mayıs 1277 tarihinde Selçuklu vezîri ilan edildikten sonra, bundan böyle divanda, devlet dairelerinde, sarayda, eğlence toplantılarında, çevgân oynanan seyirlikte hiç kimsenin Türkçe'den başka bir dil konuşmamasına karar verildiği şeklindeki³⁸ açıklaması gibi bazı tarihî hâdiselere veya Âşık Paşa gibi önceleri Farsçanın tesirinde kalarak bazı eserler yazmış olmasına rağmen *Garib-nâme* adlı eserini Türkçe yazan ve eserin başında artık vaktin geldiğini, Türkçenin de bir edebiyat dili olarak kullanılabileceğini ilan eden aşağıdaki ifadelerini dikkate aldığımızda; Türkçenin, Farsçanın bu kuvvetli tesirinden kurtulma arayışları içerisinde olduğunu da söylemek mümkündür. Bu tarihî hâdise ve aşağıdaki beyitler adeta Farsçanın bu kuvvetli hâkimiyetine karşı bir isyan sadedindedir:

Kim alursa bu kitâbı yâdına
İre cümle ma'nînün bünyâdına
Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İllâ ma'lûm oldu ma'nî menzili
Çün bilesin cümle yol menzillerin
Yirmegil sen Türk ü Tâcık dillerin
Kamu dilde var-ıdı zabt u usûl
Bunlara düşmüş idi cümle ukûl
Türk diline kimesne bakmaz-ıdı
Analar hergiz gönül akmaz-ıdı
Türk dahi bilmez idi ol dilleri
İnce yolu ol ulu menzilleri
Bu Garib-nâme anın geldi dile
Kim bu dil ehli dahi ma'nî bile
Türk dilinde ya'ni ma'nî bulalar
Türk ü Tâcık cümle yoldaş olalar
Yol içinde birbirini yirmeye
Dile bakup ma'nîyi hor görmeye

³⁸ Faruk Sümer, "Mehmed Bey, Karamanoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/445.

Tâ ki mahrûm kalmaya Türkler dahi

Türk dilinde anlayalar ol Hak'î³⁹

Bu dönemde bir taraftan, Türkçe yavaş yavaş gelişimini devam ettirirken, Farsça özellikle sanat ve edebiyat dili olarak bütün ihtişamı ile hayat sürmektedir. Nitekim bu dönemlerde kaleme alınan eserlerin çok önemli bir kısmının Farsça oluşu bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

4. Mevlânâ Zamanına Kadar Yazılan Farsça Eserler

Hz. Mevlânâ'nın vefat tarihi olan 672/1273 yılına veya diğer bir deyişle 14. yüzyıl başlarına kadar, birçok alanda pek çok Farsça eserin kaleme alındığı, Farsça klasik eserlerin yazımının büyük oranda tamamlandığı önemli ilmî, edebî eserlerin yanı sıra daha sonraki yıllarda Türkçeye de tercüme edilen ve Türk edebiyatını derinden etkileyen birçok tasavvufî eserlerin bu dönemde yazıldığı bilinmektedir. Tasavvuf vadisindeki bu eserlerin bir listesi için Necdet Tosun Bey'in "Osmanlı Döneminde Farsçadan Türkçeye Tercüme Edilen Bazı Mühim Tasavvufî Eserler"⁴⁰ başlıklı makalesine bakılmalıdır. Biz de makalemizin bu bölümünde Farsçanın o dönemdeki hakimiyetini adeta tescilleyen bu mühim eserlerden bazıları üzerinde durmak ve okuyucuya bir nebze olsun Farsçanın ulaşmış olduğu boyutları göstermek niyetindeyiz.

Necdet Tosun Bey, 481/1089 tarihinde vefat eden Abdullâh Ensârî Herevî'den 1342/1923 tarihine kadar, yaklaşık bin yıl içerisinde, Farsça olarak kaleme alınmış tasavvufî eserlerden seçmeler yaparak, Türkçeye çevrilmiş pek çok eser ve yazarları hakkında bilgileri kronolojik olarak aktarmıştır. Hiç şüphesiz Necdet Bey çalışmasını bir makale boyutunda tutabilmek için birçok tasavvufî eseri de zikretmemiştir. Ancak bu bin yıllık zaman zarfında makalede ismi geçen kırk beş kadar müellifin dışında pek çok şahsın da Farsça eser ürettikleri kütüphane kayıtları ile sabittir. Makalede ismi geçen müellif ve eserlerin Hz. Mevlânâ'nın vefatına kadar olanlarının bir listesi şu şekildedir: Abdullâh Ensârî Herevî (ö. 481/1089), *Münâzara-i Dil ü Cân*, *Kenzü's-sâlikîn*; İmâm Gazâlî (ö. 505/1111), *Kımyâ-yı Saâdet*; Aynü'l-kudât Hemedânî (ö. 525/1131), *Temhîdât (Kenzü'l-hakâyık ve keşfü'd-dekâyık)*; Ebû Bekir b. Muhammed Seylânî Merendî (ö. 561/1166'dan sonra), *Necâtü'z-zâkirîn*; Ebû Nasr Tâhir Hânkâhî (ö. 550/1155'ten sonra), *Güzîde*; Ferîdüddin-i Attâr (ö. 618/1221), *Tezkiretü'l-evliyâ*; *İlâhî-nâme*; *Esrâr-nâme*; *Mantıku't-tayr*; *Pend-nâme*, *Muhtâr-nâme*,

³⁹ Aşık Paşa, *Garib-nâme (Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma)*, haz. Kemal Yavuz, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), II/2/953-955.

⁴⁰ Necdet Tosun, "Osmanlı Döneminde Farsçadan Türkçeye Tercüme Edilen Bazı Mühim Tasavvufî Eserler", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)* 20/20 (Ekim 2019), 229-266.

*Musîbet-nâme; Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 ?), Mergûbu'l-kulûb; Necmeddin-i Dâye (ö. 654/1256), Mirsâdü'l-ibâd; Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Tabsîratü'l-mübtedî ve tezkîretü'l-müntehâ.*⁴¹

Necdet Tosun Bey'in makalesini dikkate aldığımızda, tasavvuf alanında yazılan Farsça eserlerin, özellikle Anadolu ve Türk coğrafyası üzerinde derin bir tesir bıraktığı, yazıldıkları tarihten sonra asırlarca bu tesirin devam ettiği, bu eserlerin pek çok kez tercüme, şerh, zeyl...vb. yöntemlerle açıklanıp, asırlarca gündemde kaldığı görülmektedir. Tüm bu verilerden hareketle Farsçanın özellikle tasavvuf alanını domine ettiği, tasavvufî terminolojinin yanı sıra, tasavvufî düşünce ve düşünme sistemlerini belirlediği ifade edilebilir. Tabî ki Farsçanın bunu yaparken, İslam tasavvuf düşüncesi içerisine İran mitolojisi, Hint felsefesi, Yunan düşüncesi, hatta ve hatta eski Sasanî düşünce kalıplarını dahil ettiğini, İslam tasavvuf düşüncesini yeniden şekillendirdiğini ve günümüz tasavvuf düşüncesinin oluşumunda bariz bir etkiye sahip olduğunu da ifade etmemiz icap eder.

Öte taraftan, Hz. Mevlânâ zamanına kadar, sadece tasavvuf alanında Farsça eserler kaleme alınmamıştır. Tiptan astronomiye; dil ve edebiyattan diğer dinî ilimlere; tarih ve felsefeden menâkıb ve gizli ilimlere kadar pek çok alanda Farsça eserlerin kaleme alındığı kütüphane kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bu düşünceden hareketle biz de Hz. Mevlânâ zamanına kadar tasavvuf dışında hangi alanlarda ve hangi eserlerin yazılmış olduğunu merak ederek el yazması eser kütüphanelerinde katalog taraması yaptık. Bu taramada yüz sayfadan daha az hacimli risâle, tercüme, şerh...vb. eserleri, yazarı belli olmayan eserleri, Hz. Mevlânâ'dan sonra yaşayan örneğin Hâfız-ı Şîrâzî (öl.1396); Muhammed Parsâ el-Buhârî (öl.1419); Molla Câmî (öl. 1492); Hüseyin Vâiz el-Kâşîfî (öl. 1532); Örfî-i Şîrâzî (öl. 999/1590); Sâib-i Tebrîzî (öl.1695); Şevket-i Buhârî (öl. 1107/1696)...vb. pek çok müellif ve şâirin eserlerini ve dahi Türk asıllı olup Farsça eser kaleme alan Ferîştehoğlu Abdüllatîf b. Abdülazîz Tîrevî (öl. 797/1395); Ali Kuşçu (öl. 879/1474); Halîmî Lutfullâh b. Yûsuf Amâsî (öl. 922/1516); Ya'kûb b. Seyyid Ali Bursavî (öl. 931/1524); Kemalpaşa-zâde Şemseddin Ahmed (öl. 940/1543); Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede (öl. 957/1550); Birgîvî Mehmed Efendi (öl. 981/1573); Mustafâ b. Ebû Bekir Sîvâsî (öl. 1240/1825)...vb. şahıs ve eserlerini bu taramanın dışında tuttuk. Bu taramalar sonucunda tespit ettiğimiz ve geleneğe uyararak genellikle Arapça başlıklarla başlıklandırılmış eserlerden pek az bir kısmını aşağıya dercediyoruz. Zira tamamını aktarmak hem makale boyutlarını zorlayacak niteliktedir hem de daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bizim buradaki asıl maksadımız, Hz. Mevlânâ'ya gelene kadar Farsça yazılmış tasavvuf dışındaki

⁴¹ Tosun, "Osmanlı Döneminde Farsçadan Türkçeye Tercüme Edilen Bazı Mühim Tasavvufî Eserler", 237-242.

eserler vadisinin de ne kadar geniş olduğunu gözler önüne sermektedir.

Dil ve edebiyat alanında, özellikle Farsça-Arapça üstünlük mücadelesi bağlamında, hem Fars hem de Arap gramerine, dil hususiyetlerine, sözlük durumlarına ve retorik (kompozisyon bilgisi) özelliklerine dair geniş bir literatür oluşturulmuştur. Farsça, etrafındaki diğer dil ve kültürlerle adeta meydan okurcasına çok miktarda, özellikle dil ve edebiyat hususunda, eserler meydana getirmiştir. Bu bağlamda ilk eser, İran edebiyatının yapı taşlarından biri olan, İran epik şiir geleneğinin zirvesi ve Pers mitolojisi rehberi olan Firdevsî-i Tûsî(öl. 411/1020)'nin *Şâh-nâme*'sidir.⁴² Diğer eserler ise şunlardır: Arapça gramerine dair Ebû Abdullâh Muhammed ez-Zevzenî(öl. 468/1093)'nin *Kitâbü'l-Mesâdir*'i⁴³; Ebû'l-Fazl Ahmed el-Meydânî(öl. 518/1124)'nin Farsça gramere dair *es-Sâmi fî'l-Esâmî*'si⁴⁴; Fars dil ve edebiyatına dair Senâ'î(öl. 525/1131)'nin *Hadîkatü'l-Hakîka*'sı⁴⁵; bir sözlük mâhiyetindeki Zemahşerî(öl. 538/1144)'nin *Esmâü'l-Ef'âl*'i⁴⁶; Hakîm Sena'î el-Gaznevî(öl. 545/1150)'nin *Hadîkatü'l-Hakîka ve Şer'ati't-Tarîka*'sı⁴⁷; Reşîdüddîn el-Vatvât(öl. 573/1177)'in retoriğe dair *Hadâ'iku's-Sihr fî Dekâ'iki's-Şi'r*'i⁴⁸; Hakanî Efdaleddîn eş-Şiransî(öl. 595/1199)'nin *Tuhfetü'l-Irakeyn*'i⁴⁹; Arapça-Farsça gramerini birlikte değerlendiren, Hubeys b. İbrahim et-Tiflîsî(öl. 600/1203 civarı)'nin *Kânûnü'l-Edeb fî Zabtı Kelîmâti'l-Arab*⁵⁰ adlı eseri.

Astronomi alanında, uzay, dünyanın durumu, yıldızlar...vb. alanlarda da pek çok Farsça eser yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Hekimbaşı Subhî-zâde Abdülaziz Efendi tarafından *Tercüme-i Burhânu'l-Kifâye* adıyla Türkçeye aktarılan Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Bekrî el-Musulî(öl. 380/990)'nin *Burhânu'l-Kifâye fî'n-Nücûm*'u; Nasîreddîn Muhammed et-Tûsî(öl. 672/1274)'nin *Zîc-i İlhânî*'si⁵¹; Yine aynı yazarın *Zübdetü'l-İdrâk fî Hey'eti'l-Eflâk*⁵² adlı eseri.

Tarih alanında da önemli eserler meydana getirilmiştir. Bu eserler, İran tarihi

⁴² Bir nüshası Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 17768 numaradadır.

⁴³ Bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 198 numaradadır.

⁴⁴ Bir nüshası Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1128 numaradadır.

⁴⁵ Bir nüshası Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 157 numaradadır.

⁴⁶ Bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 203 numaradadır.

⁴⁷ Bir nüshası Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2632 numaradadır.

⁴⁸ Bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2667/8 numaradadır.

⁴⁹ Bir nüshası Malatya Darendeli İlçe Halk Kütüphanesi, 44 Dar 359 numaradadır.

⁵⁰ Bir nüshası Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 198 numaradadır.

⁵¹ Bir nüshası Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 1467 numaradadır.

⁵² Bir nüshası Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18300 numaradadır.

yanında Orta Doğu ve Asya tarihleri ile de yakından alakalı eserlerdir. Bazıları şunlardır: Alâeddîn el-Cüveynî(680/1281)'nin Asya tarihi ile alakalı *Cihângüşâ'sı*⁵³; Kâdî el-Beyzâvî(öl. 692/1293)'nin Orta Doğu tarihiyle alakalı *Nizâmü't-Tevârîh*'i⁵⁴; Şihâbeddîn Yezdî(öl. 730/1329)'nin İran tarihine ait *Tecziyetü'l-Emsâr ve Tezciyetü'l-Âsâr*'i⁵⁵; yine İran tarihine ait Abdülatîf es-Susterî(öl. ?)'nin *Tuhfetü'l-Âlem*⁵⁶ adlı eseri.

Tıp alanında da birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan sadece bir şahsı ve iki eserini zikredeceğiz. Bu şahıs, Zeyneddîn Ebû'l-Fezâil İsmâîl b. Hüseyin el-Cürçânî (öl. 531/1136)'dir. Onun *el-Agrâzu't-Tıbbiye ve'l-Mebâhisi'l-Alâ'iye*⁵⁷ ve *Kitâb-ı Akrâbâdin*⁵⁸ adlı eserleri tıp literatürünün önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Yine gizli ilimler alanında Evhadeddîn Abdullâh b. Ziyâeddîn el-Belyânî(öl. 686/1287)'nin *Riyâzü't-Tâlibin*⁵⁹ adlı eseri de önemlidir.

Birçoğuna temas edemediğimiz tüm bu müspet ilimler yanında, din ilimlerinin diğer şubeleri olan tefsîr, hadîs, İslam hukuku, ahlâk, İslam felsefesi, mezhepler tarihi ve menâkıbnâmeler gibi daha pek çok alanda hatırı sayılır sayıda eser üretildiğini ifade etmemiz gerekir. Bunlardan birkaçını aşağıda zikrediyoruz.

Tefsir veya Kur'ân ilimleri alanında da pek çok eser yazılmıştır. Bunlar arasında Tâhir b. Muhammed el-Esferâyînî (öl. 471/1078)'nin *Tâcü't-Terâcim fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-E'âcim*'i⁶⁰; Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî(öl. 537/1142)'nin *Tefsîru'l-Kasîri't-Tâm*'i⁶¹ ve Zeyneddîn Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Attâbî el-Buhârî (öl. 586/1190)'nin *Tefsîru'l-Attâb*'sini⁶² saymak mümkündür. Yine hadîs alanında: Muhyî's-sünne ve Rüknu'd-dîn lakaplarıyla tanınan Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Bagavî(öl. 510/1117)'nin *Mesâbîhü's-Sünne*'si⁶³ ile Kâdî Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî(öl. 544/1149)'nin *eş-Şifâ bi Ta'rifi Hukûki'l-Mustafâ*⁶⁴ adlı eserleri örnek verilebilir.

⁵³ Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu, 34 Sü-Hü 359 numaradadır.

⁵⁴ Bir nüshası Malatya Darendeli İlçe Halk Kütüphanesi, 44 Dar 298 numaradadır.

⁵⁵ Bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 376 numaradadır.

⁵⁶ Bir nüshası Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 1037 numaradadır.

⁵⁷ Bir nüshası Isparta İl Halk Kütüphanesi, 32 Hk 2187/1 numaradadır.

⁵⁸ Aynı yerde, aynı eser içinde, 32 Hk 2187/2 numaradadır.

⁵⁹ Bir nüshası Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 766 numaradadır.

⁶⁰ Bir nüshası Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18353 numaradadır.

⁶¹ Bir nüshası Ankara Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 674 numaradadır.

⁶² Bir nüshası Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 94 numaradadır.

⁶³ Bir nüshası Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1221/1 numaradadır.

⁶⁴ Bir nüshası Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 183 numaradadır.

Felsefe alanında: Aynü'l-kudât Abdullâh b. Muhammed es-Suhreverdî (öl. 525/1131)'nin *Zübdetü'l-Hakâ'ik fî Keşfî'd-Dekâ'ik*⁶⁵; İslam hukuku (fıkıh) alanında: Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (öl. 505/1111)'nin *el-Vecîz*'i⁶⁶; Hasan b. Hamza eş-Şîrazî (öl. 698/1299)'nin *Ferâ'idü'l-Fevâ'id li-Tahkiki Ma'âni'l-İsti'âre'si*⁶⁷ yanında ahlak alanında: Nasîreddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (öl. 672/1274)'nin *Ahlâk-ı Nasîrî'si*⁶⁸ ve aynı zamanda bir ahlâkî öğüt kitabı da olan Keykâvus b. İskender b. Kebûs (öl. 462/1069)'ın *Kâbûs-nâme*⁶⁹ adlı eserleri kayda değerdir.

Mezhepler tarihi alanında: Ebû'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085)'nin *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb'i*⁷⁰; rüyalar ve rüya tabirleri hakkında: İbrâhîm b. İsmâ'il el-Bekrî(666/1268'de sağ)'nin *el-Mu'teber fî İlmi't-Ta'bîr'i*⁷¹ ile menâkıb-nâmeler hakkında: Feridun b. Ahmed Sipahsâlâr(öl. 657/1258)'ın *Menâkıb-ı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*⁷² adlı eserleri vardır. Son eser, Ahmed Avni Konuk tarafından Hz. *Mevlânâ'dan Görüp İşittiklerim* başlığı ile Türkçeye aktarılmıştır. Makalemizin ana konusu olan Hz. Mevlânâ'dan bahsetmesi de kayda değerdir.

Sonuç

Hz. Mevlânâ, Belh gibi çok önemli tarihî bir şehirde, ilim, kültür ve sanat bakımından hareketli bir bölgede ve özellikle Türk, Fars ve Araplar arasında defalarca el değiştirmiş, dolayısıyla bu üç milletin kültürel kodlarını bünyesinde barındıran bir merkezde dünyaya gelmiştir. Tarihî olarak oluşan bu kültürel yapı, bir taraftan önemli bir zenginlik olarak değerlendirilebilecekken diğer taraftan bölgede yetişen önemli ilim ve sanat adamlarının dil ve kimlikleri üzerinde tartışmalara neden olmuştur. Bu durum, çoğu zaman bölgeden yetişen bu büyük şahsiyetlerin etnik kimliği tartışmaları yanında ana dil meselesini de gündeme taşımıştır. Bu tartışmaların tarafı olan her millet de bu büyük şahsiyetleri sahiplenmek noktasında hiç de mütevazı değildirler.

⁶⁵ Bir nüshası Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 17747 numaradadır.

⁶⁶ Bir nüshası Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 17352 numaradadır.

⁶⁷ Bir nüshası Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 17930 numaradadır.

⁶⁸ Bir nüshası Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18325 numaradadır.

⁶⁹ Bir nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 2143/1 numaradadır.

⁷⁰ Bir nüshası Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 61 Hk 224 numaradadır.

⁷¹ Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa Koleksiyonu, 34 Sü-Hü 273 numaradadır.

⁷² Bir nüshası Malatya Darendeli İlçe Halk Kütüphanesi, 44 Dar 182 numaradadır.

Bununla birlikte, Hz. Mevlânâ'nın doğup büyüdüğü zaman dilimine baktığımızda, Farsça'nın kendi içerisindeki parçalanmaları büyük oranda aşığı ve Arap yarımadasından gelerek bölgede hâkimiyet kurmaya çalışan Arapçaya karşı bir mücadeleye giriştiği bir dönemde olduğu görülmektedir. Türkçenin, bu iki hâkim dilin mücadele sahasına kuvvetli bir aktör olarak çıkabilmesi de henüz söz konusu değildir. Arapça özellikle ilim dilini, Farsça ise daha çok sanat ve edebiyat dilini domine ederek, bu üstü kapalı mücadeleye devam etmişlerdir. Ne var ki Farsça'nın ilim diline de oldukça müdahil olduğu, makalemizin son taraflarında, denizden katre misali ortaya koyduğumuz Farsça ilmî eserlere bakılarak da anlaşılabilir.

Evet Farsça, Arapçayı daha çok Arap yarımadasında tutarak, Arap yarımadasının doğu, kuzeydoğu ve kuzey bölgelerinde kendi hâkimiyetini kurmuş, bu bölgelerde siyasî iktidarlarını kuran devletleri kendine râm etmiştir. O dönemde kurulan birçok Türk devletinin Farsçayı resmî dil olarak kabul etmelerinde bu kuvvetli hâkimiyetin önemli etkisi vardır. Farsça bu yönüyle kendi coğrafyasını ve kendi iklimini oluşturmuştur.

Dolayısıyla ister Hz. Mevlânâ olsun, ister bölgeden yetişen diğer bilim ve sanat adamları olsun, bu coğrafya ve iklimin içerisinde çıkarak, muhataplarına başka bir dil ile hitap edebilmeleri mümkün değildir. Nitekim Hz. Mevlânâ'nın Türk, Fars veya Arap asıllı olduğu, ana dilinin Türkçe veya Farsçadan başka bir dil olduğu şeklindeki tartışmalar beyhûdedir. Çok önemli siyasî iktidar kurmuş devletlerin, padişahların ve devlet adamlarının bile Farsçayı bir yazı ve yazışma dili olarak öne çıkardıkları bir iklimde, Hz. Mevlânâ'dan bir dil bilinciyle Türkçe eserler beklemek sonuçsuz bir beklenti olacaktır. Hz. Mevlânâ, Türk asıllı olsa bile, o dönemde Türkçe yazabilmesi muhal görünmektedir. Buna mukabil Hz. Mevlânâ'nın o gün Farsça yazması son derece normaldir. Tıpkı bugün ilmî bir makaleyi İngilizce yazmamızın asla yadigarı olmaması gibi.

Kaynakça

- Abrahimi, Mohammad Fawad. *İslam Medeniyetinin İki Şehri (Belh ve Konya) Üzerinde Mevlana'nın Etkilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altun, Ara. "Gazneliler, Mimarı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aşık Paşa. *Garib-nâme (Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma)*. haz. Kemal Yavuz. 2 Cilt. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Aydın, Şadi. "Klasik Türk ve Fars Edebiyatı Münasebetlerine Umumi Bir Bakış". *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (Kış 2009), 177-196.
- Bayram, Mikail. *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*. Konya: Köymen Yayınları,

2003.

- Cumbur, Müjgan. "Mevlana'nın Eserlerinde Türklük Bilinci". *Türk Yurdu Dergisi* 32/300 (Ağustos 2012), 18-26.
- Çağatay, Neşet. "Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Farsça'dır". *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi* 67/ 185 (Ocak 1983), 37-45.
- Çavuşoğlu, Ali. "'Türk' Adı ve Mevlâna'daki Anlamları". *Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2007), 101-119.
- Erkin, Şafiqullah. *İslamlaşma Sürecinde Belh Şehri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gibb, Elias John Wilkinson. *Osmanlı Şiir Tarihi A History Of Ottoman Poetry*. çev. Ali Çavuşoğlu. 5 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- İbn-i Bîbî. *El-Evâmîrü'l-Alâiye fi'l-Umûri'l-Alâiye (Selçuk nâme)*. haz. Mürsel Öztürk. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İz, Fahir. *Büyük Türk Klasikleri*. XIV Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985.
- Kalpaklı, Mehmet. *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Kartal, Ahmet. "Anadolu Selçuklu Devletinde Dil ve Edebiyat". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (Ekim 2008), 95-168.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1984.
- Levend, Agah Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- Mahdi, Mohammad Yasir. "Türk İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri". *İSTEM* 9/18 (2011), 219-241.
- Mansuroğlu, Mecdut. "Mevlâna Celaleddin Rumi'de Türkçe Beyitler ve İbareler". *Türk Dili Belleten* 2 (Aralık 1954), 207-220.
- Merçil, Erdoğan. "Gazneliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/ 480-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Önder, Mehmet. "Mevlâna'nın Türkçesi". *Selçuk Üniversitesi 7. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-4 Mayıs 1993*. 27-34. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1994.
- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özkan, Mustafa. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995.
- Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Safa, Zebîhullâh. *İran Edebiyat Tarihi*. çev. Hasan Almaz. 2 Cilt. Ankara: Nüsha Yayınları, 2002.
- Sultan Veled. *Divan-ı Türki-i Sultan Veled*. haz. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341/1923.
- Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri. haz. Mecdut Mansuroğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958.

- Süleyman Nazîf. "İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri". *Edebiyât-ı Umûmiyye Mecmuası*. 3/63-32 (1918), 606-607.
- Sümer, Faruk. "Mehmed Bey, Karamanoğlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Taneri, Aydın. "Hârizmşahlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/228-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1997.
- Tosun, Necdet. "Osmanlı Döneminde Farsçadan Türkçeye Tercüme Edilen Bazı Mühim Tasavvufî Eserler". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*. 20/20 (Ekim 2019), 229-266.
- Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Mevlânâ'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler". *Türkiyat Mecmuası*. 4/0 (1934) 111-168.
- Yazıcı, Tahsin, "Belh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazıcı, Tahsin, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/220-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Alim. "Süleyman Nazîf'e Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/1, (2004), 159-202.

Nefî'yi Tanzîren Keçecizâde Fuad Paşa'ya Yazılmış Manzum Mektup Örneği

Öz: Bu çalışmanın konusu "Hâdî" mahlaslı bir şâir tarafından yazılmış "Manzum Mektup" örneğidir. Tek nüsha ve müellif hattı olan el yazması eser, mensur giriş ve kaside nazım şekli ile yazılmış bir manzumeden oluşmaktadır. Mensur girişte bu mektubun "Fuad Paşa"ya sunulduğundan ve "Nefî" merhuma nazîre olarak kaleme alındığından söz edilmektedir. Eser ve şâiri hakkında bu bilgiler dışında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu makalede hem el yazması eserin müellifi Hâdî mahlaslı şâirin asıl adının tespit etmek, hem de eserin sunulduğu Fuad Paşa'nın kim olduğu sorusuna cevap vermek amaçlanmıştır. Neticede, Fuad Paşa'nın hayatı hakkındaki bilgilerden hareketle eserin Tanzîmât dönemi büyük devlet adamlarından Keçecizâde Fuad Paşa için yazıldığı, Hâdî'nin de Tanzîmât dönemi sadâret mektupçularından Ali Hâdî isminde bir şâir olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca manzum mektubun Türk edebiyatındaki yeri, şekil ve tür, dil, ifâde ve üslûp özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. Zemin şiir olarak kullanıldığını tespit ettiğimiz Nefî'ye ait Genç Osman Kasidesi'nin tamamı aktararak manzum mektubun orijinal metni transkripsiyon yöntemi ile neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Manzum Mektup, Nazîre, Hâdî, Nefî.

Nesrin
SOFUOĞLU* 

An Example of Poetic Letter Written to Keçecizade Fuad Pasha as Nazire to Nefî

Abstract: The aim of this study is to present the manuscript "Manzum Mektup" written by a poet with the pseudonym "Hâdî". The manuscript, which is a single copy and author's own handwriting, consists of a prose introduction and a poem written in kasîde verse style. In the introduction, it is mentioned that this letter was presented to "Fuad Pasha" and was written as a nazîre to the poet "Nefî", who had passed away before. There is no information about this work and its poet, other than the ones given above. Another purpose of this article is to determine the real name of the poet with the pseudonym Hâdî, who is the author of the manuscript, and to answer the question of who Fuad Pasha is, to whom the work is presented. As a result, based on some clues given in the letter about Fuad Pasha's life, it has been determined that the work was written for Keçecizâde Fuad Pasha, one of the great statesmen of the Tanzîmât period, and that Hâdî was a poet named Ali Hâdî, who lived in the same period. In addition, in our study, we focused on manzum mektup in Turkish literature and gave some information about its style, genre, language, expression and style. We also quoted the entire *Young Osman Kasida* by Nefî, which we determined to be the ground poem for the manzum mektup, and we wrote the original text of the letter with the transcription method.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Manzum Mektup, Nazîre, Hâdî, Nefî.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
E-Posta: nesrin.yalcine@deu.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7685-805X>.

Giriş

1. Nazîrenin Tanımı ve Özellikleri

Özellikle meşhur şâirlerin şiirlerinin örnek alındığı, onlar gibi ustaca şiir yazabilme ve beğenilme çabasıyla kaleme alınan nazîreler, İslâm etkisindeki Türk edebiyatının en önemli türleri arasında yerini almıştır. Adeta bir edebiyat okulu görevi üstlenen ve yüzyıllar boyu devam etmiş olan bu türün birçok örneği verilmiş, nazîreler ayrı birer mecmua teşekkül ettirecek kadar yekûn oluşmuştur.

Nazîre, çoğunlukla gazel, kasîde, mesnevî gibi nazım şekillerinde yazılmış bir manzumeye farklı bir şâirin aynı nazım şekli, vezin, uyak ya da redif ile bir benzerini yazması şeklinde tanımlanmıştır.¹ Edebiyatımızda nazîre yazma için tanzîr etmek, nazîre demek, cevap vermek ifâdeleri kullanılmıştır.² Nazîrede örnek alınan şiire “zemin veya model” şiir denmektedir. Tartışmalı ve istisnaları olmakla birlikte, bir şiirin nazîre sayılabilmesi için zemin şiir ile aynı vezin ve kafiyede yazılması ya da ifâde ve konu birliği olması gerekmektedir. Nazîre şiir, zemin şiirin seviyesine ulaşabilmeli hatta her bakımdan zemin şiiri geçebilmelidir. Bazen de nazîre yapan şâirin niyetini ve model aldığı şâiri ve eserini lâfzen zikretmesi veya zemin şiirin bir mısraını tazmîn etmesi yeterli görülmüştür.³

2. Türk Edebiyatında Mektup

Mektup, neredeyse yazının tarihi kadar eski bir nazım türüdür. Tarih boyunca insanoğlunun gerek haberleşme gerekse fikirlerini yahut estetik duygularını ifâde aracı olarak yazdığı mektuplar, hemen her milletin edebiyatının önemli bir edebî türü olma özelliğini haizdir.

Eski Türklerde “mektup” kelimesinin karşılığı olarak hükümdarlara ait resmî mektuplara “yarlıg”, şâirlerin ya da halktan kişilerin özel mektuplarına ise “bitig” denmiştir. İslâm öncesi Türk döneminin tarih, kültür ve dil vesikaları hüviyetinde olan, edebiyat tarihimizin bilinen en eski resmî ve özel mektup örnekleri

¹ Kemal Yavuz, “Türk Şiirinde Nazire”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/10 (2013), 359–424.

² M. Fatih Köksal, “Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı”, *Diriözler Armağanı - Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı* (Ankara: Bizim Büro Basımvevi, 2002), 216–218; M. Fatih Köksal, “Nazire-Türk Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/456.

³ Köksal, “Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı”, 220–221.

Göktürk ve Uygur hatta Hun devrine kadar uzanmaktadır.⁴

İslâm sonrası Türk edebiyatı döneminin ilk ve en önemli mektup örneğini Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* (1069/1070) adlı eserindeki sembolik karakterlerin ağzından yazılmış 4 manzum mektup teşkil etmektedir.⁵

İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in İslâm dînini tebliğ için yazdığı mektuplar mâlumdur.⁶ Kendisine İslâm peygamberini örnek alan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî⁷, Hüseyin Lâmekânî⁸, Şeyh Aziz Mahmûd Hüdâyî⁹, Hasan Sezâî¹⁰, Niyâzî-i Mısırî¹¹ gibi pek çok mutasavvif şâir de devlet büyüklerini, din adamlarını, başka tarikat liderlerini, dost ve akrabalarını irşat için mektup yazma geleneğini sürdürmüştür. Şâir, müellif ve tarikat büyükleri gibi kişilerin yazdıkları da "mektup" diye adlandırılmıştır. Bu mektuplar "Mektûbât" adı altında toplanmıştır.

Edebiyatta "İnşâ" sanatlı yazılmış nesirdir. Ayrıca Türk edebiyatında süslü olarak yazılmış resmî ya da özel mektuplar da "inşâ" adını alırken bu mektupların sahibine "münşî" denmiştir. "Münşeât Mecmûaları" bu tür mektupların ve süslü nesirlerin toplandığı eserlerdir.¹² Bu mektupların pek çoğu kâtiplere ve çeşitli makam sahiplerine hitaben yazılmış arz-ı hâl, istidâ ve tezkere gibi resmî mektuplardır.¹³

Türk edebiyatında varaka, varakpâre, kâğıt, tezkere, kâime, âriza, şukka, nâme, uhuvvetnâme, mevednâme ve muhabbetnâme gibi yazılış amaçlarına göre çeşitli isimler alan mektuplarda zamanla kalıplaşmış biçimler, ifâdeler ve bölümler meydana gelmiştir. Konularına göre mektuplar: arz-ı hâl, cevapnâme,

⁴ Mehmet Turgut Berbercan, "Türk Yazı Dilindeki İlk Manzum Mektup Örnekleri, *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)*, 2/1 (n.d.), 73–77.

⁵ Berbercan, "Türk Yazı Dilindeki İlk Manzum Mektup Örnekleri", 77–81.

⁶ İbrahim Halil Er, *Hz. Muhammed'in Mektupları* (İstanbul: Mevsimler Kitap Yayıncılık, 2017), 1–315.

⁷ Mektûbât için bk. Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, ed. Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1963).

⁸ Hüseyin Lâmekânî'nin mektuplarının bir kısmı Süleymâniye Kütüphanesi Hâlet Efendi Bölümü 800 numaralı *Dîvân* nüshasının 140a-145a sayfaları arasında der-kenarlarda kayıtlıdır.

⁹ Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları için bk. Mustafa Sâlim Güven, "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları Üzerine Bir Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 105–142.

¹⁰ Hasan Sezâî-yi Gülşenî'nin Mektupları için bk. Hasan Sezâî-yi Gülşenî, *Mektûbât-ı Hasan Sezâî-yi Gülşenî*, çev. Cezair Yazar (İstanbul: Buhara Yayınları, 2014).

¹¹ Niyâzî-i Mısırî Hüdâyî'nin Mektupları için bk. Mustafa Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/168.

¹² İ. Çetin Derdiyok, "Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği", *Osmanlı Kültür ve Sanat*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 9/731–732.

¹³ Ömer Faruk Akün, *Nâmık Kemal'in Mektupları* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1972), 3.

davetnâme, müzekkere, niyâznâme, takriz, taziyenâme, tebriknâme, tehniyenâme, teşekkür, tezkere, vb.¹⁴ çeşitlerine ilaveten tehniye, talebnâme, şefkatnâme, dâvet, cevap, muhabbetnâme, şikâyet, ilâm, iyâdet şeklinde de gruplara ayrılmıştır.¹⁵

Mektuplar ilk olarak “elkâb” denilen bir bölümle başlar, padişaha, vezire, elçiye, görevliye, emekliye... vb. kime nasıl ve hangi ifâdelerle hitap edileceği kurallara bağlıdır. İkinci bölüm “dibâce”dir. Burada asıl konuya geçilmeden evvel gönderilen kişiye duâlarda bulunulur. Bundan sonra asıl konuya gelinir, mektubun sonunda yine çoğunlukla kalıplaşmış duâlar ve taltifler bulunur. “İmza”larda yazarın mevkiine göre “muhibbiniz”, “muhlisiniz”, “kunuz” gibi sözlere rastlanır.¹⁶ Derdiyok bu tertibi şu şekilde yapar; “elkâb”, “ibtidâ”, “tahallüs”, “talep”, “intihâ”, “duâ” ve “imzâ”.¹⁷

Klasik dönemde “inşâ” denilince Nâbî'nin dâvet mektubu örnekleri ile Nergisî ve Kânî gibi münşîlerin eserleri önemli numûnelerdir.¹⁸ 16. yüzyılda Fuzûlî'nin mizah gücünü ortaya koyan sade bir dille yazdığı *Şikâyetnâme* devrin resmî kurumlarının çalışma tarzını eleştiren meşhur bir mektup-eleştiri örneğidir.¹⁹

Dîvân edebiyatı döneminde manzum mektup örnekleri bulunmaktadır.²⁰ Dîvân şâirleri, mesnevîlerinin içerisinde bir anlatım üslûbu olarak mektup yazmışlardır. Bu dönemde Cem Sultan'ın *Cemşid ü Hurşid*, Behiştî'nin *Leylâ vü Mecnûn*, Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrîn*, Taşlıcalı Yahyâ'nın *Yûsuf u Zuleyhâ*, Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn* ve Şeyh Gâlib'in *Hüsrev ü Aşk* mesnevîleri mektup türünün kullanıldığı bazı örnek eserlerdir.²¹

Müstakil olarak yazılan manzum mektupların pek çoğu 16. yüzyılda görülmektedir. Bağdatlı Rûhî'nin, çağdaşı olan şâirleri sıralayan ve onların hâlini hatırlarını soran 41 beyitlik *Kaside*'si önemli bir manzum mektup örneğidir.²² Bu dönemde Kânûnî ile Şehzâde Bâyezîd arasındaki manzum mektuplar bilinmektedir. Yine Hafız Ahmed Paşa'nın IV. Murad'a yazdığı "gazel" tarzındaki

¹⁴ Orhan Şaik Gökyay, “Tanzimat Dönemine Değın Mektup”, *Türk Dili Dergisi Mektup Özel Sayısı* 274 (Temmuz 1974), 20.

¹⁵ Derdiyok, “Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneğı”, 9/735.

¹⁶ Gökyay, “Tanzimat Dönemine Değın Mektup”, 20–21.

¹⁷ Derdiyok, “Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneğı”, 9/733–735.

¹⁸ Akün, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3–4.

¹⁹ Gökyay, “Tanzimat Dönemine Değın Mektup”, 17–20.

²⁰ İ. Güven Kaya, “Eski Türk Edebiyatında Manzum Mektup Türü ve Pâre Pâre Ahmet Çelebi İle Lâmiî Arasındaki Manzum Mektuplaşma”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 32 (2007), 115–119.

²¹ Emel Kefeli, “Mektubun Edebiyat Dünyasındaki Yolculuğı” (Erişim 07 Mart 2022).

²² Gökyay, “Tanzimat Dönemine Değın Mektup”, 22.

mektubu bu türün örneklerindedir. Pârepârezâde Ahmed Çelebi ile Bursalı Lâmiî Çelebi'nin birbirlerine yazdığı manzum mektuplar da bunlar arasındadır.²³

Mektup türü II. Mahmud zamanında posta teşkilâtının kurulmasıyla birlikte daha da yaygınlaşmaya başlamış, Abdülmecîd devrinde artmıştır. Abdülazîz (1861-1876) döneminde mektuplarda pul kullanılmış, mektuplar devlet güvencesi altına alınmıştır.²⁴ Dönemin meşhur şâir ve münşîsi Keçecizâde İzzet Molla mektupları ile dikkat çekmektedir.²⁵

Tanzîmat'tan sonra mektup biçim ve içerik açısından daha da gelişmiş; özel mektuplar, resmî mektuplar, tartışma ve eleştiri içerikli mektuplar, mektup-gezi yazıları gibi çeşitleri yazılmaya başlamıştır. Bu devirden itibaren şâirlerin kendi fikirlerini bildirdikleri ya da edebiyat tartışmaları ve eleştirel içerikli pek çok mektup bulunmaktadır. Tanzîmat döneminde edebiyatta meydana gelen değişimler günümüze kadar, mektubun dil ve anlatımının yanı sıra biçiminde de bazı bölümlerin kaldırılması şeklinde tezahür etmiştir.²⁶

1. Manzum Mektubun Şâirinin ve Muhatabı Fuad Paşa'nın Hayatı

1.1. Hâdî'nin Hayatı

Eserde yalnızca Hâdî mahlasının kayıtlı olması hasebiyle eserin şâirinin kim olduğu net değildir. Bununla birlikte yürüttüğümüz çalışmalar neticesinde tespit ettiğimiz 19. yüzyılda yaşamış “Hâdî” mahlaslı şâirler²⁷ arasında Tanzîmat döneminde yaşamış Ali Hâdî (Aliyyü'l-Hâdî) isimli bir şâir ve müellif tespit edilmiştir. Ali Hâdî *Kitâb-ı Makbûl der Hâl-i Huyûl* adındaki Sultan Abdülmecîd (1823-1861)'e takdim ettiği *Baytar-nâme*'nin girişinde kendi hayatı hakkında bilgi vermektedir. Ali Hâdî eserinde, Sultan Abdülmecîd'in kızı Esmâ Sultan'ın hizmetinde çalışan bir ailenin oğlu olduğunu söylemektedir. Ayrıca sadâret mektupçusu ve Meclis-i Vâlâ'nın Tahrîrât-ı Mühimme Odası'nda memur olduğunu dile getirmektedir.²⁸ Kendisinin verdiği bu mâlûmat haricinde Ali Hâdî

²³ Kaya, “Eski Türk Edebiyatında Manzum Mektup Türü ve Pâre Pâre Ahmet Çelebi İle Lâmiî Arasındaki Manzum Mektuplaşma”, 115–126.

²⁴ Akün, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 2.

²⁵ Ali Emre Özyıldırım, *Keçecizâde İzzet Molla'nın Mihnet-Keşân'ı ve Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 1–482.

²⁶ Kemal Demiray, “Tanzimattan Günümüze Değın Mektup”, *Türk Dili Mektup Özel Sayısı 274* (Temmuz 1974), 88-96.

²⁷ Nesrin Sofuoğlu, “Türk Edebiyatında Hâdî Mahlaslı Şâirler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/45* (2020), 44–65.

²⁸ Ali Hâdî, *Kitâb-ı Makbûl der Hâl-i Huyûl* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl

hakkında ansiklopedik ve biyografik kaynaklarda başka bilgi bulunamamıştır. Onun hayatı hakkındaki bu bilgiler bizi, Hâdî mahlasıyla kaleme alınmış olan bu manzum mektubun Ali Hâdî isimli bu kişiye ait olduğunu düşündürmüştür.

*Baytar-nâme'*deki şiirlerinden ve manzum mektuptan hareketle Ali Hâdî'nin, dîvân edebiyatı etkisinde yetişmiş bir şâir olduğunu söylemek mümkündür. Kasîde incelendiğinde, Hâdî mahlaslı bu şâirin, Fuad Paşa'yı bizzat gördüğü ve her faaliyetini takip ettiği izlenimi uyanmaktadır. Klasik dönemin son devir şâirlerinden Keçecizâde İzzet Mola (d. 1200/1786-ö. 1245/1829)'nın oğlu olan Keçecizâde Fuad Paşa'nın dönemin ünlü devlet adamı, şâir ve münşisi olduğu nazar-ı dikkate alındığında sadâret mektupçusu, şâir ve müellif olan Ali Hâdî'nin hem klasik edebiyatın ünlü kasîde şâiri Nef'î'yi tanzîr etmesi hem de bunu Keçecizâde'ye mektup olarak bir övgü kasîdesi formunda sunması anlaşılabilir. Burada şunu da ifâde etmek gerekir ki Keçecizâde İzzet Molla'nın, bizim nazîre şiirimizin zemin şiiri olan, Nef'î'nin *Genç Osman Kasîdesi'*ni tazmîn ettiği "*Kasâid Berây-ı Şehenşâh-ı Âlem*" başlıklı manzûmesi bulunmaktadır:

"Şâh-ı devrâna dimez mi rûh-ı Osmân-ı şehîd (İzzet Molla)

Bir gazâ itdün ki hoşnûd eyledün Peygamber'i (Nef'î)

Han Murâd ol kahramana böyle itmez mi hitâb (İzzet Molla)

Âferîn ey rûzgârun şeh-süvâr-ı saf-deri (Nef'î)"²⁹

Nef'î'nin aynı şiirine, nazîre olan bu manzum mektup örneğinin mensur girişinde Hâdî, Fuad Paşa'ya hitaben yazdığını şöyle ifâde etmiştir:

*"Vezîr-i mu`azzam-ı pâdişâhî şîr-i nefham-i şehen-şâhî hürşîd-i vahîd-i evc-i ekârim nâhîd-i sa'id-i burc-i mekârim hûrez-ı pâzû-yı dîn ü devlet ve heykel-i sâ'id-i fevz ü nuşret el-kâ'im bi-emri'l-cihâd nâzım-ı menâzım-ı ümûru'l-ibâd devletlü Efendim Fu'âd Paşa Hâzretlerini murâd iderek Nef'î merhûmü tanzîran taqdîm-i piş-gâh-ı me`âlî-i tibârları kıılınan nâme-i inkiyâdimuzdur."*³⁰

Yukarıda da bahsedildiği üzere Fuad Paşa'yı övmenin yanında bu büyük devlet adamının neredeyse tüm icraatlarının kronolojisini vermesi sebebiyle eser,

Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 5254/1, ts.), 3+1b-30b; İbrahim Boy, *Hâdî'nin Baytarnamesinin Söz Varlığı Yönünden İncelenmesi (Giriş, İnceleme, Sözlük ve Dizin, Tıpkıbasım)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

²⁹ Ferhat Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 3/Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı (2017), 79.

³⁰ Hâdî, *Manzum Mektup* (İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, 555, ts.), 1b.

edebî olmasının yanı sıra tarihsel bir önemi de haizdir. Bu sebeple şâirin ve eserin tarihî ve edebî bağlamda yerinin tespit edilebilmesi, tam anlamıyla ve doğru şekilde anlaşılabilmesi bakımından, Fuad Paşa'nın hayatının ve faaliyetlerinin de gerektiği şekilde detaylandırılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

1.2. Keçecizâde Fuad Paşa'nın Hayatı

Tanzîmat dönemine damgasını vuran bir sadrâzam ve devlet adamı olan Keçecizâde'nin asıl adı Mehmed Fuad'dır.³¹ 1230/1815'te İstanbul'da doğmuştur.³² Annesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa soyundan Hibetullah Hanım'dır.³³ Babası meşhur bir şâir olan Keçecizâde İzzet Molla'dır.³⁴ Mehmed Fuad ilmiye tahsilinde Farsça ve Arapça, Mekteb-i Tıbbiyye'de ileri seviyede Fransızca öğrenmiştir.

Fuad Efendi, 1837-1839 yıllarında müderrislik, Bâbiâli Tercüme Kalemî'nde Hâcegânlık, Umûr-ı Nâfia Meclisi İkinci Kâtipliği, Bâbiâlî Mütercim-i Evvelliği görevlerinde bulunmuştur. Londra'da Sefâret Başkâtipliği ve Maslahatgüzarlık yapmıştır.³⁵ 1844 yılında Orta Elçi olarak Madrid ve Portekiz'e gönderilen Fuad Efendi 1845-1848 yılları arasında Dîvân-ı Hümâyün Tercümanlığı, Rütbe-i Ülä Sınıf-ı Evveli ve Dîvân-ı Hümâyün Âmedciliği görevlerine getirilmiştir. Fuad Efendi 1848'de Avusturya'ya karşı Macarlar'ın başlattığı bağımsızlık hareketleri Eflak'a sığıncı asayişini sağlamak için evvela Bükreş'e, ardından Rusya'ya karşı Lehler de ayaklanınca Osmanlı Devleti'ne sığınan bazı Macar ve Leh milliyetçileri yüzünden Avusturya ve Rusya'nın savaş tehdidi yüzünden Fevkalâde Murahhas Büyükelçi sıfatıyla Rus Çarı'na gönderilmiştir. Fuad Efendi meseleyi barış yoluyla çözmeyi başarınca 1849'da Bâlâ rütbesi ile sadâret Müsteşarlığına atanmıştır.³⁶

Fuad Paşa 1852'de Mısır'a gönderilmiş, buradaki başarısı padişah tarafından takdir edilince, Mısır dönüşü Hâriciye nâzirliği'ne getirilmiştir. 1853 Kırım Harbi'nde Yunanlılar'ın, Epir'de Yanya ve Tesalya'da Tırhala bölgelerini tehdide

³¹ Orhan F. Köprülü, *Türk Klasikleri: Yunus Emre'den Aşık Veysel'e* (İstanbul: Döşar Yayınları, 1974), 3, 283-298; Orhan F. Köprülü, "Fuad Paşa'nın Sadârete Yazılmış Bir Tezkiresi", *Türk Kültürü* 14/161 (1976), 280-290; Orhan F. Köprülü, "Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa Hakkında Yeni Notlar", *Türk Kültürü* 13/150 (1975), 215-217; Orhan F. Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/202-205.

³² Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", 202.

³³ Yılmaz Öztuna, *Keçecizâde Fuat Paşa* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 91.

³⁴ İbrahim Bülbül, *Keçecizâde İzzet Mollâ* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989).

³⁵ Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", 13/202.

³⁶ Öztuna, *Keçecizâde Fuat Paşa*, 7-17.

başlamaları üzerine meselenin çözümü için görevlendirilmiştir. Fuad Efendi, 1854'te Yanya'yı işgalcilerden kurtarmıştır.³⁷ Hâdî, Fuad Paşa'nın bu başarısını manzum mektupta şöyle ifâde etmiştir:

Şöhret ü şānuñla teslîr eyledüñ dünyāyi sen

Rūmilî'nde indirüp Efrāsiyāb u Ḥayder'i (9)

Eyleyüp tevcîh `inān-ı raġbeti tā Yānya'ya

Olduñ ol illerde cünd-i nuşretüñ ser-`askeri (10)

Fuad Paşa 1858'de tekrar Hâriciye nâzırı olmuştur. Eflâk-Boğdan'ın yeni idaresi için toplanan Paris Kongresi'ne katılmıştır. Fuad Paşa'nın nâzırlığı sırasında ele aldığı diğer önemli konu ise Lübnan sorunudur. 1860'ta Fransızların kıskırtmasıyla Cebel-i Lübnan'da yaşayan Dürzîlerle Mârûnîler arasında Lübnan olayları başlayınca Lübnan'a göndermiştir. Beyrut'a vardığında olayların Şam'a da sıçradığını öğrenen Fuad Paşa öncelikle Beyrut'tan Şam'a geçerek Şam meselesini ele almıştır. Olaylarla ilgisi olanları idam ettirip, Şam Valisi Müşir Ahmed Paşa'yı ve yandaşlarını kurşuna dizdirerek ayaklanmaları bastırmıştır. 1861'de imzalanan anlaşma ile Cebel-i Lübnan muhtar bir idâreye kavuşmuş ve Fransızlar'ın Cebel-i Lübnan'ı terk etmesi sağlanarak, Suriye'nin Osmanlı'da kalması sağlanmıştır.³⁸ Bu olay manzum mektupta şu beyitle anlatılmıştır:

Olda bir iş mi bi-ḥamdî'llāh ki şandı her gören

Şām u Lübnān vaġ`asında āfitāb-ı maḥşeri (17)

Kūh-ı Lübnān kim künām-ı leşker-i rübāh iken

Ṭutdılar şîr-i ner-i ħahruñ görüp sâḥilleri (21)

Eyleyüp taḥvîl-i burc-ı enbiyā Ḥaġ maṭla`uñ

Neyyir-i şānuñla oldı rüşenā Şām illeri (22)

Suriye'de bulunduğu sırada Sultan Abdülmecîd'in vefâtı üzerine Abdülazîz (1861-1876)'in tahta çıkışı ile Fuad Paşa, 1861'de onu önce Meclis-i Vâlâ ile Meclis-i Âlî-yi Tanzîmat reisliğine, ardından dördüncü kez Hâriciye nâzırlığına, ardından sadrazamlığa getirmiştir. Daha sonra da Abdülazîz'in ısrarıyla Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye reisliğine getirilmiştir.³⁹

1863'te Abdülazîz'in Mısır'a yapacağı seyahatte padişaha refakatçi olmasına

³⁷ Öztuna, *Keçecizade Fuat Paşa*, 18-29.

³⁸ Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", 13/203.

³⁹ Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", 13/203.

karar verilince de seraskerliğe nakledilmiştir. Abdülazîz'in İzmir'de îrâd ettiği nutku hazırlamış, İstanbul'da düzenlediği törenle de Sultan'ın takdirini iyice kazanmış, böylelikle Osmanlı tarihinin ilk "Yâver-i Ekrem" unvanına lââyık görülmüştür. Fuad Paşa seraskerlik görevinin yanı sıra ikinci defa sadrâzamlığa getirilmiştir.⁴⁰ Yaşanan birtakım anlaşmazlıklardan ötürü 1866'da Abdülazîz tarafından görevden alınmışsa da 1867'de beşinci defa hâriciye nâzırlığına getirilmiştir. Fransa'nın Nice şehrinde 29 Şevval 1285 (12 Şubat 1869) yılında vefât etmiştir. 28 Şubat 1869'da Sultanahmet'de kendi adına yaptırmış olduğu caminin yanına defnedilmiştir.⁴¹

Fuad Paşa 54 yıllık kısa hayatında çok önemli devlet hizmetlerinde bulunmuştur. Hekimlik, tercümanlık, Dîvân-ı Hümayün kâtibliği, seraskerlik, Tanzîmât Meclisi reisliği, yâver-i ekremlik, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye reisliği, beş kere hâriciye nâzırlığı, iki kere sadrazamlık yapmış önemli bir siyasetçidir.⁴² Fuad Paşa ve ailesi Mevlevî tarikatına müntesiptirler.⁴³

Gazelleri, kıtaları ve nazîreleri bulunan Fuad Paşa'nın tarih düşürdüğü de görülmektedir.⁴⁴ Şiirlerinde aynı başarıyı göstermemekle birlikte Fuad Paşa'nın güçlü bir münşî olduğu, özel ve resmî mektupları ile lââyihalarından anlaşıldığı gibi çağdaşları tarafından da kabul edilmektedir.⁴⁵ Çok nüktedân olan Fuad Paşa'nın, fıkraları bugün bile malûmdur.⁴⁶

2. Manzum Mektup Örneğinin İncelenmesi

2.1. Eserin Yazıldığı Tarih

Hâdî'nin manzum mektubun giriş kısmında "...devletlü Efendim Fu'âd Paşa Hâzretlerini murâd iderek Nef'î merhûmî tanzîran taqdim-i piş-gâh-ı me'âlî-î'tibârları kılınan nâme-i inkiyâdımızdur" şeklindeki ifâdesinden anlaşıldığı üzere "devletlü" ibaresi ile ibtidâ eden bu manzum mektup Hâdî'nin, Fuad

⁴⁰ Ali Haydar Bayat, *Hekim-Devlet Adamı Keçecizâde Mehmed Fuat Paşa'nın Nesirleri, Şiirleri, Nükteleri, Hakkında Yazılan Şiirler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1988), 15–16.

⁴¹ Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", 13/204.

⁴² Bayat, *Hekim-Devlet Adamı Keçecizâde Mehmed Fuat Paşa'nın Nesirleri, Şiirleri, Nükteleri, Hakkında Yazılan Şiirler*, 17.

⁴³ Köprülü, "Keçecizâde Fuad Paşa", 13/205.

⁴⁴ Bayat, *Hekim-Devlet Adamı Keçecizâde Mehmed Fuat Paşa'nın Nesirleri, Şiirleri, Nükteleri, Hakkında Yazılan Şiirler*, 86-91.

⁴⁵ Bayat, *Hekim-Devlet Adamı Keçecizâde*, 92–95; Fatma Âliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Pinar Yayınları, 1994), 129–132.

⁴⁶ Bayat, *Hekim-Devlet Adamı Keçecizâde*, 21–24.

Paşa'ya bağlılığını bildirmek amacıyla takdim ettiği bir nev'i "muhabbetnâme" örneğidir.

Kasîdenin nihayetindeki "*Bâkî mebâd ân ki ne-İ'âhed beğâ-yı tû.*" (Senin bâkî olmanı istemeyen bâkî olmasın) şeklindeki "intihâ" cümlesinden, Fuad Paşa'nın mektup yazıldığı halen hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre manzumenin içeriğini ve Fuad Paşa'nı Abdülazîz'in tahta geçtiği ve Fuad Paşa'nın da İstanbul'da bulunmadığı bu döneme rastlaması mümkündür.

Düşmeden bilmez felâketle düşünce bi'l'akis

Naş-ı püşt-i pâ şanur nev-câh olanlar aḫteri (36)

Bakmadı nân ü nemek ḳadrin bilüp bu bendeñe

Maḫbaḫ-ı cüduñ olanlar girye-i ḫâkisteri (37)

Ḳıymetim bilmezleri ta'yîb 'abeş kim fi'l-meşel

Ġevheriden ğayrı bilmez kimse ḳadr-i gevheri (38)

Sâye-i luḫfuñda beñzermiş Sitanbul cennete

Sensiz ey tob-[ḫânesi] maḫzâ ki bir yangın yeri (39)

Oldığımçün müstaẓill-i sâye-i cüduñ yine

Ṭab'ıma geldi cellâdın geldigim günden beri (40)

Fuad Paşa'nın ikinci sadâret görevi ise 1863-1866 yıllarıdır. Fuad Paşa 1863 yılında birkaç aylığına Sultan'ın refakatçısı olarak Mısır'da bulunmuştur. 1866'da ise Fuad Paşa, Sultan ile yaşadığı bir anlaşmazlıktan ötürü sadrâzamlıktan azledilmiştir. Eserin bu dönemde yazılmış olması ihtimali, yukarıda açıkladığımız sebeplerden dolayı, daha zayıf gözükmemektedir. Yine de eserin, Fuad Paşa'nın 1869 yılındaki vefâtının öncesinde, özellikle 1861 yılı daha kuvvetli ihtimal olmakla birlikte, Fuad Paşa'nın sadâret yılları olan 1861-1863/1863-1866 tarihleri arasında yazılmış olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Eserin Nüsha Tavsifi

Makalemizin konusu olan Hâdî mahlaslı bir şâir tarafından Fuad Paşa'ya sunulmuş el yazması nüsha Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 555 numarada kayıtlıdır. Eser, kütüphane tespit fişinde "*Manzum Mektup*" olarak kaydedilmiştir. Müellifinin ismi "*Hâdî*" yazılmış ve mülâhazat kısmına da "*müellif hattı olması muhtemel*" notu düşülmüştür. Rik'a hatla manzum bir

kasîde şeklinde kaleme alınmış olan eserin 1b sayfasının en başında tuğra şeklinde “*Hüve'l-Mu'înü'l-Kerîm*” yazan bir istif bulunmaktadır. Eserin başlangıcında Fuad Paşa'ya sunulan bir mektup olduğunu, aynı zamanda Nef'î merhuma nazîre olarak yazıldığını ifâde eden mensur bir giriş yer almaktadır. Daha sonra da Fuad Paşa'nın övüldüğü kasîde başlamaktadır. Yazma yalnızca 4 varaklık bir eser olup 1a sayfasında Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi mührü ve kurşun kalemle yazılmış kütüphane kayıt bilgileri dışında başka hiçbir mühür ya da kayıt bulunmamaktadır. Mensur giriş ve elli beyitten müteşekkil kasîde 1b ile 3b arasındadır, nüshanın son yaprağı boş bırakılmıştır. Elli beyitten müteşekkil kasîde 1b ile 3b arasındadır, 4a ve 4b boştur. Âharlı mine beyaz kâğıda yazılmıştır, her sayfada ikişer sütun halinde 15 satır vardır. Kâğıt ebadı 198x136 mm. yazı ebadı 146x91 mm. ölçülerindedir. Kayıtlarda ciltsiz olduğu belirtilen eser, sonradan koruma amacıyla olduğunu düşündüğümüz, kırmızı kendinden kabartmalı basit bir malzeme ile ciltlenmiştir.

Baş: “Ey zamānuñ Āsaf-ı śāhib-i Yezd-i bihteri
Ve'y cihānuñ dāver-i dād-āver-i dīn-perveri”

Son: “Sāķī-[i] dehr öyle mi śunsun aña kim teşnesi
Eylesün her anda bir feyz ü fütūhūñ mażharı
Bāķī mebd ān ki ne-ḥ'āhed beķā-yı tū.”

2.3. Eser İncelemesi

Hâdî'nin eserinin mensur girişindeki “*Nef'î merḥūmî tanzîran*” ibaresi Hâdî'nin eserinin aynı zamanda 17. yüzyılın ünlü kasîde ustası Nef'î (d. 980/1572-ö. Şaban 1044/Ocak 1635)⁴⁷ merhuma nazîre olduğunu beyan etmektedir. Buna göre Nef'î Dîvânı incelendiğinde Sultan II. Osman (ö. 1031/1622)'in cihatlarının övüldüğü “*Kasîde-i Ālü'l-âl der-Târîf-i Cihâd-ı Sultân Osmân*” başlıklı 64 beyitlik “kasîde” “model ya da zemin şiir”dir. “*Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün*” kalıbı ile kaleme alınmış olan manzumede “er” kafiyesi ve “i” redifi tekrarlanmaktadır.

Nazîre şiirin usulleri arasında lâfzen zikretme, nazım şekli, vezin, kafiye, dil ve ifâde yönünden aynı olması gibi unsurlar bulunduğunu zikretmiştik. Hâdî, Nef'î'ye nazîre yaptığını belirtmektedir. Hâdî'nin kasîdesi ise 50 beyit olup zemin şiir olan *Genç Osman Kasîdesi* ile aynı vezin ve kafiye ile yazılmıştır.

⁴⁷ Metin Akkuş, *Nef'î Dîvânı* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Eser, 2018), 1–7.

Zemin şiir ile nazîre şiirdeki beyitler sayı, sıralama ve karşılıklı benzerlik açısından birbiriyle eşleşmemektedir. Fakat zemin şiir ile nazîre şiir arasında dil, ifâde ve konu birliği bulunmaktadır. Özellikle kullanılan mazmunlar ve kelimeler arasında büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Buna birkaç örnek vermek gerekirse:

Ser-firâz itdüñ *livâ'ü'l-ğamd-i dîn-i Âhmed'i*

Kâfire gösterdüñ el-ğakğ dest-bürd-i Hayder'i (Nef'i, 3)

Böyle olsun intikâm almağ olursa el içün

Eyledüñ dil-şad u hürrem rûh-i pâk-i Hayder'i (Hâdî, 24)

Tîğüña n'ola yemîn eylerse rûh-ı Murtażâ

Bir ğazâ itdüñ ki ğoşnüd eyledüñ peygamberi (Nef'i, 4)

Ağz-ı târ-ı ğazret-i Yahyâ vü Muhyi'd-dîn idüp

Şer'uñ infâziyle ğoşnüd eyledüñ peygamberi (Hâdî, 23)

Kâm-kârâ şafderâ şâhib-kırân Şâhen-şehâ

Ey serîr-i 'adl ü dâduñ dâver-i dîn-perveri (Nef'i, 38)

Âşafâ 'âlî-tebârâ 'âdilâ dâd-âverâ

Ey sipihr-i 'adl ü dâduñ mihr-i 'âlem-perveri (Hâdî, 32)

Hâdî'nin kasîdesi ilk 6 beyitte, klasik edebiyatta şâirlerin dönemin vezirini övmek için seçtikleri, Hz. Süleyman'ın veziri olan İsrailoğulları'ndan Âsaf b. Berhiye için kullanılan "Âsaf" mazmununu işlediği bir "nesib" bölümü ile başlamaktadır. Bu mazmuna bağlı olarak kullanılan, ilm-i simyâ, İsm-i A'zam, Belkis, sâhib-i tedbîr, hüsn-i tedbîr, sâhib-i re'y, idâre-i devlet, gibi kelimelerin bazılarının da kullandığı görülmektedir. 7. Beyitte Fuad Paşa'nın ismini zikrederek "girizgâh" yapan şâir, Fuad Paşa'nın adaletini, devlet işlerindeki başarısını ve icraatlarını övdüğü "medhiye" ile devam eder. Hâdî, 31. beyitte "fahriye"den evvel birkaç övgü beyti daha söylemeyi uygun gördüğünü ifâde etmektedir. Arz-ı hâl ihtivâ eden 36-40. beyitlerde şâir, Fuad Paşa'nın adaletine ve himayesine sığınmaktadır. 41-48. beyitlerde "gazeliyât" bölümü yer almaktadır. Gazelin son beytinde şâirin mahlası zikredilmektedir. Son olarak 49-50. beyitler "duâ" bölümüdür.

Hâdî eserinde dîvân edebiyatının mazmunlarını ve edebî sanatlarını ustaca kullanmaktadır. Bunun yanı sıra anlatım unsurları olan atasözü, deyim, âyet

ve hadis alıntıları da bulunmaktadır. Zemin şiir ile bu bakımdan da benzerlikler görülmektedir:

Şafder-i kişver-güşâ ki cenge çıkdıkça olur

Cebra'îl *innâ fetahñâ*⁴⁸-h^vân-ı tîğ u miğferi (Nef'î, 25)

Rezmiñe *innâ fetahñâ*⁴⁹-h^vân olup rûh-ı Bilâl

Eyledi imdâd-ı rûhânî velîler serveri (Hâdî, 29)

3. Manzum Mektup Örneğinin Zemin Şiirinin ve Nazîre Şiirin Transkripsiyonlu Metni

3.1. Zemin Şiir

“KAŞİDE-İ 'ĀLŪ'L-'ĀL DER-TA'RĪF-İ CĪHĀD-I SULṬĀN 'OŞMĀN

Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün

- 1 Āferin ey rüzigāruñ şeh-süvār-ı şafderi
'Arşa aş şimden girü tîğ-ı Şüreyyâ cevheri
- 2 Pāre-i elmāsdur seng-i fesānı n'eyler ol
Çarhā çekme bir daḥi şemşir-i vālā gevheri
- 3 Ser-firāz itdüñ *livā'ü'l-ḥamd*⁵⁰-i dīn-i Aḥmed'i
Kāfire gösterdüñ el-ḥaḥḥ dest-bürd-i Ḥayder'i
- 4 Tîğuña n'ola yemīn eylerse rûh-ı Murtażā
Bir ġazā itdüñ ki ḥoşnüd eyledüñ peygamberi

⁴⁸ *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا* “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik.” Kurân Diyanet (Erişim 16 Mayıs 2022), el-Fetih 48/1.

⁴⁹ el-Fetih 48/1.

⁵⁰ “Livâü'l-hamd terkibi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte müteahhir dönem İslâmî eserlerde İsrâ sûresindeki bir âyette geçen (17/79) 'makâm-ı mahmûd' terkiibiyle bağlantı kurup bazı hadis rivayetlerine dayanmak suretiyle bu tabir literatüre mal edilmiştir.” bk. Salih Sabri Yavuz, “Livâü'l-hamd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2003), 27/200.

- 5 Eyledüñ bir ħamlede berbād mülk-i düşmeni
Gerd-i rahşuñ gerçi kim sedd itdi rāh-ı şarşarı
- 6 Māh-ı nev şanma felekde göricek peykāruñı
Ditredi Behrām elinden düşdi zerrīn ħaçeri
- 7 Ol kadar ħan dökdi şemşirüñ ki `akşiyle anuñ
Kāse-i yāķūta döndi künbed-i nīlūferi
- 8 Ğamze-i ħübān gibi cārī ucundan yine ħūn
Böyle ħalursa eger yek-reng ider baħr u beri
- 9 Belki ĝarķ-ı baħr-ı ħūn olurdı fülk-i dil gibi
İtdiğince tīg-ı ħūn-efşān ile cevlāngeri
- 10 Şuķķa-i rāyāt-ı baħtuñla rikābuñ olmasa
Keştī-i nüh-āsumānuñ bādbān u lengeri
- 11 Berķ uran destüñde tīg-ı pür-güher midür yaħud
Eyledi deryāya ĝavŗa āfitāb-ı ħāveri
- 12 Bir avuĝ gevher şaçardı `āleme ĝüyā kefüñ
Şaldığınca düşmene ĝāhī muraşşā` şeşperi
- 13 Bir `aceb deryādur ordu-yı hümāyūnuñ senüñ
Kim ħabāb-ı ber-ķarār olmuş aña her ķāderi
- 14 Mevc-i pey-der-peydür ol baħra sipāh-ı şaf-be-şaf
Bir neheng olsa n'ola her şob-ı ejder-peykeri
- 15 Her alay bir mevc-i řūfān-ħizidir anuñ n'ola
Ĥār u ħas gibi önünce ķaçsa ķāfir `askeri
- 16 Ğün gibi tenhāda ķıķsañ tīg ile meydāna sen
Kārger düşmez sipāh-ı düşmenüñ řūr u řeri

- 17 Şeb-çerâğ-ı dîn ü devletdür vücûduñ hıfz için
Kât kât olmuş ejdehâdur heft-çarh-ı çenberi
- 18 Karşu tırmaz saña şimden soñra bu ikbâl ile
Düşmenüñ ger kağraman olsa ser-â-ser leşkeri
- 19 Böyle âğâz eylesün şimden girü elkâbına
Câmi'-i nüh-ķubbe-i kevnüñ hâtib-i minberi
- 20 Âfitâb-ı bañr u ber şâhib-ķırân-ı şark u ğarb
Şeh-süvâr-ı nâmver râyet-güşâ-yı safderi
- 21 Âsumân-ı devletüñ hürşid-i ķudsî pertevi
Bezm-gâh-ı şevketüñ Cemşid-i Hürşid efseri
- 22 Naķd-i vaķt-i salţanat ser-mâye-i emn ü emân
Destgîr-i dîn ü devlet kâm-baķş-ı serveri
- 23 Şâh-ı vâlâ rûtbe 'Oşmân Hân-ı Gâzî kim felek
Görmemişdür böyle bir şâhen-şeh-i cengâveri
- 24 Şeh-süvâr-ı 'âlem-ârâ ki revâdur olsa ger
Na'-ı mîh-ı raķş-ı çarh-uñ âfitâb u aķteri
- 25 Şafder-i kişver-güşâ ki cenge çıkdıkça olur
Cebra'il *innâ fetahnâ*⁵¹-hân-ı tîğ u miğferi
- 26 Pâdişâh-ı 'âdil ü 'âlî-neseb ki yaraşur
İtse ger serheng ü derbân Keyķubâd u Ķayser'i
- 27 Şehriyâr-ı âsumân mesned kim olmuş tâ ezel
Secde-gâh-ı tâc-dârân-ı cihân hâk-i deri

⁵¹ el-Fetih 48/1.

- 28 Şeh-nişîn-i nüh revâk-ı âsumândur mesnedi
'ıyd-gâh-ı heft-iklîm-i cihândur kişveri
- 29 Mesned-i iclâlinüñ rif'at bir ednâ pâyesi
Dergeh-i ikbâlinüñ devlet kadîmî çâkeri
- 30 Her ne işlerse zamâne tâbi'-i endîşesi
Her ne emr eylerse devrân bende-i fermân-beri
- 31 Virse şab'-ı âteşe ger berç-ı tîg-i terbiyet
Ma'deni elmâs iderdi tüdeyi hâkisteri
- 32 'Adli ger ârâyiş-i bezm-i cihân itse olur
Şem'a şeh-perrüñ-le pervânenüñ bâl ü peri
- 33 Ol kadar âsüde 'âlem sâye-i 'adlinde kim
Hı'âb-gâh eyler gâzâle pehlev-i şîr-i neri
- 34 İtse ger hâşiyet-i hıfzı sirâyet 'âleme
Tarh olurdu şafha-i âb üzre naşs-ı Āzer'i
- 35 'Aksidür anuñ felekte hırmen-i encüm değıil
Şaçdı dest-i luţfi hâke ol kadar sîm ü zeri
- 36 Yazsa vaşf-ı nükhet-i hulkuñ virirdi 'âleme
Gerd-i hâk-i pâ-y-ı hâme bû-y-ı müşk-i ezferi
- 37 Kadr-i hâk-i kû-y-ı ahlâkın bilürdi rûzgâr
Birbirine eylese âğışte müşk ü 'anberi
- 38 Kâm-kârâ şaf-derâ şâhib-kırân Şâhen-şehâ
Ey serîr-i 'adl ü dâduñ dâver-i dîn-perveri
- 39 Sihr iderdim medhine geldikçe ammâ n'eyleyim
Eylemiş Hakk vaşfuñı kayd-ı taşavvurdan berî

- 40 'Aczime bir hüccet alırdım eger ehl olsalar
Rûzgâruñ yâvesencân-ı fazîlet-güsteri
- 41 'Acizim haq üzere evşâfuñda hâlâ kim benim
'Âlem-i endîşenüñ 'allâme-i dânişveri
- 42 Belki kânûn-ı sühânda hall ü 'aqd-ı nüktede
Hikmet-i fikr ü hıyâlüñ feylesof-ı ekberi
- 43 Hasb-ı hâlimdür huşûşâ lâf u da'vâ ber-ıtaraf
Gerçi şâhib-lâf olur erbâb-ı tab'uñ ekseri
- 44 Ben öğünmem kadrim erbâb-ı dil ü dâniş bilür
'Ârifim düşmez baña lâf u güzâf-ı serseri
- 45 Hâmem ol mu'ciz-tırâz-ı şad-hezârân pîşedür
Kim nazîr olmaz aña illâ Kelim'üñ ejderi
- 46 Harfidür mecmû'a-i esrâr-ı dîvân-ı Kemâl
Noqtasıdur mühre-i dâğ-ı derûn-ı Enverî
- 47 Tab'im ol büt-hânedür ki sûret-i dîvârınuñ
Taşa kâr eyler hadeng-i gamze-i nâzikteri
- 48 Nice şûret feyz-i enfâsımla cân balsa olur
Her biri şehr-i dilüñ bir 'âlem-ârâ dilberi
- 49 Her hıyâlim bir 'arûs-ı nâz-perverdür benim
Kim bu 'âlemden değıl esbâb-ı zîb ü zîveri
- 50 Mûy-ı gîsü-yı melekdür târ u püd-ı câmesi
Pâre-i pîrâhen-i hür-ı cinândur mu'ceri
- 51 Bâde-i idrâkimüñ tevhîd-i ser-cüş-ı hıvı
Sâki-i endîşemüñ tahkîk-i dürd-i şâğarı

- 52 Hâmemüñ rāḥ-ı sülük-ı fitne ḥaṭṭ-ı sāyesi
Şi'rimüñ ḥabl-i metīn-i feyz tār-ı mıṣṭarı
- 53 Kānde ben kānde yine ta'rīf-i şāḥ-ı nüktedān
N'eyleyim zabt idemem endīşe-i zūrāveri
- 54 Fikr-i evşāfuñ ğidā-yı rūḥdur endīşeme
Dil helāk olur ger olursam o sevdādan berī
- 55 Cevher-i iksīr-i medḥüñ ṭarḥ idince reşkten
Eylerim her laḥza endīşemle ceng-i zergerī
- 56 Korkarım hem āfitāb-ı kīmyāger ṭuymasun
Yoḥsa biñ şevkile olur ol daḥi bir müşterī
- 57 Zerresin mihre ğubārın rüzgāra ki virür
Cevheriyim ben cihāna virmem öyle gevheri
- 58 Böyle cevher var elimde n'eyleyim dünyāyı ben
Başına çalsın felek āyīne-i İskender'i
- 59 'Ālemi teşḫīr için ḥātem ne lāzım ṭab'ıma
Ben Süleymān-ı ḥayālim n'eyleyim engüşteri
- 60 Her ne dersem İsm-i A'zam gibi olur kārger
Ol kadar ta'zīm ile diñler sözüm ins ü perī
- 61 Başla şimden soñra ey Nef'ī duā-yı devlete
Bir du'ā it ki ola hüsni kabülüñ mazḥarı
- 62 Eyleye tā Hüsrev-i şāḥib-kırān-ı şark u ğarb
Eşheb-i zer pālehang-i şubḥ ile cevlāngeri
- 63 Hakk ser-efrāz eylesin rāyāt-ı dīn ü devletin
Kānde `azm eyleser olsun fetḥ ü nuşret rehberi

- 64 Eyledikçe `azm-i meydân-ı ğazâ evvel kâdem
Pây-mâl olsun yolunda düşman-ı dînüñ seri”

3.2. Nazîre Şiir

“Vezîr-i mu`azzam-ı pâdişâhî şîr-i nefham-i şehen-şâhî hürşîd-i vañîd-i evc-i ekârim nâhîd-i sa`îd-i burc-i mekârim hûrez-ı pâzû-yı dîn ü devlet ve heykel-i sâ`id-i fevz ü nuşret el-kâ'im bi-emri'l-cihâd nâzım-ı menâzım-ı ümûru'l-'ibâd devletlü Efendim Fu'âd Paşa Hazretlerini murâd iderek Nef'î merhûmı tanzîran taqdim-i piş-gâh-ı me`âlî-i'tibârları kılinan nâme-i inkiyâdimuzdur.

Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün

- 1 Ey zamânuñ Āşaf-ı şâhib-i Yezd-i bihteri
Ve'y cihânuñ dâver-i dâd-âver-i dîn-perveri
- 2 Sensin ol Āşaf ki tütmuşken cihânı ser-te-ser
Hasretüñ âyîne ber-kef eyledi İskender'i
- 3 Sensin ol Āşaf ki emr-i müşkili hâll itmede
Re'yüñe âyîne tedbîrine hayrân müştêri
- 4 Sensin ol Āşaf ki gelmez bir `adilüñ `âleme
Var ise evvel gören eslâfdan gelsün beri
- 5 Sensin ol Āşaf ki sen gelmezden evvel şerm ile
Geçdi hûke `âlemüñ hep Keykubâd u Kayser'i
- 6 Sensin ol Āşaf ki görseydi cüvân bahtuñ eger
Kim alurdu kâle Sâm u Rüstem ü Zâl-i zeri
- 7 Ey semiy-yi fahr-i `âlem luţf u fahrüñ mazharı
Ve'y Fu'âd-ı ehl-i dâd u `afv ü `avnüñ serveri
- 8 Sen o düstür-ı nerimân-menkabetsin kim qodı
Terk idüp dârâtı Dârâ hûk-ı teslîme seri

- 9 Şöhret ü şānuñla teşhîr eyledüñ dünyāyı sen
Rūmili'nde indirüp Efrāsiyāb u Hāyder'i
- 10 Eyleyüp tevcîh 'inān-ı rağbeti tā Yānya'ya
Olduñ ol illerde cünd-i nuşretüñ ser-'askeri
- 11 Her ne dem kim eyledüñ 'azm-i diyār-ı kār-ı zār
Vaktülühüm⁵² emrinüñ şānuñ olup da maẓharı
- 12 Şurṭa-i tevfiķa itdi Hāzret-i Mevlā mu'ın
Oldı nāmuñ baħr-i zeħḥār-ı mevāhib serveri
- 13 Nāle-i zencîr dolaşdı pāy-ı leng-i ser-keşe
Sāhil-i baħre atınca fūlk-i ķahruñ lengeri
- 14 Eyleyüp teblîg-i aḥkām-ı rusūm-ı şer` ü dîn
Bağy ile geldi 'uşāta tā ki tehđidüñ yeri
- 15 Nerd-i meydān-ı emelde oldı çün re'yüñ muşîb
Hük-m-i iķbālüñ ķapandı bir düşüşde şeş-deri
- 16 Kuvvet-i pāzū-yı ķāf-endāz-ı zūr-ı baht ile
Eyledüñ sî-murg-ı 'Anķā-yı sipihri serserî
- 17 Olda bir iş mi bi-ḥamdî'llāh ki şandı her gören
Şām u Lübnān vaķ'asında āfitāb-ı maḥşeri
- 18 Luṭf ü fahr ü 'afv ü 'unfı eyleyüp icrā bi-ḥaķķ
Hāriciler oldı cümle re'yinüñ fermān-beri

⁵² Âyetin doğru yazılışı “vaktülühüm” şeklindedir ancak metinde “Faktülühüm” şeklinde yazılmıştır. *وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُغَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۚ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ* “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkarırlarsa yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.” el-Bakara 2/191.

- 19 Öyle mahbâ-yı celâlûñ teşne-yâbısın ki sen
Nüh kıbâb-ı çarha fahr eyler hâbâb-ı kemteri
- 20 Deşt-i pehnâ-yı beriyye kum döşendi raşsuña
Eşheb-i re'yüñ idünce sū-be-sū cevlangeri
- 21 Kūh-ı Lübnân kim künâm-ı leşker-i rübâh iken
Tutdılar şîr-i ner-i qahruñ görüp sâhilleri
- 22 Eyleyüp tahtîl-i burc-ı enbiyâ Haq mahta'ıuñ
Neyyir-i şānuñla oldu rüşenâ Şām illeri
- 23 Ahz-ı tār-ı hazret-i Yahyâ vü Muhyi'd-dîn idüp
Şer'uñ infāziyle hoşnūd eyledüñ peygamberi
- 24 Böyle olsun intikām almaq olursa el içün
Eyledüñ dil-şād u hürrem rûh-i pāk-i Hayder'i
- 25 Şimdi ref'-i şūr u şerle mâlik idüñ cennete
Bu fütühât ile ihyâ eyleyüp şeyh ekberi
- 26 Çıkmaz olmuşdı tenezzüh yollu gök meydânına
Halka cāy-ı nüzhet itdüñ küh-sār-ı kırıkları
- 27 Görmemişlerdi siyeh-kârlıkla bir gün hem-çü büm
Hişşe-yâb-ı lem'a-i şimşîr olanlar ekserî
- 28 Şandılar 'İsâ nüzül itdi görünce mevkibü
Çâr ü nâ-çâr koydı cümle hâk-i teslîme seri
- 29 Rezmîne *innâ fetahna*⁵³-h'vân olup rûh-ı Bilâl

⁵³ el-Fetih 48/1.

- Eyledi imdād-ı rūhānī velīler serveri
- 30 Neyse nāmuña Cenāb-ı Kibriyā bir vefk-i kām
Kıldı tenzīl-i fütūhāt-ı cihān bu kişveri
- 31 Faḥr idüp pābūsi-i luṭfuñdan evvel söyleyem
Şānuñı tebcīl iden ḥālātı kim geldi yeri
- 32 Āşafā `ālī-tebārā `ādilā dād-āverā
Ey sipihr-i `adl ü dāduñ mihr-i `ālem-perveri
- 33 Zātuña maḥşūş imiş ḥāşiyet-i cāh-ı celāl
Kible-gāh-ı ehl-i ḥācāt olmanuñ varmış yeri
- 34 Zerre-i kem-ḳadri mihre hem-ser itdūñ luṭf ile
Māha ferr virmez eger mihr olsa senden dīgeri
- 35 Sen gelelden eyleyüp tebdīl-i māhīye kibār
Girye içdi eşk-i küncişk ile anḳā şeh-peri
- 36 Düşmeden bilmez felāketle düşünce bi'l-'akis
Naşş-ı pūşt-i pā şanur nev-cāh olanlar aḫteri
- 37 Baḳmadı nān ü nemek ḳadriñ bilüp bu bendeñe
Maṭbaḫ-ı cūduñ olanlar girye-i ḥākisteri
- 38 Kıymetim bilmezleri ta`yīb `abeş kim fi'l-meşel
Ġevheriden ġayrı bilmez kimse ḳadr-i gevheri
- 39 Sāye-i luṭfuñda beñzermiş Sitanbul cennete
Sensiz ey tob-[ḥānesi] maḥzā ki bir yangın yeri
- 40 Oldıgımçün müstazill-i sāye-i cūduñ yine
Ṭab'ıma geldi cellādın geldigim günden beri

- 41 Bir ğazel t̄arḥ eyleyem bu ŧevḳ u dil-ŧād ile kim
Āferīn-ḥ'vān olsun 'uḳbāda zahīr u enderī
- 42 Tār-ı müjġānuñ ğören ğamzeñ ucundan ey perī
ŧeh-per-i tīr-i ḳuzāt-ı nā-ġehān dirse yeri
- 43 Ol siyeh-kāruñ hümāyıla mekānda ğamzesi
Ṭurra-i ṭarrār-ı siḥr-āŧūb olaldan ŧeh-perī
- 44 Teŧne-yāb-ı la'l-i nābuñ kim eliyle ŧunsa Cem
Māh-ı nevde olsa minder eylemezdüm sāġarı
- 45 Dil o mürġ-i āŧiyān-sāz-ı dıraḥt-ı ŧu'le kim
Çeŧm-i ḥaḳ-bīn-i emīn vaḥy alur andan ferī
- 46 Çoḳ mı reŧk-i 'arŧ-ı a'lā-yı berrīn itsem yerüm
Cāy-ġāh itdükce böyle āsitān-ı dilberi
- 47 Öyle bir 'Anḳā-yı Ḳāf-ı himmetüm toġmazdı ġün
İtmesem ger zīr-ber bu beyza-i ḥākisteri
- 48 İtme iṭnāba heves yüz sür du'ā meydānına
Tābe-key **Hādī** bu da'vā-yı ma'ārif-perveri
- 49 Zīr-i zerrīn bār-ġāh-ı āsumānda rūz u ŧeb
ġeh tehī ġeh pūr dolandukca cihānuñ sāġarı
- 50 Sākī-[i] dehr öyle mi ŧunsun aña kim teŧnesi
Eylesün her anda bir feyz ü fütūḥūñ maḫarı

Bākī mebād ān ki ne-ḥ'yāhed beḳā-yı tū⁵⁴ (Senin bākī olmanı istemeyen bākī olmasın)

Sonuç

Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesinde bulunan, yalnızca ŧâirinin mahlasının

⁵⁴ Hādī, *Manzum Mektup*, 1b-3b.

“Hâdî” olduğunu ve Keçecizâde Fuad Paşa’ya sunulduğu bilgisi bulunan manzum mektup örneğinin incelendiği bu çalışmada, metin içerisinde verilen bilgilerden hareketle tarihi olaylar göz önüne alınarak Fuad Paşa’nın Keçecizâde olduğu teyit edilmiştir. Fuad Paşa’yı metheden manzume bu büyük devlet adamının neredeyse tüm icraatlarının kronolojisini vermesi sebebiyle, edebî olmasının yanı sıra tarihsel bir önem de taşımaktadır.

Tetkikler neticesinde Keçecizâde Fuad Paşa’nın hayatı hakkındaki tarihsel bilgilerden hareketle, eserin şâirinin Fuad Paşa ile aynı dönemde yaşamış, Sultan Abdülmecid döneminde Meclis-i Vâlâ’nın Tahrîrât-ı Mühimme Odası memuru ve sadâret mektupçusu olan Ali Hâdî isminde bir şâir ve müellif olduğu saptanmıştır. Tanzîmat döneminde yaşamış olmakla birlikte, Ali Hâdî’nin *Baytar-nâme* isimli eserinde bulunan manzumelerinden ve manzum mektubundan hareketle dîvân edebiyatı etkisinde yetişen bir şâir ve münşî olduğu anlaşılmaktadır.

“Devletlü” ibaresi ile ibtidâ eden bu manzum mektup Hâdî’nin, Fuad Paşa’ya bağlılığını bildirmek amacıyla takdim ettiği bir nevî “muhabbetnâme” örneğidir. Kasîdenin nihayetindeki “intihâ” cümlesinden, Fuad Paşa’nın mektup yazıldığında halen hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Buna göre Hâdî bu eseri Fuad Paşa’nın 1861-1863’teki ilk sadâret yıllarında, özellikle de 1861’de yazmış olması kuvvetli ihtimaldir. Eserin, Fuad Paşa’nın 1869 yılındaki vefâtının öncesinde, ikinci sadâret yılları olan 1863-1866 tarihleri arasında yazılmış olması da mümkündür.

Hâdî, manzumesinin Nef’î’ye nazîre olduğunu lâfzen bildirmektedir. Nef’î’nin 64 beyitten müteşekkil *Genç Osman Kasîdesi* “zemin şiir”dir. Nazîre şiirin usulleri arasında bulunan lâfzen zikretme, nazım şekli, vezin, kafiye, dil ve ifâde yönünden aynı olması gibi unsurlar bakımından, Hâdî’nin Nef’î’ye nazîre yaptığı da aşîkârdır. Hâdî’nin kasîdesi ise 50 beyit olmakla birlikte zemin şiir ile aynı vezin ve kafiye ile yazılmıştır.

Hâdî’nin manzum mektup türüne de örnek teşkil eden klasik kasîde tertibinde kaleme alınmış nazîresinin, her bakımdan dîvân edebiyatının kullandığı şekil ve tür özelliklerinin yanı sıra mazmunlar, edebî sanatlar gibi dil, ifâde ve üslûp bakımından başarılı bir nazîre örneği olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Akkuş, Metin. *Nef’î Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve

- Yayımlar Genel Müdürlüğü Eser, 2018.
- Akün, Ömer Faruk. *Nâmık Kemal'in Mektupları*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1972.
- Ali Hâdî. *Kitâb-ı Makbûl der Hâl-i Huyûl*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 5254/1, ts.
- Aşkar, Mustafa. "Niyâzî-i Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/168. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Bayat, Ali Haydar. *Hekim-Devlet Adamı Keçecizâde Mehmed Fuat Paşa'nın Nesirleri, Şiirleri, Nükteleri, Hakkında Yazılan Şiirler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1988.
- Berbercan, Mehmet Turgut. "Türk Yazı Dilindeki İlk Manzum Mektup Örnekleri". *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 2/1 (ts.), 73–92.
- Boy, İbrahim. *Hâdî'nin Baytarnamesinin Söz Varlığı Yönünden İncelenmesi (Giriş, İnceleme, Sözlük ve Dizin, Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bülbül, İbrahim. *Keçecizâde İzzet Mollâ*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Demiray, Kemal. "Tanzimattan Günümüze Değın Mektup". *Türk Dili Mektup Özel Sayısı* 274 (Temmuz 1974), 88–96.
- Derdıyok, İ. Çetin. "Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği". *Osmanlı Kültür ve Sanat*. ed. Güler Eren. 9/731–740. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Er, İbrahim Halil. *Hz. Muhammed'in Mektupları*. İstanbul: Mevsimler Kitap Yayıncılık, 2017.
- Fatma Âliye Hanım. *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Pınar Yayınları, I. Baskı., 1994.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Tanzimat Dönemine Değın Mektup". *Türk Dili Dergisi Mektup Özel Sayısı* 274 (1974), 17–87.
- Gülşenî, Hasan Sezâî-yi. *Mektûbât-ı Hasan Sezâî-yi Gülşenî*. çev. Cezair Yazar. İstanbul: Buhara Yayınları, 2014.
- Güven, Mustafa Sâlim. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları Üzerine Bir Değırlendirme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 105–142.
- Hâdî. *Manzum Mektup*. İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, 555, ts.
- Kaya, İ. Güven. "Eski Türk Edebiyatında Manzum Mektup Türü ve Pâre Pâre Ahmet Çelebi İle Lâmiî Arasındaki Manzum Mektuplaşma". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 32 (2007), 115–126.
- Kefeli, Emel. "Mektubun Edebiyat Dünyasındaki Yolculuğu". Erişim 07 Mart 2022. <https://t24.com.tr/k24/yazi/mektubun-edebiyat-dunyasindaki-yolculugu,837>
- Köksal, M. Fatih. "Nazire-Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/456–458. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köksal, M. Fatih. "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı". *Diriözler Armağanı - Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*. 215–290. Ankara: Bizim Büro Basımvevi, 2002.
- Köprülü, Orhan F. "Fuad Paşa'nın Sadârete Yazılmış Bir Tezkiresi". *Türk Kültürü* 14/161

(1976), 280–290.

Köprülü, Orhan F. “Keçecizâde Fuad Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Köprülü, Orhan F. “Sadrazâm Keçecizâde Fuad Paşa Hakkında Yeni Notlar”. *Türk Kültürü* 13/150 (1975), 215–217.

Köprülü, Orhan F. *Türk Klasikleri: Yunus Emre'den Aşık Veysel'e*. İstanbul: DöşarYayınları, 1974.

Korkmaz, Ferhat. “Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma”. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 3/Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı (2017), 71–88.

Mevlânâ, Celâleddîn. *Mektuplar*. ed. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1963.

Öztuna, Yılmaz. *Keçecizâde Fuat Paşa*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Özyıldırım, Ali Emre. *Keçecizâde İzzet Molla'nın Mihnet-Keşân'ı ve Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Sofuoğlu, Nesrin. “Türk Edebiyatında Hâdî Mahlaslı Şairler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/45 (2020), 44–65. <https://orcid.org/0000-0002-7685-805X>.

Yavuz, Kemal. “Türk Şiirinde Nazire”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/10 (2013), 359–424. <https://doi.org/10.15247/dev.155>

Yavuz, Salih Sabri. “Livâü'l-hamd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 2003.

Lafızcı ve Gâyeci Yorum Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili

Öz: Benî Kurayza hadisi, İslam hukuku ve usûl literatüründe genellikle lafızcı anlayışın meşrûlûğuna bir delil olarak gösterilir. Rivâyete göre, Hz. Peygamber, Benî Kurayza Kuşatması öncesinde ashabına, ikinci namazını Benî Kurayza topraklarında kılma emri vermiş; sahabenin bir kısmı yolda ve vaktinde namaz kılarken bir kısmı vakit geçmesine rağmen Benî Kurayza'ya ulaşınca namazı kaza etmiştir. Aynı günün sonunda olay kendisine anlatıldığında, Hz. Peygamber bu iki farklı icthadı da knamamıştır. Bu çalışmanın amacı, ikinci namazını Benî Kurayza'da, vakti geçtikten sonra kaza eden sahabe topluluğunun, bu icthadında bazı gâyeler gözetmiş olabileceğini ve onları lafızcılıkta ithâm etmenin doğru olmadığını ortaya koymaktır. Çalışma, zikredilen hadisin lafızcılığın tasdik delili olmaktan çıkarılması ve nasların doğru anlaşılmasına katkıda bulunması bakımından önem taşımakta, her çağda güncelliğini koruyan bir problem hakkında önemli bir tezi, delilleriyle birlikte dile getirmektedir. Çalışma amacını gerçekleştirmek için, hadisin ve hadisenin zikredildiği ilk dönem kaynaklarının tamamı incelenmiş; lafızcı ve gâyeci metotlar çerçevesinde, Benî Kurayza hadisinin delâletleri ve sonraki dönemlerde hadis üzerine yapılan yorumlar analiz edilmiştir. Çalışmada, Hz. Peygamber'in bu takririnin, lafızcılığın onaylama şeklinde anlaşılmasının, usûlen mümkün olmadığı ispatlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâm Hukuk Usûlü, Lafızcılık, Gâi Yorum, Benî Kurayza.

Aysegül
YILMAZ* 

Analysis of the Banü Qurayza Hadith within the Framework of Literal and Teleological Interpretation Methods

Abstract: In the classical Islamic law and theory literature, the Banü Qurayza hadith is presented as evidence for the acceptability of the literalist understanding. According to the narration, before the Banü Qurayza Siege, The Prophet ordered his companions to pray the 'aşr prayer in the Banü Qurayza land. While some of the companions were praying on the way and on time, the others prayed when they reached Banu Qurayza, although the time had passed. At the end of the same day, when the event was told to him, The Prophet did not condemn these two different ijthads. The aim of this study is to reveal that the group of Companions who prayed 'aşr prayer in Banü Qurayza after its time had passed may have pursued some goals in this ijthad, and it is not correct to accuse them of literalism. The study is significant in terms of ending the acceptance of this hadith as a confirmation of pure literalism and contributing to the correct understanding of religious legal texts, and presents an important thesis about a problem that remains current in every age. For this purpose, all the sources of the first period in which the event is mentioned were examined, and the meanings and indications of the Banü Qurayza hadith and the scholars' interpretations of it were analyzed within the framework of literal and teleological methods. In the study, it was methodologically proven that the Prophet's taqir (His silence) could not be understood as approval of pure literalism.

Keywords: Islamic Law, Islamic Law Theory, Literalism, Teleological Interpretation, Banü Qurayza.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı. E-posta: aysegulyilmaz@ibu.edu.tr - ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-5312-2744>.

Giriş

Lafız-mânâ ilişkisi, risâlet yıllarının başlangıcından günümüze kadar bütün Müslümanların ve özellikle de nasları doğru anlamaya çabalayan müctehidlerin gündeminden düşmemiştir. Mükellef için âyet ve hadislerin lafızlarını doğru anlamak kadar o hükümle amaçlanan gâyeyi doğru tespit etmenin ve gerçekleştirilmesinin de önemi büyüktür. Lafzın zâhirini anlamak, dinde tefakküh gerektirmediği gibi çoğunlukla dilde uzmanlık da gerektirmez. Hatta genellikle, bu iki uzmanlığa sahip olmayan kişilerin sadece zâhiri anladıklarına -istisnâlar bulunmakla birlikte- şahit olunmaktadır. Sıradan bir okuyucunun nassı anlaması ile; ümmetin amel etmesi için hüküm çıkarmak üzere müctehidin nassı anlaması arasında büyük fark bulunduğu ve bu iki işlemin, dil ve din hususunda farklı derecelerde bilgi ve meziyetler gerektirdiği de açıktır.

İslâm hukukunda klasik kaynaklarda genellikle hem nasların zâhirini anlayarak onlarla amel etmenin hem de gâyesini düşünerek tevil etmenin sahih yöntemler olduğuna delil olarak Hz. Peygamber'in (sav) Benî Kurayza Seferi için yola çıkarken ahabına vermiş olduğu, ikindi namazını Benî Kurayza topraklarında kılma emri zikredilir. Emri işiten sahabenin bir kısmı yetişemeyecekleri endişesiyle yolda namaz kılarken bir kısmı vakit geçmesine rağmen yolda kılmamış, Benî Kurayza'ya ulaştınca kaza etmeyi tercih etmiştir. Hâdisenin sonunda Hz. Peygamber'in bu iki farklı tavır da kınamamış olması, asırlarca, nasların hem lafzı hem de gâyesi ile amel edilebileceği hususunda şer'î delil olarak gösterilmiştir.

Bu çalışmanın amacı, lafızcı ve gâyeci yorum metotları bağlamında Benî Kurayza hadisinin delâletlerini ve hadis üzerine yapılan yorumları analiz etmek; lafızcılıkla ithâm edilen sahabe grubunun ictihadını ve gerekçelerini yeniden tahlil etmek; bu grubun namazı Benî Kurayza'ya bırakmasının, salt lafızcılık dışında hükme esas teşkil edecek bazı gâyelere dayanma imkân ve ihtimalini ortaya koymaktır. Çalışmada ayrıca Hz. Peygamber'in olaydaki takririnin, lafızcılığı onaylama şeklinde anlaşılmasının mümkün olmadığını ortaya çıkarmak da hedeflenmiştir.

İslam tarihi boyunca aşırı lafızcılığı diriltmeye çalışan kişi veya gruplar var olmuştur. *Aşırı lafızcılık* olarak ifade ettiğimiz anlayıştan kastımız; Şâri'in o hükmü koymadaki özel ve genel gâyesiyle çatıştığı görülmesine ve bilinmesine rağmen, bir başka ifadeyle Şâri'in muradının tam aksi sonuçlara götürmesine rağmen lafzın zâhirine uymakta ısrar etmektir. Halbuki asıl olan, nassın lafzına, mânâ ve muradına mümkün olduğu kadar birlikte riâyet etmek; ancak bunun mümkün olmadığı ve lafza itaatin gâyeyi tamamen yok ettiği durumlarda, Şâri'in o hükümdeki maksadını yerine getirmektir. Çünkü dil ve lafızlar, konuşanın maksat ve gâyesini ulaştırma vasıtası olup amaç değildir. Bu açıdan

bakıldığında çalışma, hadisin ve hâdisenin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak sûretiyle mezkûr hadisin lafızcılığın tasdik delili olarak gösterilmesine engel olma çabası sebebiyle önem taşımaktadır. Böylece, kıyamete kadar Müslümanların ihtiyaçlarına cevap vermeyi vadeden bir dinin, Şâri'in gözettiği gâyeleri yok sayan aşırı lafızcı anlayışın elinde, işlevsiz, cansız ve hatta kendi kendini bitiren bir yapı hâline getirilmesinin önlenmesine de katkı sağlanmış olacaktır.

Çalışmanın amaçlarını gerçekleştirmek üzere araştırma safhasında, başta hadisin/hâdisenin zikredildiği ilk kaynaklar olmak üzere, konuya değinen - ulaşılabilen- tüm klasik kaynaklar gözden geçirilmiştir. Zira çalışma boyunca yer verilen ulemaya âit görüş ve yorumları doğru analiz edebilmek, ancak olay hakkında ilk kaynaklardan elde edilen bilginin netlik kazanması ile mümkün olabilmektedir. Araştırmada konuyla ilgili ilk kaynaklarda zikredilen bilgi ve yorumlardaki en küçük farklar dahi dikkate alınmış, hadis ve hâdisedeki delâlet şekilleri ve çeşitleri yeniden incelenmiştir. Çalışmanın amacı ve konusu öncelikle fıkıh usûlü ilmini ilgilendirdiği için, usûl ve fıkıh literatüründe hadisin nasıl yer bulduğu da itina ile araştırılmıştır. Ancak ilginçtir ki tahmin edilenden çok daha az miktarda atıf ve yoruma rastlanmıştır; çoğu eserde, aynı bilgi, görüş ve ifadelerin tekrar edildiği gözlemlenmiştir. Bu sebeple, çalışmada yalnız, tekrarın dışına çıkarak az da olsa ilave yorumlarda bulunan isimlere yer verilmiştir.

Çalışmada incelenen hadis ve hâdis hakkında, fıkıh, hadis, sîret ve tarih alanlarında çeşitli tez, kitap ve makaleler bulunmakta ise de bu çalışmanın amacını paylaşan bir usûl-i fıkıh çalışmasına rastlanamamıştır. Mezkûr hadisle ilgili olarak fıkıh alanında yapılan yayınlarda genellikle Hendek ve Benî Kurayza Gazvesi'ndeki fer'î hükümlerin ele alındığı görülür.¹ Hadisi usûl yönünden inceleyen ve zikredilmesi gereken muâsır çalışma, Usâme Ahmed Muhammed Kûhayl'in "İstinbâtu'l-kavâidi'l-usûliyye min hadîsi salâti'l-'asr fî Benî Kurayza" isimli makalesidir.² Hadisin, lafız ve mânâ olarak usûldeki tasniflerden hangilerine dâhil olduğu, hangi usûl ihtilaflarına konu olduğu hususunda bilgi veren bu çalışma, özellikle teorik usûl bilgilerinin örnek bir nas ve olay üzerinde tatbikini görme bakımından usûl-i fıkıh talebelerine tavsiye edilecek niteliktedir.

¹ Muhammed Abduh Muhammed Berber, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyetü'l-müstefâdeh min Ğazveteyi'l-Ahzâb ve Benî Kurayza* (Ümm Dermân: Câmîatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1436/2015); Hâlid b. Abdîrahmân b. Abdilazîz Abdüllatîf, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyetü'l-müstefâdeh min Ğazveti'l-Ahzâb ve Benî Kurayza* (Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Yüksek Lisans Tezi, 1423/2002).

² Usâme Ahmed Muhammed Kûhayl, "İstinbâtu'l-kavâidi'l-usûliyye min hadîsi salâti'l-'asr fî Benî Kurayza", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsi'l-Akâdîmiyye*, 66 (1437/2016), 33-96.

Hadis ve hâdisle ilgili tahlillere geçmeden önce bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Hadisin içerdiği lafız ve mânâlarla ilgili mevcut usûl-i fıkıh bilgileri ve terimleri ile tahliller yaparken unutulmaması gerekir ki sahabe -özellikle de müctehid olanlar-, Hz. Peygamber'in emrini işittiği zaman, bugün sahip olunan usûl müktesebâtından ve istilahlardan hareketle lafız tahlillerine girişmemişlerdir. Dolayısıyla lafzın zâhir mi müevvel mi, mecaz mı, kinâye mi olduğundan hareketle ondan hüküm çıkarmış da değillerdir. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu hadis, usûl ilminin ne zaman, nasıl oluştuğu ve işlevi unutulmadan, sahabeye lafız tasnifi yaptırılmadan, sahabenin olay ânında içinde bulunduğu tüm şartlar dikkate alınarak lafız ve gâye bakımından tahlil edilecektir.

1. Hadis ve Sebeb-i Vürûdu

Bir hadisin lafzını ve gâyesini doğru anlamak; sebeb-i vürûdunu, onu çevreleyen şartları, vücut bulduğu zaman ve mekânı bilmek ve anlamaktan geçtiği için, öncelikle, Benî Kurayza hadisi olarak nitelendirdiğimiz bu hadisin hangi ortamda vârid olduğunu, dolayısıyla Benî Kurayza Gazvesi'ne götüren tarihî şartları kısaca hatırlamak gerekmektedir. Bununla birlikte çalışma hacminin sınırlılığı sebebiyle, yalnız hadisin doğru anlaşılmasına hizmet edecek ölçüde özet bilgi ile yetinilmesi; diğer ayrıntıların ilgili kaynaklara havale edilmesi uygun görülmüştür.³

Benî Kurayza Gazvesi, Hendek Savaşı'nın hemen ardından hicretin 5. yılında (m. 627) Medine'de kalan son Yahudi kabilesi Benî Kurayza üzerine yapılan gazvedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiği zaman orada Evs ve Hazrec adında iki Arap kabilesi ile birlikte Benî Kaynuka, Benî Nadîr ve Benî Kurayza olmak üzere üç Yahudi kabilesi bulunmaktadır. Hz. Peygamber, şehirde huzur ve güvenliği sağlayabilmek için zikredilen bütün kabilelerin katılımıyla İslâm'da ilk anayasa olarak nitelendirilen Medine Sözleşmesi'ni hayata geçirmiştir. Anlaşmanın en önemli maddelerinden biri, düşman saldırısı olması durumunda şehrin savunmasının birlikte yapılması ve asla düşmanla iş birliği yapılmaması şartıdır.⁴

Ancak sözleşmeye uymayıp Müslümanlara ihanet etmeleri sebebiyle 624 yılında Benî Kaynuka, 625 yılında ise Benî Nadîr Medine'den sürülmüştür. Hendek Savaşı öncesi Medine'de yalnız Benî Kurayza kabilesi kalmıştır.⁵ Ancak

³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî (Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1375/1955), 2/214-254.

⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/501-504.

⁵ bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/47-50; 2/190-195.

Hendek Savaşı öncesinde ve özellikle de savaş sırasında bu kabilenin tutum ve ihaneti, Benî Kurayza Gazvesi'ne sebep olmuştur. Rivâyetlere göre, Medine'den sürülmüş olan Benî Nadîr, Uhud Savaşı'ndan sonra Kureyşlileri ve civardaki tüm kabileleri, Müslümanlara karşı birlikte savaşmak için kışkırtmaya başlamıştır. Müşriklerin saldırı hazırlığını öğrendiği esnada seferde olan Hz. Peygamber, hızla şehre dönerek ashabıyla yaptığı istişare sonucunda bir savunma savaşı yapmaya karar vermiştir. Şehrin müşriklerin saldıracığı öngörülen kuzey/kuzey batı istikâmetine, bizzat Hz. Peygamber'in de iştiraki ile 5,5 km. uzunluğunda hendekler kazılmıştır. Benî Kurayza'nın da aralarında bulunduğu güney/güney doğu tarafında meskûn kabilelerin anlaşmaya ihanet etmesi ve o yönden bir saldırı gelmesi, Müslümanlar açısından büyük bir tehlike oluşturacağı için,⁶ Hz. Peygamber bu konuda daima teyakkuz hâlinde olmuş, Hendek Savaşı esnasında sivil ve askerî birliklerle sürekli olarak civardaki kabileleri ve özellikle Benî Kurayza'yı gözetim altında tutmuştur.⁷

Uzun ve yorucu bir savaş olan Hendek Savaşı, bir savunma savaşı şeklinde cereyan ettiği ve müşrikler tarafından Medine'deki Müslümanlar muhâsara altına alındığı için, civardaki kabilelerin kimin tarafında yer aldığı ve Müslümanlara ihanet edip etmeyeceği de sıradan bir meydan muharebesinden çok daha kritik bir önem arz etmiştir. Neticede Benî Kurayza'nın, daha önce ihanetleri sebebiyle sürülen Benî Nadîr'in kışkırtmasıyla Mekkeli müşriklerin yanında yer almak üzere onlarla görüşmeler yaptığı haberi Hz. Peygamber'e iletilmiştir. Uzun ve yorucu Hendek Savaşı zaferle sonuçlanınca⁸ Hz. Peygamber evine dönmüş, silahını bırakıp gusletmiş, -Hz. Âişe'nin rivâyetine göre- Cebrâil (as) gelerek Hz. Peygamber'e, meleklerin henüz silahlarını bırakmadığını, Allah Teâlâ'nın Benî Kurayza üzerine seferi emrettiğini bildirmiştir.⁹

İşte çalışmamızın odak noktasını oluşturan hadis, tam bu esnada vârid olmuştur:

... "عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّيَنَّ

⁶ Savaştaki savunma hatlarını ve Benî Kurayza'nın yerleşim yerinin stratejik önemini görmek için bk. Mahmûd b. İbrâhîm ed-Dev'ân, "el-Hasâisu't-tabî'iyye li'l-Medîneti'l-Münevvera ve eseruhâ alâ ahdâsi Ğazveti'l-Ahzâb", *Mecelletü Câmî'ati Melik Abdilazîz: el-Âdâb ve'l-'Ulûmu'l-İnsâniyye* 23 (1436/2016), 51-52, 60.

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/229-233; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beirut: Dâru't-Türâs, 1387), 2/578-581; Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîrete ve hamsu rasâil uhrâ*, thk. İhsân Abbâs (b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, 1900), 188-191.

⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/214-233.

⁹ Buhârî, "Meğâzî", 30; "Salâtü'l-havf", 5; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/233-234.

أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمُ الْعَصْرُ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ.".

Buhârî'nin Sahih'inde nakledildiğine göre, Abdullah b. Ömer demiştir ki: "Hz. Peygamber Ahzâb'dan (Hendek Savaşı'ndan) döndüğünde bize buyurdu ki: "Hiç kimse ikindi namazını Benî Kurayza'dan başka bir yerde kılmamasın!" Bazıları yolda iken ikindi vakti oldu. Onlardan bir kısmı, "Oraya varıncaya kadar kılmayız" dediler; diğerleri de "Bilakis kılarız; (çünkü) bizden bu (namazı geçirmemiz) istenilmedi"¹⁰ dediler. (Olay sonrasında) bu durum Hz. Peygamber'e anlatıldı; ancak onlardan hiçbirini kinamadı.¹¹

Sahîh-i Müslim'de ise bazı farklarla yine Abdullah b. Ömer'den şöyle rivâyet edilir: "Rasûlullah Ahzâb'dan (Hendek Savaşı'ndan) döndüğü gün, "Hiç kimse öğle namazını Benî Kurayza'dan başka bir yerde kılmamasın!" diye ilan etti. Bazı insanlar vaktin geçmesinden endişe etti ve Benî Kurayza öncesinde namaz kıldılar. Diğerleri ise "Vakit geçse bile, Rasûlullah'ın kılmamızı emrettiği yerden başkasında namaz kılmayız" dediler. (Abdullah b. Ömer) "Allah Rasûlü, bu iki gruptan hiçbirini kinamadı" dedi.¹²

Müttefak aleyh olan hadis, küçük lafız farkları ile farklı senedlerle de rivâyet edilmiştir. Hadisin çalışma konumuzun temelini teşkil eden ve ihtilâfa gerekçe gösterilen kısmı, ikindi namazı ile ilgili hasr kısmıdır. Hadisin bazı rivâyetlerinde bu kısım şöyledir: Hz. Peygamber ve ashâbı Hendek Savaşı'ndan dönüp silahlarını bıraktığında öğle vakti Cebrail (as) gelip Allah Teâlâ'nın Benî Kurayza üzerine sefer emrettiğini bildirmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber bir münâdîye (Bilâl-i Habeşî) emredip insanlara şöyle bir duyuru yapmıştır: "إِنَّ مَنْ" "İşitip itaat eden her kim varsa ikindi namazını Benî Kurayza'dan başka bir yerde kılmamasın!"¹³ Bazı kaynaklarda ise bu kısım;

... "عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُصَلُّوا الْعَصْرَ إِلَّا بِنَبِيِّ قُرَيْظَةَ" -¹⁴

¹⁰ Muhaddislerden bu fiili ma'lûm ve meçhul olarak okuyanlar bulunmaktadır. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323), 6/328.

¹¹ Buhârî, "Salatu'l-Havf", 5; "Meğâzî", 30.

¹² Müslim, "Cihad ve siyer", 69.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/233; Taberî, *Târîh*, 2/581.

¹⁴ "عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ إِلَّا تُصَلُّوا صَلَاةَ الْعَصْرِ حَتَّى تَأْتُوا بَنِي قُرَيْظَةَ" şeklinde benzer bir ifadeyle nakli için bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-'Azamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 5/367; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ

”فَعَزَمَ عَلَى النَّاسِ أَنْ لَا يُصَلُّوا الْعَصْرَ حَتَّى يَأْتُوا بَنِي قُرَيْظَةَ“¹⁵

”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يَأْمُرُكُمْ أَلَّا تُصَلُّوا الْعَصْرَ إِلَّا بِنَبِيِّ قُرَيْظَةَ“¹⁶ şeklinde küçük farklarla nakledilse de rivâyetlerin tamamı,¹⁷ Hz. Peygamber’in kesin, şiddetli ve bağlayıcı bir emir verdiği delâlet etmektedir. Bu te’kidli cümle, Cebrail (as)’ın insan sûretinde gelerek emri getirmiş olması ve meleklerle birlikte bizzat ordunun önünden gitmesi¹⁸ rivâyetleriyle birleşince bu emrin, Hz. Peygamber’in şahsî kararıyla verdiği bir emir olmadığı da anlaşılabilir ve emri çevreleyen bu karineler, lafzı daha da te’kid etmektedir.

Bu emir sonunda, önden Hz. Peygamber ve Hz. Ali beraberindeki sahabe topluluğu yola çıkmış; ardından bu emre uymada geciktiği anlaşılan sahabe topluluğu Benî Kurayza topraklarına doğru hareket etmiştir. Bazı kaynakların tam tarih vererek hicrî beşinci yılda, 23 Zilkade’de başladığını zikrettiği Benî Kurayza Kuşatması’nın, Zilkade’nin sonu ve Zilhicce’nin başına rastlayan günler boyunca sürdüğü anlaşılmaktadır.¹⁹ Hz. Peygamber’in ana birliklere bizzat komuta ettiği, Hz. Ali’yi öncü birliklerin başına koyduğu, Cebrail ve meleklerin önden gidip düşmana korku saldığı, gazvenin 3000 piyade ve 36 süvari ile gerçekleştirildiği de rivâyet edilen bilgiler arasındadır.²⁰

Kale kuşatılmış ve kuşatma bazı kaynaklara göre on beş gün/gece,²¹ bazılarında göre ise yirmi beş gün/gece²² sürmüştür, sonunda Benî Kurayza teslim olmayı

(Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 3/37; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, thk. Abdülmü’î Kal’acî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/1988), 4/6-8.

¹⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 19/79; Beyhakî, *Delâil*, 4/7.

¹⁶ Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1409/1989), 2/497.

¹⁷ Hadisin tahriri için ayrıca bk. Ebû Hüseyfe Nebîl b. Mansûr, *Enisü’s-sârî fi tahriri ve tahkiki’l-ehâdis elleti zekerahâ el-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî fi Fethi’l-Bârî* (Beyrut: Müessesetü’s-Semâha, 1426/2005), 2/1383-1387.

¹⁸ Buhârî, “Meğâzî”, 30. Ayrıca bk. Abdürrezzâk es-San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 1/333; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/234-235; Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988), 31.

¹⁹ Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/4; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse lî’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1427/2006), 2/11.

²⁰ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu’s-siyer ve’l-meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398/1978), 297; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 2/74-77; Taberî, *Târîh*, 2/583; Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/498-499.

²¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/74.

²² İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/235; Taberî, *Târîh*, 2/583; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed ve’t-Târîh* (Bur Saîd: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 4/220.

kabul etmiştir. Hâdisenin bundan sonraki kısmı da²³ sîret, hadis, İslâm hukuku, uluslararası ilişkiler, savaş hukuku, ceza hukuku vb. birçok ana ve alt ilim dalları açısından son derece önemli detaylar ve hükümler içermektedir. Ancak bu çalışmanın odak noktası, söz konusu hadis ve onunla ilgili lafızcılık-gâyecilik bağlamında yapılan yorumların tahlil ve tenkidi olduğu için, bu detaylara burada yer verilmeyecektir.

2. Lafızcı-Gâyeci Yorum Bağlamında Hadisin ve Hâdisenin Yeniden Tahlili

Mezkûr hadisle ilgili olarak ilk dönemden itibaren klasik kaynaklarda yapılan - ve çalışma boyunca zikredilen- şerh ve yorumlar; ikinci namazını vakit geçmeden yolda kılama kararı alan birinci grubun sadece hadisin lafzıyla yetinmeyip gâî bir ictihadda bulunduğu; vakit geçmekte olduğu hâlde yolda namaz kılmayarak Benî Kurayza topraklarına ilerleme ve namazı orada kaza etme kararı alan ikinci grubun ise lafzın zâhirini öncelediği, bir başka deyişle lafızcılık yaptığı şeklindedir.

Bu yorum tarzının, ilk dönem hadis ve sîret şârihlerinden başlayarak ve etkilenecek sonraki müellifler ve ulemâ tarafından da tekrar edile geldiği görülmektedir. Hadisle ilgili olarak ulemânın genel yaklaşımını en iyi yansıtan âlimlerden olan İbn Kayyim, yolda namaz kılan birinci grubu mânâ ve kıyasla amel edenlerin (ehl-i rey'in) selefi; vakti geçtiği hâlde namazı Benî Kurayza topraklarına erteleyen ikinci grubu ise ehl-i zâhirin selefi²⁴ olarak nitelendirmektedir. Urmevî de aynı şekilde bu iki tavrı, ehl-i Hicâz ve ehl-i Irak arasındaki usûl farkı ile yani yine lafzı veya gâyeyi esas alma ile ilgisini kurmaktadır.²⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ulemânın neredeyse tamamının kanaati bu yöndedir.

Hadisi anlama ve onunla amel etme bakımından farklı iki tavır sergileyen bu iki grubu ve konu hakkında yapılan yorumları, objektif olarak değerlendirebilmek için, öncelikle zikredilen tarihî bilgiler ışığında, Hz. Peygamber'in hadisteki lafızlarla ne kastettiği konusunu yeniden, detaylıca ve etraflıca incelemek gerekmektedir. Nitekim sadece ele aldığımız hadisi değil, bütün hadisleri doğru anlamının, doğru hüküm çıkarmanın ve doğru amel etmenin gereği budur.

²³ Örneğin bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/233-254.

²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân (b.y.: Dâru İbnî'l-Cevzi, 1423), 2/355.

²⁵ Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-mahsûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/101-102.

2.1. Hz. Peygamber'in Lafızdaki Muradının Tahlili

Lafız, kastın ve muradın bineği yahut elbisesi olduğu için, Hz. Peygamber'in asıl muradını anlama çabasına, hadisin ihtilâfa gerekçe gösterilen ibâresini tahlil ile başlamakta yarar vardır. Rivâyetlerin çoğunda örtüşen ve sahabenin de faklı iki tavır sergilemesine sebep olan kısımda “ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي ” buyrulmuştur. İbârede, hasr çeşitlerinden biri olan (... إلا ...) kalıbı kullanılmıştır. Lafızdaki te'kidi ve nehyi daha açık göstermek için, “Hiç kimse ikinci namazını (başka bir yerde) kılmamasın; yalnız Benî Kurayza'da (kılsın!)” şeklinde tercüme etmek mümkündür. Görüldüğü üzere ibârede nehiy sîgası bulunsa da mânâ aynı zamanda bir emir içermektedir.

Bu kalıpla Hz. Peygamber, ikinci namazını kılma fiilini, Benî Kurayza topraklarına hasretmiştir. Lafızda hasrın ifade ettiği te'kid ile de yetinilmemiş, “لَا يُصَلِّيَنَّ” fiili, te'kid nûnu ile pekiştirilerek söz konusu fiilin önemi kat be kat artırılmıştır. Ayrıca nehiyden sonra gelmesi ve nekira olması sebebiyle “أَحَدٌ” kelimesi de umûm ifade etmekte, dolayısıyla bu umûm da istisnâsız herkesin itaatinin beklendiği vurgusunu taşımaktadır. Böylece lafız bir başka açıdan yine te'kid edilmiş olmaktadır. Zikredilen bazı rivâyetlerde yer alan “işiten ve itaat eden herkes...”²⁶ ifadesi de yine durumun kritik, emrin mühim, âcilen itaatın vâcib olduğuna delâlet etmektedir.

İster “Hiç kimse, ikinci namazını Benî Kurayza'dan başka bir yerde kılmamasın!” şeklinde nehiy olarak anlaşılın ister “Herkes ikinci namazını, sadece Benî Kurayza'da kılsın!” şeklinde emir olarak anlaşılın, sahabe, bu ibârenin mutlak itaat gerektirdiğini anlamış ve bu konuda ihtilafa düşmemişlerdir. Nitekim bu çalışmanın en temel tezlerinden biri de sahabenin Hz. Peygamber'in zikredilen hadisinin lafzını ve gâyesini anlama noktasında ihtilafa düşmeyip tamamının bu emrin âcilen yerine getirilmesi gereken açık bir emir olduğunu tereddütsüz anladığıdır.

Arapların en fasihi, en beliğ ve veciz konuşanı olarak Hz. Peygamber'in kullandığı bu lafızların maksat ve mânâsı gâyet açıktır. Hanefî lafız taksimi ile hadisi ve maksatlarını ifade etmek gerekirse hadisin ibâresi, Hz. Peygamber'in ikinci namazının Benî Kurayza'da kılınmasını murad ettiğine delâleti bakımından “nass”tır. Lafızların bu mânâyâ delâleti gâyet açıktır. Diğer taraftan Hz. Peygamber bu cümlelerinde, ashabına ikinci namazının vakti geçecek olursa yolda kılmaları ya da geçse bile Benî Kurayza'da kaza edebilecekleri hususunda herhangi bir beyanda, imâ veya işarete bulunmamıştır. Çünkü vakit ve mesafe ile ilgili kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadariyle, Hz. Peygamber, ikinci namazını sadece Benî Kurayza'da

²⁶ Örneğin bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/233-234; Taberî, *Târîh*, 2/581.

kılmalarını açıkça emrettiği esnada, ashâbın ikinci namazını Benî Kurayza'da kılma imkânı bulunmaktadır. İşte hadis ve sahabenin onunla amelde ihtilafı hakkında lafızcılık-gâyecilik bağlamında yapılan yorumlarda genellikle dikkatlerden kaçtığı gözlemlendiğimiz noktalardan biri, budur.

O hâlde, altı çizilmesi gereken hakikat; Hz. Peygamber'in ikinci namazını Benî Kurayza topraklarında kılmayı emrettiği, kendisinin ve acele ederek onunla birlikte hareket edebilen ashabından bir grubun, ikinci vakti içinde Benî Kurayza topraklarına ulaştığıdır. Dolayısıyla sadece, acele edip hemen yola çıkan bu ilk grup, hadisteki emri yerine getirebilmiş olmaktadır. Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile önden gidebilen ve emrin lafız ve gâyesine uymuş olan bu grup, zikredilen ihtilafın dışındadır.

Ancak anlaşıldığı üzere hadiste zikredilen iki grup sahabe, emri yerine getirmek için ellerinden geleni yapmalarına rağmen, muhtemelen mazur görülebilecek sebeplerle sefere çıkmakta gecikmişler veya yolculukta hızlı yol alamamışlar ve sonuçta bu emri yerine getirememişlerdir. Şu hâlde ihtilaf konusunu da doğru teşhis etmek gerekmektedir: İhtilaf, hadisteki emri yerine getirmeye muvaffak olamayan iki grubun, ortaya çıkan bu yeni durum karşısında ne yapması gerektiği konusundadır. Doğru olan, vakti geçmekte olan ikinci namazını, -emre itaat etmede biraz daha gecikmek pahasına- yolda ve vaktinde kılmak mıdır; yoksa vakti geçse bile bir an önce Benî Kurayza'ya ulaşip kaza etmek midir? Vâkia tüm boyutlarıyla değerlendirildiğinde görülmektedir ki sahabe arasındaki tartışma aslında "Hz. Peygamber neyi kastetti?" hususunda değil; "Hz. Peygamber'in kastettiğini yerine getiremediğimize göre, bu şartlarda ne yapmamız daha doğru olur?" hususundadır. İşte bu konuda sahabe ikiye bölünmüş olup her iki grubun da görüş ve tavrını ayrı ayrı tahlil etmek gerekmektedir.

2.2. Gâî İctihadda Bulunmakla Nitelenen Birinci Grubun Durumunun Yeniden Tahlili

İlk dönemden itibaren klasik kaynaklarda, hâdise ile ilgili yorumlarda, -Zâhirîler hâriç- çoğunluğun, namazı yolda kılma kararı alan ilk grubun ictihadını daha isabetli bulduğu görülmektedir. Sözün zâhirine değil mânâ ve muradına baktığı söylenen bu grubun görüşü ve Hz. Peygamber'in takririni, son asırlarda da makâsıd ve gâî ictihâda vurgu yapmak isteyenler için, sıklıkla şahit gösterilen bir delil olmuştur. Bu çalışmanın, temelde, birinci gruptaki sahabe ile ilgili yapılan yorumlara itirazı bulunmamakla birlikte, her iki grup hakkında objektif değerlendirmede bulunabilmek için, bu grubun ictihâdını, sâiklerini, onlarla ilgili yorumlardaki tartışmaya açık yönleri ele almakta yarar vardır.

Zikredilen sahih rivâyetlerde bildirildiği üzere Hz. Peygamber'in bu sözdeki

muradının namazın geçirilmesi değil, acele edilmesi olduğu yorumunda bulunan birinci grup; muhaddis, müverrih ve fakihlerin çoğuna göre, lafza değil söyleniş gâyesine dayanan bir ictihadda bulunmuş ve isabet etmiştir. Zâhirîler dışında konuya atif yapan ulemânın neredeyse tamamı, -çalışma boyunca zikredilen- hadis ve sîret türünden klasik kaynaklardaki ifade ve yorumları tekrar etmek ve desteklemekle yetinmiştir. Bunların tamamını ismen de olsa zikretmenin faydadan hâli oluşu sebebiyle burada, ilk kaynaklardaki bilgi ve yorumlara küçük de olsa ilavede bulunan âlimlere ve görüşlerine yer verilecektir.

Hanbelî âlim İbn Teymiyye (öl. 728/1328), birinci gruptaki sahabenin, namaz vakti konusundaki mevcut delil ile mezkûr hadisteki umûmu tahsis ettikleri görüşündedir. Ona göre bu mesele, umûmun kıyasla tahsis edilip edilemeyeceği meselesidir ve sözün zâhirine değil, mânâsına bakan birinci gruptaki sahabe isabet etmiştir.²⁷ Birinci grubun ictihadının daha doğru olduğu tespitini yapan bir diğer isim de İbn Kesîr'dir (öl. 774/1373). Ona göre, diğerlerinin mazereti kabul görse de namazı vaktinde kılan birinci grup, hakikate isabete daha yakındır. Namazı tehir konusunda fikhî malûmata da yer veren İbn Kesîr, cumhura göre, namazı tehir uygulamasının korku namazının inzâliyle neshedildiğini nakleder²⁸ ki mesele hem tarihî hem fikhî açıdan ihtilaflıdır.

İbn Receb'e (öl. 795/1393) göre de birinci grubun görüşü daha kuvvetlidir. Çünkü onlar, lafzın mânâsına bakmış, Hz. Peygamber'in namazın geçmesini murad etmediği, sadece acele gidilmesini murad ettiği sonucuna ulaşmışlardır. İkinci namazının o güne özel, farklı bir vakti olmadığına göre, namazı vaktinde kılmaları gerektiğine hükmetmiş olmaları daha isabetlidir.²⁹ İbn Hacer (öl. 852/1449) de birinci grubun, Hz. Peygamber'in bu sözlerini, ashabi hızlandırma ve aceleye teşvikten kinaye olarak anladığını nakleder.³⁰ Aynî (öl. 855/1451) ise hadisi şerh ederken yolda namaz kılan birinci grubun Hz. Peygamber'in emrine muhâlefeti kastetmediğinin altını çizmektedir.³¹ Ayrıca bazılarının, Hz. Peygamber'in bu lafızlarla Benî Kurayza'yı namaz için

²⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995), 20/252-253.

²⁸ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Dâru Taybe, 1420/1999), 2/399; Şemseddin Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşarî'l-Hırakî* (b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1413/1993), 1/526-527.

²⁹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. (Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 8/409-410.

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 7/410.

³¹ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru l'İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 6/264.

yer tayin etmediği görüşünde olduğunu da nakleder.³² İbnü'l-Vezîr (öl. 840/1436), “İkinci namazını geçirenin ameli boşa gider”³³ hadisini de hatırlatarak³⁴ kararını isabetli bulduğu birinci grubun, Hz. Peygamber’in mutlak olan emrini, karine ile takyid ettiği değerlendirmesini yapar.³⁵

Birinci gruptaki sahabenin, lafzı değil muradı esas alan gâî icthâdda bulunduğu, umûmun tahsisine, mutlakın takyidine hükmettiği, emri tevil ettiği ya da dini koruma maslahatını gözeterek nass ile istishâb ettiği³⁶ şeklindeki usûlî değerlendirmeler, usûl ilminin tatbiki açısından değerli, ancak sahabenin tavrını ve icthadının gerekçelerini anlama hususunda yeterli değildir. Bu tavra ilişkin önemli yorumlardan biri de İbn Kayyim el-Cevziyye’ye (öl. 751/1350) âittir. Olay hakkında literatürdeki yorumların genel bir özetini vermesi, hâdiseye dâir ulema arasında ağır basan anlayış tarzını yansıtmaya sebebiyle onun görüşlerini sona bırakmakta yarar görülmüştür.

Fukahânın, hangi grubun isabet ettiği hususunda ihtilafa düştüğünü söyleyen İbn Kayyim, iki tarafın görüşünü de özetle nakleder. Ulemâdan bazıları, lafzın zâhirine muhâlif tevilî terk etmek sûretiyle namazı kazaya bırakıp yola devam edenleri isabetli bulmuştur. Diğer bazısına göre ise namazı yolda ve vaktinde kılanlar, anlayış bakımından daha kuvvetli olup kendilerinden asıl murad edileni anlamışlar, ayrıca hem cihad emrini hem de namazı vaktinde kılma emrini yerine getirmek sûretiyle iki fazilete erişmişlerdir. Bunlar, görüşlerini te’yid bâbında namazı vaktinde kılmanın ve ikinci namazının faziletine dâir nasları da delil gösterirler. Bunlara göre ikinci grup da lafzın zâhirine tutunması ve böylece emre itaati amaçlaması sebebiyle mazur olup bir ecir alacaktır. Ancak bu grup hata etmiş, iki emre de itaat eden birinci grup ise isabet etmiştir.³⁷

İbn Kayyim ve onun gibi düşünen pek çok ulemânın, birinci gruptaki sahabenin iki emri de yerine getirdiği yönündeki vurguları şaşırtıcıdır. Birinci grup lafzın asıl muradının acele etmek olduğunu savunduğuna göre, bu grubun namaz için yolda durmuş olması, cihad için acele etme emrine itaat edenin, daha çok ikinci grup olduğunu söylemeyi gerektirir. Bu durumda birinci grubun hem cihad emrine itaatte acele ettiğini hem yolda durup namaz kıldığını, bu sâyede

³² Aynı, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 6/263.

³³ Buhârî, “Mevâkîf”, 15.

³⁴ Ebû Abdillâh İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/192.

³⁵ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, 1/258.

³⁶ Kühayl, “İstinbâtu'l-kavâidi'l-usûliyye”, 87.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 3/118-120.

tüm emirleri yerine getirdiğini söylemek son derece itiraza açıktır. Nitekim Mâlikî fakih İbnü'l-Müneyyir (öl. 683/1284), binekten inip namaz kılmanın, acele etmek hususundaki özel emre aykırı olduğu için, masiyet olduğu görüşündedir. Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'e göre birinci grup, acele etmek ve namaz kılmak emirlerini birleştirerek binek üstünde namaz kılıp yola devam etmiş olmalıdır. Bineklerinden inerek namaz kıldıklarını düşünmek, acele etme emrine itaatsizlik olur ki bu, sahabeden beklenmeyen bir tutumdur.³⁸ Yolda durup namaz kılmanın emre itaatte gecikme anlamına geleceği konusunda gâyet haklı ise de İbn Müneyyir'in, birinci grubun binek üstünde namaz kılmış olabileceği tahminini destekleyen bir rivâyet bulunmamaktadır. Nitekim İbn Hacer de bu iddianın delile muhtaç olduğunu, rivâyetlerde binek üstünde îmâ ile namaz kıldıklarına dair hiçbir delil bulunmadığını söyler.³⁹

Rivâyetlerde mesâfe veya süre hakkında açık bilgi zikredilmese de Mescid-i Nebevî ile Benî Kurayza toprakları arasındaki mesafenin yaklaşık 5 km olduğu bilinmektedir.⁴⁰ Rivâyetlerde zikredilen zaman ve diğer ayrıntılar, Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile birlikte önden giden sahabenin namazı vaktinde ve o topraklarda kıldığı sonucuna ulaştırmaktadır. Dolayısıyla aradaki mesafenin yürüyerek yaklaşık bir saat olduğu anlaşılmaktadır.

Şu hâlde birinci grubun tavrı hakkında, ictihad usulüne dâir başka gerekçeler zikretmek daha isabetli olacaktır. Nitekim İbn Kayyim bu gerekçelere de kısa da olsa işaret eden az sayıdaki ulemâdan biridir. Olayın, namazın tehir edilmesinin cevazına delil gösterilemeyeceğini savunan İbn Kayyim, -farklı bir maksatla da olsa- birinci gruptaki sahabenin -bizce- ictihad gerekçesine ışık tutacak bir yoruma yer verir. İbn Kayyim'e göre korku namazının kılınabildiği veya savaş sebebiyle namazın vaktinde kılınmadığı durum ve şartlar, Benî Kurayza yolundaki sahabe için geçerli değildir. Ona göre, Benî Kurayza yolundaki sahabe, ancak sâir zamanlarda savaş mahalline gidiş veya dönüş seferindeki sahabeye kıyas edilebilir. Çünkü yoldaki sahabe için, Benî Kurayza'nın kaçması veya savaş ânının dehşeti gibi bir durum söz konusu değildir.⁴¹

İşte birinci grubun yapmış olduğu gâî ictihâdla ilgili olarak onları ikinci gruptan farklı sonuca ulaştıran, üzerinde durulması ve anlaşılması gereken en önemli husus budur. Bu sahabe topluluğu, namazın dindeki önemini, ikinci gruptan daha iyi anlamış yahut Hz. Peygamber'in -Allah Teâlâ'dan geldiği bilinen- bu emrine itaatin önemini onlardan daha az anlamış değildir. Aksine bu sahabe topluluğu, verilen emri yerine getiremeyeceklerini ve ikinci vaktinin

³⁸ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, thk. 'İsâmeddin es-Sabâbatî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 3/385.

³⁹ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7/410.

⁴⁰ Dev'ân, "el-Hasâisu't-tabî'yye", 60.

⁴¹ İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, 3/120.

geçeceğini anladıklarında, bir mefsedet mukayesesi yapmışlar; -Allâhu a'lem-Benî Kurayza'nın kaçamayacağı, onları kuşatmaya gitmiş olan Hz. Peygamber'in de âcil destek gerektiren zor bir durumda olmadığı zannına/kanaatine sahip olmuşlardır. Bu kanaatlerine dayanarak içinde buldukları durum ve şartların, Hendek Savaşı'nda veya başka zamanlarda örneği görülen ve namazı vaktinde kılamamalarına sebep olan şiddetli durumlara benzemediği kararını vermişlerdir. Ortada namazı kazaya bıraktıracak bir âciliyet yahut zarûret bulunmadığı yönündeki kanaatleri, vakti geçmeden namazı yolda kılmaları gerektiğine hükmetmelerine sebep olmuştur.

Bu icthadlarını usûl açısından bir başka şekilde açıklamak da mümkündür. Birinci gruptaki sahabe, bir vâcibin yerine getirilmesinden kaynaklanan gecikmenin, Hz. Peygamber'in acele itaat gerektiren emrine isyan olarak kabul edilemeyeceği yönünde icthadda bulunmuş da olabilir. Ancak böyle bir icthad için dahi Hz. Peygamber'in ve yanındaki ashabının hayatî tehlike içinde olmadığı, namazı ertelemelerini gerektiren bir âciliyet bulunmadığı kanaatinin onlarda hâsıl olması gerekir.

Dil, zaman zaman lafız ve muradın tam çatışması sonucunu doğuracak bir esneklik taşısaya da bu hadis hakkında böyle bir yorumun geçerli olmayacağı açıktır. Hz. Peygamber'in, lafızdan doğrudan anlaşılan ilk ve apaçık muradı, ikinci namazının Benî Kurayza'da kılınması, bunu yapabilmek için de ikinci vakti geçmeden Benî Kurayza'da olunmasıdır. Acele edilmesi Hz. Peygamber'in asıl maksadı olmaktan ziyade, bu emri yerine getirebilmek için yapılması gereken, -bir anlamda- asıl maksadın vesilesi veya vâcibin mütemmimidir. Hz. Peygamber, o kritik şartlarda doğrudan maksadının hâsıl olacağı fiili emretmiştir. Nitekim sadece acele etmeyi emretmek, vesileyi emretmek olacaktır. Ayrıca ihtiyarın acele etmesi ile gencin acele etmesi, yaya ve yükü ağır olanın acele etmesi ile binekli olanın durumu aynı olamayacağından, böyle bir emir, sübjektivite taşır. Asıl maksat sahabenin acele bir yolculuk yapması değil; Benî Kurayza üzerine hızlı bir baskın ve onları kuşatma altına alıp zararlarından emin olmak, ihanetlerinin cezasını vermektir. Bu emrin yerine getirilebilmesi için de âcilen yola çıkmak ve en kısa sürede orada olmak gerekmektedir.

Bu durumda, birinci grubun lafızda "acele edin!" anlamının kastedildiği yönünde icthad ederek yolda namaz kıldığı şeklindeki yorumun, şerhe yahut tashihe ihtiyacı olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki birinci grup, Hz. Peygamber'in ikinci vakti Benî Kurayza topraklarında olma emrini yerine getiremeyeceğini anladığı sırada, yolda ikinci namazını kılmanın mı yoksa durmadan yola devam etmenin mi daha isabetli olacağı; ikinci namazını yolda kılmanın Hz. Peygamber'in açık emrine muhâlefet anlamına gelip gelmeyeceği hususunda icthad etmiş ve yolda namazı kılma kararı almıştır. Bu

ictihadlarında, namazın dindeki önemine ve namazla ilgili naslara, o an Hz. Peygamber ve ashabının tehlikede olmadığı yönündeki gâlip zanlarına, durumun namazı erteleyecek bir âciliyet gerektirmediğine, ulaşıldığı takdirde savaş sebebiyle namaz kılamayabileceklerine ve hatta şehadet sebebiyle bir daha namaz kılamama ihtimaline dayanmış olabilirler. Dolayısıyla birinci grubun bir makâsîd ictihâdı yaptığını söylemek elbette ki doğrudur. Ancak bu yorumu, muradın acele etmek olduğunu anlamalarına değil, belirttiğimiz bütün bu gerekçelere dayandırmak usûlen daha isabetli olacaktır.

2.3. Lafızcılıkla Nitelenen İkinci Grubun Durumunun Yeniden Tahlili

Hz. Peygamber'in ikinci namazının Benî Kurayza'da kılınması emrini yerine getiremeyeceklerini anladıklarında, ikinci grup -olarak nitelendirdiğimiz- sahabe, ikinci vakti geçmesine rağmen yolda durmama ve bir an önce Benî Kurayza topraklarına ulaşma kararı almıştır. Konuyla ilgili rivâyetlerde bu grupla ilgili nakledilen sınırlı ifadelerden yola çıkarak çoğunlukla ulemâ, bu grubun emrin lafzına tutunduğu ve ikinci namazını bu sebeple Benî Kurayza'ya bıraktığı yorumunda bulunmaktadır.

Hadisin Buhârî ve Müslim'deki rivâyetlerinde, ikinci grubun lafızcılık yaptığı yargısında bulunmak için yeterli veri bulunmadığı görülmektedir. İbn Hişâm (öl. 218/833) ise bu sahabe topluluğunun, savaşın gerektirmediği şeylerle meşgul olup Hz. Peygamber'in "Benî Kurayza'ya varıncaya kadar" sözü sebebiyle yolda durup namaz kılmaktan imtinâ ettiklerini nakleder.⁴² İbn Hişâm'ın namaz kılmaya imkânları olduğu hâlde Hz. Peygamber'in Benî Kurayza'da kılma emri sebebiyle bunu yapmadıklarını söylemesi, bu grubun lafzın zâhirine itaati öncelediğini savunanlar için bir dayanak olabilir. Fakat bu değerlendirme İbn Hişâm'a veya onun naklettiği kişilere mi âittir; yoksa sahabeden, niçin böyle yaptıklarına dâir açık beyanlar ulaşıp mıdır sorusuna, konuyla ilgili tüm kaynaklarda, net bir cevap bulunmamaktadır.

İbn Hişâm'daki lafızcılık vurgusunun aksine, her iki grubun da bir ictihâd usûlü takip ettiğini savunan ve meseleye usûl cihetinden bakanlar da bulunmaktadır. Örneğin Abdürrezzâk es-San'ânî'ye (211/826-27) göre, birinci grup emrin, vaktin çıkmaması ile mukayyed olduğunu zannetmiş ve namazı yolda kılmış; ikinci grup ise mutlak olduğunu zannedip devam etmiştir. Her iki grup da emâreye dayalı zanlarına göre ictihad etmiştir.⁴³ İbn Abdilber en-Nemerî (öl. 463/1071), bu iki grubun yaptığını; bir nevi, usûlde ictihâd olarak nitelendirmekte,⁴⁴ hitâbın umûmuyla amel etme veya umûmun zâhirini

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/235.

⁴³ San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 1/333.

⁴⁴ İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmi'ü beyânî'l-İlm ve fadlihî*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri (b.y.: Dâru İbn'l-

terketme meselesinin bir örneği olarak görmektedir.⁴⁵ Birinci gruptaki sahabenin, hadisteki umûmu delille tahsis ettiğini ve sözün zâhirine değil mânâsına baktığı için isabet ettiğini savunan İbn Teymiyye (öl. 728/1328), ikinci grubun, hitâbın umûmünü esas alıp vaktin geçmesini de bu umûma dâhil ettikleri yorumunu yapar.⁴⁶ İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre, ikinci grup hata etmiş ise de cihad ve anlaşmayı bozanları kuşatmadaki âciliyet, onlar için geçerli bir mazeret kabul edilmiştir. Namazı tehir konusunda fikhî malûmata da yer veren İbn Kesîr, cumhura göre, namazı tehir uygulamasının korku namazının inzâliyle neshedildiğini naklederek ikinci grubun ictihadına katılmayışını temellendirmektedir.⁴⁷ Bâkılânî (öl. 403/1013) ve İbn Kâdî'l-Cebel'den (öl. 771/1370) nakiller yapan Merdâvî (öl. 885/1480) de bu meseleyi, umumun tahsis edilmesi ya da edilmemesinden doğan bir ihtilaf olarak değerlendirir.⁴⁸

Konuyla ilgili olarak nispeten daha detaylı yorum yapan nâdir kişilerden olan İbn Receb (öl. 795/1393), cumhurun, savaşı namazı ertelemek için sebep kabul etmediğini belirterek söze başlamakta ve tarafını da belli etmiş olmaktadır.⁴⁹ Evzâî ve onun görüşünü paylaşan bazı âlimlere göre, bu hadis hem düşmanı kovalayan hem de düşman tarafından takip edilip yakalanmak istenen Müslümanların vaktinde tam olarak eda edemeyeceği namazı tehir etmesinin cevâzına delâlet eder. İbn Receb, bu tür bir istidlâl için delil gösterilen İbn Ömer rivâyetinin yeterli olmadığını, ikinci grubun güneş batmadan namaz kılmış olabileceğini savunsa da yukarıda zikrettiğimiz ilk dönem eserlerindeki rivâyetlerden ikinci grubun ikinci namazını güneş battıktan sonra ve hatta yatışı vaktinde ancak kılabilirdiği anlaşılmaktadır. İbn Receb de ikinci grubun lafzcılık sebebiyle bu karara vardığı kanaatindedir. Ona göre hadis ne savaş sebebiyle ne de düşmanı kovalayan için, namazı tehirin cevazına delil gösterilemez. Benî Kurayza'ya gidiş yolunda, namazdan alıkoacak bir savaş durumu bulunmamaktadır. Bu sahabe topluluğu, Benî Kurayza'ya vardıklarında namaza vakit bulamayacak kadar savaşla meşgul olacaklarından korkuyor da değildir. Aksine aralarındaki asıl anlaşmazlık; yolda namaz kılmalarının, Hz. Peygamber'in Benî Kurayza'da kılmalarını açıkça emreden sözü ve bu sözün mânâ ve maksadı karşısında, doğru olup olmayacağıdır. İbn Receb'e göre ikinci grup, lafzın zâhirine tutunarak vaktinde

Cevzî, 1414/1994), 2/867.

⁴⁵ Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-İlm*, 2/864.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, 20/252-253.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/399.

⁴⁸ Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cibrin vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 6/2692-2693.

⁴⁹ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 8/393.

namazın vücûbuyla ilgili nasların umumundan, o günün ikindi namazını -bu emir sebebiyle- tahsis etmişlerdir.⁵⁰ Zikredilen örneklerde görüldüğü üzere, hangi tarafın umûm ile amel ettiği konusunda ve hangi delilin âmm, hangisinin muhassis kabul edildiği konusunda usûlcülerin farklı yorumları bulunmaktadır. Bu da bu görüşlerin usûlcülerin şahsî değerlendirmesi olup sahabeden bu ictihaddaki gerekçe ve metotlara dâir açık bir beyana dayanmadıklarını göstermektedir.

Nevevî (öl. 676/1277) ihtilâfın gerekçesini delillerin teâruzu olarak tespit ederken o da birinci grubun mânâya, ikinci grubun ise lafza baktığı yorumunu yapar.⁵¹ İbnü'l-Vezîr, (öl. 840/1436) ikindi namazını geçirdikleri için ikinci grubun hatalı olduğunu, fakat affedildiklerini savunur.⁵² İbn Hacer'e (öl. 852) göre, ikinci gruptaki sahabe, Hz. Peygamber'in nehyini hakiki mânâda anlamış ve Benî Kurayza'dan başka yerde ikindi namazını kılmama yönündeki ikinci nehyi, namazı geciktirmeme konusundaki birinci nehye tercih etmişlerdir. Bunlar, Hendek Savaşı esnasında yaşanan olaylara dayanarak, namazın savaş sebebiyle tehirinin câiz olduğuna hükmetmişlerdir.⁵³

Ulemânın büyük çoğunluğunun ikinci gruptaki sahabenin lafızcılık yaptığı kanaatini pekiştiren hususlardan biri de Zâhirî âlimlerin açıkça ikinci grubun ictihadında isabet ettiğini savunmaları olabilir. Ancak görülmüştür ki olay hakkındaki rivâyetler, bu grubu lafızcı ilan etmek için yeterli delil teşkil etmez. Meseleye daha geniş ve objektif bir perspektiften bakılmasına ve ikinci gruptaki sahabenin lafzın zâhirine uymayı tercih etmesinde bazı gâyelerin gözetilip gözetilmediğinin yani namazı erteleme ictihadının muhtemel sâiklerinin irdelenmesine ihtiyaç vardır. Zira lafzın zâhirine uymak, her zaman, salt lafızcılık yapmak anlamına gelmez.

Malumdur ki her insan topluluğu gibi sahabe topluluğu da farklı anlayış derecelerine sahip insanlardan oluşmaktadır. İçlerinde Kur'ân ve sünnet bilgisiyle, dinde tefakkuhu ile öne çıkmış, görüşüne itibar edilen ve tâbi olunan sahabe bulunduğu gibi; fakih sahabenin görüşüne başvurup dinî meselelerde onlara tâbi olan sahabîler de mevcuttur. Hz. Peygamber'in Benî Kurayza'ya sefer emrinin ardından yola çıkan ve ikindi namazının vaktinin geçmekte olduğunu görerek iki farklı ictihadda bulunan iki sahabe topluluğu, lafızcılar bir tarafta, gâyeciler bir tarafta kalacak şekilde, bıçakla kesilmiş gibi ortadan ikiye bölünmüş olamaz. Böyle bir bölünme hem insan tabiatına hem de ictihad faaliyetinin tabiî seyrine aykırıdır. Çünkü zikredildiği üzere sahabenin az bir kısmı müctehid, çoğu ise mukallid konumundadır. Mukallid olarak

⁵⁰ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 8/409.

⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 12/98.

⁵² İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1/192.

⁵³ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7/410.

nitelendirebileceğimiz, din konusunda bilgi ve anlayışı sınırlı olan sahabenin, dinde tefakkuh etmiş sahabeye uymuş olması, kuvvetle muhtemeldir. Sahabenin olay esnasındaki konuşmalarının ve değerlendirmelerinin detayı bize nakledilmemiş ise de kuvvetle muhtemeldir ki bu ihtilaf, fakih ve müctehid yahut en azından görüşüne itibar edilen sahabîler arasında çıkmış ve her birinin dayandığı deliller olmuştur. Zira Kur'ân ve sünnet bilgisi olmayan bir sahabînin, fakih bir sahabîye karşı kendi görüşünde ısrar etmesi ve hatta taraftar bulması, daha zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla iki grupta da görüşüne itibar edilen bazı sahabîler ve onlara tabi olan diğer sahabenin bulunduğu düşüncesi daha makuldür. O hâlde, yolda namaz kılmayıp devam etme kararı alan ve “Hz. Peygamber böyle buyurdu” diyen ikinci grubun, salt lafızcılık yapmak dışında, gözettiği bazı gâyeler, usûlen geçerli bazı gerekçeler bulunmaktadır. Nitekim bu çalışmanın temel tezlerinden biri de bu ihtimalin oldukça kuvvetli olduğunu ispatlamaktır.

Birinci gerekçe, Hz. Peygamber'in vücûb ifade ettiği açıkça anlaşılan emrine itaattir. Hz. Peygamber'in -Allah Teâlâ'dan geldiği bilinen- bu emrine itaatin gerektiğini savunmak ile lafızcılık yapmak, birbirinden çok farklı teorik temelleri olan iki ayrı tutumdur. Özellikle de bilfiil vâki olan bir cihad emri söz konusu ise Hz. Peygamber'in emrine itaatin vâcib olduğu hususunda iki gruptaki sahabe arasında hiçbir tereddüt ve ihtilaf görülmemiştir. Dolayısıyla emrin lafzı ve onu çevreleyen bütün karineler, Hz. Peygamber'in bu emrine itaatte gecikilmemesi gerektiğine delâlet ettiği için, ikinci grup mutlak itaati seçmiş olabilir. Bazı rivâyetlerde geçen “فَإِنَّمَا نَحْنُ فِي عَزِيمَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ”⁵⁴ ifadeleri de maksatlarının kuru lafızcılık değil, Hz. Peygamber'in -Allah'tan geldiği bilinen- emrine itaat olduğuna bir işaret kabul edilebilir. Yine bazı rivâyetlerde yer alan “من كان سامعاً مطيعاً”⁵⁵ ifadesi de sözün devam eden kısmının mutlak itaat gerektirdiğine delil kabul edilmiş olabilir. Hz. Peygamber'in bizzat önden Benî Kurayza'ya gitmiş ve şifâhî emrini, fiili ile pekiştirmiş olması da sahabenin bu sözden ne anlaması gerektiği konusunda önemli bir delildir.

Burada Zâhirî İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) hadisle ve olayla ilgili görüşlerine özel bir parantez açmak gerekmektedir. İbn Hazm'ın meseleyi Allah ve Rasûlü'nün emrinin vücûb ifade etmesi ve emre itaatin vâcib oluşu bağlamında ele aldığı görülür.⁵⁵ Zâhirî imam, hadisteki emrin vücûb ifade ettiği konusunda söz konusu iki grubun da tereddüdü bulunmadığını vurgular. Ona göre, Hz. Peygamber, ikinci namazının vaktinde edâsını vâcib kılan ve

⁵⁴ “Biz sadece Rasûlullâh'ın kararına uymaktayız; bize bir günah yoktur.” Beyhakî, *Delâil*, 4/7.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 3/29-31.

umûm ifade eden emrinden, o günün ikinci namazını istisnâ eden hâs (özel) bir emir vermiştir.⁵⁶ Kınama, kasıtlı olarak günah işleyen âsînin hak edeceği bir karşılıktır; ancak hayrı kastederek tevil yapan kişi, hakikate isabet edemese de kınanmaz. İbn Hazm, kesinlikle ikinci grubun isabetli olduğu görüşünü şöyle temellendirir:

“Allah biliyor ya o gün orada biz olsa idik, günler sonraya kalsa bile o günün ikinci namazını Benî Kurayza’dan başka yerde kılmazdık. Hz. Peygamber’in o gün ikinci namazını Benî Kurayza’ya nakletmesi ile akşam namazını Müzdelife’de gece vaktine, ikinci namazını Arafat’ta öğle vaktine nakletmesi arasında hiçbir fark yoktur ve bu hususta itaat vâcibdir.”⁵⁷

Burada çalışmamız açısından asıl önem taşıyan husus, Zâhirî İbn Hazm’ın meseleyi Allah ve Rasûlü’nün emrine itaatin vücûbu bağlamında değerlendirmesi ve bu emrin özel durum ve zamanlardaki özel emirlerden olduğuna vurgu yapmasıdır.⁵⁸ Çalışmanın başında belirttiğimiz üzere Hz. Peygamber’in hadiste ikinci namazının geçirilmesine yahut vaktinin nakline dâir hiçbir beyan ya da îmâ bulunmamaktadır. Ancak İbn Hazm’ın bu görüşü, Hz. Peygamber’in emrini, normal şartlarda verilmiş bir emir değil, bazı maksatlara binâen verilmiş bir emir olarak görmesi bakımından önem arz eder. Çünkü bu durum, İbn Hazm’ın hadise ve meseleye lafızcılık cihetinden bakmadığını göstermekte; daha da önemlisi sahabenin lafızcılık yapmamış olma ihtimalini desteklemektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki katı lafızcılık, bu iki gruptan biri olmayı değil, Hz. Peygamber ile önden giden ilk grup içinde yer almayı ve lafzın zâhirine uymayı gerektirir.

Bu grubun dayanağı olabilecek ikinci ve önemli bir diğer gerekçe de sahabe tarafından Allah ve Rasûlü’nün cihad emrinin gereğinin⁵⁹ ve öneminin bilinmekte oluşudur. Dolayısıyla ikinci grup sahabenin, Hz. Peygamber’in bu kadar te’kid içeren lafızlarla cihada çağırdığını işittiği zaman, durumun âciliyetinin namazı kazaya bırakmayı gerektirecek derecede olduğuna hükmetmiş olmaları da muhtemeldir. Nitekim cihad emrinin kendine has önemi, itaatte gecikmenin bile Müslüman için kabul edilemez olduğu, daha sonraki gazvelerde ve özellikle Tebük Seferi öncesi ve sonrasında yaşanan hâdiselerle tüm Müslümanlara etkili biçimde anlatılmıştır.

Bu gerekçeyi destekleyen bir başka gerekçe de çok kısa bir süre önce, Hendek Savaşı’nın en şiddetli zamanlarında birkaç vakit namaz kılınamamış, sonra topluca kaza edilmiş olmasıdır. Namazın geçirilmesine sebep oldukları için Hz.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/28.

⁵⁷ İbn Hazm, *Cevâmi’*, 190; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/29; 5/72.

⁵⁸ İbn Hazm, *Cevâmi’*, 190; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/28-31; 5/72.

⁵⁹ Buhârî, “Cihâd”, 1.

Peygamber'in müşriklere tepkisi ve üzüntüsü de hadis kaynaklarında nakledilmiştir.⁶⁰ Bu çok taze bilgi ve tecrübe, ikinci gruptaki sahabeyi bu yönde bir gâî ictihad yapmaya ve durumlarını da Hendek Savaşı'na kıyas etmeye sevk etmiş olabilir. Nitekim İbn Teymiyye, ikinci grup sahabenin Hendek Savaşı'ndaki uygulamaya dayanarak namazı geciktirdiği görüşünü Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiğini nakleder.⁶¹ Savaş hâlinde namazın tehirinin cevâzinin neshedildiğini savunanlara karşı çıkan Mekhûl, Evzâî ve Buhârî, bu hâdiseyi savaşın namazı tehir sebebi olabileceğine delil kabul ederler. Onlara göre nasslarda korku namazı vb. düzenlemelerin bulunması, istisnâî bir hâl de olsa savaş ânında namaz kılamama durumunun yaşanmasına engel teşkil etmez.⁶² Nitekim hem Hendek Savaşı esnasında⁶³ hem de Hz. Ömer zamanında Tuster'in fethinde benzer durumların yaşandığı bilinmektedir.⁶⁴

Bir savaş durumundan bahsedildiğine göre, göz ardı edilemeyecek bir başka muhtemel gerekçe de Hz. Peygamber'in bu sahabîlerden önce Benî Kurayza topraklarına ulaşmış ve muhtemelen savaşın başlamış olması gerçeğidir. Hz. Peygamber'in âcil yardıma ihtiyaç duyabileceği, hayatının tehlike altında olabileceği endişesi de hiçbir sebeple durmaksızın mümkün olan en hızlı biçimde Müslümanların safına katılma kararlarında etkili olabilir. Bir Müslümanın başka bir Müslümanın hayatını âcilen kurtarması gereken bir durumda namazın hükmü malum olduğu için, can güvenliğinden endişe edilen kişinin Hz. Peygamber olması sebebiyle sahabenin yola devam kararı almış olması mümkündür.

Bir başka muhtemel gerekçe ise emrin ve itaatin mâhiyeti ile ilgilidir. İçinde birden fazla itaat gerektiren unsur barındıran, zaman, miktar vb. kayıtlar içeren fiiller emredildiği ve mükellef tarafından yerine getirilemediği durumlarda; mükellefin emrin bir kısmına yahut gücü yettiği kadarına itaat etmek için çabalaması gerekir mi?⁶⁵ Hiç itaat etmemek ile emrin bir kısmını yerine getirmiş olmanın bir farkı var mıdır? Bu olayda da Hz. Peygamber'in ikinci vaktinde gerçekleştirmelerini istediği herkesçe anlaşılan, Benî Kurayza'da ikinci namazı kılama emrine, ikinci vakti uyulamamış olsa da mümkün olan en yakın vakitte oraya ulaşmak için gayret etmeleri, emre

⁶⁰ Müslim, "Mesâcid", 205.

⁶¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Dimaşk: Câmîatü İmam Muhammed b. Suûd, 1406/1986), 5/214.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/399; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976), 3/211; Ayrıca bk. Zerkeşî, *Şerh*, 1/526-527.

⁶³ Buhârî, "Mevâkît", 36, 38; Tirmizî, "Salât", 132.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/657.

⁶⁵ Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlimi Açısından Makâsîd İctihâdının ya da Teleolojik Yorum Yöntemlerinin İlkeleri Üzerine", *Marife* 2/1 (2002), 38.

itaatteki samimiyetin de bir göstergesi kabul edilebilir. İki grup da aslında bu emrin acele etmeyi gerektirdiğini anladığına göre, ikinci vakti ulaşılması emredilmiş bir mekâna, akşam ulaşmak ile yatsı vakti veya ertesi sabah ulaşmanın aynı olmayacağı yönünde ictihadda bulunmuş olmaları mümkündür.

Hadisin Sahîhayn'da "بَابُ صَلَاةِ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ رَاكِبًا وَإِيمَاءً" / Kovalayan ve Kaçanın Binek Üstünde ve İmâ ile Namazı Bâbi"⁶⁶ ve "المبادرة بالغزو وتقديم أهم" / Gazâda Acele Etme ve Muâriz İki Emirden Daha Önemli Olanı Önceleme"⁶⁷ bab başlıkları altında zikredilmesi de aslında konuyla ilgili bazı mesajlar içermektedir. Her iki başlık da ihtilafa düşülen meselenin illet ve hikmetine işâret içermekte, makâsîdû's-şerî'a ile bağlantısını kurmaktadır. 'Tâlîp' yani düşmana yetişmek için onu kovalayan ile 'matlûb' yani düşman, yırtıcı hayvan vb. bir tehlikeden kaçan kişi arasında bazı fukahânın, namazın tehirinin veya binek üzerinde kılınmasının cevazı bakımından fark görmesi, tamamen makâsîda dayalı bir ictihaddır. Aynı şekilde ulemâ arasında, hangi savaş hâllerinde namazı kısaltma yahut ertelemenin câiz olacağı⁶⁸ hususundaki ihtilaf da tamamen, içinde buldukları hâlin şiddet ve zorluğuna bakılarak, doğacak kötü sonuçlar ile namazın geçirilmesi arasında bir mefsetet mukayesesinin yapılması esasına dayanmakta; sonuçta ehven veya evlâ olan seçilmektedir.

O hâlde yaygın kanaatin aksine, yalnız birinci grup makâsîd ve maslahata binâen hüküm vermiş olmayıp her iki tarafın da gözettiği maksat ve maslahatlar bulunduğu ortadadır. Makâsîd ve maslahatı gözetmek, her zaman veya tamamen nassin lafzından bağımsız bir ameliye değildir. Yine bu çalışmanın temel tezlerinden biri olarak denilebilir ki zikredilen bütün bu gâyeleri gözetmiş olma ihtimalleri bertaraf edilmeksizin, ikinci grup sahabenin sadece lafızcılık yaparak namazı tehir ettiği sonucuna ulaşmak, sağlam delili bulunmayan ve tartışmaya açık bir değerlendirme olacaktır. Böyle bir sonuca ulaşabilmek için, mevcut rivâyetlerdeki veriler yetersizdir. Lafza tâbi olmak her zaman lafızcılık olmadığı gibi, olayda lafzın zâhirine uymakla gerçekleşecek çok sayıda gâye mevcuttur. Dolayısıyla lafzı çevreleyen şartlar da bu sahabe topluluğunun tercihini, kesin biçimde salt lafızcılıkla açıklamaya elvermemektedir. Acaba Hz. Peygamber, Benî Kurayza'da bir nikah törenine

⁶⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), 2/15.

⁶⁷ Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/1391.

⁶⁸ Örneğin bk. İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsî'l-İlmî ve Tahkîkî't-Türâs (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 8/39-42; İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 8/390-401.

veya ticârî panayıra katılmak üzere ashabına, aynı lafızlarla aynı emri vermiş olsa, ikinci gruptaki sahabenin tutumu aynı olacak mıdır? İkinci gruptaki sahabeden herhangi birinden, salt lafızcılık sebebiyle namazı yolda kılmadıklarına dâir bir açıklama, sahih ve mütevatir biçimde nakledilmedikçe burada zikredilen bütün usûlî gerekçelerden herhangi birinin/birkaçının gözetilmiş olma ihtimali ağır basmaktadır.

2.4. Hz. Peygamber'in Olay Sonundaki Takririnin Delâleti

Hz. Peygamber'in takrirleri, diğer kavî ve fiilî sünneti gibi hükme kaynaklık etmekle birlikte, bu takrirlerden isabetli hüküm çıkarabilmek için, jest ve mimiklerinden olayın siyâk ve sibâkına kadar takriri çevreleyen bütün şartların müctehid tarafından bilinmesi gerekmektedir. Namaz gibi önemli bir vâcibin edâsı hususunda ikiye bölünmüş ve farklı iki uygulamada bulunmuş olmaları sebebiyle sahabe, Hz. Peygamber'e gelerek yaptıklarının doğru olup olmadığını öğrenmek istemiştir. Sahih rivâyetlerde Hz. Peygamber'in zikrettiği herhangi bir gerekçe aktarılmamakta; sadece "Allah Rasûlü, bu iki gruptan hiçbirini kınamadı" haberi nakledilmektedir.⁶⁹ Rivâyetlerdeki sınırlı bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, iki tarafa veya birine, yaptıklarının hoşuna gittiğini gösteren bir işarette de bulunmamıştır. Rivâyetlerde özellikle Hz. Peygamber'in kınamadığı ve ayıplamadığı şeklindeki ifadelerin geçmesi de anlamlıdır.

Sahîhayn'daki ifadelere ek olarak sîret, siyer ve meğâzî kitaplarından - çalışmada da- nakledilen bilgiler ışığında denilebilir ki; Hz. Peygamber'in bu takriri, öncelikle her iki grubun da yaptıkları fiil dolayısıyla dünyevî yahut uhrevî ceza ya da kınanmayı hak etmediğine; hak etmiş ise Allah Teâlâ'nın onları affettiğine delâlet etmektedir. Hz. Peygamber'in yanlış bir ictihad metodunu tasdik mâhiyetinde anlaşılacağını bile bile, o yanlış düzeltmek yerine susması muhtemel olmadığı için, olay sonundaki takriri, her iki grubun da ictihadının kınanma ve ceza gerektirmediğine delâlet edebilir. Ancak aslında ictihad yolları veya ulaştıkları hüküm yanlış olmasına rağmen affedilmiş olmaları ihtimali de uzak değildir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in bu takriri, aynı konuda özellikle namaz gibi önemli bir vâcibin edâsında ihtilâfa düştükleri için iki tarafın kınanmayı hak etmediği anlamına da gelir. Bu sebeple ulemâ, ilk dönemlerden itibaren bu hâdiseyi, furû'da ihtilafın Müslümanlara câiz olduğunu gösteren bir delil kabul etmiş,

⁶⁹ Buhârî, "Salatü'l-Havf", 5; "Meğâzî", 30; Müslim "Cihâd ve siyer", 69; Beyhakî, *Delâil*, 4/6; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/233; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/74-77; Taberî, *Târîh*, 2/581.

bu olay müctehidlerin meşrû' ihtilaflarına örnek olarak zikredilmiştir.⁷⁰ Ayrıca Zerkeşî, söz konusu iki grubun nastaki muradın ne olduğu hususunda icthad ettiğini söyledikten sonra,⁷¹ bu grupların tamamı müctehidlerden oluşmadığı için, hâdiseyi ve Hz. Peygamber'in takririni, taklidin ve iki müctehidin icthadı arasında tercihte bulunmanın cevazına da delil göstermektedir.⁷²

Hız. Peygamber'in takririne zikredilen bu mânâların ötesinde yüklenecek bütün anlam ve delâletler, yoruma ve tartışmaya açık olacaktır. Bu takrir, iki gruptan birinin, diğerinden daha doğru icthadda bulunduğu delâlet etmediği gibi, ikisinin de icthadında isabetli olduğuna da delâlet etmez. İlk dönemden itibaren bazı ulemânın bu takriri, her müctehidin isabetli olduğuna delil kabul ettiği görülmektedir. Bu mümkün ise de itiraza açık zayıf bir istidlâldir. Örneğin İbn Hişam şârihi Süheylî (öl. 581/1185), Hız. Peygamber'in iki tarafı da kınamamış olmasının, âyet veya hadisin zâhirini alıp amel edenin de nastan tahsis edici bir mânâ istinbat edip onunla amel edenin de kınanmayacağına delâlet ettiğini savunur. Ona göre de bu takrir, furû'da icthad eden bütün müctehidlerin isabetli olduğuna delildir. Süheylî'ye göre bir şeyin, bir insan için doğru, diğeri için yanlış olması mümkündür.⁷³

Bu takririn, her müctehidin isabet ettiğine delâlet etmediği kanaatimizce açıktır. Ancak, çoğunluğun kabul ettiği üzere bu takrir, müctehid hata da etse icthadından dolayı kınanmayacağına delil teşkil eder.⁷⁴ İbn Hacer, hadisin ancak icthad konusunda elinden geleni yapan kişinin kınanmasının terkine ve böyle kişilerin günahkâr olmayacağına delâlet ettiği kanaatindedir. Cumhurun, hadisi, icthad edenin günah kazanmayacağına delil kabul ettiğini, şayet bir günah işlenmiş olsa Hız. Peygamber'in onu kınaması gerektiğini nakleder.⁷⁵ Kurtubî ise "iki taraftan biri hata etmiş olsa idi, Hız. Peygamber hangisi olduğunu belirtti" diyenlere; hata edenleri belirtmeyip susmasının, hata edenin de günahkâr olmayıp ecir kazanmasından kaynaklanabileceğini hatırlatır⁷⁶ ki bu da bir ihtimaldir.

⁷⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4/304; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/381-382; İbrâhim b. Musâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân (Huber: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 1/266.

⁷¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûl'l-fikh* (Kâhire: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994), 8/261.

⁷² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/300-301; 8/367.

⁷³ Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzu'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bn-i Hişam*, thk. Ömer Abdisselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1421-2000), 6/222-226.

⁷⁴ Örneğin bk. İbn Kesîr, *es-Sîreh*, 3/226; İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 8/410; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7/410.

⁷⁵ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7/410.

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim

Bu iki grup arasında birinin isabetli olduğuna hükmeden ulemânın, çoğunlukla Hz. Peygamber'in takririni, görüşlerine uygun olarak yorumladığı görülür. Örneğin Şemseddin Zerkeşî (öl. 772/1370), Hz. Peygamber'in ikinci grubun namazı tehirini, cihad maslahatı sebebiyle takrir ettiği yorumunu yapar. Çünkü ona göre de isabetli olan birinci grup yani yolda ve vaktinde namaz kılanlardır.⁷⁷ Zâhirî imam İbn Hazm ise iki tarafın da hakikate isabet ettiğini iddia edenlere karşı çıkmakta ve hadiste buna delil bulunmadığını söylemektedir. Ona göre, sadece namazı Benî Kurayza'da kılan taraf hakikate isabet etmiş, diğerleri de ictihad ecri almış, emre isyan kastı bulunmadığı için günah kazanmamıştır.⁷⁸

Rivâyetlerde detay bulunmasa da anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in takririnde, iki tarafın isabetine delil bulunmadığı gibi, sadece bir tarafın isabetine de delâlet yoktur. Çünkü iki tarafın da isabet edemeyip ictihad ecri alma ve hatalarından dolayı affedilme ihtimali bulunmaktadır. Her iki tarafın da Hz. Peygamber'in emrini tam olarak yerine getiremediği göz önünde bulundurulduğunda; birinci grubun emre uymakta daha fazla geciktiği ve namazı emredilen yerde kılmadığı için, ikinci grubun da namazı vaktinde kılmayıp kazaya bıraktığı için hatalı olup affedilmiş olması mümkündür. Ashâbın Hz. Peygamber'e gelip durumlarını sorduğunda, henüz kuşatmanın/savaşın ilk günü olduğu ve uzun sürme ihtimali bulunduğu da düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in, ashâbını üzecek, ordunun moral gücünü zayıflatacak bir tepkiden kaçınmış olması da muhtemeldir. Son olarak Hz. Peygamber'in bu takririnin ardından sahabenin tutumuna da dikkat çekmekte yarar vardır. Hz. Peygamber'in takririnden sonra, her iki taraf da konuyu uzatmamış, karşılıklı deliller çarpıştırılmamış, birbirlerine haklılık ve üstünlük iddiasında bulunmamışlardır.

Sonuç

Kavlî, fiilî ve takrirî sünnetin delâlet şekillerini görme imkânı sunan Benî Kurayza hadisi, usûl ilminde hadislerin hükme nasıl kaynaklık ettiğini göstermek bakımından önemli bir örnektir. İncelenen hadis ve delâleti hakkında yapılan yorumlar bir kez daha göstermiştir ki Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden olduğu gibi takrirlerinden hüküm çıkarmak da sadece hadisi ve hâdiseyi bilmeyi aşan, ictihad ehliyeti gerektiren son derece hassas ve incelikli bir iştir.

Atfeyş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964), 11/311.

⁷⁷ Zerkeşî, *Şerh*, 1/526-527.

⁷⁸ İbn Hazm, *Cevâmi'*, 190; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/29-31; 5/72.

Çalışmanın konu özelinde ulaştığı en önemli sonuç; hadiste zikredilen iki grup sahabenin iki farklı uygulamasını Hz. Peygamber'in 'kınamama' şeklinde takrir etmiş olmasının, lafızcılığın tasdiki olarak anlaşılmasının yanlış olacağıdır. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca, Şâri'in söz konusu lafızda veya genel olarak dinin tamamında itibar ettiği bir gâyeyi, bile bile ihlâl etme ve o muradın tam tersini yapma anlamına gelen bir lafızcılığı söz, fiil veya takrir yoluyla tasdik ettiği vâki değildir. Muhakkik müctehid ulemânın da gâyeyle tamamen çatışan, Şâri'in muradının aksini doğuran bir lafızcılığa onay verdiğiine rastlanmamıştır.

Çalışmada, ulemânın büyük çoğunluğunun, rivâyetlerdeki sınırlı ifadelerden yola çıkarak lafızcılıkla nitelendirdiği sahabe topluluğunun namazı yolda kılmamayı tercih etmesinin, mutlak biçimde lafızcılıktan kaynaklanmamış olabileceği, hatta bu ihtimalin çok daha kuvvetli olduğu ispatlanmıştır. Konuya özel ulaştığımız bu sonuç, daha genel bir başka sonuca ulaşmamızı da sağlamıştır: Selefin herhangi bir meselede, ilk bakışta lafızcılık gibi görünen icthadlarında, lafız dışında güçlü hâl karinelerine veya başka delil ve gâyelere dayanıp dayanmadığının titizlikle incelenmesi gerekir. Bu tür incelemeler, aşırı lafızcılarının metodolojik hatalarını gün yüzüne çıkarmanın yanında, onların selefin aslında daha üstün bazı gâyeler gözeterek yaptıkları icthadları, salt lafızcılık olarak gösterip kendilerine destek bulmalarının da önüne geçecektir.

Selefin ihtilafa düştüğü her icthâdî meselede gözlemlendiği gibi bu meselede de iki grup sahabenin de kaygısının, son tahlilde, daha büyük maslahatın elde edilmesi ve daha büyük zarardan uzaklaşmak olduğu anlaşılmalıdır. Zikredilen iki grup sahabe de lafızdan ya da mânâdan taviz verirken daha üstün gördükleri bir gâyenin gerçekleşmesini hedeflemiştir. Bu durum, hadis ya da âyetin lafzını doğru anlamının, sadece dil uzmanlığı meselesi olmayıp fıkihtan ve dinde tefakkuhtan bağımsız düşünülemediğini bir kez daha göstermiştir.

Çalışma ayrıca, hükmün vücut bulmasında, dolayısıyla fıkıh ve fıkıh usûlünde dilin ne kadar önemli bir faktör olduğunu yeniden ortaya koymuştur. Nasları anlamak için dili, konuşanın ve muhatabın özelliklerini, bunların içinde bulunduğu (zaman, mekân, coğrafya, iklim, sosyoloji, psikoloji vs. bakımından) şartları bilmenin son derece önemli olduğu anlaşılmalıdır. Dil yoluyla bize aktarılan nasların, sözü çevreleyen her bir faktörden kaynaklanan sebeplerle -bir kısmının- farklı anlamlara açık olduğu; bu anlamda amelî mezheplerin doğmasının kaçınılmaz olduğu da ortaya çıkmıştır. Ayrıca lafzî-gâî yorum metotlarının ilk dönemden itibaren İslam hukuk teorisi ve metodolojisi literatürüne girmiş ve ulema arasında tartışma konusu edilmiş mesele ve yöntemler olduğu görülmüştür.

Çalışmanın -belki alana katkı sağlayacak- en önemli neticesi, Benî Kurayza hadisi hakkındaki yorumlarda içine düşülen tuhaf çelişkiyi ortaya çıkarmış ve

gidermiş olmasıdır. İslâm âleminde her zaman ağır basan, sahih ve selim bulunan tavır ve metot; lafızla birlikte mümkün olduğu kadar gâyeyi de gözetmek, bu ikisi çatıştığı zaman ise gâyeyi esas almaktır. Bu hadisi yorumlayan ulemânın büyük çoğunluğunun birinci grubu isabetli, lafızcılıkla nitelendirdikleri ikinci grubu hatalı bulmaları da bunun açık bir göstergesidir. Ancak Hz. Peygamber'in bu iki tavır da kınamamasını, lafızcılığın tasdik delili hâline getiren de aynı ulemânın ikinci grubun lafızcılık yaptığı tespitinde bulunmasıdır. Lafızcılığı yanlış bir anlama metodu olarak nitelendirip sahabeyi lafızcılıkla, Hz. Peygamber'i de lafızcılığı tasdikle ithâm etmek ilginç bir çelişkidir. Bu çalışmada, ikinci gruptaki sahabenin lafza uymayı tercih etmekte gözetmiş olabileceği çok sayıda gâye bulunduğu ortaya konulmak sûretiyle, ikinci grubun lafızcılık yapmadığı ispatlanmış; bu sâyede hadis, lafızcılığın tasdik delili olmaktan çıkarılmış, en azından zihinlere böyle kuvvetli bir ihtimalin bulunduğu yerleştirilmiştir.

Son olarak belirtmek gerekir ki hakiki kulluk, Şâri'in maksat ve gâyelerini yerine getirmektir. Dil bir vâsıttan ibâret olup asıl maksat, o vâsıta ile ulaştırılan içerik, hüküm ve hedeflenen sonuçtur. Şâri'in maksadının tam aksi sonuç vereceğini bildiği hâlde lafza tâbi olmakta beis görmeyen aşırı lafızcılığın, her hükmü belli hikmetler ve gâyeler çerçevesinde dizayn edilmiş olan İslâm'a zarar veren bir yorum metodu olduğu açıktır. Bu anlayış, en az, nasların lafızlarını yok sayan bâtinîlik vb. akımlar kadar sahih din anlayışını yaralamakta ve hatta imhâ etmektedir.

Kaynakça

- Abdüllatîf, Hâlid b. Abdirrahmân b. Abdilazîz. *el-Ahkâmu'l-fıkhiyyetü'l-müstefâdeh min Ğazveti'l-Ahzâb ve Benî Kurayza*. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Yüksek Lisans Tezi, 1423/2002.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Berber, Muhammed Abduh Muhammed. *el-Ahkâmu'l-fıkhiyyetü'l-müstefâdeh min Ğazveteyi'l-Ahzâb ve Benî Kurayza*. Ümm Dermân: Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1436/2015.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4

- Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Dev'ân, Mahmûd b. İbrâhim. "el-Hasâisu't-tabî'iyye li'l-Medîneti'l-Münevvera ve eseruhâ alâ ahdâsi Ğazveti'l-Ahzâb". *Mecelletü Câmî'ati Melik Abdilazîz: el-Âdâb ve'l-'ulûmu'l-insâniyye* 23 (1436/2016), 49-65.
- Haccâc, Müslim bin. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ,. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Hilâl. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1427/2006.
- İbn Hazm. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm. *Cevâmî'u's-sîreti ve hamsu rasâil uhrâ*. thk. İhsân Abbâs. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, 1900.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafîz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn İshâk. *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme,. 8 Cilt. Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Receb. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. 9 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Dımaşk: Câmîatü İmam Muhammed b. Suûd, 1406/1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- İbnü'l-Mülakkın. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmî'i's-sahîh*. thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîkî't-Türâs. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1384/1964.

- Kühayl, Usâme Ahmed Muhammed. "İstinbâtu'l-kavâidi'l-usûliyye min hadisi salâti'l-'asr fi Benî Kurayza". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsi'l-Akâdimiyye*, 66 (1437/2016), 33-96.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed ve't-Târîh*. 6 Cilt. Bur Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Merdâvî, Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cibrin vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Nebîl b. Mansûr, Ebû Huzeife. *Enîsü's-sârî fi tahrîci ve tahkîki'l-ehâdis elletî zekerahâ el-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî fi Fethi'l-Bârî*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 1426/2005.
- Nemerî, İbn Abdilber. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlihî*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- Nevevî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdirrezzâk*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzu'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bn-i Hişâm*. thk. Ömer Abdisselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421-2000.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Musâ eş-. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şevkânî. *Neylü'l-evtâr*. thk. 'İsâmeddin es-Sabâbatî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ĥadîs, 1413/1993.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Urmevî, Sirâceddin. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 3. Basım, 1409/1989.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuk İlimi Açısından Makâsîd İctihâdının ya da Teleolojik Yorum Yöntemlerinin İlkeleri Üzerine". *Marife* 2/1 (2002), 25-51.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994.
- Zerkeşî, Şemseddin. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hırakî*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1413/1993.

Kur'an'da Sa'y Kavramının Semantik Analizi

Öz: Kelimeler ve kavramlar, bulunduğu bağlama ve ifade edildiği varlığa göre farklı anlamlar ifade ettikleri gibi tarihi süreçte anlamca bazı değişimler geçirirler. Bu değişim, birçok Kur'an kelimesinin de yaşadığı bir durumdur. Cähiliye döneminde kullanılan birçok kelime, Kur'an'da farklı bağlamlarda ve değişik kelimelerle irtibatlı olarak geçmiş ve anlam yönünden değişime uğramıştır. Kur'an'da otuz defa geçen sa'y kavramı da öznesine ve bulunduğu siyaka bağlı olarak çeşitli manalarda kullanılmıştır. Cähiliye döneminin sosyal ve kabile hayatıyla ilgili olarak olumlu veya olumsuz muhtevayla zikredilen bu kavram, Kur'an bütünlüğünde iman, zikir ve ahiret kavramlarıyla ilişkilendirilerek olumlu (sâlih amel); fesâd, harâb ve helâk gibi kelimelerle birlikte münafıklara, Yahudilere ve müşriklere izafe edilerek olumsuz anlamda (amel-i seyyie) kullanılmıştır. Ayrıca birkaç âyette insan kelimesine nispet edilerek "mutlak amel" manasında geçmiştir. Bu makale, sa'y kavramının anlam tarihine odaklanmayı amaçlamaktadır. Böyle bir çalışma, bu kavramın geçtiği ayetler başta olmak üzere Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bu çerçevede semantik yöntem esas alınarak öncelikle klasik lügatler yardımıyla sa'yın temel/kök anlamı ve cähiliye şürllerinden istifade edilerek nüzül öncesine ait anlamları tespit edilmiştir. Akabinde bu kelimenin Kur'an bütünlüğünde ifade ettiği anlamlara değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Semantik, Sa'y, Çalışmak.

Semantic Analysis Of The Concept Of Sa'y In The Qur'an

Abstract: Words and concepts have different meanings depending on the context in which they took part and the entity to which they are related, and also undergo some semantic changes in the historical process. This change is also exists in many the Qur'an ic words. A number of words used in Jähiliyya have been mentioned in link with varied words in different contexts which is in the Qur'an and these words have changed in terms of meanings. The concept of sa'y, which has been mentioned thirty times in the Qur'an, has also been used in diverse meanings depending on its subject and the context in which it is located. While this concept, mentioned with positive or negative content in relation to the social and tribal life of the Jähiliyya period, was used in positive sense (sâlih amel) by being associated with concepts of iman/believer, dhikr and the hereafter in the integrity of the Qur'an, this concept was used in negative sense (amal al seyyie) along with words such as fasâd, harâb and halâk by being attributed to hypocrites, Jews and idolaters. Furthermore, It is mentioned in a few verses in the sense of "absolute deeds" in relation to the word human. This article aims to focus on the semantic history of the term of sa'y. Such a study will contribute to being correctly understood of the Qur'an, especially the verses in which this concept is mentioned. In this context, based on semantic method, firstly, the core/root meaning of sa'y and its meanings belonging to the pre-nüzül period were determined via using classical lügat s and using pre-islamic age of ignorance poems. Subsequently, the meanings of this word expressed in the integrity of the Qur'an were mentioned.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Semantic, Sa'y, Study.



Giriş

Kur'an, câhiliye düşüncesinin ifade edilmesinde anahtar konumda olan, aynı zamanda kendine özgü bağlamı ve anlam yelpazesi olan birçok kelimeyi kullanmıştır. Ancak bu kelimeleri olduğu gibi almamış, onları kendi düşünce sistemine uygun bir şekilde farklı kelimelerle ilişkilendirerek kullanmış, bağlamlarında ve anlamlarında önemli değişiklikler yapmıştır. Câhiliye döneminin sosyal hayatı ve kabile yaşantısıyla ilgili olarak yerine göre olumlu yerine göre olumsuz içeriğiyle kullanılan ve nötr manalı bir kelime olan *sa'y* da Kur'an'ın kendi anlam dünyasında bağlamını ve muhtevasını değiştirdiği kelimelerden biridir. Bu nedenle *sa'y*'ın anlam tarihi hakkında yapılacak bir çalışmanın Kur'an mesajının doğru anlaşılmasına katkıda bulunacağı göz ardı edilmemelidir. Diğer bir ifadeyle *sa'y*'ın, semantik yöntemin esasları çerçevesinde detaylı bir şekilde tahlil edilmesi, onun geçtiği âyetler başta olmak üzere Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yardım edecektir.

Yaptığımız araştırmalara göre bu kavramla ilgili Hasan Fehmi Ulus tarafından "Kur'ân-ı Kerîm'de Sa'y Kavramı ve İlgili Ayetler Üzerinden Bir İnceleme" isimli bir çalışma yapılmıştır. Söz konusu çalışmada *sa'y*'ın etimolojisi ve Türkçe sözlüklerdeki anlamları hakkında bilgi verildikten sonra ilgili âyetler tek tek incelenmiş, Kur'an öncesi anlamına (örnek verilmeksizin) kısaca işaret edilmiş ve bu kelimenin Kur'an'da anlam bakımından ilişkili olduğu kelimelere değinilmemiştir.¹ Bu çalışmada ise *sa'y* kavramı, semantik analiz yöntemi esas alınarak farklı bir üslup ve bakış açısıyla ele alınmış, tarihsel süreçte anlam değişimine uğrayıp uğramadığını tespit etmek için bir tahlile tabi tutulmuştur. Ayrıca anlamca ilişkili olduğu kelimelere ve bunlarla irtibat yönlerine işaret edilerek *sa'y*'ın anlam alanı tespit edilmiştir. Bu çerçevede öncelikle *sa'y*'ın klasik lügatlerdeki anlamı ve kullanımı, câhiliye şiiirindeki anlamları hakkında bilgi verilmiş, devamında erken dönem Kur'an sözlüklerinde tespit edilen anlamlar, Kur'an'da mana yönünden ilişkili olduğu kelimeler ve nihayetinde Kur'an bütünlüğünde ifade ettiği anlamlar ele alınmıştır.

¹ Hasan Fehmi Ulus, "Kur'ân-ı Kerîm'de Sa'y Kavramı ve İlgili Ayetler Üzerinden Bir İnceleme", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2021), 25-45. Ayrıca M. Rahmi Ayas'ın, *sa'y*, *'amel*, *sun'* ve *emr* kelimeleri çerçevesinde Kur'an'da çalışma konusunu ele alan bir makalesi vardır. Ancak burada *sa'y* kavramı detaylı bir şekilde tahlil edilmemiştir. bk. Mehmet Rami Ayas, "Kur'ân-ı Kerîm'de "Çalışma" Kavramı", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 89-112.

1. Sa'y Kavramının Etimolojik Yapısı

S-a-y (سعي) kökünde “hızlı olmayan koşmak, seri yürümek, yürümek (*meşy*), çalışmak (*‘amel*), yönelmek (*kasd*), kazanmak (*kesb*), her türlü işte gayret sarf etmek (*et-tasarraf fi külli ‘amel*)” anlamları vardır.² İyi veya kötü her türlü iş ve çalışma (*‘amel*) *sa'y* kelimesiyle ifade edilir.³ Sadakaları tahsil etme işini yapana⁴ ve sultanın yanında arkadaşlarının işini görene *sâ’î* (ساعي) denir.⁵ Kölenin özgürlüğüne kavuşması için çalışıp mal edinme çabası ve bir kişinin ailesinin geçimi için çalışması da (*fulânun yes’â ‘iyâlihî*) bu kökle anlatılır.⁶ Bu kökten türeyen *mes’ât* (مساءة) ise kerem ve cömertlikle (*cûd*) ilgili kullanılan bir kelimedir.⁷

S-a-y kökünden türeyen *mus’ât* (مساءة) sözcüğü “zina” anlamına gelir ve sadece cariyelerle ilgili kullanılır. Çünkü cariyeler, efendileri için çalışır ve kazanırlar.⁸ Birini sultana şikâyet etmek ve kötölemek (*si’âye*) de bu kökle (*se’â bihî ile’l-vâlî*) anlatılır.⁹ Bu iki örnekte *sa'y* kelimesinin olumsuz bir

² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2003), “se’â”, 2/249-250; Ebû Bekr b. Muhammed el-Hasan b. Dureyd, *Cemheratu’l-luga*, thk. Remzî Munîr Be’albekî (Beyrut: Dâru’l-İlmi lî’l-Melâyîn, 1987), “say”, 2/844; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn – Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye lî’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1964), “se’â”, 3/90-93; Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mucmelu’l-luga*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1986), “se’â”, 2/461; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi lî’l-Melâyîn, 1984), “se’â”, 6/2377; Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2000), “say”, 2/221-222; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbî’l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), “se’â”, 233; Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.), “se’â”, 3/2019-2020; Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Mektebetu Tahkîkî’t-Turâs fi Müesseseti’r-Risâle (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2005), “se’â”, 1295.

³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, “se’â”, 2/249.

⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, “se’â”, 2/249; Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, “se’â”, 3/91. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/2020.

⁵ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, “se’â”, 3/90; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “se’â”, 3/2020.

⁶ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, “se’â”, 3/90; Cevherî, *es-Sihâh*, “se’â”, 2/2377; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “se’â”, 3/2020.

⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, “se’â”, 2/249. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “se’â”, 233.

⁸ İbn Dureyd, *Cemheratu’l-luga*, “say”, 2/844; Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, “se’â”, 3/91-92; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, “say”, 2/222; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “se’â”, 233; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “se’â”, 3/2021.

⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, “se’â”, 6/2377; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “se’â”, 233.

muhtevaya sahip olduğu görülür.

Araplar, kan akmasını engellemeye ve fitne ateşini söndürmeye çalışanlara (*ashâbu'l-hamâlât*) *su'ât* (ساعة) adını vermiştir. Çünkü onlar, tarafların sulhu için gayret sarf etmektedirler. Soylu insanların (*ehl-i şeref*) güzel davranışları ve faziletleri de *mesâ'î* (مَسَاعِي) sözcüğüyle anlatılmıştır. Burada da soyluların erdemli davranışlar için bir çabası söz konusudur.¹⁰ Dikkat edilirse bu örneklerde olumlu ve güzel davranışların ifade edilmesinde anahtar konumda olan *sa'y*, dini bir muhtevayla değil, kabileler arasında sıklıkla ortaya çıkan savaşları ve kan davalarını bitirmeye çalışanlar ile kabile soylularının erdemli davranışlarının anlatılması bağlamında kullanılmıştır.

Râgıb el-İsfâhânî (öl. 505/1108) *sa'y* kavramının daha çok övülen fiiller için kullanıldığını belirtir.¹¹ Klasik sözlüklerde verilen birçok kullanım da bu düşünceyi desteklemektedir. Ancak birisini sultana ispiyonlama eylemi (*si'âye*) için bu kökün tercih edilmesi ve “zina” anlamında *musâ'ât* kelimesinin kullanılması örneklerinde görüldüğü üzere *sa'y* kavramı, her zaman övülen ve olumlu davranışlar için değil, yer yer çirkin ve olumsuz eylemlerle ilgili de kullanılmıştır. Bu nedenle *sa'y*ın, bulunduğu bağlama göre “iyi veya kötü şeyler için çalışma ve gayreti” ifade ettiği, dolayısıyla nötr manalı bir kavram olduğu söylenebilir. Ayrıca bu kökte “bir yerden başka bir yere nakil” anlamının da belirgin olduğu dikkat çekmektedir.¹²

2. Câhiliye Şiirinde Sa'y Kavramının Kullanılışı

S-a-y kökünün, isim ve fiil formlarıyla câhiliye şiirinde kullanıldığı görülmektedir. Tarafe'nin (öl. 564) şu şiirinde fiil formunda geçen bu kök, “sunma ve ikram etme” anlamındadır:

فَظَلَّ الْإِمَاءُ يَمْتَلِنُ حَوَارَهَا وَيُسَعَى عَلَيْنَا بِالسَّدِيفِ الْمَسْرَهْدِ

“Hizmetçiler, deve yavrusunun etini sıcak külde kızartıyorlardı,

Bize, doğranarak terbiye edilmiş semiz hörgüç eti *sunuluyordu*.”¹³

*Sa'y*ın bu beyitte, “sunma ve ikram etme” anlamında kullanılması, lügatlerde tespit edilen anlamlardan kopuk ve bağımsız değildir. Çünkü burada

¹⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, “se'â”, 3/92; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “se'â”, 3/2020.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “se'â”, 233.

¹² Üde Halîl Ebû Üde, *eṭ-Ṭatavvuru'd-dilâlî beyne lugaṭi'ş-ş'ri'l-câhilî ve lugaṭi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (ez-Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 528-529.

¹³ Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'*, thk. Yusuf Ali Bedvî (Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1989), 114.

hizmetçilerin, efendilerine ikramda bulunurken *koşuşturma* ve *çabalarına* bir işaret vardır.

S-a-y kökü Lakîb b. Ya'mur'un (öl. 380) aşağıdaki şiirinde olumsuz bir muhtevayla yani "(mal biriktirmek için) çalışmak" anlamında zikredilmiştir:

يَسْعَى وَيَحْسِبُ أَنَّ الْمَالَ مُخْلَدُهُ إِذَا اسْتَفَادَ طَرِيفًا زَادَهُ طَمَعًا

"(Bu zelil adam) *çalışıyor* ve mal mülkün kendisini sonsuz kılacağını zannediyor,

Yeni mallar kazandıkça, ona (mal mülke) arzusu ve tamahı artıyor."¹⁴

Sa'y kelimesi, Zühayr b. Ebû Sulmâ'nın (öl. 609) aşağıdaki şiirinde ise olumlu bir içerikle yani "*çabalama/güzel iş yapma*" anlamında kullanılmıştır:

سَعَى سَاعِيَا غَيْظَ بِنِ مَرَّةٍ بَعْدَمَا تَبَزَّلَ مَا بَيْنَ الْعَشِيرَةِ بِالْذَمِّ

"(Hâris b. Avf ve Herim b. Sinan), Gayz b. Murra mahallesi için *çok çabaladı*,

Kan (akması) nedeniyle bozulan aşiret arasındaki sulhu (aralarını bularak ve diyetleri yüklenerek yeniden sağladılar.)"¹⁵

S-a-y kökünün etimolojisi işlenirken de ifade edildiği gibi Araplar, kan akmasını engellemeye ve fitne ateşini söndürmeye çalışanlara (*ashâbu'l-hamâlât*) *su'ât* adını vermiştir.¹⁶ Bu şiirde geçen *se'â* fiili de böyle bir muhtevayla kullanılmıştır.

Örnek kabilinden zikredilen yukarıdaki şiirlerin dışında *sa'y*'ın, başka şiirlerde "*çabalama, çalışma*",¹⁷ "*garibanlara yardım için çalışma*",¹⁸ "*soylu insanların erdemleri*",¹⁹ "*birilerini yöneticiye ispiyonlama*" (*si'âye*)²⁰ anlamlarında da geçtiği görülmektedir. Buna göre *s-a-y* kökünün, câhiliye şiirinde "*iyi veya kötü işler için çaba göstermek*" anlamında kullanıldığı ve bulunduğu bağlama göre

¹⁴ Lakîb b. Ya'mur el-İyâdî, *Divânu Lakîb b. Ya'mur el-İyâdî*, thk. Muhammed et-Tevencî (Beyrut: Dâru Şâtir, 1998), 82.

¹⁵ Zühayr b. Ebû Sulmâ, *Şî'ru Zühayr b. Ebî Sulmâ*, şrh. el-A'lem eş-Şentemerî, thk. Fahreddîn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 14-15.

¹⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 3/92; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/2020.

¹⁷ Antere b. Şeddâd el-Absî, *Divânu Antere*, şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî, thk. Mecîd Tarâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 32. Murakkîşeyn, *Divânu'l-Murakkîşeyn*, thk. Kârih Şâtir (Beyrut: Dâru Sadir, 1998), 45.

¹⁸ Tarafe b. el-Abd, *Divânu Tarafe b. el-Abd*, şrh. el-A'lem eş-Şentemerî, thk. Dûriyye el-Hâtîb - Lutfi es-Sakkâl (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2000), 79-80.

¹⁹ Amr b. Külsûm, *Divânu Amr b. Külsûm*, thk. Eymen Meydan (Cidde: Kitâbu'n-Nâdi'l-Edebi's-Sekafi, 1992), 215.

²⁰ Amr b. Külsûm, *Divânu Amr b. Külsûm*, 281-283.

anlamının olumlu veya olumsuz olabildiği ifade edilebilir.

3. Kur'an Sözlüklerinde Sa'y Kavramına Verilen Anlamlar

"Kur'an sözlükleri" ifadesinden, erken dönemde kelime ve kavramların buldukları bağlama göre ifade ettiği farklı anlamların tespitini yapan *el-vücûh ve'n-nezâir*²¹ tarzı kitaplarla, Kur'an'ın anlamı bilinmeyen veya anlaşılması güç olan kelimelerini konu edinen *garîbu'l-Kur'ân*²² türü kitaplar kastedilmektedir. Tarihi süreçte sa'y kavramının nasıl açıklandığı ve anlam yönünden bir değişim geçirip geçirmediğinin bilinmesi açısından bu tür erken dönem eserlerine bakmak önem arz etmektedir.

Bu alanın ilk eserini kaleme alan Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), sa'yın Kur'an'da "yürümek (*meşy*)", "amel" ve "hızlı olmak (*yüsri'u*)" şeklinde üç manada kullanıldığını belirtir.²³ Sonraki dönemlerde yazılan bu tür kitapların genelinde, Mukâtil'in tespit ettiği anlamlara yer verildiği görülür. Örneğin Hârûn b. Mûsâ (öl. 170/786)²⁴, Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815)²⁵, İbn Kuteybe (öl. 276/889)²⁶, Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009)²⁷ ve Dâmegânî'nin (öl. 478/1085)²⁸ belirlediği anlamlar, Mukâtil'in kitabında zikredilenlerle aynıdır. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise sa'yın Kur'an'da "yürümek (*meşy*)", "azim ve niyetle (bir işe) süratle girişmek (*mübâdere bi'n-niyyeti ve'l-azm*)" ve "amel" olarak üç anlama geldiğini ifade eder.²⁹ Dikkat edilirse burada öteki âlimlerin "hızlı olmak" şeklinde belirledikleri anlamın yerine "azim ve niyetle (bir işe) süratle girişmek" anlamı gelmiştir. Ayrıca bahsi geçen âlimlerin bir kısmı,

²¹ Geniş bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143.

²² Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garîbu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379-380.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, haz. Ali Özek (İstanbul: İlimi Neşriyat, 1993), 36-37.

²⁴ Hârân b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Vizâratu's-Sekâfeti ve'l-A'lem, 1988), 106-107.

²⁵ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind Ahmed Şelebî (Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 2007), 378-380.

²⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkil'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru't-Turâs, 1973), 509-510.

²⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 249-250.

²⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbillehi'l-azîz*, thk. Muḥammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zeffî (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1992), 1/411-412.

²⁹ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Andurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzîm er-Râdî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 349-350.

sa'yın Kur'an'daki anlamlarını belirlemenin yanı sıra onun temel/asıl anlamına dikkat çekmişlerdir. Bu çerçevede İbn Kuteybe, sa'yın temel/asıl anlamının, "yürümek" ve "bir şeyde hızlı olmak",³⁰ Ebû Hilâl el-Askerî³¹ ile İbnü'l-Cevzî³² ise "hızlı yürümek" olduğunu belirtmişlerdir. Özetle klasik eserlerde, sa'yın genel itibarıyla Kur'an'da üç anlamda kullanıldığı belirtilerek sadece kelime düzeyinde (lugavî) açıklamalarla yetinilmiş, bahsi geçen eserlerin bir kısmında da bu sözcüğün asıl/temel anlamına dikkat çekilmiştir. Ancak sa'yın Kur'an metninde kullanılışı ve anlamları hakkında detaylı açıklamalar yapılmadığı gibi bulunduğu siyakta ifade ettiği anlamlar hakkında da bütüncül bir değerlendirme yapılmamıştır.

4. Sa'y Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi

S-a-y kökü, farklı formlarıyla Kur'an'da 28 âyette olmak üzere toplam 30 defa geçer. Bu kökün 22'si Mekki,³³ 8'i Medeni³⁴ sûrelerde bulunur. Ayrıca birçok Kur'an kelimesinde olduğu gibi bazı sözcüklerle irtibatlı bir şekilde kullanılır.

4.1. Sa'y Kavramıyla Anlam İlişkisi Olan Kelimeler

Sa'y kavramının semantik alanının ve Kur'an'daki anlam çerçevesinin iyice belirlenmesi için anlamca ilişkide olduğu kelimelerin ve bunların onunla irtibat yönlerinin tespitine ihtiyaç vardır. Sa'yın ilişkili olduğu kelimeleri üç grup halinde incelemek mümkündür. *Birinci grupta*, aynı âyette veya bağlamda bulunmamakla birlikte temel/asıl anlam yönünden sa'y ile yakın-anlam irtibatı olan sözcükler bulunur. Bu kelimelerin her birinde "bir yerden başka bir yere intikal etme" anlamı vardır. Ancak bunların Kur'an'da bulunduğu bağlama, ilişkili olduğu kelimelere ve failine (öznesine) göre farklı anlamlar ifade ettiğini de belirtmek gerekir. Sözlükte "kendi iradesiyle bir yerden başka bir yere intikal etmek"³⁵ şeklinde açıklanan *meşy*,³⁶ daha çok hayvanlar ve haşerat için kullanılan ve sözlükte "sessizce hafif yürümek"³⁷ anlamını ifade eden

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 509-510.

³¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh*, 249-250.

³² İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yun*, 349-350.

³³ el-Leyl 92/4; el-Gâşiye 88/9; Abese 80/8; en-Nâziât 79/22, 35; el-İnsân 76/22; en-Necm 53/39-40; es-Sâffât 37/102; Yâsîn 36/20; Sebe' 34/5, 38; el-Kasas 28/20; el-Hac 22/51; el-Enbiyâ 21/94; Tâhâ 20/15, 20, 66; el-Kehf 18/104; el-İsrâ 17/19.

³⁴ et-Tahrîm 66/8; el-Cuma 62/9; el-Hadîd 57/12; el-Mâide 5/33, 64; el-Bakara 2/114, 205, 260.

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 469.

³⁶ bk. el-Furkân 25/7, 20.

³⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 164; Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsû'atü'l-kelime ve ehavâthihâ*

debb/debîb,³⁸ “bakışlardan gizli hafif yürüyüş”³⁹ manasındaki *teselsül*,⁴⁰ “adım atmak”⁴¹ anlamındaki *hatv*,⁴² “ayakları üzerinde yürümek”⁴³ manasına gelen *ricâl*,⁴⁴ “ayağın sürüklemesiyle birlikte gerçekleşen hareket”⁴⁵ anlamına gelen ve Kur’an’da bir âyette askerin ilerlemesi⁴⁶ anlamında geçen *zehf*, “yeryüzünde gitmek”⁴⁷ manasındaki *seyr*,⁴⁸ “ardından gitmek”⁴⁹ ve “kafilenin gerisinde kalanın, kafileye yetişmek için hızlı yürümesi”⁵⁰ anlamındaki *intilâk*,⁵¹ “yolda gitmek” manasına gelen *sülûk*⁵² gibi kelimeleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Kur’an’da kullanıldıkları yere göre *sa’yın* anlam alanına dahil olan *medâ/mudîy* (gitmek, ayrılmak),⁵³ *zehâb* (gitmek),⁵⁴ *darb* (yeryüzünde gitmek)⁵⁵ vb. kelimeler de bu gruba dahil edilebilir.

İkinci grupta, Kur’an’da bulunduğu siyakta *sa’y* kavramına karşıt kullanılan kelimeler yer alır. *Sa’y*, Abese sûresinde âmâ bir sâhâbi olan Abdullah İbn Ümmü Mektûm’e izafe edilmiş ve aynı bağlamda müşriklerin ileri gelenlerine nispet edilen *istiğnâ* kavramına karşıt olarak kullanılmıştır.⁵⁶

Ayrıca *sa’yın* olumlu anlamda geçtiği âyetlerde *iman*,⁵⁷ *zikir*,⁵⁸ *haşyet*,⁵⁹ *i’tâ*,

fi’l-Kur’âni’l-Kerîm (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2017), 6/78.

³⁸ bk. en-Nûr 24/45.

³⁹ Kubeysî, *Mevsû’at*, 6/78.

⁴⁰ bk. en-Nûr 24/63.

⁴¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 152; Kubeysî, *Mevsû’at*, 6/78.

⁴² bk. el-Bakara 2/168.

⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 190; Kubeysî, *Mevsû’at*, 6/78.

⁴⁴ bk. el-Hac 22/27.

⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 212.

⁴⁶ el-Enfâl 8/15.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 247.

⁴⁸ bk. Yûsuf 12/109.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 306.

⁵⁰ Kubeysî, *Mevsû’at*, 6/79.

⁵¹ bk. el-Mürselât 77/29.

⁵² bk. Nûh 71/20.

⁵³ bk. el-Hicr 15/65.

⁵⁴ bk. Yûsuf 12/15; 87; Tâhâ 20/24.

⁵⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 295. *D-r-b* kökü, Müzzemmil 73/20. âyette “yeryüzünde dolaşma” anlamındadır.

⁵⁶ Abese 80/1-9.

⁵⁷ el-İsrâ 17/19; el-Enbiyâ 21/94; el-Hadid 57/12; et-Tahrîm 66/8.

⁵⁸ el-Cuma 62/9.

⁵⁹ Abese 80/8-9.

takvâ/ittikâ ve *tasdik*⁶⁰ gibi kavramlarla yakın-anlam ilişkisi vardır. Olumsuz anlamda kullanıldığı âyetlerde ise *tevbe*,⁶¹ *iman* ve *ittikâ/takvâ*⁶² gibi kelimelerle karşıt-anlam; *küfür*,⁶³ *tekzîb/kizb*, *isyân*, *idbâr*,⁶⁴ *buhl* ve *istiğnâ*⁶⁵ kavramlarla da yakın-anlam irtibatının olduğu görülür.

Üçüncü grupta zıt-anlam ve yakın-anlam irtibatı dışında *sa'y* ile bir şekilde ilişkili olan ve Kur'an'da onunla birlikte kullanılan kelimeler bulunmaktadır. Buna göre *sa'y* kavramı, bir âyette⁶⁶ *'imâret* (bayındır olmak) kelimesinin karşıtı olan ve "yıkamak, yerle bir etmek"⁶⁷ anlamına gelen *harâbla*, üç âyette⁶⁸ "bir şeyin itidalin dışına çıkması" manasına gelen ve *salâh* kelimesinin zıddı olan⁶⁹ *fesâdla*, bir âyette⁷⁰ *helâkle*, üç âyette⁷¹ "aciz bırakmak"⁷² anlamındaki *mu'âcizle* ve bir âyette⁷³ de hidayetin zıddı olan ve "doğru yoldan ayrılmak"⁷⁴ manasına gelen *dalle* ile beraber geçmiştir. *Sa'y*, bu kelimelerle birlikte geçtiği âyetlerde olumsuz manada kullanılmıştır.

4.2. Sa'y Kavramının Kur'an'daki Anlamları

Sa'y, birçok Kur'an kavramında görüldüğü gibi izafe edildiği varlığa ve bulunduğu siyaka göre farklı anlamlar ifade etmektedir. İlgili âyetlerde müminlere, münafıklara, Yahudilere, müşriklere/kâfirlere izafe edildiği gibi Hz. Musa kıssasında yılanı, iki âyette *nûr* sözcüğüne, bazılarında da nötr manasıyla *insan* kelimesine izafe edilmiş, buna bağlı olarak farklı anlamlar ihtiva etmiştir.

⁶⁰ el-Leyl 92/4-6.

⁶¹ el-Mâide 5/33-34.

⁶² el-Mâide 5/64-65.

⁶³ el-Kehf 18/104-105.

⁶⁴ en-Nâziât 79/21-22; el-Leyl 92/9.

⁶⁵ el-Leyl 92/4-10.

⁶⁶ el-Bakara 2/114.

⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 144-145.

⁶⁸ el-Bakara 2/205; el-Mâide 5/33, 64.

⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 379.

⁷⁰ el-Bakara 2/205.

⁷¹ el-Hac 22/51; Sebe' 24/5, 38.

⁷² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 322-323.

⁷³ el-Kehf 18/104.

⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 297.

4.2.1. Sa'y Kavramının Olumsuz Anlamda Kullanılması

Bu çalışmada olumsuz anlam ile sâlih amelin karşıtı olan ve Allah'ın gazabını celbeden iş ve eylemler ('*amel-i seyyie*) kastedilmektedir. Sa'y bazı âyetlerde olumsuz bir çaba ve gayret muhtevasıyla zikredilmiştir. Sa'yın içinde bulunduğu âyetin konusu, muhatabı ve bağlamı, izafe edildiği varlık, birlikte kullanıldığı kelime ve kavramlar vasıtasıyla bu anlamı tespit etmek mümkündür. Sa'yın olumsuz anlamda kullanılışı dört madde halinde incelenebilir:

a-Yeryüzünde Fesat (Bozgunculuk) Çıkarmaya Çalışmak

Sa'y kavramı, *fesâdla* birlikte bulunduğu üç âyette “yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışmak” anlamında kullanılır. Müslümanların ekinlerini yakan ve onların merkeplerini/hayvanlarını öldüren Ahnes b. Şerik hakkında nâzil olduğu ifade edilen⁷⁵ Bakara 2/204. âyette Medine halkından birinin, dünya hayatına ilişkin sözlerinin Hz. Peygamber'in hoşuna gittiği ve bu kişinin kalbinde olana (sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tuttuğu, ancak onun azılı bir düşman olduğu belirtilir.⁷⁶ Bir sonraki âyette de bu şahsın yapıp ettikleri hakkında bilgi verilir ve onun, sözü yumuşatarak konuşmayı tatlılaştırıp⁷⁷ Hz. Peygamber'in yanından ayrıldığında,⁷⁸ yeryüzünde fesat çıkarmak için koşuşturduğuna işaret edilir: “O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise

⁷⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beirut: Muessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/177; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hecc, 2001), 3/581; Ebu'l-Hasan Alî b. Aĥmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeġlûl (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 66; Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemaĥşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 1/416. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Bakara 2/204. âyetin nüzûl sebebiyle ilgili üç görüş zikreder: 1-Yumuşak sözlü ancak kalbi kâfir olan Ahnes b. Şerik hakkında inmiştir. O Hz. Peygamber'e güzel görünür, onu sevdiğini göstermek için yemin eder, onun dinine tabi olur ve içinde başka şeyleri gizlerdi. 2-Kalbinde olmayanı diliyle izhar ederek ikiyüzlü davranan eden bir münafık hakkında nâzil olmuştur. 3-Recî' seriyyesi hakkında gelmiştir. bk. Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Andurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: Mektebetu'l-İslâmî, 1984), 1/218-219.

⁷⁶ el-Bakara 2/204.

⁷⁷ Zemaĥşerî, *el-Keşşâf*, 1/416.

⁷⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/178; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/580; Zemaĥşerî, *el-Keşşâf*, 1/416. İbnü'l-Cevzî, âyette geçen *tevellâ* fiilin delaletine dair dört görüş aktarır: 1-Kızmak (gadabe), 2-Sözünden dönmek, 3-Buradaki *tevellâ* “velâyet” anlamındadır. Yani “vali (yönetici) olduğunda” demektir. 4-Bedenen ayrılmak. bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/221.

bozgunculuğu sevmez."⁷⁹ Âyette geçen "yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışmak" ifadesi, günahlar (*me'âsî*) işlemek,⁸⁰ küfür/inkarcılık, zulüm,⁸¹ insanlar arasında fitne ve kavga çıkarmak⁸² şeklinde açıklanmıştır. Çünkü bahsi geçen şahıs, Hz. Peygamberin huzurundan ayrıldıktan sonra Allah'ın kullarını korkutmak için yeryüzünde Allah'ın haram kıldığı şeyleri yapmış, Allah'a isyan etmeye, yol kesmeye ve bozgunculuk çıkarmaya çalışmıştır.⁸³ "Yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışmak" cümlesini, âyetin sebab-i nüzûlünü dikkate alarak Müslümanların malına mülküne zarar vermek, onların kanını akıtmak, yol kesmek vb. şeklinde yorumlamak mümkündür. Bununla birlikte, sözü edilen bozgunculuğun kapsamına her türlü isyankârlık ve günahların (*me'âsî*) girdiği ifade edilebilir. Çünkü günah/lar işlemek, bir anlamda yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaktır. Bu âyette Allah Teâlâ *fesâdı* genel bir ifade olarak kullanmış ve herhangi bir şeyle kayıtlamamıştır. Bu sebeple *fesâd* ile yol kesmek, kan dökmek ve akrabalık bağı koparmak vb. şeylerin kastedilmesi olasıdır. Bu eylemlerin her biri, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, dolayısıyla Allah'a karşı günah işlemek ve isyan etmek anlamına gelir.⁸⁴

Yukarıdaki âyetin ikinci yarısında yer alan "ekini ve nesli yok etmek" ifadesini Mukâtil, "her türlü canlıyı yok etmek" şeklinde izah eder.⁸⁵ Taberî (öl. 310/923) ise âyetteki *harsdan* "ürün", *nesilden* de "soy ve çocuk"un kastedildiğini belirttikten sonra "ekinin ve neslin yok edilmesi" ifadesi hususunda Süddî (öl. 127/745) ve Mucâhid'in (öl. 103/721) görüşlerini aktararak değerlendirmede bulunur. Süddî'ye göre "ekinin ve neslin yok edilmesi için çalışmak", Müslüman bir topluluğun ekinlerinin yakılması ve merkeplerinin kesilmesi anlamına gelir. Mucâhid'e göre ise bir kişinin yeryüzünde düşmanlık edip zulüm işlemesi nedeniyle Allah yağmuru göndermez, böylece ekini ve nesli yok etmiş olur. Mucâhid bu yorumdan sonra Rûm 30/41. âyeti okumuştur. Taberî, Mucâhid'in bu açıklamasının, âyetin muhtemel tevili olarak kabul edilse de Süddî'nin görüşünün âyetin zahirine daha uygun olduğunu belirtir. Bununla birlikte ekinin ve neslin yok olmasına neden olan herkesin bu âyetin kapsamına girdiğini kabul etmenin daha münasip olduğunu ifade eder.⁸⁶

⁷⁹ el-Bakara 2/205.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/178.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/221-222.

⁸² Muammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 3/386.

⁸³ Taberî, *Câmu'l-beyân*, 3/581.

⁸⁴ Taberî, *Câmu'l-beyân*, 3/582.

⁸⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/178.

⁸⁶ Taberî, *Câmu'l-Beyân*, 3/583-584. Ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî,

“Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak için çalışmak” ifadesinin geçtiği ikinci âyet, Mâide sûresinde, İsrailoğulları’nı konu edinen bir bağlamda geçer. Yüce Allah’ın (İsrailoğulları’na yönelik) bir insanı, bir can karşılığı (kisas) veya yeryüzünde bir fesat çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürmenin, tüm insanları öldürmüş gibi olacağı, bir insanı kurtarmanın da bütün insanları kurtarmış gibi olacağı şeklindeki buyruğuna yer verildikten sonra⁸⁷ Allah ve Peygamberine karşı savaşan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranların dünyevî-uhrevî cezalarına işaret edilir: “Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için âhirette de büyük azap vardır.”⁸⁸ Bu âyetin sebep-i nüzûlüyle ilgili farklı rivayetler vardır.⁸⁹ Ancak bu âyeti, Yahudileri konu alan bir âyet kümesi içinde bulunması durumunu dikkate alarak yorumlamak daha makul görünmektedir. Nitekim âyetin sebep-i nüzûlüyle ilgili zikredilen rivayetlerden biri de Yahudilerle ilgilidir. İbn Abbas’a atfedilen söz konusu rivayete göre Ehl-i Kitap’tan bir grup Hz. Peygamber’le antlaşma yaptılar. Ancak ahitlerini bozdular, yol kestiler ve yeryüzünde bozgunculuk çıkardılar. Allah Teâlâ da bu âyetle, onların öldürülmeleri, asılmaları, ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi konusunda Hz. Peygamberi muhayyer bıraktı.⁹⁰ Taberî de Mâide 5/33. âyetin bir önceki âyette zikri geçen “yeryüzünde fesat çıkarma”nın hükmünü açıkladığını ifade etmektedir.⁹¹

Te’vilâtü'l-Kur’ân, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 1/410-411. İbnü'l-Cevzi ise *harsın* “ekin”, *neslin* “her türlü canlının (heyevân) nesli” anlamına geldiğini belirttikten sonra bu ifadenin üç şekilde yorumlandığını ifade etmiştir. Birinci yoruma göre buradaki *ihlâk* (yok etmek), öldürmek, yakmak ve bozgunculuk şeklinde olur. İkinci yoruma göre bu kişi zulmettiğinde bu zulüm yağmurun kesilmesine neden olur. Böylece ekini ve nesli yok etmiş olur. Üçüncü yoruma göre ekinin ve neslin yok edilmesi, helake sürükleyen *dalalet* ile olur. bk. İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 1/221-222.

⁸⁷ el-Mâide 5/32.

⁸⁸ el-Mâide 5/33.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/360-366; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmakşûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/32; İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 2/343-344; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/1661-1662. Ayrıca Mâide 5/33. âyetin bağlamı için bk. Şuayip Karataş, “Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin ‘Risâle fi Hakkî'd-Duhân’ Adlı Risâlesinde Kullandığı Mâide 33. Âyetinin Bağlamı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 1 (Mart 2022), 351-354.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/359; Mâverdî, *en-Nuket*, 2/32; İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 2/343.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/360.

Yukarıdaki ayette “Allah ve resulüne karşı savaşmak” ifadesi mecazlı bir anlatım şeklidir. Buna göre “muhârebe (savaşmak)” lafzı, Allah’ın ve Elçisinin emirlerine karşı çıkmaktan yahut Allah’ın hükümlerini tatbik eden Allah’ın kullarına savaşmaktan bir mecazdır.⁹² Ayrıca “Allah ve resulüne karşı savaşmak” ifadesi şirk, Müslüman olduktan sonra küfre girmek, yol kesmek şeklinde de izah edilmiştir.⁹³ “Yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışmak” cümlesi de öldürmek, başkalarının mallarına el koymak, zina yapmak ve ırza saldırmak, hırsızlık, ekini ve nesli yok etmek, Allah ve resulüyle savaşmak, yol kesmek, yaralamak, hak nizamı ve halkın asayişini ihlal etmek vb. şekilde açıklanmıştır.⁹⁴

“Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışmak” ifadesinin geçtiği Mâide 5/64. âyetinin konusu da Yahudilerdir. Onların “Allah’ın eli bağlanmış” şeklindeki yanlış telakkilerine işaret edilen bu âyette, aynı zamanda savaş ateşi tutuşturmaya çalıştıkları ve yeryüzünde fitne-fesat için koşturdukları ifade edilir: “...*Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa (fitneyi uyandırmışlarsa) Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar (ve yes’avne fi’l-ardi fesâden); Allah ise bozguncuları sevmez.*” Âyette geçen “Onlar yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar” cümlesi iki türlü açıklanabilir. Birincisine göre onlar, yeryüzünde fesat çıkarmak için bizzat yürürler ve Müslümanlarla savaşmak, kâfirlerle irtibat kurarak kendilerinden yardım almak için çabalarlar. Bu ise yeryüzünde fesat çıkarmak anlamına gelir. İkincisine göre onlar, Hz. Peygamber’in sıfatlarını gizlemeleri, kendi kitaplarında olan risalet işaretlerini ve nübüvvet alametlerini tahrif etmeleri ve insanları Kur’an’da nâzil olandan başkasına davet etmeleri nedeniyle yeryüzünde fesat çıkarırlar.⁹⁵ Ayrıca âyette geçen bu ifade, “yeryüzünde günahlar (*me’âsî*) işlemek, Allah’a isyan etmek ve âyetlerini yalanlamak, peygamberleri yalanlamak, İslam’a tuzak kurmak ve onu engellemek, fitne ve savaş çıkarmak, inkâr ve zulüm” şeklinde de izah edilmiştir.⁹⁶

Sonuç olarak denebilir ki *sa’yın fesâd ve helâkle birlikte kullanıldığı* bu üç âyette, münafıklar ve Yahudiler konu edilmiş, bu kavramlarla oluşturulan

⁹² Yazır, *Hak Dini*, 3/1662.

⁹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/472; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/345; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş (Beirut: Dâru’r-Reşîd-Müessesetu’l-İmân, 2000), 1/434.

⁹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/472-473; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/392; Mâverdî, *en-Nuket*, 2/31; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/345; Yazır, *Hak Dini*, 3/1663.

⁹⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, 4/270.

⁹⁶ bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/490; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/561; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/268; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/394; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, 1/450.

cümlelerle onların yeryüzünde fesat çıkarmaya çalıştıkları, ekini ve nesli yok ettikleri ve düzeni bozdukları ifade edilmiştir. Bununla birlikte “Asıl olan sebebin hususi olması değil, hükmün umumi olmasıdır.”⁹⁷ ilkesi gereğince ilgili âyetlerin, sadece ilk hitap çevresini değil, aynı veya benzer tavırlar içinde olan başkalarını da muhatap aldığını vurgulamak gerekir.

b-Mescitlerin Harap Olması İçin Çalışmak

Mescitleri yıkma konusu Bakara 2/114. âyette ele alınmıştır: “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır! Aslında bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekir. (Başka türlü girmeye hakları yoktur.) Bunlar için dünyada rezillik, âhirette de büyük azap vardır.” Bu âyetin iniş sebebi yani “mescitlerde Allah’ın adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışan”ın kimliğine ilişkin “Hristiyan bir kral”, “Buhtunnasr ve ona yardım eden Hristiyanlar”, “Mekke’de Hz. Peygamber’in davetine mâni olan ve onu hicrete zorlayan Mekkeli müşrikler”, “Hudeybiye senesinde Hz. Peygamber’in Medine’ye gitmesine engel olan Mekkeli müşrikler” şeklinde dört görüş aktarılmıştır.⁹⁸ Cessâs (öl. 370/981), “Hristiyan bir kral” ve “Buhtunnasr ve ona yardım eden Hristiyanlar” görüşlerinin bu âyetin nüzul sebebi olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü Buhtunnasr Hz. İsa’nın doğumundan çok önce yaşamıştır. Bu durumda Hristiyanların bu konuda Buhtunnasr’a yardım etmiş olmaları mümkün değildir. Ayrıca Hristiyanlar da Yahudiler gibi Beyt-i Makdis’e saygı duymaktadır.⁹⁹ Râzî (öl. 606/1210) ise konuya ilişkin dört görüş aktardıktan sonra beşinci bir görüşten söz etmekte ve bunun doğruya daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Medine döneminde kiblenin Kâbe’ye tahvil edilmesi Yahudilerin ağırlarına gitti. Bu sebeple onlar, insanların namaz kılarken Kâbe’ye yönelmelerine engel oluyorlardı. Öyle ki onlar, Kâbe’yi tahrip etsinler diye kâfirleri kışkırtmaya ve Kâbe’ye yönelerek namaz kılınmasını diye Hz. Peygamber’in mescidini yıkmaya çalışmışlardır. Allah Teâlâ da bu tutumları nedeniyle onları kınayarak kötü bir iş yaptıklarını açıklamıştır.¹⁰⁰ İbn Âşûr (1879-1973) bahsi geçen âyetin, Hz. Peygamber ve

⁹⁷ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Kahire: Daru’t-Turâs, 1957), 1/32-33.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/132; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/442-444; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, 39; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 4/9-10.

⁹⁹ Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvi, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1992), 1/74-75.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/10. Taberî, âyette bahsi geçenlerin Hristiyanlar olduğunu, onların Beyt-i Makdis’in tahrip olması için çalıştıklarını ve bu konuda Buhtunnasr’a yardım ettiklerini; Buhtunnasr

müminlerin Mescid-i Harâm'a girmelerine mani olan müşrikler hakkında nâzil olduğunu ve âyetin “*Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir.*” kısmının bu yorumu desteklediğini ifade etmiştir.¹⁰¹

Bununla birlikte, her ne kadar sebebi (nüzûlü) özel olsa da âyetin hükmünün genel olduğunu, *mesâcidillâh* (Allah'ın mescitleri) ve *men mene'a* (engelleyen) ifadelerinden umumi bir mananın kastedildiği göz ardı edilmemelidir.¹⁰² Diğer bir ifadeyle yukarıdaki âyetle, kıyamet gününe kadar mescitlerden alıkoyanlar kastedilmiştir. Çünkü lafız geneldir ve çoğul sigasıyla gelmiştir. Bu nedenle bu olayın bazı mescitlere ve şahıslara hasredilmesi zayıf bir açıklamadır.¹⁰³ Diğer taraftan mescitlerin tahrip edilmesi, Buhtunnasr ve Rumların Beyt-i Makdis'i tahrip etmeleri örneğinde olduğu gibi bazen gerçek anlamda olabilir. Çünkü Buhtunnasr ve ordusunun bu saldırı sırasında, İsrailoğulları'nı evlerde ve sokaklarda öldürdükleri, Beyt-i Makdis'i yıkarak cesetleri ve pislikleri oraya attıkları, Tevrat'ı yaktıkları ve esirlerle Babil'e döndükleri belirtilmektedir.¹⁰⁴ Müşriklerin, Hz. Peygamber ve Müslümanların Mescidi-i Harâm'a girmelerine engel olmaları örneğinde olduğu gibi “mescitlerin tahrib”i ifadesinin, mecazi bir anlatım olması da mümkündür. Ayrıca mescitlerde namaz kılınmasını ve İslam şiarlarının izhar edilmesini engellemek, mescitleri harap etmek ve yıkmak anlamına gelir.¹⁰⁵

ayrıldıktan sonra da İsrailoğulları'nın müminlerinin orada namaz kılmalarına engel olduklarını ifade etmiştir. Taberî devamlı bu rivayetlerde sadece Beyt-i Makdis ve Mescid-i-Harâm'dan bahsedildiğine dikkat çekmekte, Mekkeli müşrikler, her ne kadar bazı zamanlarda Hz. Peygamber ve ashabının Mescid-i-Harâm'a girmelerine engel olmuşlarsa da kesinlikle oranın tahribi için çalışmadıklarına dikkat çekmekte, ayrıca onların İslam öncesinde Mescid-i Harâm'ı inşa ettiklerini ve oranın imarının onlar için iftihar vesilesi olduğunu belirtmektedir. Üstelik bu âyetten önce Allah Yahudi ve Hrtıyanları bazı davranışları nedeniyle kinamakta (el-Bakara 2/113), Bakara 2/114. âyetin siyakında da Kureyş, müşrik Araplar ve Mescid-i-Harâm'dan söz edilmemektedir. Diğer taraftan âyetin genel ifadesi, Allah'ın mescitlerinde ibadet edenlere mâni olan ve oraları harap eden herkesi kapsamaktadır. bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/444-446.

¹⁰¹ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 1/678-679.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/313.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/321-322. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/446.

¹⁰⁴ Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/132, 2/521; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/74; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî, Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlimîyye, 2004), 1/115; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/11; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/321-322.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/11; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/321-322. İmam Mâtürîdî, bu konuda başka bir yorum aktarır. Buna göre *mesâcidillâh* terkibi, “yeryüzü bana mescit ve temiz kılındı” (Buhârî, “Salât”, 5 (No. 438) hadisi dikkate alınarak, “yeryüzünün tamamı” anlamına gelir. Çünkü yeryüzünün hepsi Allah'ın mescitleridir. Kâfirler orada Müslümanların Allah'ı zikretmelerine ve dinlerini izhar etmelerine engel olmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/214.

c-Allah'ın Âyetlerini Aciz Bırakmak (Etkisiz Kılmak) İçin Çalışmak

Sa'y üç âyette *mu'âciz* kelimesiyle birlikte kullanılmış ve Allah'ın âyetlerini etkisiz kılmak için birbirleriyle yarışarcasına çabalayanlardan bahsedilmiştir. Hac 22/50. âyette, iman edip hayırlı ve güzel işler yapanlar için mağfiret, bol ve değerli bir nimetin verileceği ifade edilmiştir. Takip eden âyet ise içerik ve üslup olarak bu âyetin karşıtı konumundadır: *"Âyetlerimiz hakkında (onları tesirsiz kılmak için) birbirlerini geri bırakırcasına yarışanlara gelince, işte bunlar, cehennemliklerdir."*¹⁰⁶ Böylece Allah'ın âyetlerini tesirsiz kılmak için yarış halinde olanların, iman ve sâlih amel eylemi dışında bir tutum içinde oldukları, dolayısıyla kâfir oldukları açıklanmıştır. "Allah'ın âyetlerini tesirsiz kılmak için çalışmak" ifadesiyle müşriklerin, âyetleri reddetmek ve yalanlamak için ileri derecede çaba göstermeleri anlatılmıştır. Burada mecazi olarak âyetler zikredilmiş, bununla kâfirlerin onları inkâr etmeleri kastedilmiştir.¹⁰⁷ Mufâale kalıbında olan *mu'âciz* (âceze fiili) "yarışmak" anlamına gelir.¹⁰⁸ Çünkü taraflardan her biri, diğerini kendisine ulaşmaktan aciz bırakmak için çabalamaktadır. Müşrikler de âyetleri sihir, şiir ve masal diye adlandırarak karalamak ve insanların, onlara inanmalarına mâni olmak ve fesat çıkarmak için koşturmakta, İslam için hazırladıkları tuzak ve planların başarılı olması arzusuyla çabalamaktadır.¹⁰⁹ Başka bir anlatımla "Allah'ın âyetlerini tesirsiz kılmak için çalışmak" cümlesiyle kâfirlerin/müşriklerin, insanların Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e inanmalarına ve ona indirilen kitabın tasdik edilmesine engel olmaları; Allah'ı aciz bırakacaklarını, onun, kendilerine gücünün yetmeyeceğini zannetmeleri ve insanları aciz bırakmaya çalışmaları gibi gayretleri anlatılmıştır.¹¹⁰

Sa'y ile *mu'âciz* kelimesinin birlikte geçtiği diğer iki âyet Sebe' sûresindedir. Bu iki sözcüğün birlikte kullanıldığı ilk âyet öncesinde, Yüce Allah'ın inanıp sâlih amel işleyenleri mükâfatlandıracağı, onların bağışlanacağı ve kendilerine bol ve değerli rızık verileceği ifade edilmiş,¹¹¹ devamında *"Âyetlerimizi geçersiz kılmak için yarışarcasına çaba harcayanlar var ya; işte onlar için elem dolu, çok kötü bir azap vardır."*¹¹² şeklinde buyrulmuştur. Tefsirlerde bu ifadeyle ilgili yapılan açıklamaların, Hac 22/51. âyetle ilgili açıklamalara benzer olduğu

¹⁰⁶ el-Hac 22/51.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/48.

¹⁰⁸ İbn Fâris Fâris, *Mucmelu'l-luga*, "acz", 3/648; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/203.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/203.

¹¹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/131-132; Taberî, *Camîu'l-beyân*, 16/600-601; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/393. Ayrıca bk. Mâverdî, *en-Nuket*, 4/33-34.

¹¹¹ Sebe' 34/4.

¹¹² Sebe' 34/5.

görülmektedir.¹¹³ “*Âyetlerimizi geçersiz kılmak için yarışircasına çaba harcayanlar*” ifadesi, “*âyetlerimizi yalanlayanlar*” anlamına gelir. Bu âyet, bir önceki âyetin mukabilidir. Zira bir önceki âyette geçen “*iman edenler*” ifadesi, “*tasdik edenler*”; bu ifade ise (*Âyetlerimizi hükümsüz bırakmak için yarışircasına uğraşanlar*) “*yalanlayanlar*” anlamına gelir.¹¹⁴ Bu ifadede bir benzetme olması da mümkündür. Bu durumda onların, inkâr etmek, reddetmek ve karşı çıkmak için âyetleri etkisiz kılmaya çalışanlar gibi çalıştıkları ifade edilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca “*İnkâr edenler: Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın. Umulur ki bastırırsınız, dediler.*”¹¹⁶ âyetinde de ifade edildiği gibi müşrikler, Allah'ın âyetlerini geçersiz kılmak için yoğun bir çaba içerisinde olmuşlardır.¹¹⁷

Sa'y ile *mu'âciz* sözcüklerinin birlikte kullanıldığı Sebe 34/38. âyet öncesinde de iman edip iyi amelde bulunmanın insanı Allah'a yaklaştıracığı belirtilmiş ve bu kişilere kat kat mükâfat verileceği ifade edilmiştir.¹¹⁸ Bu âyet, sa'y ile *mu'âcizin* beraber kullanıldığı diğer âyetlere ifade, vurgu ve konu olarak benzemektedir: “*Âyetlerimizi etkisiz kılmak için çaba gösterenler ise azap içinde bırakılacaklardır.*” Bu âyetle müşriklerin, insanların Kur'an'a inanmalarına mâni olmak ve onu yalanlamak için çalıştıkları,¹¹⁹ Kur'an'ı geçersiz kılmak ve onun nurunu söndürmek için koşturdukları ve böylece Allah'ı geçeceklerini ve onu aciz bırakacaklarını zannettikleri anlatılmıştır.¹²⁰

Özetle sa'y ile *mu'âciz* kelimelerinin birlikte geçtiği âyetlerde müşriklerin Allah'ın âyetleri karşısındaki tutumlarına yer verilmiş, bu kavramlarla oluşturulan ifadelerle müşriklerin Allah'ın âyetlerini etkisiz kılmak için birbirleriyle yarışircasına koşturdukları anlatılmıştır. Kur'an'da başka âyetlerde de müşriklerin benzer tavırlarına değinilmiştir.¹²¹

d-Amellerin Boşa Gitmesi

Sa'y bir âyette *dalle* fiiliyle birlikte “*amellerin boşa gitmesi*” anlamında kullanılmıştır. Kehf 18/103. âyette, “*De ki: “Size, iş ve davranışları bakımından*

¹¹³ bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/524; Taberî, *Camîu'l-beyân*, 19/212; Mâverdî, *en-Nuket*, 4/432-433.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/243.

¹¹⁵ Mâturîdî, *Tevîlât*, 11/404.

¹¹⁶ Fussilet 41/26.

¹¹⁷ Taberî, *Camîu'l-beyân*, 19/213.

¹¹⁸ Sebe 34/37.

¹¹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/535.

¹²⁰ Taberî, *Camîu'l-beyân*, 19/298.

¹²¹ bk. el-Hac 22/72; Lokmân 31/7; el-Câsiye 45/7-9; el-Mü'minûn 23/66; Fussilet 41/26.

en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi?” şeklinde buyrulmuştur. 104. âyette, bahsi geçen kişilerin, iyi ve güzel işler yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatındaki emeklerinin (âhirette) boşa giden kişiler (*dalle sa'yuhum*) olduğu ifade edilmiştir. 105. âyette ise en çok ziyana uğrayan ve amelleri boşan giden kişilerin, Allah'ın âyetlerini ve onun huzuruna çıkıp hesap vermeyi inkâr eden kişiler olduğu belirtilmiştir.¹²² Bu üç âyette geçen “amel bakımından en çok ziyana uğrama” (*el-ahserîne a'mâlen*), “çabaların boşa gitmesi” (*dalle sa'yuhum*) ve “amellerin boşa çıkması” (*habitat a'mâluhum*) ifadeleri, yakın anlamlı kullanımlardır. “Dünya hayatındaki çabaları boşa giden kimseler” ifadesi iki türlü yorumlanabilir. İlkine göre onlar (kâfirler), putlara yaptıkları ibadetlerden dolayı zelil olmuşlar, bu sebeple kendilerini yüzüstü ve nasipsiz bırakmışlardır. Şu âyet de bu çerçevede anlaşılabilir: “...İşte onların amelleri dünyada da âhirette de boşa gitmiştir. Ve onlar ziyana uğrayanların kendileridir.”¹²³ İkinci yoruma göre onların dünyadaki çabaları boşa gitmiştir. Çünkü onlar, putlara ibadet etmeleri nedeniyle âhirette umdukları ve arzuladıkları şeye ulaşamamış ve şöyle söylemişlerdir: “Onlara, bizi sadece Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler...”¹²⁴ ve “Onlar Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve: Bunlar, Allah katında bizim şefaathlarımızdır, diyorlar...”¹²⁵. Sonuç olarak kâfirler, dünyadaki bu tür çaba ve koşuşturmaları sebebiyle âhirette umduklarına nail olamamışlardır.¹²⁶

e-Sa'yın Firavun'a Nispeti

Sa'y kavramı, fiil formuyla Naziât sûresinde Firavun'a izafe edilmiştir. Burada Hz. Musa'nın, Firavun'a büyük mucizeyi (Hz. Musa'nın Allah'ın peygamberi olduğu gösteren yed-i beyzâ ve yılanı dönüştüren asâ mucizesini)¹²⁷ göstermesinin¹²⁸ ardından onun, mucizeler konusunda Hz. Musa'yı yalanladığı ve onun Allah'a itaat emrine karşı çıktığı, sırtını dönüp koşarak gittiği (*sümme edbera yes'â*),¹²⁹ böylece Hz. Musa'nın, Allah'a itaat, ondan korkma ve onu birleme (tevhid) şeklindeki davetinden yüz çevirdiği, Allah isyan uğruna ve

¹²² el-Kehf 18/105.

¹²³ et-Tevbe 9/69.

¹²⁴ ez-Zümer 39/3.

¹²⁵ Yûnus 10/18.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/109-110.

¹²⁷ Taberî, *Camîu'l-beyân*, 24/82.

¹²⁸ en-Nâziât 79/21.

¹²⁹ en-Nâziât 79/22.

onun kızdığı şeyleri yapmaya çalıştığı ifade edilir.¹³⁰ “*Sonra koşarak yüz çevirdi*” (*sümme edbera yes'â*) âyeti, temelde iki şekilde yorumlanmıştır. Birinci yoruma göre Firavun, yılanı görünce bizzat korkarak arkasını dönüp hızlıca koşmuştur. İkincisine göre Firavun, hile ve tuzak kurma konusunda alabildiğince gayret göstererek Hz. Musa'dan yüz çevirmiş,¹³¹ hakka sırtını dönüp sihirbazları toplamak için¹³² koşturup gitmiştir.¹³³ Firavun'un devam eden âyetlere konu olan eylemleri,¹³⁴ *sa'yın fesâdla* beraber kullanımı ve bazı âyetlerde Firavun ve hanedanının bozguncu¹³⁵ olduğunun ifade edilmesi gibi hususlar dikkate alınınca, ikinci yorumun daha isabetli olduğu ifade edilebilir.

Sonuç olarak *sa'y*, bir kısım âyette münafıklar, kâfirler, müşrikler, İsrailoğulları gibi inanç gruplarına izafe edilmiş, buna bağlı olarak olumsuz (*'amel-i seyyie*) anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bu kelimeyle aynı âyette geçen *fesâd*, *harâb*, *muhârebe*, *mu'âciz*, *dalle*, *edbera* gibi fiili ve isimlerin de *sa'yın* muhtevasının belirlenmesinde etkili olduğu görülmekte ve *sa'yın* geçtiği bazı âyetlerin, iman ve sâlih amelden bahseden âyetlerin karşıtı bir konumda yer aldıkları dikkat çekmektedir.

4.2.2. Sa'y Kavramının Olumlu Anlamda Kullanılması

Sa'y kavramı bağlamında “olumlu anlam” ile Allah'ın razı olduğu iş ve eylemler yani “sâlih amel” kastedilmektedir. *Sa'y*, bir kısım âyette müminlere nispet edilerek olumlu anlamda (sâlih amel) kullanılmıştır. İsrâ 17/19. âyette üç defa tekrar eden *s-a-y* kökü böyle bir muhtevaya sahiptir: “*Kim de âhireti diler ve bir mümin olarak ona yaraşır bir çaba ile çalışırsa, işte bunların çalışmaları makbuldür.*” Dikkat edilirse bu âyette kullanılan *sa'y*, âhireti isteyen ve inanarak âhiret için gerekli çabayı gösteren müminlere izafe edilmiştir. Dolayısıyla bu âyet, geçici dünyayı (*'âcile*) isteme ve bunun akibetinden bahseden bir önceki âyetin¹³⁶ karşıtı konumundadır. Buna göre “*Kim de âhireti diler ve bir mümin olarak ona yaraşır bir çaba ile çalışırsa*” cümlesi, Allah'a itaat etmek ve onun razı olduğu şeyleri yapmak anlamına geldiği gibi¹³⁷ 18.

¹³⁰ Taberî, *Camiu'l-beyân*, 24/83.

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/308.

¹³² Tâhâ 20/58.

¹³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/577; Mâturîdî, *Te'vilât*, 17/35.

¹³⁴ en-Nâziât 79/23-24.

¹³⁵ Yûnus 10/81, 90-91; el-Fecr 89/12; el-Kasas 28/4.

¹³⁶ “*Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen verir, sonra da onu, kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme sokarız.*” (el-İsrâ 17/18)

¹³⁷ Taberî, *Camiu'l-beyân*, 14/537. Âhiret için çalışmak, sâlih ameller işlemek anlamına gelir. Çünkü bu tür çabalar, âhirette nimetin elde edilmesini sağlar. Buna göre sâlih ameller işleyen kişi, âhirette arzuladığı şeye ulaşmak için hızlıca yürümüş gibi olur. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/60.

âyette sözü edilen *'âcileyi* isteyenlerin, âhireti inkâr ettiklerini gösterir.¹³⁸ “Mümin olarak” (*ve hüve mü'münun*) ifadesi de “Allah'ın sevabını ve çabasına vereceği büyük karşılığı tasdik etmesi, bu dünyayı isteyenler gibi (âhireti) yalanlamaması” anlamına gelir¹³⁹ ve amelin, sâlih olmasının inanmaya bağlı bir husus olduğunu ifade eder.¹⁴⁰ “Onların çabaları” (*sa'yuhum*) terkibi, Allah'a itaat ederek amel etmeleri, Allah Teâlâ'nın onlara olan teşekkürü (meşkûr) de onların, sâlih amellerine güzel karşılık vermesi ve günahlarını rahmetiyle silmesi anlamına gelir.¹⁴¹

Sa'yın olumlu anlamda kullanıldığı diğer âyet Enbiyâ sûresindedir. *Sa'yın* geçtiği âyet, Allah'ın kendilerine emrettiği ve davet ettiği din konusunda ayrılığa düşüp hiziplere ayrılan¹⁴² insanlardan bahseden âyetin¹⁴³ karşıtı konumdadır: “*Bu durumda her kim mümin olarak iyi davranışlar yaparsa onun çabasını görmezlikten gelmek olmaz. Zira biz onu yazmaktayız.*”¹⁴⁴ Burada *sa'yın* sâlih amel anlamında kullanılışı daha belirgindir. Âyette geçen *ve hüve mü'münun* (mümin olarak) ifadesi, iman olmadan sâlih amellerin kabul edilmeyeceğine dair bir delildir.¹⁴⁵ “Onun çabasının görmezlikten gelmek olmaz” (*felâ küfrâne li-sa'yihî*) cümlesinde geçen *küfr*, *setr* (örtmek) anlamına gelir ve “izhar etmek” anlamındaki *şükrün* karşıtıdır. Allah Teâlâ burada, güzel (*hasenât*) ve iyi (*hayrât*) davranışları örtmeyeceğini, bilakis onları izhar edeceğini, onlara karşılık vereceğini haber vermektedir. Nitekim başka bir âyette de¹⁴⁶ bu hususa vurgu yapılmıştır.¹⁴⁷ Ayrıca *küfrânın* sevaptan mahrum olmayı, *şekûrun* da mükâfat vermeyi ifade eden bir mesel olduğu da ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Sa'yın “sâlih amel” muhtevasıyla geçtiği diğer âyet İnsân sûresindedir. Bahsi geçen sûrede, Yüce Allah'ın iyi kullarının (*ebrâr*) nitelikleri ve onlara verilecek mükâfatlar hakkında bilgi verildikten¹⁴⁹ sonra şöyle buyrulur: “(Onlara şöyle

¹³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, 8/247.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/537.

¹⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/20.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/537.

¹⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/393. Ayrıca bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/321.

¹⁴³ el-Enbiyâ 21/93.

¹⁴⁴ el-Enbiyâ 21/94.

¹⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/321.

¹⁴⁶ “Onların yaptıkları hiçbir hayır karşılıksız bırakılmayacaktır. Allah, takvâ sahiplerini çok iyi bilir.” (Â-i İmrân 3/115)

¹⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/321. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/394.

¹⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/164.

¹⁴⁹ el-İnsân 76/5-21.

denir:) Bu, sizin için bir mükâfattır. Sizin gayretiniz karşılığını bulmuştur.”¹⁵⁰ “Sizin gayretiniz karşılığını bulmuştur.” (ve kâne sa'yuhum meşkûrâ) ifadesi, Allah'ın kuluna teşekkür etmesinin mecazi bir ifadesidir.¹⁵¹ Allah'ın kuluna teşekkürü ise onun taatini kabul etmesi, onu övmesi ve sadece ona mükâfat vermesi şeklinde olur.¹⁵² Buna göre Allah Teâlâ, dünyadayken sâlih ameller işleyen bu kullarından razı olmuş ve kendilerini ödüllendirmiştir.¹⁵³

Sa'yın olumlu anlamda geçtiği Gâşiye sûresinin girişinde, kıyamet günü cehenneme müstahak olan bazı yüzlerden¹⁵⁴ bahsedildikten sonra cennet nimetleriyle mutlu, dünyadaki çabalarından dolayı hoşnut olan müminlere değinilir.¹⁵⁵ Burada sa'y ile âhirette sahibini hoşnut eden bir çaba ve amelden bahsedilmektedir. Dünyada böyle çabaları olanlar, âhirette amellerine karşılık kendilerine cennet ve mükâfat verildiğinde hoşnut olurlar.¹⁵⁶

Sa'y, sâlih amel muhtevasıyla kullanıldığı Cuma sûresinde emir formundadır. Söz konusu âyette, müminlerden namaza çağrıldıklarında Allah'ı anmaya koşmaları ve alışverişi bırakmaları istenir: “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız elbette bu, sizin için daha hayırlıdır.”¹⁵⁷ Âyette geçen sa'y, sadece (ayaklarla) yürüme anlamını içermez. Bununla birlikte niyet ederek ve isteyerek ciddiyetle yürümeyi, kalplerin çaba ve koşturmasını ifade eder. Dolayısıyla bu âyette sa'y ile bizzat koşma anlamının kastedilmediği anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Fes'av ilâ zikrillâh ifadesinin, femdû ilâ zikrillâh (Allah'ı zikretmeye gidiniz) şeklinde de tefsir edilmesi¹⁵⁹ sa'y ile bizzat koşmanın kastedilmediği yorumunu desteklemektedir. Nitekim bir hadiste de namaza koşarak değil, yürüyerek gidilmesi, sakın ve vakur olunması öğütlenmiştir.¹⁶⁰ S-a-y kökünde hızlı yürüme ve koşma anlamı vardır. Ancak

¹⁵⁰ el-İnsân 76/22.

¹⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/256.

¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi'*, 21/485.

¹⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/571.

¹⁵⁴ el-Gâşiye 88/2-7.

¹⁵⁵ el-Gâşiye 88/8-16.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/334; Maturîdî, *Te'vilât*, 17/179; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22/247.

¹⁵⁷ el-Cuma 62/9.

¹⁵⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 659; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 465; el-Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilu nezâiri'l-Kur'an*, thk. Hüsnâ Nasr Zeydân (b.y.: Matbaatu's-Saâde, 1969), 112-114; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/118. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/637.

¹⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/637-639; Maturîdî, *Te'vilât*, 15/158-159; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/118.

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/238; Nesâî, “İmâmet”, 57.

bu kök, amellerle ilgili kullanıldığında onlara (amellere) yönelmeyi ve onları süratle yerine getirme anlamını ifade eder. Şu hâlde bu âyetteki *sa'y*dan Cuma namazını eda etmeye yönelmek, onun için hazırlık yapmak ve acele etmek anlamı anlaşılmaktadır.¹⁶¹ Âyette geçen “Allah’ı anmak” (*zikrullâh*) terkibiyle de hutbe ve Cuma namazının kastedildiği belirtilmiştir.¹⁶² İbn Atıyye (öl. 541/1147) kıyam, abdest, elbise giymek ve yürümek... bunların hepsinin, Allah’ı zikir için yapılan bir çaba (*sa'y*) olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735) ve başka âlimler de namazın yalnızca sekîne ile ifa edilebileceğini, *sa'y*ın da sadece niyet, irade ve amellerle olacağını belirtmişlerdir.¹⁶³

Sa'yın nûr sözcüğü ile birlikte kullanılışı¹⁶⁴ da bu başlık altında değerlendirilebilir. Hadîd sûresinde, mahşer günü mümin erkek ve mümin kadınların amellerinin nurlarının, kendileriyle birlikte yürüyeceği (*yes'â nûruhum*) ve onların önlerini ve çevrelerini aydınlatacağı belirtilir.¹⁶⁵ Devam eden âyette ise münafıkların, müminlerin nurundan istediklerine yer verilerek müminlerin mükâfatının rahmet, münafıkların cezasının da azap olduğu açıklanır.¹⁶⁶ “Önlerinden ve sağlarından” ifadesi, cennetliklere amel defterlerinin bu iki cihetten verileceğine bir işarettir. Cehennemliklere de sol ve arkadan verilir. Bu iki yönün nurunu, Allah müminler için sembol ve işaret kılmıştır. Çünkü onlar, iyilikleriyle (*hasenât*) mutlu olan, beyaz sayfalarıyla da kurtuluşa eren kişilerdir. Onlar cennete götürülürken ve sırttan geçerken, bu nur yanlarında ve önlerinde onlarla beraber yürür.¹⁶⁷ İmam Mâtürîdî, *yes'â nûruhum* ifadesinin üç şekilde yorumlanabileceğini ifade eder. *Birinci* yoruma göre müminler âhirette kitaplarla (amel defteri) birlikte yürürler. Çünkü Allah’a yakın olanlar ve iyilikte önde olanların kitapları önden verilir. Diğer müminlerin kitapları ise sağdan verilir. Ehl-i şirkin kitapları da arkalarından verilir. *İkinciye* göre buradaki nur, bu dünyada yaşadıkları ve sahip oldukları dinlerinin ve imanlarının nurudur. *Üçüncüye* göre âyette zikredilen “onların nuru” tamlaması, gittikleri yoldan bir kinaye olabilir.¹⁶⁸ Müminlerin muhatap alındığı Tahrîm 66/8. âyette de onların nurunun önlerinde ve sağ yanlarında

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/158-159.

¹⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/118; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsiri-* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 5/351.

¹⁶³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Er-Rahhâle el-Fârûk vd. (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007), 8/303-304.

¹⁶⁴ el-Hadîd 57/12; et-Tahrîm 66/8.

¹⁶⁵ el-Hadîd 57/12.

¹⁶⁶ el-Hadîd 57/13.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/46.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/345.

ilerleyerek yollarını aydınlatığı ifade edilir.

Sa'yın geçtiği bazı âyetlerde "koşma" anlamı belirgindir. Ancak bahsi geçen koşmanın, bir mümin eylemi ve kalbi bir hareket olduğu dikkat çekmektedir. Sa'y, Abese sûresinde âmâ sahâbî Abdullah İbn Ümmü Mektûm'a izafe edilmiştir. Hz. Peygamber, Kureyş'in ileri gelenleriyle ilgilenirken, Ümmü Mektûm elleriyle duvarlara dokuna dokuna Hz. Peygamber'in meclisine gelerek ondan Allah'ın indirdiklerinden kendisine öğretmesini istemiş, konuşmasının bölünmesinden rahatsız olan Hz. Peygamber ise ondan yüz çevirerek müşriklere yönelmiştir. Sûrenin ilk on âyetinin bu olay üzerine nâzil olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁹ 8-9. âyetlerde geçen ve Ümmü Mektûm'un bir eylemi olarak kullanılan sa'y ve haşyet eylemleri, 5. âyette müşriklerin ileri gelenlerine izafe edilen *istiğnâ* fiili ile karşıt bir şekilde kullanılmış, bu vesileyle sa'y ve haşyet sözcükleriyle Ümmü Mektûm'un ihlâsı ve imanı anlatılırken, *istiğnâ* kavramıyla da müşrik elebaşlarının ilahi mesaj karşısındaki tutumlarına işaret edilmiştir.¹⁷⁰ Burada Ümmü Mektûm'un sa'yı, ayaklarla yürümenin yanı sıra kalbi bir yürüyüş ve çabayı da ifade etmektedir.¹⁷¹

Sa'yın "koşma" anlamında kullanıldığı Yâsîn sûresinde, kasaba halkını (*ashâbu'l-karye*) hakka davet için iki elçi gönderildiği, bu elçilerin üçüncü bir elçiyle desteklendiği, ancak bu halkın, elçileri yalanlayarak onları uğursuzluk getirmekle suçladıkları, eğer isteklerinden vazgeçmezlerse kendilerini taşıyacaklarını ve cezalandıracaklarını söyleyerek tehdit ettikleri ve sadece şehrin diğer ucundan koşarak gelen bir şahsın (*ve câe aksa'l-medîneti raculun yes'â*), halka bu elçilere tabi olmalarını salık verdiği anlatılır.¹⁷² Müfessirler bu kişinin, İsrailoğulları'ndan Habîb en-Neccâr olduğunu, onun bir mağarada ibadet ederken kasaba halkına gelen elçileri duyduğunu ve bunun üzerine koşarak geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁷³ Sa'yın mümin bir kişiye izafe edildiği bu âyette, bizzat koşmanın yanı sıra kalbi bir çaba ve Allah rızası için yapılan bir hareketten bahsedildiği görülmektedir.

Sa'y sözcüğünün "koşma" muhtevasıyla izafe edildiği diğer şahsın, Firavun'un amcasının oğlu olup Firavun hanedanından bir mümin olduğu söylenmiştir.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/102-103; Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'an*, 113-114; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 481-482.

¹⁷⁰ Geniş bilgi için bk. Ali Kaya, "Kur'an'da İstiğna", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 11-13.

¹⁷¹ Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an*, 113-114.

¹⁷² Yâsîn 36/13-27.

¹⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/576-577; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1988), 4/282; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 12/70-71.

¹⁷⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/340; Mâverdî, *en-Nuket*, 4/244; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*,

Kasas 28/20. âyette ifade edildiği üzere bu adam şehrin öbür ucundan koşarak gelmiş ve Hz. Musa'ya, ileri gelenlerin onu öldürmek için hakkında müzakerede bulduklarını söyleyerek onun derhal şehri terk etmesi gerektiğini öğütlemiştir. Burada da *sa'y*'in bir mümin eylemi olduğu görülmektedir.

Sa'y, Bakara 2/260. âyette, yeniden dirilişin ispatı bağlamında, Hz. İbrahim tarafından alınıp parçalara ayrılan ve her dağın başına bir parçası konulan kuşlara izafe edilmiştir. Hz. İbrahim bu kuşları çağırdığında koşarak kendisine gelmişlerdir (*ye'tîneke sa'yen*). Kuşun uçuşmasının *se'â* fiiliyle ifade edilmediği bilgisi dikkate alınarak âyetteki *sa'y* sözcüğü "koşarak veya ayakları üzerinde hızlıca yürüyerek" şeklinde açıklanmıştır.¹⁷⁵ Bazı âlimler, *sa'y*'in hızlı ve çabuk hareket etmek anlamına geldiğini, kuşların hareketinin "uçmak" şeklinde olması durumunda, *sa'y*'in buradaki hareketin (uçmanın) şiddet ve hızını ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹⁷⁶

Tâhâ sûresinde yılanı nispet edilen *sa'y* sözcüğü de bu başlık altında incelenebilir. İlgili âyette Hz. Musa'ya yılanı yere atınca akıp giden bir yılan (*hayyetün tes'â*) dönüştüğü ifade edilmiştir. Yılanın yürüyüşü, "bir yerden başka bir yere nakil" anlamıyla bizzat *sa'y* (bedeni yürüyüş) olmakla birlikte Allah'ın iradesi sonucunda gerçekleşen bir eylemdir. Çünkü âyette bahsi geçen yılan (*hayye*), Allah'ın âyetlerinden (mucizelerinden) biridir.¹⁷⁷

Tâhâ 20/66. âyette ise sihirbazların ipleri ve sopalarının, Hz. Musa'ya gerçekten koşuyor gibi görüldüğü ifade edilir. Buna göre burada gerçek anlamda bir koşmadan bahsedilmediği anlaşılır.

Özetle bu başlık altında ele alınan âyetlerde geçen *sa'y* kavramı ya bizzat müminlere ya da onlarla ilgili olan şeylere (*nûr* ve *vücûh*) nispet edilerek Allah'ın rızasının kazanılmasına vesile olan olumlu davranışlar (sâlih amel) anlamında kullanılmıştır. *Sa'y*'in kuşlar ve yılanla ilgili kullanımında da Allah'ın mucizesine bir işaret söz konusudur. Kur'an öncesi dönemde tarafların barışı için koşuşturan; kan davasını, fitne ve karışıklığı önlemeye çalışan ve soyluların erdemleri için olumlu anlamda kullanılan *sa'y* kavramı, nüzûl döneminde Kur'an metninde, bazı âyetlerde genel itibarıyla müminlerin bir fiili olarak Allah'ın razı olduğu iş ve eylemler (sâlih amel) anlamında kullanılmış, böylece bu kavramın bağlamı ve içeriği değişmiştir. Biraz daha izah etmek gerekirse *sa'y* kelimesi câhiliye döneminde dini bir muhtevaya sahip değildir ve kabile hayatında düzeni sağlama babında bazı durumlarda olumlu anlamda kulla-

4/489.

¹⁷⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/494; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/315; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/46.

¹⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/46.

¹⁷⁷ Hâkim et-Tirmizî, *Tahsilü nezâiri'l-Kur'ân*, 112-114.

nılmıştır. Kur'an'da ise *iman/mümin, zikir, haşyet, takva, i'tâ, tasdik* ve *âhiretle* ilişkilendirilmiş, bu dünyada inanarak âhirete için çaba sarf etmenin ve Allah'ı anmak için koşuşturmanın Allah katında bir değer ifade ettiği anlatılmıştır.

4.2.3. Sa'y Kavramının Nötr Olarak “Mutlak Amel” Anlamında Kullanılması

Sa'y kavramı, üç âyette nötr manada yani “mutlak amel” muhtevasıyla kullanılmış, böylece insanın dünyadaki bilinçli ve iradeye bağlı işlediği, peşinden koştuğu (iyi-kötü) her türlü çabada sorumlu tutulacağı haber verilmiştir. Sa'y, bahsi geçen âyetlerin ikisinde cins isim olarak kullanılan *insan* kelimesine, birinde de *kum* (sizler) zamirine nispet edilmiştir. Örneğin leyl sûresinde geceye, gündüze, erkeği ve dişiyi Yaratan'a yemin edildikten¹⁷⁸ sonra insanların çabalarının başka başka olduğu (*inne sa'yekum le-şettâ*) ifade edilmiş,¹⁷⁹ bu vesileyle insanların çabalarının bir kısmının hidayet bir kısmının dalalet olabileceği, bazısının sahibini cennete götürürken bazısının da cehenneme sürükleyebileceği belirtilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu âyetle müminin sa'yı ile kâfirin sa'yının birbirinden oldukça farklı olduğu anlatılmıştır. Nitekim başka âyetlerde de¹⁸⁰ bu hususa işaret edilmiştir.¹⁸¹ Aynı sûrenin 5-7. âyetlerinde *i'tâ, ittikâ, tasdik* ve *yüsr* kelimeleri vasıtasıyla müminin sa'yının mahiyeti hakkında bilgi verilirken, 8-10. âyetlerinde geçen *buhl, istiğnâ, tekzib* ve *'usr* kelimeleriyle de kâfirin sa'yının içyüzü açıklanmıştır.¹⁸²

Sa'yın “mutlak amel” muhtevasıyla geçtiği Tâhâ 20/15. âyet, Hz. Musa kıssasının ele alındığı bir bağlamda geçmektedir: “*Kiyamet günü mutlaka gelecektir. Herkes peşine koştuğu şeyin karşılığını bulsun diye neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim.*” Âyette, dünyadayken insanın işlediği ve peşinden koştuğu hayır ve şer, itaat ve günah şeklindeki bilinçli çabalarının karşılığını göreceği haber verilerek¹⁸³ mutlak bir amelden bahsedilmiş,¹⁸⁴ bu vesileyle bütün hak dinlerin esasında ahlâkî kavram ve ilkelerinin özde hep aynı

¹⁷⁸ el-Leyl 92/1-3.

¹⁷⁹ el-Leyl 92/4.

¹⁸⁰ el-Haşr 59/20; es-Secde 32/18; el-Câsiye, 45/21; Fâtır 35/21.

¹⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 9/146; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/199. Ayrıca bk. Mâverdî, *en-Nuket*, 6/287.

¹⁸² Kaya, “Kur'an'da İstiğnâ”, 14-19.

¹⁸³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/24; Taberî, *Camîu'l-beyân*, 16/41.

¹⁸⁴ Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse, t.), 3/620.

olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁸⁵

Sa'yın iki defa kullanıldığı Necm sûresinde de hak dinlerde var olan ortak ilkeye dikkat çekilmiştir. İlgili sûrede Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya indirilen temel bir hakikate vurgu yapılmış, bu çerçevede hiçbir günahkârın, başkasının günahını yüklenemeyeceği ifade edilmiştir. Sa'y kavramının kullanıldığı 39-40. âyetlerde ise şöyle buyrulmuştur: “Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Ve çalışması da ileride görülecektir.” 39. âyette geçen *el-insân* kelimesi cins isimdir¹⁸⁶ ve âyetlerde geçen sa'y, “mutlak amel” anlamındadır.¹⁸⁷ Burada insana, dünyada iyilik (hayr) yapmışsa iyilikle, kötülük (şerr) yapmışsa kötülükle karşılık verileceği anlatılmıştır. Allah Teâlâ herkesin işlediği ameli görür, âhirette insan da kendi çabasını görecek.¹⁸⁸ Diğer bir ifadeyle bu kişi, yaptığı amel hayır ise sevabını alacak, şer ise cezasını görecek; işlemediği bir günahın azabıyla cezalandırılmayacağı gibi yapmadığı bir sâlih amelin sevabıyla da ödüllendirilmeyecektir.¹⁸⁹

Sa'yın “mutlak amel” anlamında kullanıldığı diğer âyet Naziât sûresindedir. Bahsi geçen âyette her şeyi alt üst eden büyük felâket (kıyamet) gelip çatığında,¹⁹⁰ insanın (dünyada iken) ne için çalıştığını hatırlayacağı (*yevme yetezekkaru'l-insânü mâ se'â*) ifade edilmiştir.¹⁹¹ *Tezekkür*, öncesinde unutmayı gerektiren bir eylemdir ve bu da bilginin hafızadan silinmesiyle olur. Buna göre o gün insana ameli arz edilir, o da onu (amelini) itiraf eder. “Hatırlama”dan maksat da amelin sonucu ve ona verilen karşılıktır. Bu konu İsrâ sûresinde “*Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter.*”¹⁹² şeklinde izah edilmiştir.¹⁹³ Âyette geçen *mâ se'â* ifadesi genel itibarıyla “iyi (hayr) ve kötü (şerr) amel” şeklinde açıklanmış, böylece insanın kıyamet koptuğunda dünyadayken peşinden koştuğu iyi-kötü her türlü çabasını hatırlayacağı ve neticesini göreceği belirtilmiştir.¹⁹⁴

¹⁸⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/630.

¹⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 27/132.

¹⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/165; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbî'l-Kur'ân*, 429.

¹⁸⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/75-76.

¹⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/80. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/15-16.

¹⁹⁰ en-Nâziât 79/34.

¹⁹¹ en-Nâziât 79/35.

¹⁹² el-İsrâ 17/14.

¹⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/90.

¹⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/97-98; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9/24; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22/62; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/5567.

4.2.4. Sa'yın Hz. İsmail'e Nispeti

Sa'y kelimesinin Hz. İsmail'e izafe edildiği âyetin konusu diğerlerinden farklıdır. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail kıssasının ele alındığı bağlamda bulunan söz konusu âyette şöyle buyrulmuştur: “Çocuk, babasıyla beraber iş gücü tutacak yaşa gelince: Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin? dedi. O da ‘Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun.’ dedi.”¹⁹⁵ Bazı kaynaklarda bu olay sırasında Hz. İsmail'in on üç yaşında olduğu ifade edilmiştir.¹⁹⁶ Âyette geçen sa'y, (çocuğun) babası gibi çalışması ve babasının işine yardım etmeye gücünün yetmesi, babasıyla birlikte dağlara çıkması, babasıyla birlikte çalışmayı idrak etmesi, kendisine emredilene yapabilecek güce ulaşması ve babasıyla birlikte hicret edebilecek duruma gelmesi, imtihan edilecek yaşa ulaşması, babasının işlerinde ve ihtiyaçlarında onunla birlikte koşturma ve çalışma çağına ulaşması şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁹⁷ Bu açıklamaların bir kısmında sa'y, bedeni gelişme ve büyüme, bir kısmında da bunun yanında akli olgunluk ve zihinsel bir gelişme olarak yorumlandığı görülmektedir. Hz. İsmail'in babasına verdiği cevap ve teslimiyet dikkate alındığında sa'yı bizzat yürüme, koşma, çalışmaya gücü yetme gibi fiziksel bir gelişmeyle açıklamanın yetersiz kaldığı ifade edilebilir. Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) ifade ettiği gibi Hz. İsmail erken yaşında ve gelişme döneminde olmasına rağmen, kendisinde bu hikmetli cevabı verebilecek ve bu büyük imtihanı taşıyabilecek cesareti veren ağırbaşlılık ve geniş bir yürek vardı.¹⁹⁸ Bu nedenle âyette geçen sa'yın hem fiziksel hem de akli bir gelişme ve olgunluğu ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Sa'y kavramı, hem klasik sözlüklerde hem de câhiliye şiirinde “iyi veya kötü şeyler için çalışmak ve çabalamak” anlamında kullanılan nötr manalı kelimelerden biridir. Câhiliye döneminde kendine özgü bağlamı ve anlamı olan bu kavram, Kur'an metninde farklı bağlamlarda ve değişik kelimelerle irtibatlandırılarak kullanılmış, dolayısıyla muhtevasında önemli değişimler geçirerek Kur'an kavramı haline gelmiştir.

Sa'y, Kur'an öncesinde câhiliye Araplarının kabile yaşamı ve sosyal hayatının

¹⁹⁵ es-Sâffât 37/102.

¹⁹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/389; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/310; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/221.

¹⁹⁷ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 569; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/615; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/389; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 373; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/578; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/310; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/171; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/221.

¹⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/221.

bir yansıması olarak olumlu veya olumsuz anlamda kullanılan bir kelimedir ve dinî bir muhtevaya sahip değildir. Ancak bu kavram, Kur'an bütünlüğünde müminler, kâfirler, müşrikler, Yahudiler gibi farklı inanç gruplarına nispet edilmenin yanı sıra bazı kavramlarla da aynı âyette veya bağlamda geçmiş, buna bağlı olarak farklı anlamlar ifade etmiştir. Buna göre *sa'y*, müminlere izafe edildiği, *iman*, *zikir*, *âhiret*, *haşyet*, *i'tâ*, *takvâ/ittikâ* ve *tasdik* gibi kavramlarla irtibatlı (yakın-anlam) bir şekilde geçtiği âyetlerde olumlu yani Allah'ın razı olduğu iş ve eylemler (sâlih amel) anlamındadır. Bahsi geçen âyetlerde *sa'y*; âhiret için sâlih amel işlemek, Allah'a inanmak, onu anmak (zikir), onun rızası için vermek (zekât ve sadaka) ve onun mesajını tasdik etmek için çabalamayı ifade ettiğinden Kur'an metninde dinî bir kavram haline gelmiştir. *Sa'y*ın Kur'an öncesi anlamı ve kullanımında ise böyle bir semantik ilişki söz konusu değildir.

*Sa'y*ın kâfirlere, müşriklere ve münafıklara nispet edildiği ve *fesâd*, *harâb* ve *helâkle* birlikte kullanıldığı, aynı zamanda *istiğnâ*, *küfür*, *tekzib/kizb*, *isyân*, *idbâr*, *buhl* gibi kavramlarla irtibatlı (yakın-anlam) olduğu âyetlerde ise olumsuz yani Allah'ın razı olmadığı iş ve eylemler (*'amel-i seyyie*) anlamını ifade ettiği görülmektedir. Bu âyetlerde de *sa'y* câhiliye döneminden farklı olarak küfrün anlam alanına dâhil olan kelimelerle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca *sa'y*, bazı âyetlerde insanın âhirette karşılığını göreceği iyi-kötü her türlü dünyevî çaba (mutlak amel) anlamında geçmiş, Hz. İsmail'in bir fiili olarak kullanıldığı âyette ise onun fiziksel ve zihinsel gelişimini ifade etmiştir.

Son olarak düşüncelerin kavramlar vasıtasıyla aktarıldığı bilgisi dikkate alınarak Kur'an mesajını sahih bir şekilde anlayabilmek için onun kavramları üzerinde detaylı çalışmaların yapılmasının gerekliliğine vurgu yapmak gerekir. Kur'an bütünlüğünde farklı bağlamlarda ve değişik kelimelerle irtibatlı bir şekilde kullanılan *sa'y*ın detaylı bir şekilde incelenmesi de bu çerçevede yapılan bir çalışma olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Amr b. Külsûm. *Dîvânu Amr b. Külsûm*. thk. Eymen Meydan. Cidde: Kitâbu'n-Nâdi'l-Edebi's-Sekafî, 1992.
- Antere b. Şeddâd el-Absî. *Divânu Antere*. şrh. el-Hatîbu't-Tebrizî. thk. Mecîd Tarâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Ayas, Mehmet Rami. "Kur'ân-ı Kerim'de "Çalışma" Kavramı". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 89-112.
- Bezzâvî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Müessesetu'l-İmân, 2000.

- Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cessâs, Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1992.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihh*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbillehî'l-'azîz*. thk. Muḥammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefitî. 2 Cilt. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1992.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Ebû Üde, Üde Halîl. *et-Tatavvuru'd-dilâil beyne lugati's-ş-ri'l-câhilî ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. ez-Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- Ebu's-Su'ûd. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn – Muhammed Alî en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hakîm et-Tirmizî. *Tahsilu nezâiri'l-Kur'an*. thk. Hüsnâ Nasr Zeydân. b.y.: Matbaatu's-Saâde, 1969.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hârân b. Mûsâ. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Vizâratü's-Sekâfeti ve'l-A'lem, 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Er-Rahhâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2007.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr b. Muhammed el-Hasan. *Cemheratu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Be'albekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mucmelu'l-luga*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Turâs, 1973.
- İbn Kuteybe. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-

- Kutubî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Andurrahmân. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Andurrahmân. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1984.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir-*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Karataş, Şuayip. "Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin 'Risâle fî Hakki'd-Duhân' Adlı Risâlesinde Kullandığı Mâide 33. Âyetinin Bağlamı". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 / 1 (Mart 2022): 330-363. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1047501>.
- Kaya, Ali. "Kur'an'da İstiğna". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 1-25.
- Kubeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsû'atü'l-kelime ve ehavâtihâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2017.
- Kurtubî, Muammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Lakîb b. Ya'mur el-İyâdî. *Divânu Lakîb b. Ya'mur el-İyâdî*. thk. Muhammed et-Tevencî. Beyrut: Dâru Şâtır, 1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhemmed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmakşûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye - Muessesetu'l-Kutubî'ş-Şekâfiyye, ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Vucûh ve'n-Nazâir*. haz. Ali Özek. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Murakkışeyn. *Divânu'l-Murakkışeyn*. thk. Kârih Şâtır. Beyrut: Dâru Sadır, 1998.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî.

- Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tarafe b. el-Abd. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*. şrh. el-A'lem eş-Şentemerî. thk. Dûriyye el-Hâtîb - Lutfî es-Sakkâl. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2. Basım, 2000.
- Ulus, Hasan Fehmi. "Kur'an-ı Kerim'de Sa'y Kavramı ve İlgili Ayetler Üzerinden Bir İnceleme. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2021), 25-45.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Aḥmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Yahyâ b. Sellâm. *et-Tesârîf*. thk. Hind Ahmed Şelebî. Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 2007.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Aleml-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru't-Turâs, 1957.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-muallakâti's-seb'*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1989.
- Züheyr b. Ebû Sulmâ. *Şî'ru Züheyr b. Ebî Sulmâ*. şrh. el-A'lem eş-Şentemerî. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 3. Basım, 1980.

Bir Fıkıh Kitabının Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi: Abdurrahmân el-Cezîrî'nin *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* Kitabı Örneği

Öz: Bütün İslâmî ilimlerin temel kaynağı olan Kur'ân içerdiği hüküm ayetleri sebebiyle fıkıh kitaplarının da ilk başvuru kaynağıdır. Ahkâm ayetleri denildiğinde öncelikle bu ayetleri konu edindikleri için ilk olarak akla ahkâm tefsirleri gelmekle birlikte fıkıh kitaplarında da sık sık ayetlere yer verilmektedir. Diğer yandan tefsir usulü ve fıkıh usulü konularını karşılıklı olarak incelediğimizde her ikisinin de ortak yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Ahkâm tefsirlerini Kur'ân ilimleri açısından inceleyen çok sayıda araştırma olmasına rağmen fıkıh kitaplarını bu açıdan inceleyen çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Bu sebeple biz de bir fıkıh kitabını Kur'ân ilimleri açısından değerlendirdik. Bu çalışmada Abdurrahmân el-Cezîrî'nin *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* adlı fıkıh kitabı Kur'ân ilimleri yönüyle incelenmektedir. Öncelikle eserde geçen bütün ayetler tespit edilmiş sonrasında ise bu ayetler çerçevesinde değinilen Kur'ân ilimlerinin hangileri olduğu ve bunlardan nasıl faydalandığı gözler önüne serilmiştir. Çalışma sonunda bu kitapta ayetlerden hüküm çıkarılırken Kur'ân ilimlerinden sadece bazılarına değinildiği ve onlara da yeterince yer verilmediği, bazı ayetlerin bağlamından koparılmak suretiyle bir hükme delil olarak sunulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân ilimleri, Fıkıh, Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*.

Mehmet
ERGÜN* 

An Evaluation of a Fiqh Book in Terms of Qur'an Sciences - At the Example of Book al-Fiqh 'ala al-madhâhib al-arba'ah of 'Abd al-Rahmân al-Jaziri

Abstract: The Qur'an, which is the main source of all Islamic sciences, is also the first reference source for fiqh books due to the verses of judgment it contains. When the verses of judgment are mentioned, first of all, interpretations of judgments come to mind, since they are the subject of these verses, and verses are frequently included in fiqh books. On the other hand, when we examine the subjects of tafsir method and fiqh method mutually, it is seen that both have common features. Although there are many studies examining the tafsir of Ahkam in terms of Qur'anic sciences, the scarcity of studies examining fiqh books from this perspective draws attention. For this reason, we evaluated a fiqh book in terms of Qur'anic sciences. In this study, Abdurrahmân al-Cezîrî's fiqh book named *al-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* is examined in terms of Qur'anic sciences. First of all, all the verses in the work were determined, and then it was revealed which of the Qur'anic sciences mentioned in these verses and how they were benefited from. We have determined that only some of the Qur'anic sciences are mentioned and that they are not given enough space while making judgments from the verses in this book, and that some verses are presented as evidence for a judgment by being taken out of their context.

Keywords: Tafsir, Qur'an Sciences, Fiqh, 'Abd al-Rahmân al-Jaziri, *al-Fıkh 'ala al-madhâhib al-arba'ah*.

* Dr. Öğr. Üyesi, MCBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı.
E-Posta: mehmet.ergun@cbu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1036-3115>.

Giriş

Kur'ân, bütün İslâmî ilimlerin ilk başvuru kaynağıdır. Kur'ân'ın içeriğinde iman ve ahlak konularının yanı sıra ibadetler ve muamelat ile ilgili hükümler de bulunmaktadır.¹ Kur'ân'daki fikhî hükümler denilince akla öncelikle ahkâm ayetleri ve bu ayetleri konu alan ahkâm tefsirleri gelmektedir. Bu tefsirler hakkında pek çok akademik çalışma yapılmıştır.² Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla fikhî kitaplarında geçen ayetleri, Kur'ân ilimleri ve Tefsir usulü açısından ele alan çalışmaların sayısı bir elin parmaklarını geçmemektedir.³ Bu sebeple hem dört mezhebin görüşlerini içermesi hem de ülkemizde de tanınması sebepleriyle Abdurrahman el-Cezîrî'nin *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* adlı eserini Kur'ân ilimleri açısından değerlendirmeyi tercih ettik.

Kur'ân ilimleri, Kur'ân'ın kendi içeriğinden ve sahip olduğu özelliklerden ortaya çıkarak onun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan ilimlerdir. Bu sebeple bir konuda Kur'ân ayetlerinden istifade edilirken bu ilimlerin dikkate alınması

¹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûl'l-fıkh* (Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslamiyye, 2002), 32.

² Çalışmaların bazıları şunlardır: Mustafa Güvenç, *Taberî Tefsirinde Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Fatma Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşaf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Muhammet Taha Topçu, *Mâtürîdî ve Cessâs Tefsirlerinde İbadetlere Dair Ahkâm Ayetlerinin Yorumlanması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Cihad Akkoyun, *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki Metodu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ubeytullah Altuntaş, *Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından İncelenmesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mustafa Hocaoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019); Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994) 203-217; Yakup Mahmutoğlu, "Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) "Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm [Beş Yüz Ayetin Tefsiri]" Adlı Kitabının Kısaca Tanıtımı ve Ahkâm Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009) 471-476; Recep Demir, "Ahkâm Tefsiri ve Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye'si", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 431-456; Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyin el-Hayyân, "Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma", çev. Mustafa Şentürk-Mine Özer-Narin Yavuz, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013) 457-491.

³ Bu alanda bizim tespit edebildiğimiz akademik çalışmalar şunlardır: Mehmet Demirci, *Kurtubi'nin el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); İlhami Günay, "Ahterî'nin Eserlerinin Tefsir ve Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 2/3 (2017), 373-399; Kübra İmamoğlu, *İmam Serahsi ve el-Mebсут'ta Kur'ân İlimlerinin İmkân ve Sınırları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

faydalı olacaktır. Aksi halde bu ayetlerde kastedilen mananın doğru tespit edilmesi mümkün değildir.

Kur'ân ayetlerine en fazla müracaat edilen İslâmî ilim dallarından birisi de *fıkıhtır*. Sözlükte; "bir şeyi iyi ve tam anlamak, bilmek, derinlemesine kavramak"⁴ anlamlarına gelen fıkıh terimi, ıstılahta "Kur'ân ve hadis merkezli dini bilgi ve anlayış" anlamında kullanılmıştır. Hicri 2. yüzyılın sonlarından itibaren "ferdi ve toplumsal hayata dair ameli hükümleri bilmeyi ve bu konuları inceleyen ilim dalı"nı ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır.⁵

1882-1941 yılları arasında Mısır'da yaşamış olan Abdurrahmân el-Cezîrî tarafından kaleme alınan *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* isimli eserde de Kur'ân ayetlerine çeşitli amaçlarla yer verilmiştir. Bu makalede eserdeki ayetleri Kur'ân ilimleri açısından değerlendireceğiz.

Kur'ân ilimleri terimindeki "ilimler" kelimesinin çoğul olarak kullanılmış olmasından bu kavram ile Kur'ân'ın manasını anlamaya yardımcı olan çok sayıda ilmin kastedildiğini anlamaktayız.⁶ Nitekim bazıları Ulûmu'l-Kur'ân; "Kur'ân'ın nüzûlü, tertibi, yazılması, cem'i, istinsahı, sebab-i nüzûlü, müşkili, müteşâbihi vb. itibarı ile doğrudan kendisini ilgilendiren ilimleri ihtiva etmesi ve o ilimlerin metotlarını belirlemesi ile kelâmî, fikhî vb. ilimlere kaynaklık etmesi, hatta zaman zaman kozmoloji, psikoloji, biyoloji vb. bilimlere ışık tutması itibarı ile de kendisini dolaylı olarak ilgilendiren mevzularla tarihin akışı içerisinde ortaya konmuş olan İslâmî/ilmî mirasın bir araya toplanmış şekli"⁷ diye tarif etmek suretiyle içerik yelpazesini oldukça genişletmektedirler. Biz ise "Kur'ân'ın nüzûlü, tertibi, toplanması, yazılması, kıraati, tefsiri, i'cazi, nâsihi-mensûhu vb. yönlerden onunla ilgili olan konulardır"⁸ şeklindeki daha Kur'ân merkezli tanımları tercih etmekteyiz. Bu ilimlerin sayıları hakkında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Nitekim Zerkeşî, bu

⁴ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. M. el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ty.), 3/370; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, thk. Remzi Münir Ba'İbekî (Beyrut: Dâru'l-İlm il-Melâyin, 1987), 2/968; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1990), 13/522.

⁵ İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/54.

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 137.

⁷ Erdoğan Baş, "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 3/22.

⁸ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, ty.), 1/23. Ayrıca bk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Lemehât fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1410/1990), 141; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1401/1981), 6.

ilimleri *el-Burhân* adlı eserinde 47 başlıkta ele alırken Suyûtî'nin, *el-İtkân*'ında bu sayının 80'e çıktığını görmekteyiz.

Tefsir Usulü ise Kur'ân'ı tefsir ederken kullanılan metotlar, tefsir çeşitleri, sahih tefsirin kuralları ve şartları gibi konuları kapsamayı yönüyle Kur'ân ilimlerine göre daha dar bir anlama sahiptir.⁹

Kur'ân'ın, İslâm'ın kutsal kitabı olması sebebiyle bütün İslâmî ilimler kendi meşruiyetlerini ve geçerliliklerini ona dayandırmak zorundadırlar. Fıkıh ilmi de birincil kaynak olarak Kur'ân'ı kabul etmektedir. Fakihler karşılaştıkları bir problemin çözümünü öncelikle Kur'ân'da aramaktadırlar. Hz. Peygamber'in, Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak atadığı zaman sorduğu "Nasıl hüküm verirsin?" şeklindeki soruya Muaz'ın ilk önce; "Allah'ın kitabıyla hüküm veririm"¹⁰ şeklinde cevap vermesi de bunu göstermektedir. Bu yönüyle fıkıh ilmi, tefsir ile yakın bir ilişki içerisinde.

Diğer ilim dalları Kur'ân'ı inceleme konularından biri olarak görürlerken tefsir ilminde Kur'ân'ın kendisi incelenmektedir. Örneğin bir fakih Kur'ân'ı sadece kendi alanıyla ilgili ayetler çerçevesinde ele almakta, hakkında ayet bulunmayan konularda birinci kaynak olarak hadisleri veya sahabe görüşlerini de kullanabilmektedir. Müfessir ise bir bütün olarak bizzat Kur'ân'ı incelemektedir. Hal böyle olunca kendisine Kur'ân ayetlerini açıklamayı hedef edinmiş olan tefsir ilmi diğer İslâmî ilimler arasında merkezi bir konuma yerleşmektedir.

Bizce burada gözetilmesi gereken önemli bir nokta, fakihlerin bir bütün olarak Kur'ân'ın ne dediğini değil de parçacı yaklaşımla ayetlerden kendilerinin işine yarayabilecek delil veya hüküm elde etmeyi öncelemeleridir. Bunun bir sonucu olarak bir konuda hüküm verirken tamamen farklı bir konudan bahseden ayetlerle istidlal edebilmektedirler. Örneğin Benî Nadr gazvesinden sonra nâzil olan ve oradaki Yahudilerin helak olmalarının nedenlerini açıklayan ayetin sonunda zikredilen ve insanları yaşanan olaylardan ibret almaya davet eden "...ey akıl sahipleri ibret alınız..."¹¹ ayetini fakihler, edille-i şer'iyyenin bir unsuru olan kıyasın geçerliliğine delil getirmişlerdir.¹² Nitekim

⁹ Erdoğan Baş, "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi", 3/23-24.

¹⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd., (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 36/382; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ty.), "Akdiyye", 11; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Ahkâm", 3.

¹¹ el-Haşr 59/2.

¹² Ebu Bekir el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 4/31; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi'l-İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-

Muhammed el-Gazzâlî, tefsir çeşitlerini sayarken fikhî tefsiri de zikretmekte ancak bunun tam manasıyla bir tefsir yöntemi olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre; bu tefsirin çeşidinin gayesi, sadece fikhî hüküm elde etmek olduğu için yalnızca ahkâm ayetlerini ele almakta ve bu sebeple eksik olmaktadır.¹³

Sonuç olarak fakih, Allah’ın muradına uygun istinbatta bulunmak için öncelikle Kur’ân ayetlerini bütüncül olarak değerlendirmelidir. Bu prensibe göre önce ayette kastedilen anlamı tespit ettikten sonra fikhî hükümleri o anlam üzerine bina etmelidir. Burada sözü edilen “Kur’ân’ı bütüncül olarak değerlendirmek” tefsir ilminin varoluş gayesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla fakihler tarafından bir ayetten çıkarılan bir hüküm, Kur’ân ilimleri ve tefsir usulü kriterlerine onaylatılmadıkça eksiktir.

Abdurrahmân el-Cezîrî’nin *el-Fıkh ale’l-mezâhibi’l-erba’a* kitabında zikredilen ayetleri Kur’ân ilimleri açısından şu başlıklar altında değerlendirebiliriz.

***el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a*’da Kur’ân İlimlerine Müracaat Örnekleri**

Bu çalışmada incelediğimiz *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba’a* adlı eserde yer alan ayetler çerçevesinde değinilen Kur’ân ilimleri şunlardır:

1. Nüzûl Sebepleri

“Sebeb-i nüzûl” kavramı, Kur’ân’da bulunan bir ayetin, bir ayet grubunun veya bir surenin inmesine sebep olan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmektedir.¹⁴ Ayetlerin nüzûl sebeplerini bilmek, Kur’ân’ın manalarının doğru anlaşılmasında yardımcı olan en güvenli yollardan biridir.¹⁵ Bu sebeple bir ayet üzerine bir hüküm bina edilmeden önce ayetin ne zaman, nerede ve kimin

Şâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1413/1993), 370.

¹³ Muhammed el-Gazzâlî, *Keyfe neteâmel mea’l-Kur’ân* (Kahire: 2005, Nahdatü Mısır), 39.

¹⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1394/1974), 1/107; Zürcânî, *Menâhil*, 1/106; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2000), 127.

¹⁵ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmil-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1957), 1/22; Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, thk. ‘İsâm b. Abdilmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dâru’l-İslâh, 1412/1992), 8.

hakkında indiğini tespit etmek önem arz etmektedir.¹⁶ Nitekim İbrahim et-Teymî'den nakledildiğine göre Hz. Ömer'in, "Bu ümmet, kitabı bir, Peygamberi bir ve kıblesi bir olduğu halde niçin görüş ayrılığı ve anlaşmazlığa düşüyor?" şeklindeki sorusuna İbni Abbâs'ın, "Kur'ân bizim devrimizde indiği için biz onu okurken hangi ayetin ne zaman, niçin ve ne hakkında indiğini biliyoruz. Bizden sonra gelenler ise, Kur'ân'ı okurlar fakat hangi ayetin ne zaman ve ne hakkında indiğini bilemedikleri için her birinin görüşü elbette ayrı olacak ve görüşler ayrı olunca anlaşamayıp çekişeceklerdir"¹⁷ diyerek verdiği cevap da bu konuyu vurgulamaktadır.

Cezîrî, kitabında bir kadının evlenmesi husûsunda velinin belirleyici olduğunu söyleyenlerin delili olarak gösterilen "*Kadınları boşadığınız ve onlar da iddetlerini tamamladıkları zaman kendi aralarında güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle evlenmelerine engel olmayın*"¹⁸ ayetinin nüzûl sebebi olarak Buhârî'den bir rivayeti nakletmektedir. Buna göre, Ma'kil, kız kardeşini amcasının oğluyla nikâhlanmış ancak bir süre sonra bu eşler boşanmıştı. Kız kardeşi iddetini tamamladıktan sonra amcaoğlu eski eşyle tekrar evlenmek istediğini Ma'kil'e bildirmiş ancak kız kardeşinin de razı olmasına rağmen Ma'kil bu evliliğe izin vermemiştir. İşte bu olay üzerine nâzil olan Bakara 2/232 ayetindeki uyarı gereği Ma'kil, bu kararından vazgeçip kız kardeşini tekrar amcaoğluyla evlendirmiştir.¹⁹ Ancak Cezîrî, "Ma'kil'in başından geçen olay, bu ayetin nüzûlüne tesadüf etmiş olabilir ama asıl itibarıyla bu ayet umûmîdir"²⁰ demek suretiyle ayetin nüzûl sebebinin has olmasının hükme bir etkisinin bulunmadığını belirtmektedir.

Cezîrî, müfessirlerin "*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın*"²¹ ayetinin tefsiri sadedinde söylemiş oldukları sözlerin de Ma'kil olayına benzediğini aktarmaktadır. Zira Râzî'ye göre bu ayet

¹⁶ bk. İshak Yazıcı, "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'ân Tefsirindeki Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Mart 1987), 117-128; Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 407-438.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi (Beirut: Darü'l-Kütübül-İlmiyye, 1422), 1/12; İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. İbn Hasen Â-i Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/148.

¹⁸ el-Bakara 2/232.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr (Dimeşk: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Talak", 44.

²⁰ Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beirut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1424/2003), 4/48.

²¹ el-Hucurât 49/6.

genel hüküm ifade etmekte olup meşhur Velîd olayına²² tesadüf etmiştir.²³ Cezîrî burada el-Hucurât 49/6 ayetinin meşhur Velîd olayı üzerine indiğini söylemekle birlikte bu olayın detayına girmemektedir.²⁴

Cezîrî, "Kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi" anlamında bir cahiliye adeti olan *zihâr* konusunu ele aldığı bölümde, öncelikle Mücâdele suresinin ilk ayetlerinde²⁵ bu davranışın çirkin ve yalan bir ifade olarak nitelendiğini belirtmektedir. Sonra bu ayetlerin nüzûl sebebi olarak ensardan Evs b. Sâmî ile hanımı Havle binti Sa'lebe arasında yaşanan *zihârı* nakletmektedir. İslâm döneminde yaşanan ilk *zihâr* olan bu olayda kadın eski adetlere göre eski kocasına dönüşünü imkânsız kılan bu duruma bir çözüm bulmak amacıyla Resûlullah'a müracaat etti. Ona, gençliğini kocası için harcadığını ve ona çocuklar doğurduğunu ama şimdi ihtiyarlık döneminde evden kovulduğunu anlattı. Resûlullah, henüz bu konuda Allah katından bir hükmün gelmediğini ve eskiden beri uygulanmakta olan hükümden başka bir çözüm söyleyemeyeceğini belirtmesi üzerine kadın, Allah'a yalvarmaya ve durumunu arz etmeye başladı. Bir müddet sonra da bu ayetler indi.²⁶ Cezîrî burada nüzûl sebebini konuyu açıklama sadedinde nakletmiş olup nüzûl sebebini ayetten istinbat edilen fikhî hükümlere bir etkisi olup olmadığından bahsetmemiştir.

Cezîrî, *hudûd* bölümünde Yahudilere de had cezasının uygulanmasından bahsederken "Ey Resûl! Ağızlarıyla "inandık" demelerine rağmen kalpleri inanmayanlar içerisinde küfürde yarışanlar ve Yahudilerden, kendileri sana

²² Bu olay kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Benî Mustalik kabilesinin zekâtını toplamak üzere görevlendirilen Velîd b. Ukbe, yolda oraya doğru giderken birisi ona, bu kabileden bir grubun silahlı olarak yola çıktığını söyler. Velîd, onların zekat vermeyi istemedikleri için kendisiyle çatışmak kastıyla çıktıklarını düşünerek geri döner ve durumu Hz. Peygamber'e anlatır. O da Hâlid b. Velîd'i haberin doğruluğunu araştırmak ve gerekeni yapmak üzere bir grup askerle birlikte gönderir. Hâlid kabileye yakın bir yerde konaklayarak iddiaları araştırır ve kabilenin İslâm'a bağlılıklarının devam ettiğini tespit ederek Medine'ye döner. Sonunda onların, zekâtı tahsil etmek için görevlendirilen kişinin geciktiği için durumu öğrenmek veya zekâtı kendileri teslim etmek üzere yola çıkmış oldukları anlaşılır.

²³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 28/98.

²⁴ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/48.

²⁵ "Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüzü konuşmayı işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. İçinizden kadınlara *zihâr* yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır." el-Mücâdele 58/1-2.

²⁶ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/432.

*gelmeyen bir topluluk hesabına dinleyerek yalan uydurmak için dinleyenler, seni üzmesin. Onlar bildikten sonra kelimelerin yerlerini değiştirir ve "Eğer size şu hüküm verilirse onu alın, o verilmezse almaktan çekinin" derler..."*²⁷ ayetinin nüzûl sebebi olarak Müslim'den şu olayı nakletmektedir: Hz. Peygamber'in yanına yüzü kömürle karaya boyanmış ve dövülmüş bir Yahudi getirdiler. Resûlullah, Yahudileri çağırarak, "Kitabınızda zina haddini böyle mi buluyorsunuz?" diye sordu. Onlar; "Evet" dediler. Sonra Hz. Peygamber, Yahudilerin âlimlerinden birini çağırarak ona "Musa'ya, Tevrat'ı indiren Allah aşkına soruyorum, zina edenin haddini kitabınızda böyle mi buluyorsunuz?" dedi. Âlim, "Hayır! Eğer bana böyle yemin vererek sormasa idin sana haber vermezdim. Kitapta recm buluyoruz. Fakat zina olayları eşrafımız arasında çoğaldı. Artık şerefli birini bu suçla yakalarsak onu bırakır olduk. Ancak biçare birisini yakalarsak ona haddi tatbik ediyoruz. Kendi aramızda şöyle dedik: Gelin aramızda öyle bir ceza şeklinde anlaşalım ki o, eşraftan olsun, halktan olsun herkese tatbik edilsin. Sonunda recm yerine suratın kömürle boyanıp dayak atılmasında ittifak ettik" diye cevapladı. Bunun üzerine Resûlullah, "Allah'ım! Onların öldürdüğü emrini ilk ihya edip dirilten ben olayım" dedi ve ona zina haddi cezasının uygulanmasını emretti ve o kişi hemen recmedildi.²⁸

Cezîrî, bunun akabinde Yahudiler'in birbirlerine, "Muhammed'e gidin. Eğer size zina eden kimseye değnek vurulmasını ve yüzünün siyaha boyanmasını emrederse kabul edin. Recm emrini verirse sakının"²⁹ demeleri üzerine Allah tarafından indirilmiş Tevrat ve İncil'deki hükümleri uygulamaktan imtina edenlerin kâfir, zalim ve fasıklar olduğunu bildiren Mâide 5/44, 45 ve 47 ayetlerinin nâzil olduğunu aktarmaktadır.³⁰

Cezîrî, bu konuda bilgi vermemekle birlikte, Yahudilerin Hz. Muhammed'in zina suçuna karşı hangi cezayı vereceğini öğrenme amacıyla insanları ona yönlendirmelerinden bu recmin Resûlullah'ın Medine'ye hicretinden kısa bir süre sonra uygulandığını, zina edenlerin Yahudi olmaları ve Kuran'da henüz zina suçunun cezası bulunmadığından Hz. Peygamber'in Tevrat'ın ilgili ayetleri³¹ ile amel etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Kitabın *hudûd* bölümünde, "Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak öldürülmeleri,

²⁷ el-Mâide 5/41.

²⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ty.), "Hudûd", 28.

²⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 10/306.

³⁰ Cezîrî, *el-Fikh*, 5/113-114.

³¹ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Levililer, 20: 10; Tesniye, 22: 23.

asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir..."³² ayetinin nüzûl sebebi olarak üç farklı rivayet nakledilmektedir.

Birincisi, Enes b. Mâlik'ten nakledilen, "Ureyne'den Müslüman olmuş bazı kişiler Medine'ye gelmişler ancak buranın iklimine, havasına ve suyuna alışamayıp hastalanmışlardı. Resûlullah da onları Medine'nin dışında bulunan zekât develerinin yanına gidip onların sütlerinden ve idrarlarından içmelerini söylemişti. Onlar bu denileni yapınca iyileşmişler ancak sonra da irtidat ederek bu develerin çobanlarını öldürmüş ve develeri de çalmışlardı. Resûlullah bu olaya çok kızmış, peşlerine adam göndermiş ve onları getirip ellerini ve ayaklarını çaprazlama kestirmiş, gözlerine mil çektirmiş ve kızgın güneşin altına attırmıştı"³³ şeklindeki rivayettir.

İkincisi, İkrime, Hasan-ı Basri ve Abdullah b. Abbas'a göre bu ayet müşrikler hakkında nâzil olmuştur. Ancak biz tefsir kaynaklarında bu görüşün sadece İkrime ve Hasan-ı Basri'den nakledildiğini tespit ettik.³⁴

Üçüncüsü, İbn Abbas'tan nakledilen, "Ehl-i kitaptan bir topluluk ile Hz. Peygamber arasında antlaşma vardı. Ancak onlar bu antlaşmayı bozup bozgunculuk yaptılar. Bunun üzerine Allah, Peygamberini dilerse onları öldürmek veya el ve ayaklarını çaprazlama kesmek arasında serbest bıraktı"³⁵ şeklindeki olaydır.

Cezîrî, bu rivayetleri naklettikten sonra ayetin müşrikler ve bu kötü davranışları yapan diğer kişiler hakkında genel bir hüküm ifade ettiğini söylemekte ve bu görüşüne delil olarak Buhârî ve Müslim³⁶den yukarıdaki birinci rivayetin benzeri bir olayı nakletmektedir.³⁷ Kanaatimizce Cezîrî'nin böyle bir hükme varmasında nüzûl sebebi olarak nakledilen rivayetlerdeki ana karakterlerin müslüman, müşrik ve ehl-i kitaptan kişiler olmak üzere birbirinden farklı olması etkili olmuştur.

el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a'da nakledilen nüzûl sebeplerinden buraya kadar aktardıklarımızın ortak noktası bizlere nüzûl sebeplerini değerlen-

³² el-Mâide 5/33.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/245.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/244; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/183; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/94.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/243; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdîrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty), 2/32.

³⁶ Buhârî, "Tefsîr", 5/5; "Diyât", 22; Müslim, "Kasâme", 9.

³⁷ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/358-359.

dirmede göz önünde bulundurulması gereken ana prensiplerden biri olan “el-ibra bi umûmî'l-lafz lâ bi husûsî's-sebeb”, “Ayetin nüzûl sebebinin husûsiliğine değil lafzın umûmîliğine itibar edilir”³⁸ şeklindeki kaidenin işletilmesi amacına yönelik olduğudur.

Kitabın *gulûl* bölümünde, “Hiçbir peygambere emanete hıyanet etmek yakışmaz. Kim böyle bir haksızlık yaparsa kıyamet günü, zimmetine geçirmiş olduğu şeyleri yüklenmiş olarak gelir ve sonra da herkese kazandıklarının karşılığı herhangi bir haksızlık yapılmadan tastamam ödenir”³⁹ ayetinin Bedir savaşında elde edilen ganimetler arasından kırmızı bir kadifenin kaybolması üzerine oradaki kişilerden bazılarının; “Onu belki Resûlullah almıştır”⁴⁰ demeleri üzerine nâzil olduğunu belirtmektedir.⁴¹

Müellif bu ayetin nüzûl sebebinin herhangi bir fikhî hükümde kullanmak için değil savaş ganimetinden çalmanın ne kadar kötü bir şey olduğunu ve Resûlullah'ın böyle bir şeyi yapmasının düşünülemediğini ortaya koymak amacıyla nakletmektedir.

2. Nâsîh – Mensûh

Terim olarak, “şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasını” ifade eden neshin gerçekleştiği olayda, hükmü yürürlükten kaldırılan nassa mensûh, onu uygulamadan kaldıran hükme ise nâsîh denilir.⁴² Kur'ân'ın Kur'ân ile ve sünnetin de sünnet ile nesh edilebileceğinde ittifak bulunmakla birlikte Kur'ân'ın sünnetle nesh edilebilmesi konusunda ihtilaf edilmiştir.⁴³ Buradaki diğer bir önemli husûs da ilk dönem fakih ve müfessirlerinin nesh, umûmî ifadenin içerdiği bazı hükümleri kaldırması sebebiyle tahsis anlamı vermiş olmalarıdır.⁴⁴

Nesh ile tahsis genelde birbiriyle karıştırılmakla birlikte aslında bu iki terim üç

³⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/496.

³⁹ Âl-i İmrân 3/161.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/348.

⁴¹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/400.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/195; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi İlmî'l-Uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 97; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 240.

⁴³ bk. Abdullah Ünal, “Kur'ân'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 11-30.

⁴⁴ Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/276.

yönden birbirinden ayrılmaktadır:

a. Nesh, nitelik bakımından, değiştirme veya iptali ifade ederken, tahsiste bir azaltma ve daraltma anlamı vardır.

b. Deliller bakımından nesh, sadece şer'î delillere bağlı olarak gerçekleşir, tahsis ise şer'î delillerin yanı sıra akıl, his ve diğer karinelerle de yapılabilir. Nitekim bu konuda Hanefîler yalnız kalmakta, diğer üç mezhep onlardan farklı düşünmektedir.

c. Etkileri bakımından, umûm bir lafız tahsis edildiği zaman dışarıda kalan fertler için umûmî hüküm devam ederken, neshte hükmün geçerliliği tamamen ortadan kalkmaktadır.⁴⁵

el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a'da nesh konusuyla ilgili örnekler şunlardır:

Cezîrî, Hanefîlere göre habis şeylerden olması sebebiyle keler etinin haram olduğunu aktardıktan sonra keler etinin helal olduğuna işaret eden rivayetlerin⁴⁶ "*Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar*"⁴⁷ ayetinin nüzûlünden öncesine ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Hanefîlere göre bu ayet, keler etinin helal olduğunu bildiren hadisleri nesh etmektedir. Ancak bize göre bu ayetteki genel ifadeye dayanarak hadislerde bizzat helal olduğu bildirilen bir şeyin sırf görünüşü hoş olmadığı için haram sayılması yanlıştır. Nitekim bu konuda Hanefîler yalnız kalmakta, diğer üç mezhep onlardan farklı düşünmektedir.

Kitabın *vasiyet* bölümünde, Hanefîlere göre zenginlerin kendi aile bireyleri, yakınları ya da başkaları için yapmış oldukları vasiyetlerin mubah olduğunu ve mutlaka vasiyette bulunması gerektiğinden bahseden, "*Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya güzel bir şekilde vasiyette bulunması - Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak - size yazıldı*"⁴⁹ ayetinin geçici bir hüküm ifade ettiğini ve miras ayetlerinin nüzûlüyle birlikte miras hukukunun düzenlenmesinden sonra nesh edildiği belirtilmektedir.⁵⁰ Ancak bu ayetin neshi konusunda pek çok âlim tarafından sünnetin Kur'ân'ı neshine örnek gösterilen⁵¹ "*Varise vasiyet yoktur*"⁵² hadisinin zikredilmemesi dikkat

⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/170; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 86-87.

⁴⁶ bk. Nejla Hacıoğlu, "Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 200-204.

⁴⁷ el-A'râf 7/157.

⁴⁸ Cezîrî, *el-Fıkh*, 2/6.

⁴⁹ el-Bakara 2/180.

⁵⁰ Cezîrî, *el-Fıkh*, 3/288.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/156; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/99.

⁵² Ebû Dâvûd, "*Vesâyâ*", 6, Tirmîzî, "*Vesâyâ*", 5.

çekicidir. Bu husûs bize Cezîr'nin sünnetin Kur'ân'ı nesh edemeyeceği görüşünde olduğunu göstermektedir.

Eserde çalınan malın tazmininden bahsedilirken Hz. Peygamber'den "Kucak dolusu olmadıktan sonra ihtiyaç sahiplerinden birisi (tarladan) ağzıyla alırsa ona bir ceza yoktur. Bir şey çıkarıp götürürse onun iki misli mali ceza öder ve cezalandırılır"⁵³ şeklinde bir hadis nakledildikten sonra bu hadisin zahiri anlamıyla amel edilemeyeceğini zira bu hadisin yapılan kötülüğe ancak misliyle karşılık verilmesi gerektiğini bildiren "O halde kim size saldırırsa, siz de onun saldırısının misline ona saldırın"⁵⁴ ayetiyle çeliştiğini ve bir hadisin sübut kuvvetinin ayetin sübut kuvveti kadar olamayacağı belirtilmiştir.⁵⁵ Bu da sünnet ile Kur'ân'ın tearuzu durumunda Kur'ân'ın mutlak suretle tercih edilmesi gerektiğini gösteren örneklerden biridir.

Müellif, *liân* konusunda öncelikle "Namuslu kadınlara zina isnadında bulunmalarına rağmen dört şahit getiremeyen kişilere seksener değnek vurun ve bundan sonra asla onların şahitliğini kabul etmeyin..."⁵⁶ ayetinde namuslu kadınlara zina iftirasında bulunan kişilere kazf haddinin uygulanması gerektiğini belirttikten sonra eşler arasında liân uygulamasından bahseden Nûr 24/6-9 ayetleriyle bu hükmün zevceler için nesh edilip liâna dönüştürüldüğünü belirtmiştir.⁵⁷ Ancak liândan bahseden ayetlerin zina iftirası ayetinin hükmünü nesh edip etmediği hususunda tefsirlerde farklı görüşler nakledilmektedir. Bazı âlimlere göre; İslâm'ın ilk döneminde karısına zina isnat eden kişi de başka kadınlara zina isnat eden kişi gibi zina iftirası haddine çarptırılıyordu. Liân ayetinin nüzûlüyle birlikte artık karısına zina isnat eden kocalara zina iftirası haddinin uygulanmasını bildiren emir nesh edilmiştir.⁵⁸ Diğer bazı âlimlerce dile getirilen ve bizim de tercih ettiğimiz görüşe göre ise bu ayetler arasında bir nesh değil genel hükümden tahsis söz konusudur.⁵⁹ Böylelikle olayın ciddiyetine ve hassasiyetine binaen kocalar için bir ayrıcalık tanınmıştır.⁶⁰ Bu ayetler arasında nesh değil de tahsis ilişkisi olduğunun bir delili de kocanın mülâaneyi istemesi durumunda kadının bundan kaçınması

⁵³ Ebu Dâvûd, "Hudûd", 12; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Kat'ü's-sârik", 12.

⁵⁴ el-Bakara 2/194.

⁵⁵ Cezîrî, *el-Fikh*, 5/154-155.

⁵⁶ en-Nûr 24/4.

⁵⁷ Cezîrî, *el-Fikh*, 5/97.

⁵⁸ Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhavi (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1405), 5/133.

⁵⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Matbaai Ebuuziyya, 1935), 5/3481.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/349.

halinde kadına had uygulanacak olmasıdır.⁶¹ İzzet Derveze de surenin ilk on ayeti arasındaki mana birliği ve konu benzerliğine dikkat çekerek bu ayetler grubunun bazılarıncı iddia edildiği gibi farklı zamanlarda müstakil olarak değil de tek seferde topluca nâzil olduğu görüşünü tercih etmektedir.⁶² Bu yoruma göre zaten tek seferde topluca inen ayetler arasında bir nesh olayının bulunması düşünülemez.

Cezîrî, süt kardeşliğini gerektiren emme miktarı konusunda Müslim'de "Bir ve iki emme haramlık oluşturmaz"⁶³ şeklinde bir hadis bulunmasına rağmen Hanefîler ve Mâlikîlere göre bu rivayetin, "Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, ...sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi..."⁶⁴ ayetinde emzirmenin bir miktarla kayıtlanamamış olması sebebiyle ayetle çeliştiğini ve sonuç olarak ya nesh edilmiş ya da rivayetin sahih olmaması gerektiğini söylemektedir.⁶⁵ Cezîrî, burada da Hanefî ve Mâlikîlerin görüşlerini esas alarak ayetle çelişen sünnetin terk edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Cezîrî, zina yapan evli kişilere uygulanması gerektiği belirtilen recm haddine bazı Mutezilî ve Haricî olanların dışında kimsenin muhalefet etmediğini belirttikten sonra bunlara göre; recm cezasının İslâmiyet'in ilk zamanlarında uygulanmış olmakla birlikte, "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun"⁶⁶ ayetinin nâzil olmasıyla birlikte nesh edilip yürürlükten kaldırıldığını söylemektedir. Ancak Cezîrî, onların görüşlerine katılmamaktadır.⁶⁷

Had tatbiki konusunda kitapta değinilen husûslardan birisi de İslâm devletinde yaşayan Yahudi, Hristiyan, zimmî ve kendisine eman verilmiş kişilere recm haddi uygulanıp uygulanmayacağı husûsudur. Hanefîler ve Mâlikîler, muhsanlık için müslüman olmayı şart koştukları için bu kişilere haddin tatbik edilmeyeceğini söylemişlerdir. Bu iki mezhep gayri müslimin recmedilmesinin caizliğine delalet eden hadislere cevaben, Resûlullah'ın Medine'ye ilk geldiği zamanlar zina yapmış Yahudilere, Kur'ân'ın değil Tevrat'ın hükmünü uyguladığını, zira o zamanlar Tevrat'ın hükümlerine uymakla emrolunduğunu ancak daha sonra "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye

⁶¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1414/1994), 1/239.

⁶² Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1383), 8/368.

⁶³ Müslim, "Radâ", 20.

⁶⁴ en-Nisâ 4/23.

⁶⁵ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/231.

⁶⁶ en-Nûr 24/2.

⁶⁷ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/65.

veya Allah onlar hakkında bir yol açınca kadar kendilerini evlerde tutun"⁶⁸ ayetiyle sadece müslüman kadınlar için bu hükmün nesh edildiğini ileri sürmektedirler.⁶⁹

Cezîrî, bir kadınla zina etmiş olan erkeğin sonradan onunla nikâhlanması hakkında açıklamalar yaparken, "Mâlikîlere göre bir adam bir kadınla zina ettiği takdirde kendisinin fasit menisinden istibra etmedikçe o kadını nikâhlanması sahih olmaz" dedikten sonra bunun hikmetinin nikâhın hürmetinin olduğu ve bunun gereği olarak nikâhlı olarak akıtılan meninin gayri meşru ilişkide akıtılan meni ile karışmaması olduğunu belirtmekte ve konuyla ilgili olarak "Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır"⁷⁰ ayetini nakletmektedir. Daha sonra İbn Mesud'un, "Bir erkek bir kadınla zina eder de sonra onu nikâhlarsa her ikisi de ebediyete kadar zinakâr olurlar."⁷¹ şeklinde bir rivayet bulunduğunu söylemiş ve "...Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı..."⁷² ayetini naklederek bu ayette zinadan uzak durarak namuslu yaşayanların nikâhının geçerli, diğerlerinin nikâhının ise geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁷³

Her ne kadar Cezîrî, Nur 24/3 ayeti hakkında herhangi bir nesh veya tahsis bulunduğuna dair bir açıklamada bulunmasa da tefsir kitaplarında bu ayetle ilgili açıklamalara baktığımızda müfessirlerin bu ayetin manası üzerinde ihtilâf ettiklerini görmekteyiz. Müfessirlerin bir kısmına göre bu ayet ashaptan bazı kimseler hakkında nâzil olmuştur ve bu yönüyle manası hastır⁷⁴, bir grup müfessire göre mana geneldir, diğer bir kısım müfessire göre ise aynı surenin "Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin..."⁷⁵ ayeti ile nesh edilmiştir.⁷⁶

Katilin tevbesi konusunda Cezîrî, âlimlerin geneline göre; katilin tevbesinin Allah ile onun arasında bir konu olduğunu, katil eğer samimi bir şekilde tevbe

⁶⁸ en-Nisâ 4/15.

⁶⁹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/114.

⁷⁰ en-Nûr 24/3.

⁷¹ bk. Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 1/258-261.

⁷² en-Nisâ 4/24.

⁷³ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/123.

⁷⁴ Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, 4/29.

⁷⁵ en-Nûr 4/32.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/100-101.

edip salih amel işlediği takdirde ise, Allah'ın onun kötülüklerini iyiliğe dönüştüreceğini, öldürülen kişiye de ahirette bazı mükafatlar vermek suretiyle onu razı edeceğini belirttikten sonra bu görüşlerinin dayandığı, *"Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah'ın dokunulmaz saydığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak. Kıyamet gününde ona azabı kat kat verilecek ve alçaltılmış olarak o azap içinde ebedî kalacaktır. Ancak tevbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir"*⁷⁷ ayetini aktarmıştır. Cezîrî, bu ayette bildirilen husûslar haber içerikli olduğu için nesh edilmelerinin caiz olmadığını vurgulamaktadır.⁷⁸

Cezîrî, *diyât* bölümünde öncelikle Hanefîler'e göre öldürülen bir Müslümanla bir zimmînin diyâtinin eşit olduğunu ve bu cinayetin kasten veya yanlışlıkla işlenmesinin bu hükmü değiştirmeyeceğini belirtmektedir. Sonra onların bu görüşünün *"Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "Cana can,"*⁷⁹ ayetinin umûm ifadesine dayandığını ve ayrıca bu ayetin başka bir ayet tarafından nesh edilmediğini dile getirmektedir.⁸⁰

3. Tedricilik

Nesh ile ilgili konulardan birisi de Kur'ân'da bazı hükümlerin konulmasında izlenen tedrici metottur. Kur'ân'ın yaklaşık 22 yıllık bir süre zarfında parça parça inmesi onun emir ve yasaklarının insanlar tarafından benimsenmesinde etkili olmuştur. İlk dönem inen ayetlerde öncelikle inanç ve ahlak esaslarına ağırlık verildikten sonra ibadetlerle ilgili konulara değinilmeye başlanmış, hicretten önce namaz, hicret sonra ikinci yılda, zekât ve oruç, dokuzuncu yılda hac ibadeti farz kılınmıştır. Bunun yanında diğer emir ve nehiyler de tedrici olarak gelmiş, hatta içkinin haram kılınmasında olduğu gibi aşamalı bir metot takip edilmiştir.⁸¹

Teşride bu üslubun seçilmesinin hikmetini, Hz. Aişe'den nakledilen şu rivayet açıklamaktadır: "Kur'ân'dan ilk nâzil olan, içinde cennet ve cehennemden bahsedilen mufassal surelerden bir suredir. Daha sonra insanlar, İslâm'ı iyice benimsedikleri zaman, helal ve haramları bildiren ayetler nâzil oldu. Eğer ilk

⁷⁷ el-Furkân 25/68-70.

⁷⁸ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/225-226.

⁷⁹ el-Mâide 5/45.

⁸⁰ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/326.

⁸¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 220; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İfav Yayınları, 1994), 140.

başta “Şarap içmeyin” yasağı inseydi, insanlar, “Biz asla şarabı bırakmayız” derlerdi. Yine ilk önce “Zina etmeyin” yasağı inseydi, insanlar, “Biz zinayı asla bırakmayız”, derlerdi.”⁸²

Müellif eserinde öncelikle içkinin haram kılınma aşamalarını belirten “*Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki hem de güzel bir rızık edirsiniz...*”⁸³, “*Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür...*”⁸⁴, “*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...*”⁸⁵ ve son olarak “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytanın işi birer pisliktir. Onlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla, aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?*”⁸⁶ ayetlerini zikrettikten sonra “Allah, o günkü toplumun şarap içmeye çok düşkün olduklarını ve şaraptan çokça menfaat elde ettiklerini biliyordu. Bu sebeple eğer onlara şarap içmeyi tek seferde yasaklayacak olursa bunun onlara çok ağır geleceğini de bildiği için hikmeti gereği şarap içmeyi onlara aşama aşama ve yumuşak bir şekilde haram kılmıştır” diyerek içkinin bu tertip üzere haram kılınışının hikmetini açıklamıştır.⁸⁷

4. Umûm – Husûs

Nesh konusuyla ilgili olan ve bazen aralarında bir kavram kargaşası yaşanan konulardan birisi de ayetlerdeki hükümlerin umûm-husûs olmaları meselesidir. Sözlükte “genel olmak, içine almak” gibi anlamlara gelen *âm* kelimesi⁸⁸ terim olarak, “kapsamına giren bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine alan lafız” demektir.⁸⁹ Hâs kelimesi ise “tek kalmak, tahsis etmek” gibi manalara gelmektedir.⁹⁰ Bu manadan mütevellit olarak “tek bir manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delalet eden lafza” hâs

⁸² Buhârî, “Fezâilü'l-Kur’ân”, 6.

⁸³ en-Nahl 16/67.

⁸⁴ el-Bakara 2/219.

⁸⁵ en-Nisâ 4/43.

⁸⁶ el-Mâide 5/90-91.

⁸⁷ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/14.

⁸⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 1/95; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1975), 33/149.

⁸⁹ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/125; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/48.

⁹⁰ Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 4/134; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/24.

denilmektedir.⁹¹

Cezîrî, *ehl-i* kitabın kestiği hayvanların yenilmesinin helal olması konusuna değinirken "*Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir*"⁹² ayetindeki umûm ifadeye dayanarak *ehl-i* kitabın kendi inancına göre kestiği hayvanların Müslümanlar için de helal olduğunu ancak bazı âlimlere göre *ehl-i* kitaptan bir kişinin Allah dışındaki ilahlara kurban olarak kestiği hayvanın etinin bu ayette belirtilen umûmî hükme dahil olmayıp haram olarak nitelendirildiğini aktarmaktadır.⁹³

Cezîrî, *riba* bölümünde bazı kimselerin ribanın haram olanının, "*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin*"⁹⁴ ayetinde belirtilen şekliyle kat kat ziyadeleştirilmek suretiyle aldıkları *riba* olduğu kanısına vardıklarını ancak *ribayı* bu şekilde hâs bir manada anlamının açık bir yanılığı olduğunu söylemiştir. Zira ona göre bir kimsenin ribanın üç katının yasaklanmış olmasını kabul etmesine rağmen iki veya bir katının yasaklanmadığını iddia etmesi ve "*Eğer tevbe ederseniz sizin için sermayeleriniz vardır*"⁹⁵ ayetini okuduktan sonra artık akli başında birinin yukarıdaki ayeti böyle anlaması düşünülemez.⁹⁶ Bize göre de "*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin*"⁹⁷ ayeti has bir anlama sahip olup *riba* konusunda genel bir anlayışa dayanak teşkil edemez.

Kitapta aktarıldığına göre bir kadının evlenmesi husûsunda velinin belirleyici olduğunu iddia edenler tarafından ileri sürülen delillerden birisi de "*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında örfe uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın*"⁹⁸ ayetidir. Cumhura göre bu ayette hâs olarak evlenecek olan kadınların velilerine hitap edilmektedir. Ancak Hanefîler, bu ayette ya hâs olarak eşini boşamış olan erkeklere ya da âm olarak bütün müminlere hitap edilmekte olduğunu söylemektedirler. Ayetin umûmî hitap olarak anlaşılması halinde mana, "*Ey iman edenler! Kadınlarınızı boşadığınız ve onlar da iddetlerini tamamladıkları zaman artık onları başka erkeklerle evlenmekten men' etmeyin*" şeklinde anlaşılmaktadır.

Cezîrî, ayetin bu şekilde umûm olarak anlaşılması ile ayetin nüzûl sebebi

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/124.

⁹² el-Mâide 5/5.

⁹³ Cezîrî, *el-Fıkh*, 2/24.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/130.

⁹⁵ el-Bakara 2/279.

⁹⁶ Cezîrî, *el-Fıkh*, 2/222-223.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/130.

⁹⁸ el-Bakara 2/232.

olarak Buhârî'de nakledilen kız kardeşinin eski eşiyle tekrar evlenmesine engel olan Ma'kil hakkındaki hadisin⁹⁹ gösterilmesi arasında bir çelişki bulunmadığını dile getirmektedir. Cezîrî, "Ma'kil'in başından geçen olay bu ayetin nüzûlüne tesadüf etmiş olabilir ama asıl itibarıyla bu ayet umûmîdir"¹⁰⁰ demek suretiyle ayetin nüzûl sebebinin hâs olmasına rağmen hükmünün âm olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹

Sonuç olarak o ayetin, özelde Ma'kil ve evlenmek üzere olan kadının akrabaları hakkında inmiş olduğu kabul edilse bile gerçekte, velisi olsun veya olmasın kadınların evlenmelerini engelleyen herkesi kapsayacak şekilde umûmî olarak anlaşılması gerektiğini ve bu husûsta âlimler arasında hiçbir anlaşmazlık bulunmadığını söylemektedir.¹⁰²

Cezîrî, Hanefilere göre kısas hakkındaki ayetlerdeki genel ifade sebebiyle hüre karşılık hürün, köleye karşılık ise kölenin öldürüleceğini belirttikten sonra yine isim vermeden Bakara 2/178 ayetindeki "*Hüre karşı hür, köleye karşı köle*" ifadesinde özel olarak eril/müzekker kelimeler kullanılmakla birlikte bu durumun hür ve köle kadınların da bu hükmün kapsamına girmesine sorun teşkil etmeyeceğini, yine aynı şekilde ayetteki "*kadına karşılık kadın*" ifadesinde de özel olarak kadınlardan bahsedilmekle birlikte bu ifadenin kadına karşılık erkeğin veya erkeğe karşılık kadının kısas edilmesine engel olmayacağını belirtmektedir. Cezîrî'ye göre ayetteki tahsisin amacı, katilden başkasına kısas uygulamak veya öldürülen bir kişi karşılığında on kişiyi öldürmek gibi cezalandırmada ileri gitmek isteyenleri engellemektir.¹⁰³

Hür kişinin köleyi öldürmesi durumunda ise Cezîrî, en-Nehaî¹⁰⁴ ve bir grup âlimin, "Hür kimse öldürdüğü köle karşılığında kısasen öldürülmesi gerektiğini, öldürülen kölenin katile veya katilden başkasına ait olmasının durumu değiştirmeyeceğini" söylediklerini ve bu görüşlerine delil olarak, "*Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can... kısas edilir*"¹⁰⁵ ayetinin umûm hükmün lafzını delil gösterdiklerini belirttikten sonra bu görüşün zayıf olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁶

Müellif, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre; "*Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona*

⁹⁹ Buhârî, "Talâk", 44.

¹⁰⁰ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/48.

¹⁰¹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/48.

¹⁰² Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/48.

¹⁰³ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/251.

¹⁰⁴ Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Küfî (ö. 96/714); Muhaddis ve fakih, tâbîi.

¹⁰⁵ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁶ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/252.

siğınma hakkı tanı"¹⁰⁷ ayetinin delaletiyle bir katile kısas uygulanması için öldürülen kişinin zimmilik akdi, sözleşme veya eman almak suretiyle İslâm devletinden güvenlik garantisi almış bir kişi olmasının şart olduğunu, ancak "*müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*"¹⁰⁸ ayetinin umûm hüküm bildiren ifadesine harbî bir kişinin kanının helal olması sebebiyle böyle bir kişiyi öldüren katile kısas uygulanmayacağı nakletmektedir.¹⁰⁹

Kitabın *İddet* bölümünde dört mezhep imamına göre ittifakla, kocası ölen kadının, eşinin vefatından hemen sonra bile doğumu gerçekleştirmesi halinde iddetinin sona ereceği hatta bu durumdaki kadının ölen kocası defnedilmeden bile evlenmesinin helal olacağı aktarıldıktan sonra onların bu görüşlerini "*Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer*"¹¹⁰ ayetine dayandırdıkları belirtilmektedir.¹¹¹ Kitapta aktarıldığına göre, bu ayetin hükmü geneldir ve İbn Mesud ile ona uyan dört mezhep imamına göre kocası ölen ve diğer hamile kadınları kapsamaktadır. Ancak Hz. Ali ve İbn Abbas'a göre "*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler*"¹¹² ayetinin delaletiyle, "Hamileyken kocası vefat eden kadın kocasının ölümünün üzerinden dört ay on gün geçmeden doğursa bu doğum ile iddeti tamamlanmaz. İddetinin tamamlanması için ayette belirtilen dört ay on günlük sürenin tamamlanması gerekir. Ama bu süre tamamlandığı halde doğurmamışsa doğum yapıncaya kadar iddeti tamamlanmaz. Çünkü karnındaki bu cenin ölen kocaya aittir. Çocuğun nesebinin korunması gerekir." Cezîrî, bu iki ayetteki çelişkinin giderilmesi amacıyla şu açıklamayı yapmaktadır: "*Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları zevceler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler*" ayeti bir bakıma umûmîdir ki o da kendisi hamile olsun olmasın eşi vefat eden kadının dört ay on gün beklemesinin gerekli olmasıdır. Ancak ayetteki ifadenin özel olarak kocası ölen kadını ilgilendirmesi yönüyle hastır. Çünkü ayette "*sizden vefat edenlerin*" denilmektedir. "*Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapmalarıyla sona erer*"¹¹³ ayetine gelince bu ayet de bir bakıma umûmîdir. Şöyle ki ister boşanmış ister eşi vefat etmiş olsun hamile kadının iddeti, doğurmasıyla birlikte tamamlanmaktadır. Diğer bir yönden ise bu ayet özeldir. Şöyle ki ayetteki ifade, eşi vefat eden kadının değil hamile kadının iddeti hakkındadır. Böyle durumlarda ayetler arasındaki zahiri çelişkiyi gidermek için

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/6.

¹⁰⁸ et-Tevbe 9/5.

¹⁰⁹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/274.

¹¹⁰ et-Talâk 65/4.

¹¹¹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/464.

¹¹² el-Bakara 2/234.

¹¹³ et-Talâk 65/4.

ictihat etmek gereklidir.¹¹⁴ “Hamile kadının iddeti çocuğun rahimden ayrılıp doğmasıyla tamam olur ve ölmüş olan eşi henüz defnedilmemiş olsa bile başka bir kişiyle evlenebilir” diyen dört mezhep imamının görüşlerini esas alacak olursak, Cezîrî, bu yoruma göre “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler”¹¹⁵ ayetindeki umûm ifadenin “Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapımlarıyla sona erer”¹¹⁶ ayetiyle nesh/tahsis edildiğini söylemektedir.¹¹⁷ Cezîrî’nin burada nesh kavramını tahsis anlamında kullandığını görmekteyiz.

Cezîrî, boşanmış kadınların iddeti konusunda, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler”¹¹⁸ ayetindeki umûm ifadenin, ayette geçen “boşanmış kadınlar” sözünün hayızdan temelli kesilmiş kadınları da kapsaması yönüyle “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler husûsunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır”¹¹⁹ ayetiyle tahsis edildiğini belirtmektedir.¹²⁰

Yazar, livata suçunun kötülüğünü belirtmek için önce, Lût kavmini Allah’ın şiddetli cezalandırmasından bahseden Hûd 11/82-83 ayetlerini, sonrasında bu ahlakî rezilliğin Kur’ân’da tıpkı zina gibi çirkin bir iş olarak adlandırıldığını bildiren A’râf 7/80 ayetini zikretmiştir.¹²¹ Cezîrî, livata yapan kişilere uygulanması gereken ceza konusundaki farklı görüşleri naklettikten sonra bunlar arasında tercihe layık olanın “ister bekâr ister evli olsun livata yapan birinin mutlaka recmedilmesi gerekir” şeklindeki görüş olduğunu ve Lût kavminin üzerlerine pişmiş çamurdan taşlar yağdırılmak suretiyle helak edildiğini belirten Zâriyât 51/32-34 ayetlerinden bu suçun cezası olarak geçmiş ümmetlere recm cezasını meşru kıldığının anlaşıldığını söylemiştir.¹²²

Ancak bize göre bu ayetten böyle bir hüküm çıkarmak yanlıştır. Zira burada Allah’ın o kişilere uyguladığı toplu bir helak şekline bahsedilmektedir ve dünyadaki uygulanan cezalar bu toplu helak şekillerinden ayrı olarak tespit edilirler. Yoksa Kâbe’ye karşı saldırıda bulunan kişilerin de recmedilmesi veya ölçü ve tartıda hile yapan kişilerin Medyen halkı gibi deprem ve şiddetli sesle cezalandırılmaları gerekirdi.

¹¹⁴ Cezîrî, *el-Fikh*, 4/466.

¹¹⁵ el-Bakara 2/234.

¹¹⁶ et-Talâk 65/4.

¹¹⁷ Cezîrî, *el-Fikh*, 4/467.

¹¹⁸ el-Bakara 2/228.

¹¹⁹ et-Talâk 65/4.

¹²⁰ Cezîrî, *el-Fikh*, 4/483.

¹²¹ Cezîrî, *el-Fikh*, 5/127-128.

¹²² Cezîrî, *el-Fikh*, 5/128.

Cezîrî, katilin tevbesinden bahsederken *"Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak. Kıyamet gününde ona azabı kat kat verilecek ve alçaltılmış olarak o azap içinde ebedî kalacaktır. Ancak tevbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir"*¹²³ ayetini aktarmış ve bir görüşe göre bu ayetin zahir ifadesinden müşriklerden bahsetmekte olduğunun anlaşıldığını söylemiştir. Ancak *"De ki: "Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder..."*¹²⁴ ayetinde ise küfür, şirk, şüphe, nifak, cinayet, fiske ve diğer günahları kapsayan genel bir ifade kullanılmakta, *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimseler için bağışlar..."*¹²⁵ ayetinde ise şirk hariç bütün günahların affedileceği genel olarak ifade edilmektedir.¹²⁶

5. Mutlak – Mukayyed

Mutlak-mukayyed kavramları da zaman zaman nesh ile karıştırılmaktadır. Mukayyed kelimesi, sözlükte "kısıtlamak, kayıtlamak ve birtakım şartlara bağlamak" gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁷ İstilahta ise "belirli olmayan bir fert veya fertleri gösteren ve bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız" anlamında kullanılmaktadır.¹²⁸

Cezîrî, maktulün velilerinin katil üzerinde yetkili olmaları konusuyla ilgili olarak öncelikle *"Kim haksızlığa uğrayarak öldürülürse biz onun velisine bir yetki verdik"*¹²⁹ ayetini zikrettikten sonra Mâlikîlerin, bu ayette "veli" kelimesinin müfret müzekker olarak zikredilmesine dayanarak maktulün velisinin erkek olması gerektiğini, zira ayetin lafzına göre kadının mutlak veli lafzının kapsamı dışında kaldığını söylediklerini nakletmektedir.¹³⁰ Devamında Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre; *"Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki*

¹²³ el-Furkân 25/68-70.

¹²⁴ ez-Zümer 39/53.

¹²⁵ en-Nisâ 4/48.

¹²⁶ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/225-226.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/372; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 9/86.

¹²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 262; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyid Cemîlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1984), 3/5.

¹²⁹ el-İsrâ 17/33.

¹³⁰ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/232.

*vermişizdir...*¹³¹ ayetindeki “veli” kelimesiyle mirasçıların kastedilmiş olduğunu belirttiikten sonra, “*Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır*”¹³² ayetinin delaletiyle diğer mirasçıların da kısas uygulatma hakkına sahip olmaları gerektiğini söylediklerini aktarmaktadır.¹³³

Cezîrî’nin belirttiğine göre Hanefiler, “Dördüncü defa irtidat ettikten sonra tevbe eden kişi had derecesine varmayacak derecede dövülür ve hapsedilir. Kendisinde tevbenin etkisi görülmeden hapisten çıkarılmaz. Bundan sonraki her irtidat edip müslümanlığa geri dönüşünde kendisine hep bu şekilde muamelede bulunulur” şeklindeki görüşlerini, “*Şayet tevbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın*”¹³⁴ ayetinin ifadesinin mutlak olmasına dayandırmaktadırlar.¹³⁵

Kitapta belirtildiğine göre her ne kadar; “*Onlar ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar*”¹³⁶ ayetinde herhangi bir kayıtlama olmaksızın cinsel ilişkiden mutlak olarak bahsedilmesi sebebiyle kadınlarla anüsten cinsel temas yapmanın mubah olması gerektiği ilk etapta akla gelse de, “*İyice temizlendiklerinde onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın*”¹³⁷ ve “*Kadınlar sizin ekeneğinzidir; ekeneğinize hangi taraftan isterseniz oradan varın*”¹³⁸ ayetlerinde Allah’ın emrettiği yerin çocuğun doğduğu yer olduğuna işaret edilerek bu ilişki mekanı vajina ile kayıtlanmaktadır.¹³⁹

6. Mekkî – Medenî

Kur’ân ilimleri içerisinde özellikle Kur’ân’ın ahkâm yönünü ilgilendiren konulardan birisi de Mekkî-Medenî konusudur. İslâm’ın ilk döneminde Allah’ın bildirdiği husûslarla sonraki dönemlerinde bildirdiği husûsları birbirinden ayırabilmek ve başlarda farz kılınan konularla son dönemde bu farzlara eklenen konuları belirleyebilmek için Mekkî ve Medenî ilminin

¹³¹ el-İsrâ 17/33.

¹³² et-Tevbe 9/71.

¹³³ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/232.

¹³⁴ et-Tevbe 9/5.

¹³⁵ Cezîrî, *el-Fıkh*, 3/385.

¹³⁶ el-Mü’minûn 23/5-6.

¹³⁷ el-Bakara 2/222.

¹³⁸ el-Bakara 2/223.

¹³⁹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/133-134.

bilinmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁴⁰

Mekkî ayetlerde daha ziyade, inanç ve ahlak konuları üzerinde durulmuş, fikhî hükümler içeren ayetler daha ziyade Medine'de nâzil olmakla birlikte risâletin Mekke döneminde nâzil olan surelerde de namazın farz olması¹⁴¹, hayvan etleriyle ilgili fikhî hükümler¹⁴², ölçü-tartıda adaletli olmayı¹⁴³, insanlara iyilik ve yardım etmeyi emreden¹⁴⁴, her çeşit zulmü¹⁴⁵ ve yetim hakkına tecavüzü yasaklayan¹⁴⁶ ahlakî hükümler ve küllî kaideler bildiren ayetlere rastlanmaktadır. Dolayısıyla ayetlerin ve surelerin Mekkî ve Medenî şeklinde ayrılması ahkâm ayetleri açısından kesin bir ayırım gibi görülmemelidir.¹⁴⁷ Özetle ahkâm ayetlerinin sadece Medenî surelere has olmadığını, Medine döneminde nâzil olan hükümlerin temelinin aslında Mekke'de atıldığını ve Mekkî surelerin bu çerçevede ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. İncelediğimiz kitapta da ayetlerin Mekkî ve Medenî oluşlarına sadece tek bir yerde değinildiğini tespit ettik.

Maktulün velilerinin katil üzerinde yetkili olmalarından bahsedilen bölümde verilmesi konusunda bu hükmün belirtildiği "*Kim haksızlığa uğrayarak öldürülürse biz onun velisine bir yetki verdik*"¹⁴⁸ ayetini zikrettikten sonra Dahhâk'ın, "Öldürmeyle ilgili olarak Kur'ân'da ilk nâzil olan ayet bu olup, Mekkî'dir" dediğini aktarmaktadır.¹⁴⁹ Burada ayetin Mekkî oluşuna bir bilgi olarak yer verilmiş olup konuyla ilgili fikhî hükümlere bir etkisi bulunmamaktadır.

7. Hakikat – Mecâz

Cezîrî, kendilerine peygamber gönderilmemiş fetret devri insanların kurtuluşa erdiklerine dair delillerin kesin olduğunu söyledikten sonra "*Biz, bir resûl göndermedikçe azap edici değiliz*"¹⁵⁰ ayetini delil göstermektedir. Cezîrî,

¹⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş (Kahire; Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/21.

¹⁴¹ el-A'râf 7/170; el-Müzzemmil 73/2; el-Kevser 108/2.

¹⁴² el-En'âm 6/138-144.

¹⁴³ el-A'râf 7/85; er-Rahmân 55/9.

¹⁴⁴ el-En'âm 6/151.

¹⁴⁵ el-A'râf 7/33.

¹⁴⁶ ed-Duhâ 93/9.

¹⁴⁷ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 3/238-240; Zürkânî, *Menâhil*, 205-239.

¹⁴⁸ el-İsrâ 17/33.

¹⁴⁹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/233.

¹⁵⁰ el-İsrâ 17/15.

bu ayette geçen “resûl” kelimesini hakiki anlamının dışına çıkararak mecâzi anlamda “akıl” olarak yorumlamanın yanlış olduğunu zira “resûl” kelimesinin mutlak olarak kullanıldığında “kendisine vahyedilen şeriatı tebliğ etmekle görevlendirilen insan” anlamına geldiğini söylemektedir. “Resûl” kelimesinin bu anlamda kullanıldığına örnek olarak da Nisâ 4/165, Mü’minûn 23/44 ve Rûm 30/9 ayetlerini zikretmektedir.¹⁵¹

Cezîrî, Hanefilere göre, bir kişiyi amca, dayı veya üvey babaya nispet eden kimsenin zina iftirasında bulunmuş sayılmayacağını, zira bu kişilerden her birinin bu kişinin babası sayılacağını aktardıktan sonra bu konuda, Hz. Yakub’un amcası Hz. İsmail hakkında baba kelimesini kullandığı Bakara 2/133 ve Hz. Nuh’un tufanda boğulan çocuğun üvey çocuğu olmasına rağmen oğlum dediği Hud 11/45 ayetlerini delil olarak nakletmektedir.¹⁵²

Kitapta *nikâh* kavramının hakikatte “cinsel ilişki”, mecâzen ise “evlenme akdi” anlamına geldiği belirtildikten sonra “*Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla nikâhlanmayın*”¹⁵³ ayetinde olduğu gibi karinesiz olarak kullanıldığında “cinsel ilişki” anlamını ifade ettiğini, “...kadın, ondan başka bir kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz...”¹⁵⁴ ayetinde ise mecâzî olarak “evlenme akdi” şeklinde anlaşılması gerektiği dile getirilmektedir.¹⁵⁵

Kitapta, ayetlerde mecâzî anlamda kullanıldığı belirtilen kelimelerden bir tanesi de “Müzâra’a”dır. Cezîrî, bu kelimenin “*Ektiğiniz tohuma ne dersiniz?! Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz?*”¹⁵⁶ ayetinde mecâzi olarak “ekini tarlada bitirmek, yetiştirmek” anlamında kullanıldığını söylemektedir.¹⁵⁷

8. Mübhem Lafızlar

Mübhem kelimesi sözlükte, “kapalı, mahiyeti açık ve net olmayan” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵⁸ Kur’ân’da, bazı varlıkların kendi isimleriyle değil de bunun yerine zamir, ism-i işaret, belirsiz zaman ve mekan isimleri gibi kapalı

¹⁵¹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/187.

¹⁵² Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/206.

¹⁵³ en-Nisâ 4/22.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/230.

¹⁵⁵ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/7.

¹⁵⁶ el-Vâkıa 56/63-64.

¹⁵⁷ Cezîrî, *el-Fıkh*, 3/5.

¹⁵⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 4/62; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/56; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 31/307.

şekilde değinilmesine mübhemâtü'l-Kur'ân denilmektedir.¹⁵⁹

Kitapta belirtildiğine göre Mâlikîler, îlânın geçerli olması için kocanın müslüman olmasını şart koşmuşlardır. Ancak diğer üç mezhep, "Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler..."¹⁶⁰ ayetindeki "ellezîne" ism-i mevsulünün genel anlam ifade eden sigalardan olup müslüman, kâfir, hür ve köle herkesi kapsamına alması sebebiyle böyle bir şartın konulamayacağını söylemişlerdir. Ancak Mâlikîler bu görüşe cevaben ayetin devamındaki "...eğer dönerlerse şüphesiz ki Allah bağışlayıcıdır, merhamet edicidir" cümlesinin baş taraftaki ismi mevsul ile sadece müslümanların kastedildiğinin anlaşıldığını zira îlâ yaptıktan sonra hanımlarına yaklaşmak suretiyle yaptıkları hataları bağışlanacak olanların sadece Müslümanlar olduğunu, kâfirlerin her halükarda Allah'ın rahmetine ulaşamayacaklarını dile getirmektedirler.¹⁶¹

9. Mücmel – Mübeyyen

Sözlükte, "kısaca ifade etmek, özetlemek, dağınık şeyleri toparlamak"¹⁶² gibi anlamlara gelen mücmel, terim olarak, "kendisinden ne kastedildiği anlaşılamayacak derecede kapalı olan, sadece Şârî'nin izah etmesiyle anlaşılabilen lafız veya ayet"¹⁶³ anlamında kullanılmaktadır. Mübeyyen ise "açıklamak, izah etmek" manalarına gelmektedir.¹⁶⁴ Ayetlerdeki mücmelliğin açıklanarak anlaşılır hale getirilmesine mübeyyen denir.¹⁶⁵

Kur'ân'da fıkıhî hükümler içeren ayetleri incelediğimizde ibadetler, ahvalı'ş-şahsiyye ve cezaları konu edinen ayetlerde daha fazla detay verildiği görülmektedir. Kendileriyle evlenilmeleri haram olanları, iddet beklemesi gereken kadınları, onların iddet sürelerini ve varisler arasında miras taksimini anlatan ayetler bunlardandır. Bazı âlimler bunun sebebi olarak bunların teabbüdî olmasını, zamana ve mekana göre değişmemesi gerektiğini ve aklın bu konularda bir rolü olmamasını göstermektedirler.¹⁶⁶ İbadetlerden bahseden ayetlerde genelde teferruata girilmeden birtakım genel prensipler konulmakta, uygulamaya taalluk eden yönleri ise Hz. Peygamber'in örneğine bırakılmıştır.

¹⁵⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 186; Hâlis Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlimi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 156.

¹⁶⁰ el-Bakara 2/226.

¹⁶¹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 4/410.

¹⁶² Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 4/141; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/123; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 38/236.

¹⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 189; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/641.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/62; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 34/297.

¹⁶⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 183; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 229.

¹⁶⁶ Yusuf el-Karadâvî, *Şeriatü'l-İslâm* (Kahire: Dâru's-Sahve, 1993), 111.

Cezîrî, Mezhep imamlarının, “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir...*”¹⁶⁷ ayetinin delaletiyle katil ile maktulün sosyal statülerinin eşit olması durumunda kasten öldürmede hür ile hürün, köle ile kölenin, kadın ile kadının, erkek ile erkeğin, zımmî ile zımmînin, müste’menle müste’menin kısas olunacağı üzerinde ittifak ettiklerini belirtmiştir. Ona göre bu ayet aynı statüde olanlardan birinin diğerini öldürmesi halinde uygulanacak hükmü açıklamış, bir statüdekinin bir diğer statüdekinin öldürmesi durumuna değinmemiştir. Bu ayetteki mücmelliği ise “*Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can...*”¹⁶⁸ ayeti açıklamaktadır.¹⁶⁹

10. Siyak – Sibak

Kur’ân’da kastedilen mananın doğru anlaşılması için dikkat edilmesi gerekli olan en önemli husûslardan biri de ayetlerin siyak ve sibakına dikkat etmektir. Bunun için de Kur’ân’daki her kelimeyi, cümleyi ve ayeti Kur’ân’ın anlam bütünlüğü içinde değerlendirmek gerekmektedir. Gramer yönünden öğeleri tam olan her cümleden bir anlam çıkarılabilir. Ancak her zaman metinde kastedilmiş olan anlam, okuyucunun ondan anladığı anlam olmayabilir. Kelimeler ve cümleler çoğu kez içinde buldukları metnin bağlamına göre, kendine has bir anlam ifade ederler. Bu sebeple bir ayet bağlamından koparılarak tek başına anlamlandırıldığı zaman birçok yanlış sebebe sebep olmaktadır.¹⁷⁰ Örneğin, “*...sermayeniz sizindir...*”¹⁷¹ ifadesinin kapitalizme; “*...sizden olan idarecilere de itaat edin!*”¹⁷² emrinin diktatörlüğe; “*Onların işleri, aralarında danışma iledir*”¹⁷³ sözünün ise devlet yönetiminde parlamenter sisteme işaret ettiğini söyleyenlerin durumu kısmen böyledir.¹⁷⁴

Cezîrî, insanın canlı veya ölü halde iken temiz olduğunu belirttikten sonra bu

¹⁶⁷ el-Bakara 2/178.

¹⁶⁸ el-Mâide 5/45.

¹⁶⁹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/248-249.

¹⁷⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakin Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009), 11-48.

¹⁷¹ el-Bakara 2/279.

¹⁷² en-Nisâ 4/59.

¹⁷³ eş-Şûrâ 42/38.

¹⁷⁴ Jansen, J. J. G., *Kur’ân’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 175.

görüğe delil olarak "*And olsun, biz insanoğlunu şereflı kıldık*"¹⁷⁵ ayetini nakletmektedir.¹⁷⁶ Ancak ilgili ayetin geçtiği pasaja baktığımızda önceki bölümde Allah'ın emirlerine karşı gelen insanların azaptan emin olamayacakları vurgulandıktan sonra Allah'ın insan türünü şereflı kıldığı ve onlara pek çok nimetler verdiği belirtilmiştir. Sonuç olarak burada insan bedeninin temiz olduğu hükmünü çıkaracak bir bağlam bulunmamaktadır. Kanaatimizce sırf konuyu bir ayetle irtibatlandırmak için bu ayet seçilmiştir.

Kitabın *namaz* bölümünde, bazı âlimlerce iftitah tekbirinin farz oluşuna "*Rabbini yücelt*"¹⁷⁷ ayetinin delil olarak gösterildiği belirtilmektedir. Cezîrî, ayetin bu konuda delil olarak gösterilme şeklini şu şekilde açıklamaktadır: "Ayetteki "فَكَبَّرَ" "tekbir et/yücelt" ifadesi bir emirdir. Her emir de zorunluluk ifade eder. Müslümanların icmasına göre tekbir getirmek sadece namazda farz olduğuna göre ayetteki tekbir emri namazdaki iftitah tekbirinin farz olduğuna delalet etmektedir." Cezîrî bu açıklamayı yaptıktan sonra bu görüşe katılıp katılmadığı hakkında bir yorum yapmadan ister farz ister şart olsun tekbir ile başlanmayan namazın sahih olmayacağını belirtmiştir.¹⁷⁸ Bize göre de namaza tekbirle başlamak zorunlu olsa da risâletin ilk dönemlerinde inmiş olan Müddessir suresindeki bu ayette namazın başında tekbir getirmenin emredildiği sonucunu çıkarmak ayetin bağlamıyla uyuşmamaktadır.

Cezîrî, kendilerine ilahi dinin tebliği ulaşmamış olan fetret ehlinin imanı konusunda Hanefilerin, "*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*"¹⁷⁹ ayetini genel görüşten farklı olarak ayette geçen "azap" kelimesinden maksadın "dünyadayken köklerinin kazanması" olduğu şeklinde anladıklarını ve onlara göre kendilerine peygamber gönderilmemiş olsa bile müşrik olarak ölen insanlara ahirette azap edeceğini belirtmektedir. Ancak Cezîrî bu yoruma katılmamaktadır. Zira ona göre ayetin başında, "*Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez.*"¹⁸⁰ buyurulmak suretiyle kişinin hidayetinden ve sapıklığından yine kişinin kendisi sorumlu tutulmaktadır. Buradan da ayette maksadın hidayet ve sapıklığın karşılığı olan mükafat ve mücazatın sadece o kişiyi ilgilendirdiği anlaşılmaktadır. Cezîrî; "Ben, ayette zikredilen azabın sadece ahirette gerçekleşecek olmasına inanmaktayım. Çünkü insanların hidayet üzere olmalarının faydası dünyada sadece kendilerine olmayacaktır. Bu

¹⁷⁵ el-İsrâ 17/70.

¹⁷⁶ Cezîrî, *el-Fıkh*, 1/9.

¹⁷⁷ el-Müddessir 74/3.

¹⁷⁸ Cezîrî, *el-Fıkh*, 1/200.

¹⁷⁹ el-İsrâ 17/15.

¹⁸⁰ el-İsrâ 17/15.

faýdalarından onun dışında evlatları, ailesi, akrabaları ve hatta toplum da yararlanacaktır. řu halde ayetteki menfaatten kastın, uhrevi sevap, zarardan kastın da uhrevi azap olduğu anlaşılmaktadır. Mezkur tahsisi açıklamak için de “Hiçbir günahkar, başkasının günahını taşımaz.”¹⁸¹ buyurulmuştur. Allah, “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onu görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse onu görecektir.”¹⁸² ayetinde herkesin yaptığı hayır veya şerrin karşılığını göreceğini belirtir.”¹⁸³ demek suretiyle Hanefilerin yorumunun ayetin i bütünlüğüne uymadığını belirtmektedir.

Cezir, *yemin* bölümünde, Kur’n üzerine yemin edileceğini ancak “Kur’n” kelimesiyle hutbe ve namazın kastedilmesi halinde yeminin gerçekleşmeyeceğini belirttikten sonra Kur’n kelimesinin hutbe ve namaz anlamlarına geldiği yerlere örnek olarak “Kur’n okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.”¹⁸⁴ ve “...Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.”¹⁸⁵ ayetlerini nakletmiştir.¹⁸⁶

Ancak “Kur’n okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.”¹⁸⁷ ayetini bağlamsal anlamda bir önceki ayet ile birlikte okuduğumuzda burada Kur’n kelimesi ile hutbe ve namazın kastedilmemiş olduğunu görmekteyiz. Zira bir önceki ayette bir grup kfirin, Hz. Peygamber’den ayet ve mucizeler istediklerinden bahsedilmektedir. Onların bu isteklerine karşı Hz. Peygamber, böylesi bir ayeti ve mucizeyi getirmeyince, müşrikler “Onları hazırlayıp toplanaydın ya...” demişler, bunun zerine Allah, reslne, onlara cevap olmak üzere, “Ben sadece Rabbinden bana vahyedilene uyarım. İşte bu (Kur’n), Rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidayettir, rahmettir” demesini emretmiştir. Zira Kur’n, Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispat hussunda, tek başına yeterli ve mkemmell bir mucizedir. Allah bu hussu bir sonraki ayette müşriklere hitaben “(Bir mucize mi istiyorsunuz? O halde) Kur’n okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz olun ki (Kur’n’ın mesajını anlamak suretiyle umulur ki) rahmete nail olasınız” sözleriyle müşriklerin, Kur’n’ın hidayet ve rahmet vasfından faydalanmalarının tek şartının Kur’n’ın ayetlerine kulak verip sessizce dinlemeleri olduğu vurgulanmaktadır. Bunun yanında yine bir önceki ayette, “İşte bu (Kur’n), Rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidayettir, rahmettir” denilerek Kur’n’ın zaten inananlar için bir hidayet ve

¹⁸¹ el-Ftir 35/18.

¹⁸² ez-Zilzl 99/7-8.

¹⁸³ Cezir, *el-Fikh*, 4/188-189.

¹⁸⁴ el-A’rf 7/204.

¹⁸⁵ el-İsr 17/78.

¹⁸⁶ Cezir, *el-Fikh*, 2/69.

¹⁸⁷ el-A’rf 7/204.

rahmet olduğunu bildirmiştir. Bu durumda eğer konumuz olan ayetin muhatapları müminler olsaydı, “temenni” ifade eden “لَعَلَّ” edatı kullanılmak suretiyle böyle yapanların rahmete nail olacakları bildirilmezdi. Sonuç olarak bu ayeti müminlere hitaben namazda imamın arkasında cemaat iken, hutbe okunurken veya namaz dışında herhangi bir yerde Kur’ân duyduğumuz zaman onu dinlememiz gerektiği şeklinde yorumladığımız takdirde bu ayetle, öncesi arasındaki anlam bütünlüğü bozulmaktadır.

Cezîrî, maktulün velisine verilen kısas yetkisinden bahsederken önce “(Maktulün velisi) ancak o da öldürme husûsunda haddi aşmasın...”¹⁸⁸ ayetini naklederek bu ayette, “maktulün velisi hemen kısası uygulamaya teşebbüs etmesin aksine diyet almakla yetinsin veya affetmeye meyletsin” denilmek istendiğini ve böylece ayetin manasının, affa ve diyet almakla yetinmeye teşvik etmek olduğunu belirterek affetmenin faziletine dair “Affetmeniz takvaya daha uygundur.”¹⁸⁹ ayetini nakletmektedir.¹⁹⁰ Ancak katilin affedilmesinin teşviki konusunda, eşlerin cinsel ilişkiye girmeden önce boşanmaları durumunda mehrin verilmiş keyfiyetinden bahseden ve boşanan tarafları karşılıklı olarak birbirlerini bağışlamaya, lütüfkâr ve anlayışlı davranmaya teşvik eden ayetin bir bölümünün bağlamından koparılarak aktarılmış olması fıkıh kitaplarında ayetlere dar bir açıdan bakıldığının göstergesidir.

11. Ayetteki Zahir İfadenin Terk Edilmesi

Eserde bazen fakihlerin ayetin zahir ifadesine aykırı şekilde hükümler verdiklerinden bahsedilmektedir.

Cezîrî, bir kişinin bir grup tarafından öldürülmesi halinde o gruptaki herkesin kısasen öldürülüp öldürülmeyeceği konusuna değinirken Hanbelîlerin, “*Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can...*”¹⁹¹ ve “*Hüre karşı hür, köleye karşı köle...*”¹⁹² ayetlerinden istinbat ederek söyledikleri, “Bir kişiyi öldürmeleri sebebiyle birden fazla kişiden oluşan gruptakilerin hepsi öldürülmez. Zira Allah, katil ile maktulü kısasta birbirlerine eşit olmalarını şart koşmuştur. Oysa bir fertle grup arasında sayısal açıdan eşitlik yoktur.” şeklindeki görüşlerini nakletmektedir. Ancak daha sonra onların bu görüşlerine karşılık olarak İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-Kadîr* adlı eserinden; “en-

¹⁸⁸ el-İsrâ 17/33.

¹⁸⁹ el-Bakara 2/237.

¹⁹⁰ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/232-233.

¹⁹¹ el-Mâide 5/45.

¹⁹² el-Bakara 2/178.

Nihâye müellifi şöyle demiştir: Kıyas bakımından bir kişiyi öldüren cemaate kısas uygulanmaz. Çünkü kısasta aslanan eşitliklerdir. Oysa burada saldırganların sayısı fazla olup saldırıya uğrayan sayı bakımından onlardan azdır. On ile bir arasında denklik yoktur. Bu, aklın doğal olarak bildiği bir şeydir. Bir kişi ancak bir kişiye denk olur. Bu durumda on kişi bir kişiyle eşit olamazlar. Bu kıyası şu ayet de teyit etmektedir: “*Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can...*”¹⁹³ Bu da birkaç canın bir cana bedel olması prensibine aykırıdır. Ama biz bu kıyası terk ettik. Zira Hz. Ömer’in, San’âlîlardan yedi kişinin bir adamı öldürmeleri üzerine hepsine kısas uygulanmasına hükmettiği rivayet olunmaktadır¹⁹⁴ şeklindeki bölümü nakletmektedir.¹⁹⁵

Kitapta, bazı müçtehit imamlardan, katilin de tıpkı kâfir gibi ebediyen cehennemde kalacağı görüşü aktarıldıktan sonra onların bu görüşünün, “*Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir...*”¹⁹⁶ ayetinin zahirine uygun olduğu belirtilmektedir. Ancak Cezîrî, ayetin zahir ifadesine rağmen onların bu görüşünü tam olarak kabul etmemekte ve “Bu görüş ister doğru ister yanlış olsun katilin uzun süre cehennemde kalarak azap görecektir, Allah’ın gazabına ve lanetine uğraması ve Allah tarafından kendisine, “*Zalimlere mazeretlerinin fayda vermediği günde*”¹⁹⁷ büyük bir azabın hazırlanması insanları cinayet işlemekten caydırmak için yeter de artar” demektedir.¹⁹⁸

Sonuç

Cezîrî, dört mezhebin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı fıkıh kitabında doğal olarak fikhî hükümlere esas teşkil eden ahkâm ayetlerine de yer vermiştir. Bizim tespitimize göre kitapta mükerrerler hariç 325 farklı ayete yer verilmektedir. Kur’ân’da genel kabule göre 6236 ayet bulunduğunu hesaba kattığımızda sadece bu husûs bile Kur’ân’da hüküm içeren ayetlerin azlığını ortaya koymaktadır. Cezîrî, fikhî görüşleri aktarırken konuyla ilgili ayetleri nakletmenin yanı sıra bunlarla ilgili Kur’ân ilimlerine de değinmektedir. Nitekim bizim tespitlerimize göre Cezîrî, yeterli olmamakla birlikte eserinde nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, umûm-husûs, hakikat-mecâz, mücmel-mübeyyen ve mutlak-mukayyed gibi Kur’ân ilimlerinden faydalanmasına

¹⁹³ el-Mâide 5/45.

¹⁹⁴ İbnü’l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu’l-kadir* (Beirut: Dâru’l-Fikr, ty.), 10/243.

¹⁹⁵ Cezîrî, *el-Fikh*, 5/261.

¹⁹⁶ en-Nisâ 4/93.

¹⁹⁷ ez-Mü’min 40/52.

¹⁹⁸ Cezîrî, *el-Fikh*, 5/227.

rağmen i’râbu’l-Kur’ân, garîbu’l-Kur’ân, teşbih, istiare, kinaye, yedi harf, kıraatler, Kur’ân’da üslup, Kur’ân’da hitaplar, Kur’ân’da yeminler, müşkilü’l-Kur’ân, mukattaa harfleri, Kur’ân’da meseller, Kur’ân’da münasebat, muhkem-müteşabih, Kur’ân kıssaları ve Mekkî-Medenî gibi ilimlere rastlanılamamıştır. Cezîrî’nin bu Kur’ân ilimlerine yer vermeme sebebi ahkâm ayetlerinin tefsirinde ihtiyaç duymamasıdır. Kanaatimizce bu da fıkıh kitabında hükmün delili olan ayetin veya ayetlerin anlaşılması için ne kadar ve nasıl açıklama yapmak gerekiyorsa o kadarıyla yetinmek istemesinin bir sonucudur. Bunun yanında bazı ayetlerden istidlal edilirken ayetlerin bağlamından koparıldığı da görülmektedir. Fıkıh kitaplarında kullanılan ayetlerin bağlamlarının gözetilmesi husûsunun da ayrı bir araştırma konusu olduğu ve bu konuda kapsamlı bir çalışma yapılması gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Ahmed Emin. *Fecru’l-İslâm*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.
- Akkoyun, Cihad. *İbnü’l-Arabî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân’ındaki Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Albayrak, Hâlis. “Mübhemâtü’l-Kur’ân İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 155-182.
- Altuntaş, Ubeytullah. *Cessâs’ın Ahkâmü’l-Kur’ân Adlı Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından İncelenmesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Âmidî, Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. thk. Seyyîd Cemîlî. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1404/1984.
- Bakkal, Ali. “Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakin Önemi”. *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, 11-48.
- Baş, Erdoğan. “Kur’ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları*. 21-42. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. Şam: Dârü’t-Tavkî’n-Necât, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 9. Basım, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhavi. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fî’l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkh ale’l-mezâhibi’l-erba’a*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-

- İlmiyye, 1424/2003.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dağ, Mehmet. *Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Demir, Recep. "Ahkâm Tefsiri ve Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye'si". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 431-456.
- Demirci, Mehmet. *Kurtubi'nin el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Muhammed. *Keyfe neteâmel mea'l-Kur'ân*. Kahire: Nahdatû Mısır, 7. Basım, 2005.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994), 203-217.
- Günay, İlhami. "Ahterî'nin Eserlerinin Tefsir ve Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi". *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 2/3 (2017), 373-399.
- Güvenç, Mustafa. *Taberî Tefsirinde Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hacıoğlu, Nejla. "Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 191-219.
- Halîl b. Ahmed, Ebu Abdirrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. M. el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fık'h*. Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2002.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdu’l-Hak b. Ğâlib. *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*. thk. Abdusselam Abdu’s-Şâfi. Beyrut: Darül-Kütubi’l-İlmiyye, 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu’l-luga*. thk. Remzi Münir Ba’lbeke. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid. *Fethu’l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, ts.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme. *Ravdatu’n-nâzir ve cennetü’l-menâzir*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1990.
- İmamoğlu, Kübra. *İmam Serahsi ve el-Mebusut’ta Kur’ân İlimlerinin İmkân ve Sınırları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Jansen, J. J. G. *Kur’ân’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- Kallek, Cengiz. “Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/512. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karadâvî, Yusuf. *Şerâtü’l-İslâm*. Kahire: Dâru’s-Sahve, 2. Basım, 1993.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmî’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim Atfîş, 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütubi’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mahmutoğlu, Yakup. “Mukatil b. Süleyman’ın “Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin mine’l-Kur’âni’l-Kerîm [Beş Yüz Ayetin Tefsiri]” Adlı Kitabının Kısaca Tanıtımı ve Ahkâm Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 471-476.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve’l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrût: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, ts.
- Mevlâ el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hayyân. “Ahkâmu’l-Kur’ân İlimi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma”. çev. Mustafa Şentürk - Mine Özer - Narin Yavuz. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 457-491.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü’s-suğrâ li’n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye,

1406/1986.

- Önder, Muharrem. "Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 163-194.
- Önen, Hacı. "Kırâatların Fikhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 1-24.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî. *Lemeât fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1410/1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1401/1981.
- Saîd b. Mansûr. *es-Sünen*. thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebcut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Solaker, Fatma. *Zemahşerî'nin Keşşaf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 24. Basım, 2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1414/1994.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. İbn Hasen Â-i Selmân. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Topçu, Muhammed Taha. *Mâtürîdî ve Cessâs Tefsirlerinde İbadetlere Dair Ahkâm Ayetlerinin Yorumlanması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünalın, Abdullah. "Kur'ân'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Haziran 2018), 11-30.

- Vâhidî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*. thk. ‘İsâm b. Abdilmuhsin el-Humeydân. Demmâm: Dâru’l-İslâh, 2. Basım, 1412/1992.
- Yalçın, Yunus. *Kırâat Farklılıklarının Fikhî İstinbatlara Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yazıcı, İshak. “Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur’ân Tefsirindeki Önemi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Mart 1987), 117-128.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1935.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 407-438.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmus*. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1975.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmil-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Abdürrahim Fâiz Efendi'nin Hayatı Hakkındaki Hatalı Bilgilerin Düzeltilmesi ve Fâiz Efendi'nin Abdülbâkî Ârif Efendi'nin *Siyer-i Nebî*'sindeki Asıl Rolünün Tespiti

Öz: 17. yüzyıl Osmanlı âlim, hattat ve şairlerinden olan Abdülbâkî Ârif Efendi'nin kaleme aldığı *Siyer-i Nebî* hakkında yaptığımız araştırmalar sonucunda ulaşılan bilgiler arasında, eserin Ârif Efendi tarafından yazılmaya başlandığı fakat vefatıyla yarım kalan eserin dönemin vezir-i azamı Damat İbrahim Paşa'nın emri ile Ârif Efendi'nin damadı Abdürrahim Fâiz Efendi tarafından tamamlandığı bilgisi mevcuttur. Ayrıca Fâiz Efendi'nin Ârif Efendi'nin müsveddelerinden yararlanarak tamamlanmış olduğu bu ilk istinsah edilen nüshanın, Süleymaniye Kütüphanesi Hüseyin Paşa Koleksiyonu Numara 414'te bulunduğu da edinilen bilgiler arasındadır. Fakat eser nüshaları üzerinde yaptığımız detaylı araştırmalar sonucunda bu bilgilerin hatalı olduğu tespit edilmiş, ayrıca Fâiz Efendi'nin hayatı ile alakalı bugüne kadar yapılmış çalışmaların neredeyse hepsinin hatalı ve eksik bilgiler içerdiği ortaya çıkmıştır. Bu makale, Fâiz Efendi'nin hayatı ile ilgili bilgileri bütün tezkirelerden karşılaştırmalı olarak araştırarak onun hayatını kapsamlı bir şekilde ilim dünyasına kazandırmak ve Ârif Efendi'nin *Siyer-i Nebî*'sinin ulaşılan bütün nüshalarından elde edilen veriler ışığında, esere Fâiz Efendi'nin asıl katkısını net olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, *Siyer*, *Siyer-i Nebî*, Abdürrahim Fâiz Efendi, Abdülbâkî Ârif Efendi.

Correction of Erroneous Facts Regarding Abdurrahim Faiz Efendi's Life and Identification of Faiz Efendi's Primary Involvement in Abdalbaki Arif Efendi's *Siyer-i Nebi*

Abstract: It is achieved after making studies about the *Siyer-i Nebi* that it was firstly started to write by Abdalbaki Arif Efendi who is a schoolmaster, calligrapher, and poet in seventeenth century, then it was completed by Abdurrahim Faiz Efendi who was groom of Arif Efendi by the order of Damat Ibrahim Pasha who was the grand vizier of the time following Arif Efendi's death. In addition, Süleymaniye Library Hüseyin Paşa Collection Number 414 is the location of the handwritten copy of this that Faiz Efendi used to profit from the manuscripts of Arif Efendi while authoring. Detailed examination on the manuscripts were revealed, however, this information was wrong, and it was also discovered that practically all studies on the life of Faiz Efendi had faulty and partial material. The purpose of this article is to provide a complete account of Faiz Efendi's life in the scientific community, based on a comparison of all published references, and to determine Faiz Efendi's precise contribution to *Siyer-i Nebi*, given that the entire manuscripts were produced by Arif Efendi.

Keywords: Turkish Islamic Literature, *Siyer*, *Siyer-i Nebi*, Abdurrahim Faiz Efendi, Abdalbaki Arif Efendi.

Süleyman
Nuri
YAĞCI*

Mehmet
Şamil
BAŞ**

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. E-posta: suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1495-744X>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. E-posta: mehmetşamil.bas@erdogan.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3171-4909>.

Giriş*

Geçmişten günümüze aktarmış olduğu edebî ürünlerden dolayı Osmanlı dönemi klasik edebiyat sahası, Türk edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde kaleme alınmış olan ve çoğu, müstensihler tarafından çoğaltılarak günümüze ulaşan bu yazma eserlerin günümüz edebiyatına aktarılması ve uyarlanması kültürel açıdan olduğu kadar edebiyat ve dil açısından da büyük ehemmiyeti hâzirdir. Müstensihler tarafından pek çok defa çoğaltılan yazma eserlerin müellif nüshasının elde edilemediği durumlarda, elde edilen nüshaların tenkitli metin yöntemiyle karşılaştırılarak müellif nüshasına en yakın metnin ortaya çıkarılması, metnin doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Böylece, istinsah edilen nüshalar arasındaki farklılıkların, nüshalardaki çeşitli sebeplerle okunamayan kısımların, müstensihin eser üzerinde ortaya koymuş olduğu tasarrufların veyahut yazım hatalarının tespiti mümkün hale gelecektir.

Bunun yanında müellif nüshasının bulunduğu fakat müellif kaydından başka, müstensihin ayrıca bir kayıt ve tarih düşmediği, asıl metinle neredeyse her yönüyle benzeşen birden çok nüsha arasından müellif nüshasının tespit edilebilmesi gibi bir zorluk söz konusudur. Bu durumda müellif nüshasının tespiti için nasıl bir yolun takip edileceğine dair görüşler, eserden esere farklılıklar gösterebilir. Abdülbâkî Ârif Efendi'nin ömrü vefâ etmediği için tamamlayamadığı ve zamanla dağılan müsveddeler vasıtası ile damadı Abdürrahim Fâiz Efendi'nin toparlayıp temize çekerek kitap hüviyetine kavuşturduğu *Siyer-i Nebî* de bu tür eserlerdendir.

1. Abdürrahim Fâiz Efendi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

1.1. Doğum Yeri ve Tarihi

Abdürrahim Fâiz Efendi İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Ancak 1685 senesinde mülazım olduğu¹ bilgisine dayanarak Fâiz Efendi'nin doğum tarihinin yaklaşık olarak 1664 senesi olduğu tahmin edilebilir. Zira Osmanlı eğitim sisteminde genellikle yirmi ila yirmi üç yaşları arasında mülazım olunmaktadır.

* Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil Baş danışmanlığında hazırlanmakta olan "Klasik Türk Edebiyatı'nda Mensur *Siyer-i Nebî*ler ve Abdülbâkî Ârif Efendi'nin *Siyer-i Nebî'si*" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/3144.

1.2. Adı ve Mahlası

Fâiz Efendi, Esadzâde Seyyid Abdürrahim Efendi nâmıyla tanınmıştır.² Şiirlerinde; “başarılı olan, merâmına eren, üstün gelen” anlamlarına gelen “Fâiz” mahlasını kullanmıştır.³

1.3. Ailesi

1.3.1. Dedesi

Fâiz Efendi'nin dedesi Ankaravî Mehmed Esad Efendi'dir (ö. 1655). Asıl ismi Mehmed Esad bin Mehmed'dir. Payitahta Ankara'dan geldikleri için Ankaravî olarak anılmışlardır. Mehmed Esad Efendi, Karaçelebizâde Mehmed Efendi'nin dergâhında eğitimini tamamlamış, ardından çeşitli medresede müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Son görev yeri olan Süleymaniye Medresesi'nden 1638 senesinde Halep kadılığına, 1639'da oradan Kudüs kadılığına atanmış ve bir yıl sonra bu görevden alınmıştır. Bir süre kendisine tayin edilen arpalıklarla hayatını idâme ettiren Esad Efendi 1644 senesinde Mısır kadılığına atanmış ve bir yıl sonra bu görevden de alınmıştır. 1654 senesinde Anadolu kazaskerliği görevine getirilmiş, 1655'te bu görevinden emekli edildikten sonra aynı sene vefat etmiştir.⁴

1.3.2. Babası

Fâiz Efendi'nin babası Seyyid Mehmed Ebussuûd Efendi'dir (ö. 1682). Seyyid Mehmed Ebussuûd Efendi, Ankaravî Esad Efendi'nin küçük oğludur ve soyu anne tarafından Seyyid Zeynelâbidîn Efendi'ye dayanmaktadır. Ebussuûd Efendi, Sadrazam Karaçelebizâde Mahmud Efendi'den mülazım olduktan sonra 1645'te İstanbul Ferhad Paşa Medresesi'ne atanmış ve ardından çeşitli medreselerde müderrislik görevinde bulunmuştur. 1673 senesinde son görev yeri olan Süleymaniye Medresesi DârülHadis müderrisliğinden Halep kadılığına atanmış, 1674'te bu görevden alınmıştır. Ardından 1679 senesinde Bursa kadılığına getirilmiş fakat bu görevi reddederek, Mısır kadılığını isteyince emekli edilmiştir. 1682 senesinde vefat eden Mehmed Ebussuûd Efendi Edirnekapı dışındaki Emir Buhari Zaviyesi civarında defnedilmiştir.⁵

² Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 4/3144.

³ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 4/3146; Müstakîm-zâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletü'n-Nisâb (Tıpkıbasım)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 335b.

⁴ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 1/749-750.

⁵ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 2/1234-1235.

1.3.3. Kardeşi

Fâiz Efendi'nin Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1706) adında bir ağabeyi vardır. Mehmed Efendi 1686 senesinde mülâzım olduktan sonra 1694'te ilk görev yeri olan Çoban Çavuş Medresesi'nde göreve başlamış ve ardından birçok medresede müderris olarak görevde bulunmuştur. 1706 senesinde son görev yeri olan Fatma Sultan Medresesinde müderrislik görevine devam ederken vefat etmiştir.⁶

1.3.4. Çocukları

Fâiz Efendi'nin Seyyid Yahya Vâkıf Efendi (ö. 1737) ve Seyyid Mehmed Şeref Efendi (ö. 1747) adında iki çocuğu vardır. Yahya Vâkıf Efendi, Abdürrahim Fâiz Efendi'nin büyük oğlu olarak İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Anne tarafından dedesi Abdülbâkî Ârif Efendi ve babası Fâiz Efendi'den ta'lik yazıyı meşk etmiş, hat sanatında ustalaşmıştır. İyi bir medrese eğitimi alan Yahya Efendi, 1698 senesinde Ebezâde Abdullah Efendi'den mülâzım olmuş ve 1708'de hâric medreselerinden birisinde müderris olarak göreve başlamış, ardından çeşitli medreselerde müderrislik görevinde bulunmuştur. Babası Fâiz Efendi'nin 1724 senesinde Mısır kadılığına atanması münâsebetiyle kendisi de Kahire nakîbüleşrâflığı görevine getirilmiştir. Babasının 1725'te vefat etmesiyle Mısır kadılığını vekaleten üstlenen⁷ Yahya Efendi, bu görevin ardından İstanbul'da bir süre askerî kassamlık görevinde bulunmuş ve buradan da Halep kadılığına atanmıştır. Bu görevin ardından İstanbul'a dönmüş ve 1737 senesinde vefat ederek Eyüp Sultan'da dedesi Abdülbâkî Ârif Efendi'nin mezarının yakınlarına defnedilmiştir. Vâkıf mahlası ile şiirler yazdığı bilinen Yahya Efendi'nin henüz ulaşılammış mürettep bir divanı vardır.⁸

Abdürrahim Fâiz Efendi'nin küçük oğlu olan Seyyid Mehmed Şeref Efendi de İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babasından meşk etmiş olduğu ta'lik hatta ustalaşmış ve iyi bir medrese eğitiminin ardından 1729 senesinde hâric medreselerinden birine müderris olarak atanmıştır. Çeşitli medreselerde görev aldıktan sonra Süleymaniye Medresesi müderrisliğine kadar yükselmiş ve bu görevi sürdürürken 1747 senesi sonlarında vefat etmiştir. Tezkirelerde örnekleri bulunan Şeref mahlaslı şiirlerinden yola çıkarak şiir ve inşada başarılı olduğu anlaşılmakta, fakat bir eser bırakıp bırakmadığı bilinmemektedir.⁹

⁶ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 3/2404.

⁷ Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Çakır vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 3/1477.

⁸ Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005), 686-688; Halit Karatay, *Hattat Divan Şairleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 450.

⁹ Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 420-422; Fatin Davud, Fatin Tezkiresi (*Hatimetü'l-Eş'âr*), haz.

1.3.5. Amcası

Fâiz Efendi'nin amcası Nakîbüleşrâf Esadzâde Seyyid Mehmed Said Efendi (d. 1618 – ö. 1686) Ankaravî Esad Efendi'nin büyük oğlu olarak 1618 senesinde dünyaya gelmiştir. Soyu anne tarafından Seyyid Zeynelâbidîn Efendi'ye dayanan Mehmed Said Efendi, Şeyhülislâm Yahya Efendi'den mülazım olduktan sonra 1646'da Karaçelebizâde Ebülfazl Mahmud Efendi medresesinde ilk müderris olarak görev yapmıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra 1656 senesinde son görev yeri olan Hakaniye-i Vefâ Medresesi müderrisliğinden Mekke-i Muazzama kadılığına atanmıştır. 1659 senesinde bu görevden alınıp 1661'de Mısır kadılığına atanana kadar kendisine tahsis edilen çeşitli arpalıklarla hayatına devam etmiştir. 1663 senesinde Mısır kadılığından da azledilerek tekrar kendisine çeşitli arpalıklar tahsis edilmiştir. 1668 senesinde İstanbul kadılığına atanmış, 1669'da bu görevden alınmış, 1670'te ise tekrar aynı göreve iade edilmiştir. 1671 senesinde azledildiği bu görevden sonra, 1673'te Anadolu kazaskerliğine atanmış ve 1674'te bu görevden azledilerek nakîbüleşrâflık görevine getirilmiştir. 1680 senesinde oğlu Mes'ud Efendi'nin adının karıştığı talihsiz bir olay sebebi ile nakîbüleşrâflık görevinden alınarak Bursa'ya sürülmüş, 1682'de İstanbul'a dönmesine izin verilerek kendisine tayin edilen arpalıklarla geçimini sağlamıştır. 1685 senesinde tekrar nakîbüleşrâflık makamına atanmış ve bu görevi sürdürürken 1686'da vefat etmiştir. Tezkirelerde Said mahlasıyla kaleme aldığı şiirleri bulunmaktadır.¹⁰

1.3.6. Amca Çocukları

Fâiz Efendi'nin, Esadzâde Seyyid Mes'ûd Efendi (ö. 1681), Esadzâde Seyyid Mehmed Sa'düddin Efendi (Kâşif) (d. 1665– ö. 1699), ve Esadzâde Seyyid Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1697) adında üç amca çocuğu vardır.

Esadzâde Seyyid Mes'ûd Efendi, Fâiz Efendi'nin amcası Esadzâde Seyyid Mehmed Said Efendi'nin büyük oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Sadrazam Kadri Efendi'den mülazım olduktan sonra hâric medreselerden birisine müderris olarak atanmış ve ardından çeşitli medreselerde müderrislik görevini sürdürmüştür. 1680 senesinde son görev yeri olan Karaçelebizâde Mahmud Efendi Medresesi müderrisliği görevinde iken “Mum Hadisesi” diye anılan talihsiz bir olaya adı karışınca görevinden alınmış, o dönemde nakîbüleşrâf olan babası Seyyid Mehmed Said Efendi de bu olay neticesinde azledilerek

Ömer Çiftçi (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 265; Karatay, *Hattat Divan Şairleri*, 420.

¹⁰ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 2/1317-1320; Mucîb Mustafa Efendi, *Tezkire-i Mucîb*, haz. Kudret Altun (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997), 35.

Bursa'ya sürülmüştür. Bu hadisenin ve ardından gelişen olayların üzüntüsüne dayanamayan Mes'ûd Efendi 1681'de vefat etmiştir. Mezarı Edirnekapı dışındaki Emir Buhari Zaviyesi civarındadır. Mezar taşında Abdürrahim Fâiz Efendi'nin kayınpederi olan Abdülbâkî Ârif Efendi'nin düşürdüğü bir tarih beyti mevcuttur.¹¹

Esadzâde Seyyid Mehmed Sa'düddin Efendi ise, Mehmed Said Efendi'nin ortanca oğlu olarak 1665'te dünyaya gelmiştir. 1682 senesinde Şeyhülislâm Ali Efendi'den mülâzım olup hâric medreselerden birisine atanmış peşi sıra çeşitli medreselerde müderrislik görevlerinde bulunmuştur. 1699 senesinde son görev yeri olan Valide Sultan Medresesi'nde müderrislik görevi devam ederken vefat etmiş ve Edirnekapı dışındaki Emir Buhari Zaviyesi civarında defnedilmiştir. Kâşif mahlası ile yazmış olduğu Türkçe ve Farsça şiirlerin bir araya toplandığı mürettep divanı vardır.¹²

Esadzâde Seyyid Şeyh Mehmed Efendi de Mehmed Said Efendi'nin en küçük oğludur. Şeyhülislâm Ali Efendi'den mülâzım olduktan sonra kırk akçelik medreselerden birisine atanmıştır. 1685 senesinde Kadı Abdülhalim Medresesinde görevlendirilmesinin ardından çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. Rebülâhîr 1697'de Sinan Paşa Medresesinde görevini ifâ etmekte iken vefat etmiştir. Çevresinde, iyi huylu, güzel yaratılışlı, ilim ve itikat sahibi birisi olarak tanınmıştır.¹³

1.3.7. İsim Benzerliklerinin Oluşturduğu Karmaşa ve Hocâzâde Esad Mehmed Efendi'nin Kayıp Oğlu

Tezkire-i Sâlim'de Fâiz Efendi tanıtılırken; "...Devlet-i Âliyyede mansıb-ı celil-i nekâbetle ser-fîrâz olup Rumeli pâyesin ihrâz eyleyen şürefâyı ulü'l-kadrin bülendi Esadzâde es-Seyyid Mehmed Said Efendi'nin biraderleri olup anlar dahi tarik-i âliyyede Bursa kazası mertebesin ihrâz ve beyne'l-akrân ma'rûf u mümtâz olan Esadzâde es-Seyyid Mehmed Ebussuûd Efendi'nin mahdum-i me'âli masumları ve dahi..."¹⁴ şeklinde geçen ifadede; Fâiz Efendi (ö. 1725) yukarıda hayatı detaylıca zikredilen amcası Esadzâde Seyyid Mehmed Said Efendi (d. 1618 – ö. 1686) ile kardeş olarak zikredilmiştir. Fâiz Efendi'nin asıl

¹¹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 2/1204-1205.

¹² Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 3/2126-2132; Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 581-584; Karatay, *Hattat Divan Şairleri*, 243-244.

¹³ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 3/2091-2092; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar - Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Kültür Bakanlığı ile Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1996) 3/995.

¹⁴ Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 525.

kardeşi Seyyid Mehmed Efendi'nin (ö. 1706) hayatına da yukarıda değinilmiştir.

Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*'sında Fâiz Efendi'den bahsederken; "...*nakîbüleşrâf Esadzâde Mehmed Said Efendi merhumun biraderleri ve anlar dahi mahrûse-i Bursa'dan ma'zûlen azîm-i civâr-ı Rabbülvedûd olan Mehmed Ebussuûd Efendi'nin dürr-i sade-i vücûdı yani mahdûm-i zi-şeref-i ma'ârif nümûnidir.*"¹⁵ ifadesiyle Fâiz Efendi'yi amcası Nakîbüleşrâf Mehmed Said Efendi ile hatalı olarak kardeş, bu iki kardeşi de Bursa kadılığından azledilen Ebussuûd Efendi'nin oğulları olarak göstermiştir.

Tuhfe-i Hattâtin'de; "*Cedleri Esad Efendi Sûfî Emir dimekle ma'rûfdur ki Sultan Murad asrında bina-yı Beyt-i Mükerrerem avdetinde nakîbüleşrâf olup (Rıdvan 1057) yevm-i Âşûresinde intikal...*"¹⁶ şeklinde verilen bilgi de hatalıdır. Zira Fâiz Efendi'nin (ö.1725) dedesi Sûfî Emir olarak anılan Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1729)¹⁷ değil, yukarıda hayatı zikredilen Ankaravî Mehmed Esad Efendi'dir (ö. 1655).

Fatin Tezkire'sinde ise; "...*Abdurrahîm Fâiz Efendi Esadzâde müteveffâ Said Efendi'nin mahdûmu olup...*"¹⁸ şeklinde geçen bilgide, Fâiz Efendi'nin babası hatalı olarak aslında amcası olan Mehmed Said Efendi olarak gösterilmiştir.

Mehmed Süreyyâ'nın Sicill-i Osmânî adlı eserinde, Osmanlı şeyhülislâm-larından Hocazâde Esad Mehmed Efendi'nin (ö.1625) tanıtıldığı maddede; "*Oğlu Ebu Said Mehmed Efendi'dir. Diğer oğlu Ârif Mehmed Efendi'dir. Bir diğer oğlu Ebussuûd Mehmed Efendi'dir. Onun oğlu Abdürrahim Fâiz Efendi Abdülbâkî Ârif Efendi'ye damat olmuştur. Bunun oğlu Şerif Mehmed Efendi'dir. Fâiz Efendi'nin diğer oğlu, Mehmed Efendi'dir. Ebussuûd Efendi'nin bir oğlu da sudûrdan Mustafa Efendi'dir ki "Birâderzâde" denir. Diğer oğlu Seyyid Yahya Vâkıf Efendi'dir.*"¹⁹ şeklinde geçen bilgilerde Abdürrahim Fâiz Efendi, Hocazâde Esad Mehmed Efendi'nin oğlu olarak gösterilen Ebussuûd Mehmed Efendi'nin oğlu şeklinde zikredilmiş ve ardından Fâiz Efendi'nin çocuklarında ve babası Ebussuûd Efendi'nin çocuklarında zincirleme yanlışlıklar yapılmıştır. Araştırmalarımızın sonucunda ulaştığımız veriler bize; Hocazâde Esad Mehmed Efendi'nin Ebussuûd Mehmed Efendi adında bir oğlu olmadığını işaret etmiştir. Zira Sicill-i Osmânî'den başka herhangi muteber kaynakta böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Bahsi geçen Ebussuûd Mehmed Efendi Sicill-

¹⁵ Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, haz. Sadık Erdem (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 234-235.

¹⁶ Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin, *Tuhfe-i Hattâtin*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 675.

¹⁷ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 4/3270-3271.

¹⁸ Fatin Davud, Fatin Tezkiresi (*Hatimetü'l-Eş'âr*), 376-377.

¹⁹ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2/492.

i Osmânî'de ifade edildiği gibi, Hocazâde Esad Mehmed Efendi'nin oğlu değil, makalemizde hayatı ele alınan Ankaravî Esad Mehmed Efendi'nin küçük oğlu olan Ebussuûd Mehmed Efendi'dir. Ayrıca Fâiz Efendi'nin yukarıda hayatlarını zikretmiş olduğumuz Seyyid Yahya Vâkîf Efendi (ö. 1737) ve Seyyid Mehmed Şeref Efendi'den (ö. 1747) başka Sicill-i Osmânî'de geçtiği üzere Mehmet Efendi adında ve de Ebussuûd Mehmed Efendi'nin Birâderzâde Mustafa Efendi adında çocukları olduğu bilgisine başka bir kaynakta rastlanmamıştır. Yine aynı eserde Fâiz Efendi'nin oğlu olan Seyyid Yahya Vâkîf Efendi, Hoca Saadeddinzâde Vakîf Yahya Efendi şeklinde aslında dedesi olan Ebussuûd Mehmed Efendi'nin (ö. 1682) oğlu olarak zikredilmiştir.²⁰ Buradan anlaşılıyor ki; Sicill-i Osmânî'de, Ankaravî Mehmed Esad Efendi'nin soyu ile Hocazâde Esad Mehmed Efendi'nin soyu isim benzerliklerinden dolayı birbirine karıştırılmış ve bahsi geçen hatalar silsilesi ortaya çıkmıştır.

Yukarıda isimleri geçen biyografik eserlerden de faydalanılarak hazırlanmış olan Tuhfe-i Nâilî'de ise; Fâiz Efendi hatalı bir şekilde amcası olan Seyyid Mehmed Said Efendi'nin oğlu, amcasının oğlu olan Kâşif mahlaslı Mehmed Saadeddin Efendi'nin kardeşi, Sûfî Emir olarak anılan Seyyid Mehmed Esad Efendi'nin de torunu olarak anılmıştır.²¹

Son dönemlerde kaleme alınan Hattat Divan Şairleri adlı eserde de Fâiz Efendi hatalı olarak amcasının oğlu olan Kâşif mahlaslı Mehmed Saadeddin Efendi'nin kardeşi, Sûfî Emir olarak anılan Seyyid Mehmed Esad Efendi'nin de torunu olarak gösterilmiştir.²² Yine son dönem eserlerinden Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi'nde Fâiz Efendi amcası olan Seyyid Mehmed Said Efendi ile hatalı olarak kardeş olarak zikredilmiştir.²³

Ezcümle yukarıda bahsi geçen bu ve benzeri hatalardan dolayı bugüne kadar Abdürrahim Fâiz Efendi'nin hayatı hakkında yapılan çalışmaların neredeyse hepsinde bu hatalardan en az birine rastlanmaktadır. Fâiz Efendi'nin hayatını kapsamlı şekilde ortaya koymak adına, onunla ilgili bilgileri bütün tezkirelerden karşılaştırmalı olarak araştırdık ve titiz bir çalışmanın sonucunda Abdürrahim Fâiz Efendi'nin soy haritasını çıkardık. Bu haritayı çıkarırken Şeyhî Mehmet Efendi'nin Vekâyi'u'l-Füzalâ adlı eseri diğer tezkirelerin yanında ana kaynağımız olmuştur. Çünkü bu eser kişilerin hayatlarını aktarırken künyelerini de detaylı bir şekilde vermeye gayret etmiştir. Ardından kişilerin doğum

²⁰ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 5/1650.

²¹ Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî (Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*, haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 737.

²² Karatay, *Hattat Divan Şairleri*, 163.

²³ Sadık Erdem, "Fâiz (?-1725)", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004), 4/13.

ve ölüm tarihlerini de göz önünde bulundurarak bu haritadan Fâiz Efendi'nin künyelerini takip ettik ve bu vesileyle Osmanlı'nın köklü ailelerinden olan Ankaravî Mehmed Esad Efendi'nin, Esadzâdelere olarak anılan soyunu da detaylı bir şekilde ortaya koymuş olduk.

1.4. Eğitimi ve Mesleği

Abdürrahim Fâiz Efendi, Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Efendi'nin desteği sonucu padişah fermanı ile yüksek rütbeli kadıların çocuklarının gönderildiği medreselerde eğitimine devam etmiş ve 1685 senesinin Zilhicce ayında mülazım olmuştur. Bir süre kırk akçelik medreselerin birinde müderrislik görevinde bulunup ayrıldıktan sonra, Muharrem 1694'te ibtida-i hâric derecesi ile Sâdise-i Saray-ı İbrahim Paşa Medresesi'ne, Rebîülâhîr 1696'da hareket-i hâric derecesi ile Saniye-i Mehmed Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Cumâdelâhîr 1699'da ibtida-i dâhil derecesi ile Defterdar Yahya Medresesi'ne, Şevval 1701'de hareket-i dâhil derecesi ile Zeyni Çelebi Medresesi'ne, Rebîülâhîr 1703'te mûsile-i Sahn derecesi ile Haydar Paşa Medresesi'ne, Rebîülâhîr 1704'te aynı derece ile Şeyhülislâm Yahya Efendi Medresesi'ne, aynı senenin Zilkâdesi'nde Sahn-ı Semaniyye Medresesi'ne atanmıştır. Receb 1705'te ibtida-i altmışlı derecesi ile Murad Paşa-yı Atîk Medresesi'ne, Şaban 1706'da hareket-i altmışlı derecesi ile Saniye-i Saray-ı Galata Medresesi'ne, aynı senenin Zilhiccesi'nde aynı derece ile Zal Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Rebîülevvel 1708'de mûsile-i Süleymaniye derecesi ile Kara Mustafa Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Ramazan 1711'de Manisa kadılığına atanmış, Şevval 1712'de azledilerek hayatını idâme ettirmesi için kendisine çeşitli arpalıklar tahsis edilmiştir. Rebîülevvel 1717'de Galata kadılığına atanmış, Rebîülevvel 1718'de görevden alınarak kendisine tekrar arpalık tayin edilmiştir. Şevval 1724'te son görev yeri olan Mısır kadılığına atanmıştır.²⁴

1.5. Şahsiyet Özellikleri

Tezkirelerde iyi huylu, yüksek ahlaklı, neredeyse her alanda söz söyleyebilecek kadar yüksek ilim sahibi, şiir ve nesirde maharetli, nadir bulunacak bir zat olarak zikredilen Fâiz Efendi, ta'lik hattı da kayınpederi Abdülbâkî Ârif Efendi'den meşk etmiş ve adını zamanının meşhur hattatları arasına yazdırmıştır. Ayrıca tezkirelerde usta bir satranç oyuncusu olduğu ve kurduğu oyunun seyre muhtaç olduğu bilgisi de mevcuttur.²⁵

²⁴ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 4/3144-3146; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 525-528.

²⁵ Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, 234-235; Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi,

1.6. Eserleri:

Sicill-i Osmânî²⁶ ve Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr tezkirelerinde Fâiz mahlası ile mürettep ve mükemmel dîvânı olduğu bilgisi vardır. Fakat bu eser henüz günümüze ulaşamamıştır. Tezkire-i Sâlim'de üç gazel²⁷, Safâyî Tezkiresi'nde beş gazel ve iki tarih mısraı²⁸, Fatin Tezkiresi'nde bir gazel²⁹, Şeyhî Mehmed Efendi'nin Vekâyi'u'l-Füzalâsı'nda yirmi dört beyit³⁰, Belîğ'in Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr'ında otuz dokuz beyit³¹ olmak üzere manzumelerinden örnekler bulunmaktadır.

1.7. Vefatı ve Mezarı

Abdürrahim Fâiz Efendi Mısır kadılığı görevini sürdürürken 1725 yılı Cumâdelülâ'sının yirmi beşinci günü vefat etmiştir. O dönem Mısır valisi olan Kayserili Öküz Mehmed Paşa tarafından zehirlendiği halk arasında yaygın söylentilerdendir.³² Vefatına Müstakimzâde "hatm-i zamân 1138" terkibiyle tarih düşürmüştür. Mezarı son görev yeri olan Kahire'dedir.³³

2. Fâiz Efendi'nin Abdülbâkî Ârif Efendi'nin *Siyer-i Nebî*'sindeki Asıl Rolünün Tespiti

Abdülbâkî Ârif Efendi'nin *Siyer-i Nebî*'si hakkında ulaşılmış olduğumuz bir bilgiye göre eser; Abdülbâkî Ârif Efendi tarafından yazılmaya başlanmış, fakat vefatıyla yarım kalan eseri damadı Abdürrahim Fâiz Efendi toparlayıp tamamlamıştır.³⁴ Bu bilginin asıl kaynağı ise Sâlim'in Tezkiretü'ş-Şu'ara adlı eseridir ve *Siyer-i Nebî*'nin Fâiz Efendi tarafından tamamlanmış bir eser olduğu bilgisini aktaran tek tezkire de budur. Hatta Sâlim'in iddiasına göre Fâiz Efendi

Tarih-i Râşid ve Zeyli, 3/1477.

²⁶ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/137.

²⁷ Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 528-530.

²⁸ Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî*, haz. Pervin Çapan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005), 490-493.

²⁹ Fatin Davud, Fatin Tezkiresi (*Hatimetü'l-Eş'âr*), 376-377.

³⁰ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Füzalâ*, 4/3144-3149.

³¹ İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*, haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999), 293-296.

³² Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, 234-235.

³³ Tuman, *Tuhfe-i Nâilî (Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*, 737.

³⁴ Mustafa İsmet Uzun, "Abdülbâkî Ârif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/196.

yarım kalan eseri o derece ustalıklı tamamlamıştır ki, eserde en ufak bir üslup ve ahenk bozukluğu dahi söz konusu olmamıştır.³⁵ Fakat *Siyer-i Nebî*'nin müstensih kaydını okuduktan sonra bizde oluşan intibâya göre Abdülbâkî Ârif Efendi, *Siyer-i* yazmaya başlamış fakat ömrü yetmediği için bitirememiş, belli bir zaman sonra dağılan evrak ve müsveddelere rastlayan dönemin vezir-i azamı Damat İbrahim Paşa, Ârif Efendi'nin damadı ve aynı zamanda öğrencisi Fâiz Efendi'yi çağırıp bu dağınık haldeki evrak müsveddelerini toparlayarak iki kapak arasına almasını emretmiştir. Fâiz Efendi de bu isteği yerine getirmiş ve *Siyer-i Nebî* teşekkül etmiştir.

Elimizdeki *Siyer-i Nebî* nüshalarının hepsi, Hz. Peygamber'in hayatını, peygamber oluşunun dördüncü senesine kadar ele almaları yönüyle yarım kalmış eserlerdir. Eğer iddia edildiği gibi Fâiz Efendi bu eseri tamamlamış olsaydı, eser Hz. Peygamber'in peygamberliğinin dördüncü senesinde kesilmez, vefatına kadar devam edilerek tamamlanmış olurdu. Burada araştırmacıları hataya düşürebilecek bir konu da *Siyer-i Nebî* hakkında bütün kütüphane kayıtlarında; "Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar hayatını anlatan bir eserdir" açıklamasının bulunmasıdır. Ârif Efendi'nin eseri yarım bırakarak vefat ettiği bilgisi ile kütüphane kayıtlarına ve nüshanın sadece ferağ kaydına bakan bir araştırmacı yarım kalan eseri Fâiz Efendi'nin, Hz. Peygamber'in vefatına kadar tamamladığını ileri sürmek gibi bir hataya düşebilir. Halbuki yaptığımız araştırmalar göstermiştir ki; Fâiz Efendi kayınpederinin başladığı ve Hz. Peygamber'in hayatını peygamberliğinin dördüncü senesine kadar yazabildiği eserin dağılmış olan evrak ve müsveddelerini temize geçirmiş ve iki kapak arasına alarak kitap haline getirmiştir. Bu durumda *Siyer-i Nebî* hakkında bir tamamlamadan söz edilemeyeceği açıktır. Ayrıca eserin istinsah kaydında Fâiz Efendi; kayınpederi Ârif Efendi'nin tam da ruh konusunu ele alırken vefat ettiğini özellikle belirtmiştir. Fâiz Efendi'nin kayınpederinin dağılmış siyer evraklarını toplayarak temize çekmiş olduğu ve kendisinin tamamladığı iddia edilen *Siyer-i Nebî* de ruh bahsinde kesilmiştir. Bu durum tekrar göstermektedir ki Fâiz Efendi'nin kayınpederi Ârif Efendi'nin yarım kalmış ve evrakları dağılmış siyerini toparlayıp temize çekmekten başka bir rolü olmamıştır. Sâlim'in, tezkiresinde övgüyle bahsettiği üslup ve ahenk noktasındaki kusursuzluğun sebebi de esere bir başka kalemin çok fazla müdahale etmiş olmamasından kaynaklanmış olacaktır.

Ayrıca Tezkire-i Sâlim'de Fâiz Efendi'nin, amcası Esadzâde Seyyid Mehmed Said Efendi ile kardeş gösterilmesi gibi bir hata, Fâiz Efendi'nin Mısır kadılığından hiç bahsetmemek gibi bir eksik bulunması ve *Siyer-i Nebî*'yi, Fâiz Efendi'nin tamamladığı bilgisine sadece bu tezkirede rastlanması, bu bilgide de bir hata yahut eksiklik olabileceğine işaret eder. Zaten Sâlim, tezkiresinde

³⁵ Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 526.

mezkur eseri, Fâiz Efendi'nin tamamladığına dair bilgileri verdiği kısımda; “*siyer-i sûtüde eser nâ-tamâm ve dest-i tetâvül-i rüzgârdan müsveddesinin evrâkı perîşân u bî-nizâm belki miyâne-i eczâdan bâzı varak-pâreler zâyî olup*” ve “*hezâr ihtimâm eylese yek-laht ve yek-edâdır deyü azm-i sahîh ile cezm edeceği mâlâ-keîâmıdır*”³⁶ ifadeleri ile bilgi içerisine ihtimalleri dâhil ederek bizim de bu konuda ihtimaller geliştirmemize vesile olmuştur. Bizim görüşümüze göre Fâiz Efendi yarım kalmış bu eserin müellifi değil, dağınık ve perişan halde olan müsveddelerinin toparlayıcısı ve ilk müstensihidir.

Fâiz Efendi'nin kaleme almış olduğu bu tebyiz edilmiş ilk eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa 414 numarada kayıtlı olduğu bilgisi³⁷ de hatalı bir bilgidir. Zira bu mezkûr nüsha *Siyer-i Nebî*'nin daha sonra istinsah edilmiş nüshalarındandır. Eserin derkenar kaydında bulunan nüsha farklılıklarını gösteren bilgi notlarının aynı şekilde birçok nüshada bulunması bunun en büyük göstergelerindendir. Buradaki bilgi hatasının kaynağının daha önce bahsi geçen, eserin müellifinin Fâiz Efendi olarak kabul edilmesi ile ilgili hatalı bilgiden kaynaklandığı düşünölmektedir. Zira Hüsrev Paşa 414 nüshası derkenarında çokça notlar ve bir sözlük çalışması barındırmaktadır. Sonunda ise Fâiz Efendi'nin ferağ kaydı bulunmaktadır. İlk bakışta Fâiz Efendi'ye ait nüsha olmaya çok yakın ve layık görölen bu nüshanın diğer nüshalarla karşılaştırıldığında aslında herhangi bir müstensih nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Eserin en büyük problemlerinden birisi budur. Ulaşılan on yedi nüshanın altı tanesi Fâiz Efendi'nin kaleme almış olduğu müstensih kayıtdan başka herhangi bir farklı ferağ kaydı ve tarih belirtilmeden çoğaltılmıştır. Bu nüshalardan sadece birisine ulaşan bir araştırmacı Fâiz Efendi'nin tebyiz etmiş olduğu esere ulaştığını pek tabiidir ki düşünebilir. Hüsrev Paşa 414 numarada kayıtlı nüshanın Fâiz Efendi'nin kaleme almış olduğu nüsha olduğunun hatalı bir şekilde kabul edilmesinin sebebinin de diğer nüshalarla karşılaştırılmaması ve eserin detaylı bir şekilde incelenmemesi olduğu düşünölebilir. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen ve ferağ kayıtlarına kadar neredeyse birbirinin aynısı olan altı nüshadan sadece birisine rastlayan bir araştırmacının elindeki eserin ferağ kaydına bakarak, Fâiz Efendi'nin kaleme almış olduğu nüshaya ulaştığını iddia etmesi doğru olmayacak ve gerçeği yansıtmayacaktır.

Müellifin el yazısına da ulaşamayan, böylesi bir nüshanın aslını tespit edebilmek için öncelikle bütün nüshalara ulaşmak ve bu nüshaların ferağ kayıtlarına kadar birebir aynı olanlarını tespit etmek icap etmektedir. Ardından herhangi farklı müstensih kaydı ve istinsah tarihi bulundurmayan bu nüshaların karşılaştırılması, nüsha farklılıklarının tespit edilmesi, nüsha

³⁶ Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 526.

³⁷ Uzun, “Abdülbâkî Ârif Efendi”, 1/198.

farklılıkları aynı olan eserlerin gruplandırılarak ayrılması gerekmektedir. Bu karşılaştırma eserin metninde yapıldığı gibi derkenarlarında da yapılmalıdır. Geriye kalan nüshalar içerisinde müellif nüshası olmaya en uygun olan eser, dönemin yazı tarzı, kâğıdın ve yazının kalitesi, sunulacak mercîye uygun olup olmadığı gibi yorumlar yapılarak tespit edilebilir. Bu sonuç müellif nüshasına en yakın eseri yorumlama yöntemi ile tahmin etme işi olmuş olur. Tespit edilen eserin kesin olarak müellife ait olduğu ise ancak müellifin kendisinin şahitliği ile ispat edilebilir.

3. Ulaşılan ve Üzerinde İncelemeler Yapılan *Siyer-i Nebî* Nüshaları

	Demirbaş Kaydı	Müstensihi	Bulunduğu Yer
1	IUNEK Türkçe Yazma, no: NEKTY01472	Fâiz Efendi'nin kaydından başka herhangi bir kayıt ve tarih bulunmuyor.	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
2	Hüsrev Paşa Ktp. No. 414	Fâiz Efendi'nin kaydından başka herhangi bir kayıt ve tarih bulunmuyor.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
3	Nuruosmânîye Ktp. No. 3337	Hasan b. Abdullah	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
4	dn: Râşid Efendi 982	Herhangi bir müstensih ve tarih kaydı yok.	Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi
5	Hamidiye (Murad Molla Ktp.) No. 954	Fâiz Efendi'nin kaydından başka herhangi bir kayıt ve tarih bulunmuyor.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
6	Hamidiye (Murad Molla Ktp.) No. 955	Herhangi bir müstensih ve tarih kaydı yok.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
7	H. 1250 <i>Siyer-i Nebî</i>	Herhangi bir müstensih ve tarih kaydı yok.	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları
8	Nuruosmânîye Ktp. No. 3310	Son sayfaları kopuk.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi

9	Nuruosmâniye Ktp. No. 3336	Fâiz Efendi'nin kaydından başka herhangi bir kayıt ve tarih bulunmuyor.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
10	Hâlet Efendi No. 733	Herhangi bir müstensih ve tarih kaydı yok.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
11	Atif Efendi Ktp. No. 1760/1	Şeyh Şerif (Arîf Şerîf Efendi)	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
12	Hacı Mahmud Efendi No. 4400	Sayfaları kopmuş, eksik nüsha.	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
13	dn: 45 Hk 5083	Fâiz Efendi'nin kaydından başka herhangi bir kayıt ve tarih bulunmuyor.	Manisa İl Halk Kütüphanesi
14	dn: 34 Ae Şeriyye 717	Herhangi bir müstensih ve tarih kaydı yok.	İstanbul Millet Kütüphanesi
15	dn: T. 1673	Fâiz Efendi'nin kaydından başka herhangi bir kayıt ve tarih bulunmuyor.	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
16	dn: 903/2 Siyer-i Nebvî	Akkirmâni Mehmed Efendi	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları
17	R. 1351 <i>Siyer-i Nebî</i>	Herhangi bir müstensih ve tarih kaydı yok.	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları

Tablo 1: Tespit Edilen *Siyer-i Nebî* Nüshaları

Sonuç

Abdürrahim Fâiz Efendi'nin hayatı hakkında yapılan araştırmalar ve kaynak taramaları; özellikle geçmişte yaşamış kimselerin biyografilerini ele alan ve güvenilir kaynaklar olarak araştırmacılar tarafından sıklıkla başvurulan tezkirelerde birçok hatanın olabileceğini gözler önüne sermiştir. Bu tür yaşam

öyküsü araştırmalarında bir kaynağa bağlı kalmanın yahut daha önce yapılmış çalışmalardan faydalanarak bir kimse hakkında yaşam öyküsü oluşturmanın, araştırmacıları hataya sevk edebileceği görülmüştür. Araştırmacıların yaşam öyküsü oluştururken elden geldiği ölçüde ilk kaynaklara ulaşmasının, bir kaynağa bağlı kalmayarak bütün kaynaklarda tarama ve karşılaştırma yapmasının, bu tarama ve karşılaştırma çalışmalarından sonra hayatı ortaya konulacak kişinin soy bağlantıları da esas alınarak belli bir silsile ile yaşam öyküsünün oluşturulmasının önemi bu çalışmayla bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Ârif Efendi'nin *Siyer*'inin ulaşabildiğimiz nüshaları üzerinde yaptığımız detaylı araştırmalar sonucunda ulaştığımız bilgiler ışığında; *Siyer-i Nebî*'de Fâiz Efendi'nin tebyiz ettiği nüshanın tespit yöntemi şu şekilde olmuştur: Toplam ulaşılan on yedi siyer nüshası incelenmiş bunlardan sadece altı tanesinin Fâiz Efendi'nin müstensih kaydından başka herhangi bir müstensih yahut tarih kaydı barındırmadığı tespit edilmiştir. Üç nüshada ise, Fâiz Efendi'nin kendi kaydı olsa bile ayrıca müstensih kaydı bulunmakta, geriye kalan sekiz nüshada ise herhangi bir müstensih ve tarih kaydına rastlanmamaktır. Fâiz Efendi'nin el yazısına ulaşamadığından dolayı altı nüsha içerisinde hangisinin Fâiz Efendi'nin asıl nüshası olduğunu belirlemek için karşılaştırma, tahlil ve tahmin metodu kullanılmıştır. Altı nüshanın karşılaştırılması sonucunda, derkenarlarında birden fazla nüsha farklılığı belirten dört nüshanın başka nüshalardan bakılarak yazıldığı anlaşılmış ve bunların ilk kaleme alınan nüsha olamayacaklarına kanaat getirilmiştir. Elde kalan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü NEKTY01472 ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Nuruosmânîye Ktp. No. 3336 numarada kayıtlı nüshalar ise herhangi bir derkenar barındırmayan temiz nüshalardır. Buradan *Siyer-i Nebî*'nin derkenarlarının müstensihler tarafından eklendiğini, yani Ârif Efendi'nin müsveddelerinde derkenar bulunmadığına kanaat getirilmiştir. Zira derkenar kayıtları da nüshadan nüshaya farklılıklar göstermektedir.

Bazı nüshaların derkenarlarında sözlük çalışması verilirken bazılarında ise bilgi parçacıkları ve nüsha farklılıkları verilmiştir. Derkenarda verilen bilgi parçacıkları da gerek içerik ve gerek sayı olarak nüshalara göre farklılıklar göstermektedir. Elimizde kalan iki derkenarsız nüshanın birisi cildi, tezhibi, yazı stili ve muntazam işçiliği ile vezir-i azama sunulacak kalitede iken diğeri daha özensiz bir çalışmanın ürünüdür. Biz buradan yola çıkarak; vezir-i azamın isteği doğrultusunda kaleme alınan ve Ârif Efendi'nin müsveddelerinden yararlanılarak, Fâiz Efendi tarafından aynen temize çekilen bu eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü NEKTY01472 numarada kayıtlı nüsha olduğuna kanaat getirdik. Ayrıca bu nüshanın temellük kaydındaki Nâşid İbrahim Paşa'nın babası Râtib Ahmed Paşa da III. Ahmed'in bir diğer kızı ile evlenerek saraya damat olmuştur. Yani dağınık haldeki eseri toparlaması ve tebyiz için Fâiz Efendi'ye emir veren vezir-i azam Damat İbrahim Paşa, bahse konu olan nüshanın temellük kaydında ismi

geçen Nâşid İbrahim Paşa'nın eniştesidir. Fâiz Efendi tarafından toparlanarak tebyiz edildikten sonra Damat İbrahim Paşa'ya sunulan eser, o zamanlarda saray damatlarından olan Râtib Efendi'ye, ondan da oğlu Nâşid Efendi'ye aktarılmış olmalıdır. Bu durum, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünde NEKTY01472 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshanın vezir-i azam Damat İbrahim Paşa'nın emri ile Fâiz Efendi'nin kaleme aldığı ve 1718 senesinin Recep ayında tamamlamış olduğu ilk nüsha olduğu tezimizi kuvvetlendirmektedir.

Kaynakça

- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Abdülbâkî*. İstanbul Üniversitesi Ktp., IUNEK Türkçe Yazma, no: NEKTY01472.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Ârif Efendi*. İstanbul Millet Ktp., no: 34 Ae Şerhiye 717.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Ârif Efendi*. İstanbul Üniversitesi Ktp., IUNEK Türkçe Yazma, no: NEKTY01673.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Ârif Efendi*. Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 5083.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Ârif Efendi*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Nuruosmâniye, no. 3336.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Ârif Efendi*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Nuruosmâniye, no. 3310.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebvî*. Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları Ktp., Emanet Hazinesi. no: 903/2.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp., no: Râşid Efendi 982.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Nuruosmâniye, no. 3337.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Hamidiye (Murad Molla), no. 954.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Hamidiye (Murad Molla), no. 955.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Hâlet Efendi No. 733, no. 733.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Atıf Efendi, no. 1760/1.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no. 4400.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Nebî*. Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları Ktp., no: H. 1250.
- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Şerîf*. Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları Ktp., no: R. 1351.

- Ârif Efendi, Abdülbâkî. *Siyer-i Şerif-i Abdülbâkî Ârif Efendi*. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Hüsrev Paşa, no. 414.
- Beliğ, İsmail. *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*. haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Davud, Fatin. Fatin Tezkiresi (*Hatimetü'l-Eş'âr*). haz. Ömer Çiftçi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Karatay, Halit. *Hattat Divan Şairleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Mehmed Efendi, Râşid ve İsmail Âsım Efendi, Çelebizâde. *Tarih-i Râşid ve Zeyli*. haz. Abdülkadir Çakır vd. 3 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Mehmed Efendi, Şeyhî. *Vekâyi'u'l-Füzalâ*. haz. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Mucîb Mustafa Efendi. *Tezkire-i Mucîb*. haz. Kudret Altun. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997.
- Râmiz. *Âdâb-ı Zürefâ*. haz. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Sadık Erdem. "Fâiz (?-1725)". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 4/13. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
- Safâyî Efendi, Mustafa. *Tezkire-i Safâyî*. haz. Pervin Çapan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1. Baskı, 2005.
- Sâlim Efendi. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. haz. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Süleyman Sa'deddin Efendi, Müstakîm-zâde. *Mecelletü'n-Nisâb (Tıpkıbasım)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Süleyman Sa'deddin Efendi, Müstakîm-zâde. *Tuhfe-i Hattâtîn*. haz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar - Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı ile Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1996.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî (Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*. haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Abdülbâkî Ârif Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/196. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Bişr b. el-Mu'temir'in *Sahife*'sinde Edebi Eleştiri ve Belagete Dair Düşünceler

Muhammed
Murtaza
ÇAVUŞ* 

Hüseyin
ESVED** 

Öz: Bişr b. el-Mu'temir (v. 210 h.) -kendi ismiyle- Bişriyye olarak isimlendirilen itikadi ekolün reisi olmasının yanı sıra bir şair ve bir ediptir. Bişr'in yazdıkları Arap dili mirasının ilk eleştirel belagat örneği kabul edilir. Bu araştırma Bişr b. el-Mu'temir'in *Sahife*'sinde dile getirdiği eleştirel önemli belagat önermelerini ele almakta ve bu önermelerin eleştiri ile belagat ilimleri üzerinde meydana getirdiği etkiyi açıklamaktadır. Araştırmamızı betimleyici analitik metotla ele aldık. Bişr b. el-Mu'temir'in *Sahife*'sinde, belagat ve eleştirel fikirleri dile getirmesi ulaştığımız önemli bulgulardandır. Bu fikirler Arap belagat bilginlerine ulaşmış olup bu fikirler taraflarınca istifade edilip geliştirilmiştir. Öyle ki Araplarda belagat ile eleştiri ilimlerinin menşei ve unsurları çoğunlukla Bişr b. el-Mu'temir'e dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bişr b. el-Mu'temir, Edebi Tenkit, el-Mu'temir, Belâgat, Sahife.

Critical and Rhetorical Concepts in Bishr ibn al-Mu'tamir's Sahifat

Abstract: Bishr ibn al-Mu'tamir (d. 210 h.) -with his own name- is a poet and a writer as well as being the head of the school of faith called Bishriyya. Bishr's writings are considered to be the first critical rhetoric example of the Arabic language heritage. This research was conducted by Bishr it deals with important critical rhetoric propositions expressed by Bishr b. al-Mu'tamir in his "Sahifa" and explains the impact of these propositions on the sciences of criticism and rhetoric. We handled our research by descriptive analytical method. Expression of eloquence and critical ideas by Bishr b. al-Mu'tamir in his "Sahifa" is one of the most important findings we have acquired. These ideas have reached the Arab rhetoric scholars and these ideas have been benefited and developed by them. As a matter of fact, origin and elements of the sciences of rhetoric and criticism in Arabs are mostly based on the ideas of Bishr b. al-Mu'tamir.

Keywords: Bishr b. al-Mu'temir, Literary Criticism, Rhetoric, Sahifa.

* Dr. Öğr. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.
E-Posta: murtazacavus@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1248-4829>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı.
E-Posta: hesved@bingol.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7154-1547>.

Giriş

Hitabet sanatına önem veren, onun araçlarını ve alanını iyi bilen kadim milletler, bununla yetinmeyip bu sanatı ve enstrümanlarını etkin bir şekilde kullanmışlardır. Bu durum, Cahiliye dönemi Arapları için de söz konusudur. Onlar şiir sanatında olduğu gibi hitabet sanatında da söz sahibiydiler. Zira onlar, soy ve şerefle övünme, kabilelerini savaş veya barışa teşvik, cömertlik, öç alma vb. konularda duygu ve düşüncelerini şiirle dile getirdikleri gibi hitabetle de dile getirmekten geri durmazlardı. Sevinç ve üzüntülerini şiir ve hitabet yoluyla dile getirmeleri, onların fesahat ve beyan ehli olmalarına katkı sağladığı, hatta söz konusu bu sahada onlarla boy ölçüşecek milletlerin bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla kendilerinden binlerce hutbenin nakledildiği ve hitabet sanatında söz sahibi birçok meşhur hatip ortaya çıktı.

Hitabet, İslamiyet'in ilk yıllarında Araplar arasındaki güzide yerini koruduğu gibi Araplar da bu sahadaki üstünlüklerini muhafaza ettiler. Nitekim Arap hatipler, hitabete dair herhangi bir öğrenim görmedikleri halde doğaçlama bir şekilde hitabet ve şiir alanındaki hünerlerini düzenlenen çeşitli panayirlarda sergiliyorlardı. Ümmî bir toplum olmakla birlikte doğaçlama yoluyla şiir söyleme ve hitabette bulunma gibi üstün özelliklerini korumaya devam ettiler. Ancak bu durum, Arapların Hicaz yarımadasında homojen bir toplum halinde yaşamalarına kadar devam etti. Fetihlerle birlikte Araplar İran, Yunan ve Hint gibi başka milletlerin, din, inanç, kültür ve felsefi düşünceleriyle karşılaştılar.¹

Fethedilen bölgelerin çoğalmasi ve yabancıların da İslam'a girmesiyle birlikte Araplar arasında *lahn* denilen dilsel hatalar ve problemler yayılmaya başladı. Bu yayılmanın Kur'an-ı Kerim'e de sirayet etmemesi için hareke ve gramer çalışmalarına ihtiyaç duyuldu. Binaenaleyh, fetihler itikadî meseleleri yabancı felsefe ve inançlara karşı koruma ihtiyacı kelam ilminin doğuşuna zemin hazırladığı gibi aynı ihtiyaç Kur'an dili olan Arapça gramerini sağlama alınması gerektiğini doğurdu.² Bu durum, söz konusu ilmin temel kaidelerinin Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından ortaya konmasına zemin hazırladı. Dolayısıyla hicrî üçüncü asrın sonunda ancak bir disiplin haline gelen belâgat ve edebi eleştirinin aksine gramer çalışmaları daha erken başlamıştır. Nitekim bu iki ilme dair bağımsız ve tam bir eser İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908) tarafından kaleme alınmıştır. Bu, Arapların bu dönemden önce söz konusu ilimlerle ilgilenmedikleri anlamına gelmez. Zira İbnu'l-Mu'tez'den önce belâgat ilminin tesis edilmesine zemin hazırlayan birçok âlim ve şairin tenkit ve belâgata dair fikir ve düşüncelerine

¹ Abdurrauf Mahlûf "el-Bakillanî ve Kitâbuhi İ 'câzu'l-Kur'an dirâse Tahliiliyye" Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayat, 1973), 28 -30; Naim Döner, "Suyûtî ve Kur'an'ın Eşsiz Yönleri" (İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2018), 54-57.

² M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkuşbu, 2013), 20.

rastlamak mümkündür. Bu simalardan biri de Bişr b. Mu'temir'dir (ö. 210/825). Nitekim o, şiir ve hitabet sanatına ilgi duyanlar için önemli notlar içeren bir sahife yazmıştır. Bişr'in Sahifesi'ni edebiyat ve eleştiri açısından değerlendirmeden önce onun hayatı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâfî el-Bağdâdî

Bişr b. el-Mu'temir'in hayatı ile ilgili fazla bilgi yoktur. Bağdat'ta doğduğu rivayet edilir. Irak'ın Kûfe şehrinde dünyaya gelmiş, daha sonra Basra'ya gitmiş, ardından Bağdat'a giderek buraya yerleşmiştir. Bağdat'ta köle ticaretiyle uğraşan Bişr, gençliğinde Basra'ya gidip Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşlarından Bişr b. Saîd, Ebû Osman ez-Za'ferânî ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî'den Mu'tezile mezhebinin esaslarını öğrenmiştir.³ Bağdat'ta ünü yayılmaya başlayan Bişr, Abbasi halifesi Harun Reşid (ö. 193/809) ve Bermekîlerle, özellikle Fazl b. Yahya el-Bermekî ile ilişkilerini geliştirmiştir. Önde gelen Mu'tezile kelimcilerinden olan Bişr, Bağdat Mu'tezile ekolünün kurucusu olup kendisine nispet edilen Bişriyye kolunun reisidir.⁴ Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) Bağdat ekolüne mensup tüm Mu'tezilîlerin ona tabi olduğunu söyler.⁵ Onun bu tespiti, o dönemde Bişr'in önde gelen bir kelimci olduğunu ve Bağdat'ta Mu'tezile ekolünün kurucusu ve öncüsü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da Bişr'in cedelde maharetini, delil getirmede kuvvetini ispatlamaktadır. Ne var ki onun hoş karşılanmayan birtakım fikirleri de vardır. İlk defa Bişr tarafından ortaya atıldığı söylenen "kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi" şeklinde tanımlanan⁶ tevellüd (tevlîd) kavramı ve nazariyesi bunlardan birisidir.⁷ Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre tevellüd nazariyesini ilk ortaya atan ve bu hususta ifrata kaçan kişi Bişr'dir.⁸ Bişr'e ve ona tabi olanlara göre insan, mütevellid fiillerin fâili bu fiilleri başlatan kişidir.⁹ Buna göre duyma ve görme yoluyla renk,

³ Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/223.

⁴ Hayatına dair bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. İshak İbnü'Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 197.

⁵ Ali b. el-Hüseyin, eş-Şerîf el-Murtaza, *Emâlî'l-Murtaza*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-Arabî, 1954), 1/186

⁶ Cihat Tunç, TDV, 6/223.

⁷ Osman Demir "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38.

⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'nihal*, thk. Adil Ahmed İbrahim, el-Mansûra: Mektebetu Feyyaz, 1434/2013, 78.

⁹ Bk. el-Askanî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisanu'l-mizan*, (Hindistan: Daru'l-mearif n-nizamiyye, 1330), 2/33.

tat, koku ve idraklerin tümü iştme ve görme yoluyla elde edilir ve bunların sebepleri kulun fiilinden olması halinde kulun fiilinden tevellüt etmesi caizdir.

Mu'tezile mezhebinden birçok kişi ona talebelik yapmıştır. Bağdat'ta itizalî fikirlerin yayılmasında en büyük pay sahibi olan Ebu Musa el-Murdar (ö. 226/841), Sumâme b. Eşres (ö. 212/828), Ahmed b. Ebî Duad (ö. 240/854) önde gelen talebeleri arasında gösterilebilir¹⁰.

Bişr b. Mu'temir kelâm ilminde önemli bir şahsiyet olduğu kadar edebiyat, şiir ve belâgatta da büyük bir yere sahiptir. Nitekim ondan birçok şiir nakleden Câhız (ö. 255/869), müzdevic (iki beyitte bir vezin ve kâfiyenin değiştiği şiir) ve muhammes (beş tef'ileden oluşan şiir) şiir konusunda ondan daha güçlü birini görmediğini ifade eder.¹¹ Kasidelerinde İbadiyye, Rafiziyye ve bunlar dışındaki İslam fırkalarından bahseden Bişr, doğayı, hayvanları, hayatı, akli, yüce Allah'ın ayetlerini tasvir eder. Rivayet edildiğine göre onun kendi mezhebine muhalif olan herkese reddiye olarak yazdığı kırk bin beyitten oluşan bir divanı vardır. Rafizî olmakla suçlanan Bişr, Harun Reşid tarafından hapsedildikten sonra bu kasideyi hapiste yazmıştır.

Câhız ünlü *el-Beyân ve't-Tebyin* adlı eserinde Arapların en meşhur hatiplerinden ve belagatçılarından olan Bişr'den bahsetmiş ve onu hatipler ve belagatçılar tabakası arasında zikretmiştir¹².

Bişr, Câhız, Ebû Ubeyde, Asma'î gibi edipler ve belagatçılar ile Ebû Nuvas, Müslim b. Velid gibi büyük şairler ile aynı sırada yaşamıştır.

Bişr'in pek çok eseri vardır. Özellikle kelim ilmine, Mu'tezile'ye ve Mu'tezile'ye muhalif olanlara dair reddiye olarak yazdığı birçok kitabı bulunmaktadır. İbn Nedim (ö. 385/995), *Fihrist* adlı kitabında eserlerinin listesini vermektedir. Bu eserlerin en önemlileri şunlardır: *Kitabu't-tevhid*, *Kitabü Hudusi'l-Eşya*, *Kitabu'r-Red a'le en-Nahviyyin*, *Kitabu'l-Hücceti fi İsbati'n-Nübüvve*, *Kitabü'r-Red a'le'n-Nesara*, *Kitabü'r-Red a'le'l-Yahud*, *Kitabü'r-Red a'le'r-Rafida*, *Kitabü'r-Red a'le'l-Mürchie*, *Kitabü'r-Red a'le'l-Havaric*, *Kitabü'r-Red a'le Ebi Huzeyl*, *Kitabü'r-Red a'le el-Nazzam*, *Kitabü'r-Red a'le Ziyad el-Musili*, *Kitabü'r-Red a'le Ebi Hulde*, *Kitabü'r-Red a'le Hafs el-Ferd*, *Kitabü'r-Red a'le Hişam b. el-Hakem*, *Kitabü'r-Red a'le Ashâb-ı Ebi Hanife*.¹³ Kuşkusuz Bişr'in bunlar dışında da kitapları vardır. Ancak bu

¹⁰ https://ar.wikipedia.org/wiki/بشر_بن_المعتمر, 16.02.2022

¹¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umrân ve'l-Havlân*, thk. Abdusselam Harun, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1990), 139.

¹² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, (Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1998), 1/138.

¹³ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 197.

kitaplar hala kayıp, bize ulaşmamıştır.

Bısr'ın vefat tarihi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Zira bazı kaynaklar hicri 226 yılında, bazıları ise hicrî 210'da vefat ettiğini kaydeder.¹⁴

2. Bısr b. Mu'temir'e İlişkin Yapılan Çalışmalar

Türkiye ve diğer İslam dünyasında Bısr'e dair bazı makale ve yüksek lisans düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların daha çok onun dinî-kelamî anlayışı ile Mu'tezilî kimliğine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Onunla ilgili yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

- Adnan Ubeyd el-Alî'nin "*Bısr b. el-Mu'temir eş-Şîru ve Sahîfetuhü'l-Belâğîyye*" adlı makalesi. Bu makale, Mısır'da 1987 yılında Mecelletu Ma'hedi'l- mahtûtât adlı derginin Mc, 31, 2. cildinde yayımlanmıştır.
- Muhtar Laz'ar, "*Mesâru'l-Hitâbi't-Tevâsulî 'inde Bısr b. el-Mu'temir*". Makale Cezayir'de Mecelletu İnsâniyyât Dergisinde, 46/2009 sayısında neşredilmiştir.
- Habîb Mûnsî'nin "*Siyâkâtu'l-belâğîyyeti'l-'Arabiye Belâğetu'l-Kitâbeti'l-Edebiyye fî Sahîfeti Bısr b. el-Mu'temir*". Adı geçen makale Mecelletu Fasli'l-Hitâb'in 2008/1 sayısında yayımlanmıştır.
- Fatımatu'zehrâ Sağır'in "*Delâletu'l-Mustalhâti'l-Beşağîyye fî Sahîfeti Bısr b. el-Mu'temir*". Makale, Mecelletu Kiraat Cilt 3, Sayı 1, 2020'de yayınlanmıştır.
- Ömer Bukamra'nın "*İrhâsatu'd-dersi'l-belağîyyi fî sahîfeti Bısr b. el-Mu'temir dirâse vasfîyye mukârene*" adlı makalesi. Makale, Mecelletu'l-'umde fi'l-lisâniyyat tahlil'il-kitab adlı dergisinin cilt 33, Sayı 2, 2021'de yayınlanmıştır.
- 'Abau Necdiyye'nin "*Eb'adun Tedâvuliyye fî Sahîfeti Bısr b. el-Mu'temir*" in makale, Cüsuru'l-marife Cilt 5, Sayı 4, 2020'de neşredilmiştir.

Arap dünyasının yanı sıra Türkiye'de de Bısr'e dair akademik araştırmalar yapılmıştır.

- Cemil Hakyemez'in *Bısr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu* adlı Yüksek Lisans tezi. Tez Hasan Onat danışmanlığında, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, 1998 tarihinde hazırlanmıştır.

Verilen bu bilgilerden Bısr'ın Mutezilî-itikadî görüşlerine ve onun edebî şahsiyetine dair bazı çalışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak onun belâğî ve nakdî/eleştirel düşüncesine ve bunların Arap belâğatı ve edebiyat eleştirisi

¹⁴ Tunç "Bısr b. Mu'temir", 6/223.

üzerinde yaptığı etkilere dair herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Binaenaleyh bu makalede başta Bişr'in Sahifesi'nin edebiyat açısından önemi, Sahifesi'nde zikrettiği edebiyat ve belâgat eleştirisine dair fikirleri ve bu fikirlerin Arap belâgatı ve eleştirisine olan etkisi incelenmeye çalışılacaktır. Zira Sahifede zikrettiği belâğî ve nakdî fikirler kendinden sonra Arap belâgatı ve eleştirisi üzerinde önemli tesirler bırakmıştır.

Bu bölümde öncelikle Bişr b. Mu'temir'in Sahifesi'nin ehemmiyetine daha sonra da Bişr b. Mu'temir'in Sahife'de bahsettiği edebî fikirlerin en önemlileri izah edilmeye çalışılacaktır.

3. Bişr b. Mu'temir'in Sahifesi ve Önemi

Bişr b. Mu'temir'in Sahifesi birkaç sayfadan oluşmaktadır. Bu eserde Bişr, hitabetin esaslarından, etkili ve yaratıcı sözden, hitabet ve etkili konuşmanın dinleyiciler üzerinde meydana getirdiği tesirden bahsetmektedir. Bundan dolayı Bişr'in Sahifesi, etkili hitabetin genel hatlarını ortaya koyan, Arap kültüründe ilk belagi ve nakdi belge niteliği taşımaktadır. Bu Sahife'yi eksiksiz bir şekilde ilk defa nakleden kişi Câhiz'dir.¹⁵ Câhiz *el-Beyan ve't-tebyin* adlı eserinin birinci cildinde belli başlı belagatçıları, hatipleri, fukaha ve yöneticileri ele aldığı "Bâbu zikri unasin mine'l-buleğâi ve'l-hutabâi ve'l-fukahâi ve'l-umarâ'" bab başlığı altında nakletmiştir.¹⁶ Câhiz'dan sonra birçok eleştirmen ve belagat bilgini Bişr'in Sahifesini Câhiz'dan naklederek eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim İbn Abdürabbih (ö.328/940) *el-İkdü'l-ferîd* adlı eserinin dördüncü cildinde "el-Vasîta fi'l-hutab" adlı kitapta "Bişr b. el-Mu'temir ve İbn Cebele" başlığı altında Sahifeye yer vermiş,¹⁷ aynı şekilde Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) *es-Sinâ'teyn* adlı eserinde,¹⁸ İbn Reşik el-Kayrevanî (ö. 456/1064) *el-'Umde* adlı kitabında Sahife'yi nakletmişlerdir.¹⁹ Yine son dönem düşünürlerinden Ahmed Emîn (ö. 1954) *en-Nakdü'l-edebî* adlı eserinde,²⁰ Şevkî Dayf *Kitâbü'l-Belâge, Te'tavvurun ve Târîh* adlı eserinde,²¹ İhsân

¹⁵ Şevkî Dayf, *el-Belâge Tatavvur ve târîh*, (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 41.

¹⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, (Kahire: Mektebetü'l-hanç, 1998), 1/98.

¹⁷ Ebû Amr Şihabuddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih el-Endelûsî, *el-İkdü'l-ferîd*, (Beyrut: Dâru'l-kutub'il-ilmîyye, 1404 h), 4/146.

¹⁸ el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sa'd b. Yahya Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'teyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1419), 39.

¹⁹ Ebû Ali el-Hasan İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'umde fi mehâsinî'ş-şî'r ve âdabih*, thk. Muhammed M. Abdulhamid, (Lübnan: Dâru'l-cil, 1981), 1/212.

²⁰ Ahmed Emin, *en-Nkadu'il-Edebî*, (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012), 230-231.

²¹ Şevkî Dayf, *el-Belâge*, 41.

Abbâs Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab adlı eserinde nakletmiştir.²²

Sahife; belagata dair içerdiği görüşler ve edebiyat eleştirisi nedeniyle büyük bir ilmî kıymete haizdir. Bu nedenle Sahife, günümüze varıncaya kadar Arap edebiyatı tarihinde belagat dersleri ve edebiyat eleştirisi konusunda temel eserlerden birisi kabul edilmiştir. Aşağıda da ifade edileceği üzere neredeyse belagat ve edebiyat eleştirisine ilişkin yazılan hiçbir kitap Bısr b. Mu'temir'in yönlendirmelerinden ve görüşlerinden yoksun kalmamıştır.

Sahife, Hicrî üçüncü asrın başına kadar belagata ilişkin Mu'tezile'den geriye kalan en önemli eserdir. Nitekim Şevkî Dayf "Hicrî üçüncü asrın başına kadar belagata ilişkin Mu'tezile'den geriye kalan en faydalı eser, hicrî 210 yılında vefat eden Bısr b. el-Mu'temir'in Sahifesidir dersek herhalde abartmış olmayız" değerlendirmesinde bulunmaktadır.²³ Sahife, Mu'tezile'nin edebiyat eleştirisine olan ilgisini, onların edebiyat eleştirisine bakış açılarını, onunla meşgul olmalarının sebebini işleyen ilk eser olması dolayısıyla ehemmiyet arz etmektedir. Bundan dolayı "Edebiyat eleştirisi, Mu'tezile'nin kucağında doğmuştur."²⁴ değerlendirmesi yapılmaktadır. Esasen Mutezile'nin belagat ve edebiyat eleştirisiyle ilgilenmesinin temel nedeni, hasımlarını ikna etme ve İslam düşmanlarıyla yaptıkları münazaralarda belagata ihtiyaç duymalarıdır. Nitekim Mu'tezile'nin, İslam'ı koruma sancağını kendilerinin taşıdığını, Ehl-i sünnet, Şia, Havâric, Mürcie gibi diğer mezheplerle mücadele ederken belagat esasları ve hitabet sanatıyla delil getirmeye yöneldikleri malumdur. Bu yüzden Mu'tezile hasımlarını ikna etmek için gerekli olan belagat tekniklerini, hitabet kaidelerini, tartışma esaslarını bilmek zorundaydı. Bu da bize Mu'tezile'nin hitabetin usul ve esaslarını öğrenme ve öğretme konusunda hırs gösterdiklerini izah etmektedir. Bu yüzden Bısr b. Mu'temir; yeni yetişen genç kuşak öğrencilere hüccet ve burhanlarla hasımlarına galebe çalmaları için hitabet ve etkileyici konuşmanın usullerinin öğretildiği bu risaleyi yazmıştır.

4. Sahife'yi Yazma Sebebi

Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyin* adlı eserinde Bısr'ın bu Sahifeyi yazma sebebini ve bu Sahifenin ortaya çıktığı tarihi koşulları açıklamıştır. Câhiz bu konuyu şöyle anlatır: Bısr b. Mu'temir hatip İbrahim b. Cebele b. Mahreme es-Sekunî'nin genç talebelerine hitabet dersi verdiği esnada onların yanından geçer. Bısr onun yanında durunca, İbrahim onun istifade etmek için veya izlemek için durduğunu zanner. Oysa Bısr onu dinledikten sonra öğrencilerine "siz onun öğretilerini boş verin, önemsemeyin." diyerek onlara, yazdığı bir Sahife'yi uzatır. Câhiz bu bilgileri

²² İhsân Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1401/1981), 66-68.

²³ Şevkî Dayf, *el-Belâğe*, 41.

²⁴ İhsân Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, 10.

verdikten sonra Sahife'nin tam metnine yer verir.²⁵

Bu Sahife'nin yazılış sebebini ve yazıldığı tarihi şartları düşündüğümüzde içerdiği bilgilerin, o zamanki Arap toplumunda hitabet sanatı ve hatiplerin durumu hakkında bize genel bir tabloyu verdiği anlaşılacaktır. Sahifede çizilen portreye göre; insanlar hitabete önem vermiş, erkân ve usulünü çocuklarına öğretmiş ve hatipler bu hususta ihtirarla yarışmışlardır. Görünen o ki hitabete ilişkin dersler, istifade etmeleri ve izlemeleri için halka açık ve umumi yerlerde yapılıyordu. Zamanla çoğalan bu dersler, geniş alanlara yayılmıştır. Belki de bu derslerin yaygınlık kazanması, dönemin idarecilerin desteğiyle mümkün olmuştur.

5. Sahifesinde Nakdî ve Belağî Fikirler

Bişr b. Mu'temir söz sanatına ve edebî estetiğe ilişkin bilgilerin yer aldığı Sahifesi'nde birçok belağî bilgiye ve edebiyat eleştirisine/nakd işaret etmektedir. Onun işaret ettiği hususlar, maddeler halinde şu şekilde zikredilebilir:

5.1. Estetik Sözün Faktörleri

Bişr b. Mu'temir Sahifesi'nde edebî estetiğin ve hayranlık uyandıran sözün söylenecek belli vakitleri, şartları ve durumları olduğunu ifade eder. Dolayısıyla söz sanatlarına başvurmak isteyen herkesin bunlara uyması gerekir. Ona göre söz sanatında uyulması gereken en önemli husus, söz için uygun bir vaktin seçilmesidir. Bu da ruhun ve zihnin aktif ve dinç olduğu zaman dilimidir. Bu dilimde zihnine soru sorduğun ve yanıtını aldığın; başka bir ifadeyle zihninin boş olduğu ve başka bir şeyle meşgul olmadığı zaman dilimidir.

Nitekim Bişr, bu konu hakkında şöyle demiştir: "Kendini dinç ve rahat hissedip zihninin sana karşılık verdiği zamanları değerlendir! Çünkü o kısa zaman, yüce bir lafız ve eşsiz bir manadan daha değerli ve daha soyludur. Ayrıca kulağa daha hoş, gönle daha tatlı gelir ve hatadan daha uzak olduğu kadar gönül de çeler. Bil ki bu, günlerce emek verip çaba ve gayret göstererek bin bir zahmete katlanmaktan daha faydalıdır.²⁶ Bu durumda söz, gönlünün tam kıvamında olmasa bile, kaynağından çıktığı gibi arı, duru, akıcı ve makbul bir söz olur.

Bişr, bir edip, hatip veya şairin bu dinç saatte ürettiği bilginin tüm gününü birtakım kelimelerin ve sonu gelmeyen cümlelerin peşinden koşarak yaptığı çalışmalarından, yorgunluk ve çabadan daha faydalı olduğunu vurgular. Zira ruhsal ve zihinsel dinginliğin bulunduğu bir zaman diliminde gerekli olan sözcüklerin kullanılarak istenen manaların elde edilmesi uğruna tefekkürde bulunmak bunun için bir günü

²⁵ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/135-139.

²⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/135-136.

harcamaktan daha faydalıdır. Nitekim bu zaman diliminde elde edilen kelam, onu söyleyen üzerinde fazlasıyla etkili olur. Çünkü kelam; yorulmadan, zorlanmadan, çabalamadan gelen doğal, içten ve hakikidir. Binaenaleyh kelam doğal olduğu ve onda anlaşılma gücü bulunmadığı sürece dinleyenlerin ruhuna daha fazla işler ve doğrudan onlar üzerinde etkili olur. Hâlbuki yapmacık ve içinde güçlük bulunan söz böyle değildir. Böyle bir kelamı dinleyenler ondan nefret edebilir ve onu içlerine sindirmeyebilir. Bişr de biraz sonra bahsedeceğimiz gibi tabiat ve sanat konusuna kapalı bir şekilde işaret etmektedir.

Arap eleştirmenleri, Bişr'in hitabet ve şiir sanatını öğrenmek isteyenlere psikolojik olarak uygun zaman seçimini tavsiye eden fikrinden istifade etmişlerdir. Nitekim meşhur eleştirmen İbn Reşik el-Kayreanî şiirin söyleneceği uygun zamandan bahsederken Bişr'in bu konu hakkındaki görüşlerini delil olarak dile getirmiş ve *el-'Umde* adlı eserinde onun Sahifesi'ne yer vermiştir.²⁷

Anlaşılan o ki şair Ebu Temmâm (ö. 231/846) da konuya ilişkin düşüncelerini Bişr b. Mu'temir'den nakletmiştir. Nitekim Ebu Temmam el-Buhtürî'yi davet edip şiir için en uygun vakti kendisine tavsiye ederken bu zamanın şairin zihninin boş ve dertten uzak olduğu vakit olduğunu şöyle ifade etmiştir: *"Ey Eba Ubade! Derdinin az olduğu, kederinin hiç olmadığı bir zamanı seç. İnsanların seher vaktinde bir şey yazmak veya ezberlemek için süre gelen bir geleneğinin olduğunu bil! Zira beden ve zihin dinlenmekten nasibini ve uykudan da payını almıştır."*²⁸ Aynı fikri, eleştirmen İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'* adlı eserinde de bulmaktayız.²⁹ Bu mesele, zamanla Arap edebiyatı eleştirilerinden birisi haline gelmiş ve Arap edebiyatı eleştirilerine dair eserlerde "evkâtu kavli'şî'r/Şiirin Söyleneceği Zamanlar, el-Bevâi'su'n-nefsiyye li'l-şî'r/ Şiire Yönelten Psikolojik Dürtüler gibi farklı başlıklar altında ele alınmıştır.

5.2. Sözde Doğallık ve Güçlük

Eski Arap edebiyat eleştirisinde *tab'* ve *tekellüf* iki temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci kavram, hatip ve şaire, özgün ve yaratıcı söz söylemeyi sağlayan fitrî yeteneği ifade etmektedir. Buna göre fitratında doğal olarak şiir söyleme yeteneği bulunan şair, aşırı derecede çaba harcamadan, zahmete girmeden ve fazla düşünmeden şiir söyleyebilen kimsedir. Böyle bir şairin kelamı, suyun kesilmeden mecrasında hızlıca aktığı gibi dilinden dökülür. Bu özelliklere

²⁷ İbn Reşik *el-'umde*, 1/212.

²⁸ Takiyuddin Ebu Bekir b. Ali b. Abdullah İbn Hicce el-Hemevi, *Hizanetu'l-edeb ve gayetu'l-ereb*, thk. İsam Şeitu, (Beyrut: Dâru ve mektebeti'l-hilâl,1987), 2/32.

²⁹ Abdullah b. Müslim, Ebu Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'ara*, (Kahire: Dâru'l-hedis, 1423), 1/65.

sahip olan bir şair, *doğal şair/şair-i matbu'* olarak adlandırılır.

İkinci kavram olan “tekellüf/güçlük” ise konuşmacının gerek şiirde ve gerek nesirde fitrî ve doğal olarak söz söyleme yeteneğinin bulunmaması ve söz söyleme güçlüğü çekmesi anlamına gelir. Böyle bir edebiyatçı estetik ve özgün söz söyleme hususunda güçlük çektiği gibi sözlerini sık sık tekrar etme ve alıştırmalarda bulunma durumunda kalır. Dolayısıyla mütekellim, özgün ve estetik sözü ifade etmede zorluk çekmektedir.

Adı geçen risalesinde estetik ve özgün söz ortaya koymak için uygun zamanı seçme hususunu dile getirdikten sonra *tab'* ve *tekellüf* /doğallık ve zorluk probleminde işaret eden Bîşr; bir sözü sanatsal, estetik ve özgün ortaya koymak için uygun zamanı seçmenin fitratla yakından alakalı olduğunu zikreder. Şair; şiir sanatı ve biçimi için en uygun zamanı seçerse yaratıcı olur. Bunun için en uygun zaman da zihninin sakin olduğu ve ruhunun dertten yoksun olduğu zaman dilimidir. Bu zaman diliminde şairin fitratı ve doğallığı onun isteklerine cevap verecek ve böylece o, birçok güzel şiir ortaya koyabilecektir. Tam aksine şair psikolojik olarak hazır olmadığı ve zihinsel olarak uygun olmayan bir zamanda şiir yazmak isterse onun tabiatı ve fitratı ona cevap vermeyecektir. Bundan dolayı güzel şiir sözleri ortaya koyma hususunda zorlanacaktır. Durmadan söylediklerini ve yazdıklarını düzeltmeye, silip eklemeye devam etmek durumunda kalacaktır. Belki de birçok sıkıntı ve zorluktan sonra bir şey üretilebilecektir. Ancak verimi düşen şairin ürettiği bu şiirler çok olmayacağı gibi doğal ve fitrattan gelen şiirin kalitesinde de çikamayacaktır.

Bîşr b. Mu'temir; fitratı şiir veya nesir yazmaya izin vermeyen bu tür edebiyatçılara yazma işinde acele etmemelerini, zihinlerinin dingin olmadığı vakitlerde yazma işini bırakmalarını ve manevi olarak aktif ve zihninin boş olduğu vakitte tekrar yazmaya koyulmalarını tavsiye etmektedir.

Bîşr'in dile getirdiği bu eleştirel düşünce Arap edebiyat eleştirisinde bir yöntem olarak kendine bir yol buldu. Böylece *doğallık* ve *zorlama* Arap edebiyat eleştirisinde temel ölçütler haline geldi ve eleştirmenler eserlerinde bu konuyu özel bab başlıkları altında ele almaya başladılar. Nitekim İbn Reşik el-Kayrevanî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-i'r ve âdâbih* adlı meşhur eleştiri kitabında bu konuyu özel bir bab başlığı altında ele almıştır.³⁰ Böylelikle Arap eleştirmenleri doğallığına ve zorluğuna dayanarak şiirin kalitesine veya zayıflığına karar vermeye başladılar. Buna dair pek çok örnek vardır: Eleştirmen İbn Tabâtâbâ ö. 322/934) cahiliye şairi el-A'sa'nın bir kasidesi hakkında “*bu zorlama bir kasidedir*” değerlendirmesinde bulunur.³¹ Başka bir yerde ise İbn Tabâtâbâ, Züheyr b. Ebî Sülma'nın (ö. 609)

³⁰ İbn Reşik, *el-'Umde*, 1/129.

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, Ebu'l-Hüsn İbn Tabâtâbâ, *'iyaru's-ş-i'r*, thk. Abdulaziz b. Nasir el-Manî, (Kahire: Mektebet'l-Hanci, ts.), 110.

şiiirlerinde kalite bulunduğu ve tekellüfün olmadığı değeriendirilmesinde bulunarak şöyle demiştir: “İyi, sağlam ve anlamları tam olarak ifade eden, anlamlarında zorlama olmayan şiiirlerdendir Züheyr'in sözleri...”³²

el-Asmaî de (ö. 216/831) Züheyr b. Ebi Sülma ve Nabiğa ez-Zübyani'yi şiiirin köleleri olarak nitelendirmektedir.³³ O, bu ifadeyle, onların şiiiri zorladıklarını ve şiiirleri çokça gözden geçirdiklerini kasteder. Bunlar dışında Arap edebiyat eleştirilerine dair eserlerde bunlara benzer birçok eleştirel değeriendirme bulunmaktadır.

5.3. Sözde Açıklık ve Kapalılık

Bısr b. Mu'temir'in Sahifesinde işaret ettiği temel eleştirel düşüncelerden birisi de mananın açıklık ve kapalılık fikridir. Bısr, edebiyatçılara söz diziminde lafzi ve manevi ta'kidten yani anlamı kapalı ve dilbilgisi dışı sözcükler kullanmaktan uzak durmalarını tavsiye eder. Çünkü ta'kid, anlam kapalılığına sebep olur. Anlam kapalılığı da ancak uzun düşünme ve kafa yorma sonucunda anlaşılır. Eğer kelam doğrudan anlaşılmazsa kelam ile amaçlanan esas hedef kaybolur ve sözün çekiciliği ortadan kalkar. Bu nedenle İbn Mu'temir bu konuda şöyle der: “*Kapalı ve dolaylı anlatımdan sakın! Çünkü dolaylı anlatım, ta'kide/sözün anlaşılmasına neden olur. Esasen manaları yok eden ve lafızları kusurlu hale getiren de ta'kidir.*”³⁴

Bısr b. Mu'temir'den sonra Arap belagatçıların ve eleştirmenlerin kapalılık ve açıklık konusuna genişçe yer verdikleri görülmektedir. Nitekim lafzın anlamının açık olması, - anlamın kapalı olmasından kaçınmak - Araplar nezdinde fesahatin temel şartlarından birisi haline geldi. Sözü edilen bu şartlar, belagât eğitim-öğretimine dair yazılan tüm kitapların ilk kısımlarında zikredilmektedir. Hatta onlar, belagati lafzın manaya delaletinin açık olup olmamasıyla değeriendirip ölçmüşlerdir.³⁵ Nitekim mananın açıklığını beyan ilminin temel şartı olarak öne süren es-Sekkâkî (ö. 626/1229) şu ifadelere yer vermektedir: “Beyan ilmi, bir manayı farklı yollarla, sözlerle o manaya delaleti fazlasıyla açık olan sözlerle ifade etmeyi bilmektir.”³⁶ Pek çok eleştirmen ve belagatçı tıpkı Bısr'ın mananın kapalılığına delalet eden ta'kid (anlaşılma güçlüğü) ve tava'ur (kapalılık)

³² İbn Tabataba, *İyaru's-si'r*, 82.

³³ İbn Reşik, *el-Umde*, 1/133.

³⁴ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

³⁵ Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez Billah, Ebu Abbas, İbn Reşid el-Abbâsî, *el-Bedi' fi'l-bedi'*, (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1990), 12.

³⁶ Ebu Yakup Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftahu'l-ulum*, thk. Naim Zerzur, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987), 1/162.

kavramlarını kullandığı gibi onlar da aynı kelimeleri kullanmış, bunlardan maksadın ne olduğunun anlaşılması için gerekli örnekler vermişlerdir ³⁷ ve bir bakıma Bış'ın kullandığı bu kavramların manalarını açıklamışlardır.

5.4. Lafız ve Mana İlişkisi

Lafız ve mana problemi, eskiden beri edebiyat eleştirileri konuları arasında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle, eski ve yeni dönem eleştirmenlerinden büyük bir ilgi gören konu inceleme ve araştırmaya tabi tutulmuştur. Bu konu hakkında ortaya çıkan en önemli soru şudur: “Bir metin edebî, sanatsal güzellik ve değeri lafızla mı, manayla mı yoksa her ikisiyle mi ölçölür?”

Lafız ve mana meselesiyle ilk olarak kelimacılar ilgilenmişlerdir. Konu, kelimacıların i'câzu'l-Kur'an meselesini, i'câz yönleri ve yollarını ve üslubunu ele aldıkları tartışmalarda gündeme gelmiş, daha sonra da lafız ve mana problemi onlardan edebiyat eleştirmenlerine intikal etmiştir. Onların bu konu üzerinde durmalarının amacı, metnin edebî değerinin kaynağını ve estetiğini araştırmak idi. Bundan dolayı bu meselenin temellerinin Bış b. Mu'temir'e dayandığını söyleyebiliriz. Zira lafız, mana problemi ve ikisi arasında var olan doğal ilişki hakkında ilk söz söyleyen kişinin Bış olduğu iddia edilir. ³⁸ Nitekim onun Sahifesi'ndeki şu sözü bunu kanıtlar niteliktedir: “Her kim ulvî bir mana talep ediyorsa ona ulvî bir lafız arasın. Zira kıymetli mananın hakkı kıymetli lafızdır. Her ikisinin hakkı da onları kusur ve ayıplardan korumandır.” ³⁹ Bış bu sözleriyle şiir veya nesir olsun edebî bir ürünü ortaya koyan kimsenin lafız ve mananın hakkını tam olarak vermesi gerektiğini ifade eder. şayet kişinin zihninde yüce bir mana varsa lafız ve mana arasında uyum ve dengeyi sağlamak için ona uygun yüce bir lafız giydirmelidir. Zira güzel mana; kendisi gibi ona layık bir lafza ihtiyaç duyar. Bunun tersi de doğrudur. Bış'ın bu sözü, onun, lafız ve mana arasında bir denge sağladığına, her ikisinin hakkını koruduğuna ve her ikisine önem verdiğine delalet eder. Bu nedenle edebiyatçı bir kimseye düşen temel görev, elinden geldiği kadarıyla ikisini beraber sanatsal olarak iyi kullanmalı, lafızı manaya feda etmediği gibi manayı da lafza feda etmemelidir. ⁴⁰ Binaenaleyh birini öne çıkarıp ötekini ihmal etmeden lafız ve mana arasındaki denge fikrini ilk savunan kişi Bış'dır. Nitekim lafzî ve manevî ta'kîde işarete bulunması buna delil teşkil eder. Bu da onun lafız ve manadan birini ötekine üstün tutmadığı anlamına gelir. Edebî bir metinde kusur bazen lafızda olabileceği gibi bazen de manada olabilir. Aynı şekilde güzellik bazen manada

³⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'teyn*, 120.

³⁸ Abdulhekim, Belbe', *Edebu'l-mu'tezile ile nihâyeti'l-karni'r-rabi el-hicri*, (Kahire, Daru'n-nehdedi Mısır li't-tibaeti ve'n-neşr, 1979), 182.

³⁹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

⁴⁰ Bedevî Tabane, *Dirasatü fi'n-nakdi'l-arabî*, (Beyrut: Daru's-sekafe,1960), 143.

olduğu gibi bazen de lafızda olabilir.

Lafız-mana ilişkisine dair fikri Bişr'den alan bazı belagatçılar ve edebiyat eleştirmenleri, bu konuda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Bir kısmı, lafzı mananın önüne geçirirken, bazıları da manayı öncelemişler, az bir kesim de lafız ve mana arasındaki dengeyi savunmuşlardır. Sözgelimi Câhız, edebî bir metinde esas meziyetin manada değil, lafızda olduğu görüşündendir. Nitekim onun bu yöndeki düşüncesini ifade eden meşhur sözü şöyledir: “Anlamlar yollara saçılmış durumdadır. Acem de Arap da köylü de şehirli de onları bilir. Asıl mesele ölçüyü doğru koyabilmek, (uygun) lafzı seçebilmek, mahreç kolaylığı, ifadenin akıcılığı, doğallık ve sözleri iyice kalıba dökmektir.”⁴¹ Dolayısıyla Arap edebiyat kültüründe Câhız, lafzî medresenin kurucusu sayılmaktadır. Ebu Hilal el-Askerî de Câhız'ın yolunu takip etmiştir ve şöyle demiştir: “Asıl hüner manaları irat etmede değildir. Zira manaları, acem, Arap ve köylü de anlar. Esas hüner lafzın güzelliği, duruluğu, estetiği, ihtişamı ve dizilişindedir.”⁴²

Manayı savunanlar arasında Ebu Amr eş-Şeybanî (ö. 213) ve Kudâme b. Ca'fer (ö. 337) gelir. Kudâme'nin konuya dair görüşleri şöyledir: “Bütün manalar şaire açıktır ve bunlardan hoşlandığı ve tercihte bulunduğu konularda dilediği manalarla konuşabilir. Zira manalar konulan madde mesabesinde, şiir ise orada bir tablo gibidir.”⁴³

Lafız ve mananın arasını eşit tutanlara gelince onlara göre lafız ve mana ayırımına gitmek uygun değildir. Çünkü onlar, anlam açısından birbirini tamamlayan bir madalyonun iki yüzü gibidirler. Bu yaklaşımı ilk ortaya atan kişi ünlü belagat âlimi Abdülkadir el-Cürcanî'dir. (ö. 471/1078-79). Bir taraftan manayı, öte yandan lafzı savunan taraftarlar arasında şiddetli bir çekişme olduğunu gören Cürcânî, fesahat ve belagatin ne yalnızca lafızla ve ne de sadece manayla ilişkili olduğunu, bir nazımda her ikiyle birlikte ilişkili olduğunu açıklamıştır.⁴⁴ Cürcânî, bu düşüncesiyle *Delâilü'l-İcâz* adlı eserinde meşhur nazm teorisine ulaşmış ve Arap edebiyat eleştirisi tarihinde bu sistemi ilk kuran kişi olmuştur. O, cümlelerin, tertip ve güzel bir dizinle yakından alakası olduğunu vurgulamıştır. Bişr'in Sahifesi'ne göz atan bir kişi, bu Sahife'nin lafız ve mana konusunda Cürcanî'nin görüşünün ilk esasını oluşturduğunu görecektir.

Lafız ve mana herhangi bir şiir veya nesir çalışmasının ayırt edici özellikleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle olsa gerek Bişr b. Mu'temir; edebî ürünün

⁴¹ el-Câhız *el-Hayavân*, thk. Abdusselam Harun, (Kahire, Mektebeti'l-hancı, 1998), 1/131.

⁴² Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'eteyn*, 57-58.

⁴³ Kudame b. Cafer, *Nakdu's-şîr*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l ilmiyye, ts.), 65.

⁴⁴ el-Cürcanî, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, (Kahire: Matbaatu'l-medenî, ts.), 34-64.

kaliteli olması ve insanlar nezdinde kabul görmesi için lafız-mana arasında olması gereken ilişkiyi detaylı bir şekilde ele almıştır. Ona göre edebiyatçının canlı, tatlı, kolay lafızlar seçmesi ve manası kolay ve bilindik olanları tercih etmesi gerekir. Bu tür lafızlar; hitap edilecek kitlenin seviyesine göre olmalıdır. Zira muhatap kitlesi bazen ulema seviyesinde olabildiği gibi bazen de avam seviyesinde olabilir. Bu da birazdan bahsedeceğimiz gibi, belagatçılar nezdinde *söze riayet* etmek olarak bilinen şeydir.

Edebiyatçının âlimler tabakası için seçtiği kelimelerin onlara yücelik ve büyüklük sıfatı kazandırmadığı gibi avam tabakası seviyesine göre seçtiği sözcüklerin de onların seviyesini düşürmediği bilinmelidir. Şüphesiz ki ulvilik ölçüsü; doğruluk, duruma uygun yararlı ve yerine göre uygun söz söylemektir.⁴⁵ Bu açıdan Bîşr'in iyi lafzın özellikleri ve güzel manalı sıfatları hakkında yazara veya şaire verdiği öğütlerden şunu anlıyoruz: Yazar veya şairin bu özelliklere sahip olması, yazım ve söz dizimi esnasında bunları iyice düşünmesi gerekir.

5.5. Üslup Güzelliği

Bîşr, lafız ve mana ilişkisinden bahsederken günümüzde çağdaş eleştirmenlerin, edebî çalışmaların değerlendirilmesinde kullandıkları çok önemli bir düşüncüyü ifade eder. Bu da üslubun güzelliği başka bir ifadeyle manayı güzel bir formda ifade etmektir. Zira anlam; bazen sadece uzmanlarının anladığı özel bir alana ilişkin olabilir. Bu durumda edebiyatçı bu manayı avam tabakaya nakletmek istediği zaman bu manaları güzel bir formda, onların anlayabileceği bir üslup ve manalara uygun lafızları seçerek aktarmalıdır. Şayet edebiyatçı bu hedefi gerçekleştirmek için zor manaları kendine has üslubuyla nakledebilir ve onları avamın anlayabileceği kolay kalıplara dökerek anlatabilirse böyle bir edebiyatçı belîğ sıfatını hak etmiş olur. Nitekim bu konu hakkında Bîşr, şöyle söylemiştir:

“Şayet sen, içine doğan ince manaları, duygu ve düşünceleri zihnine hâkim olmak suretiyle seçkin insanların anladığı manaları, sıradan insanların manalarını anlamayı sağlayacak açık bir dile, belîğ bir kaleme ulaştırma imkânı elde edersen ve sıradan insanlara manaları kapalı olmayan ve seçkinlere de itici gelmeyen manalara geniş lafızları giydirirsen demek ki sen tam manasıyla bir belîğsin.”⁴⁶

5.6. Uygun Kafiye Seçimi

Bîşr b. Mu'temir'in Sahifesi'nde bulduğumuz önemli düşüncelerden birisi; şiir ve kasidenin manası için uygun kafiye seçmesidir. O şiirle meşgul olan şaire,

⁴⁵ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

⁴⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

kasidesine uygun kafiye seçmesini ve kafiyenin önceki kelimelerle çok sıkı bir irtibatının olmasını tavsiye eder. Nitekim Bişr, bu konu hakkında şöyle der: “Eğer kafiye, yerine ve düzene oturmaz ve iyi bir şekil almaz, bulunduğu yerde rahat etmez ve yerini yadırgarsa onu, başka bir yeri işgal etmeye ve vatanından başka bir yerde konaklamaya zorlama. Vezinli bir şiirin hakkını vermez ve mensur kelimelerinde kendini zorlamazsan kimse seni kınamaz. Şayet vezinli şiir ve nesir konusunda kendini zorlarsan, mahir olmayıp doğal yeteneğin de yoksa işinde de sağlam değilsen, lehinde ve aleyhinde olanı görmezsen senden daha çok kusurları olan kimse seni ayıplar ve senden daha düşük bir seviyede olan biri de kendisini senden üstün görür.”⁴⁷

Aslında Bişr burada farklı hususlara dikkatleri çeker. O, şiir yazar edebiyatçıyı tüm kasidelerindeki beyitlerin son harfine uygun kafiye seçiminin zorunlu olduğu konusunda uyarıda bulunur. Binaenaleyh şairin, kasidenin başından sonuna kadar bazı harfleri veya hareketleri değiştirmeksizin bütün beyitlerde aynı kafiye uyması gerekir. Çünkü kafiye değişiminde kulakların pasını silen müzikal tınıyı ihlal söz konusudur. Öte yandan Bişr; kasidenin konusuna göre güzel kafiye ve vezinlerin seçilmesini tavsiye etmektedir. Sözelimi şairin umutsuzluk ve depresyon halinde kısa vezinli az makta'lı kaside yazması uygun değildir. Aksine burada üzüntüsünden kurtulmak ve nefes almak için uzun vezin ve çok makta'lı kaside yazması gerekmektedir. Aynı şekilde şairin duygusal olduğu, sıkıntıya düştüğü, korku halinde ise uzun tefilelerden oluşan bahirleriyle yazması uygun değildir. Aksine bu yerde nefes alışıyla ve kalp ritmiyle uyumlu olması için kısa tefilat bahriyle şiir yazması gerekir.⁴⁸ Binaenaleyh kasidede yanlış vezin ve kafiye seçimi kusura yol açar. Bu da kasidenin musikisine hanel getirir. Bişr'in söylediklerini incelediğimizde tek bir kasidede birçok kafiyenin olmasına izin vermediğini ve konusuna göre kafiyenin kasidede uygun yerde olması gerektiğini vurgular. Bu düşünceenin aksine bazı eleştirmenler de bir kasidede çoklu kafiyeeye izin vermektedirler.

Kafiyeeye has bu özellik (kafiyenin devamlı güzelliği) Bişr'den iktibas eden Arap eleştirmenler daha sonra bunu, Arap edebiyat/nakd eleştirisinin temel ölçütlerinden birisi haline getirip eleştiri kitaplarında özel bir bölümde ele alarak “*kafiyenin kusurları*” şeklinde isimlendirdiler.⁴⁹ Böylece kafiyenin istikrarı ve güzel kafiye seçimi Arap şiirinde kalitenin ölçütlerinden biri haline geldi. Mesela eleştirmen el-Merzûbanî (ö. 384/994) Ebu'l-iyad el-Huzelî'nin bir şiirine ilişkin şu değerlendirmede bulunmuştur: “Lafızları hoş olmayan, kafiye uyumu olmayan, kötü dizimi olan beyitlerdendir. Beyitleri, gereksiz sözlerden/haşv, kafiyeleri, lafız veya

⁴⁷ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138.

⁴⁸ İbrahim Enis, *Mûsika's-şî'r*, (Mısır, Mektebet-i Anglo el-Mısriyye), 1997), 177-178.

⁴⁹ İbn Cafer, *Nakdu's-şî'r*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l ilmiyye, ts.) 181.

manaları kusurdan hali değildir. Ebü'l-İyâl el-Hüzelî'nin⁵⁰ Kafiyyeye dair bunlar dışında şiir eleştirmenlerinin zikrettiği birçok eleştirel değerlendirmeler mevcuttur.

5.7. Sözün Muktezâ-yı Hâle Uygunluğu

Bişr Sahifesi'nde Arap belagatının temel konulardan birisi olan ve hitap ederken ya da söz söylerken muhatabın durumunu dikkate alarak zamana ve zemine uygun ve tam yerinde söz söyleme fikrine açıkça işaret etmektedir. Nitekim Bişr, şöyle demektedir: “Şunu ifade etmek gerekir ki, mana, havassa yönelik olmakla yücelmediği gibi, avama yönelik olmakla da alçalmaz. Bilakis şeref ve üstünlük; sözün doğru olmasına, muhatabın durumuna muvafık olmakla birlikte yararlı olmasına ve söylenmesi gereken yerde sözü yerinde söylemeye bağlıdır.”⁵¹ Binaenaleyh Bişr burada mananın sırf havas ve âlimlerin anladığı mana olduğu için yücelmeyeceğini, aynı şekilde avamın anladığı seviyede olmasından ötürü seviyesinin düşmeyeceğini vurgular. Nitekim normal bir mana, avamın kullandığı manalardan olması nedeniyle *basit* ve *kötü* olmakla nitelendirilemez. Hangi tür anlam olursa olsun mana; muktezâ-yı hâle uygun kullanılmak koşuluyla yücelir. Bu, Bişr'den sonra Arap belagatının, kaide ve kurallarının üzerine inşa edildiği önemli bir prensiptir. Neredeyse bundan bahsetmeyen hiçbir belagat kitabı yoktur. Görünen o ki bu düşünceyi Bişr'den ilk alan kişi Câhiz'dir. Bu meseleye büyük bir önem veren Câhiz, hatip ve yazarın muktezâ-yı hâle riayet etmeyi sıkı sıkıya tembihleyen bazı görüşleri naklettikten sonra şu meşhur sözü söyler: "لكل مقام مقال" *Her makamın bir sözü vardır*".⁵² Sonra bu cümle, belagatçıların dilinde çokça tekrar ede durmuştur. Nitekim Hatip el-Kazvinî (ö. 739/1338) şöyle der: “Kelamın belagati; fesahatiyle beraber muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır.”⁵³ Bişr'in ortaya koyduğu fikri tekrar eden Kazvinî şöyle der: “Güzellikte ve kabulde kelamın irtifai (yüksek seviye kazanması); muktezâ-yı hâle uygunluğuyla; kelamın seviyesinin düşmesi ise muktezâ-yı hâle mutabık olmamasıyla olur. Muteber ve münasip olan muktezâ-yı hâldir.”⁵⁴ Bişr'in “her makamın bir sözü vardır” şeklindeki anlam yüklü özlü değişik âlimler tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Onun bu özdeyişi bilginlerin dil, belagat ve Kur'an araştırmalarında merkezî bir yer işgal etmiştir. Zira onlar, bir sözün anlamını belirleyen hususun o sözün üretildiği bağlam vb. koşulları bilmekle mümkün olacağına bilincinde idiler. Arap belagat bilginleri, belagat olgunlaştıktan ve bir sanat olarak ortaya çıktıktan

⁵⁰ el-Merzübanî, *el-Müveşşah*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, (Kahire: Nehdet-i Mısır lî'l-matbuuat), 230.

⁵¹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

⁵² el-Câhiz, *el-Hayâvân*, 3/43; *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136

⁵³ Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer, Ebu'l-Mealî, Celaledin, el-Kazvinî, *el-İdâh fi ulumi'l-Belağa*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafacî, (Beirut: Daru'l-Ceyl,1981), 1/41.

⁵⁴ el-Kazvinî, *el-İdâh*, 1/43.

sonra makamı ve makama göre söylenecek kelamı araştırmaya yöneldiler. Böylece büyük bir kıymete binaen makam fikri, belagatin esasları arasında yerini aldı. Nitekim yapılan modern tanımlar da bu düşünceleri desteklemektedir.

Bısr'ın yukarıda ifade edilen sözü söylemekle yetinmediği, onu ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim o, şöyle der: “*Konuşmacı, manaların miktarını, onlar ile dinleyicilerin anlama kapasitelerini ve hallerinin miktarını dengelemeyi bilmesi gerektir. Böylece o, her bir sosyal statüdeki insan için bir kelam, her bir hal/durum için de bir makam oluşturmalıdır. Konuşmacı, böyle yaptığı takdirde kelamın ölçülerini, manaların ölçülerine; manaların ölçülerini makamların ölçülerine, dinleyicilerin anlama güçlerini de bu hallerin ölçülerine göre taksim etmiş olur.*”⁵⁵ Dolayısıyla Bısr, lafızlar ile manalar, dinleyenlerin anlama gücü ve makamlar arasındaki uygunluğun biricik yolunun kelamın sağladığı menfaat, yarar ve keyif olduğunu ifade eder. Binaenaleyh, o; makama riayet fikrine dayalı başarılı iletişim sürecini üçe ayırır:

1. Manaların miktarını ve yerini bilmek.
2. Muhatapların veya dinleyenlerin anlama gücünü ve kapasitesini, bilgi düzeylerini ve sosyal statülerini bilmek.
3. Karşılıklı konuşmanın kendisiyle tamamlandığı makamların hallerini bilmek.

Yukarıda ifade edilen hususlar başarılı ve etkili bir iletişimin olmazsa olmaz unsurları kabul edilmektedir. Çok ilginçtir ki dil ve belagat âlimleri başarılı iletişimin temel esasları için şu an bile Bısr'ın yaptığı aynı taksimi kullanmaktadırlar. Bu da Bısr'ın dilsel iletişimin usul ve esaslarına öncülük ettiğine delalet etmektedir. Bısr'den sonra belagat âlimleri, bunları belağî ve lügavî inceleme, araştırma ve derslerde etkili iletişimin temel esasları olarak uygulamışlardır.

Sonuç

Bısr b. el-Mu'temir'in Sahifesi, belagat ve edebiyat eleştirisine dair birçok fikri barındırmaktadır. Risalede sözel yaratıcılık motifleri, sözde doğallık ve zorlama, açıklık ve kapalılık, lafız-mana ilişkisi, üslup güzelliği, uygun kafiye seçimi ve kelamın muktezâ-yı hâle uygun oluşu gibi belagat ilminde önemli olan pek çok konuya değinilmektedir. Bu hususların belagete ve eleştiriye giden yolda önemli kilometre taşları olduğu malumdur. Bısr'den önce ıstilahî anlamda kullanılmayan bu terimlerin onunla terim haline geldiği söylenebilir. Bu yüzden pek çok Arap belagat âlimi ve eleştirmen bunları Bısr'den alarak belagat ilminin esas prensipleri kabul etmişlerdir. Bısr b. Mu'temir'in belagat ve eleştiriye dair birçok prensip ve kaide ortaya koymasından, belagatin ve eleştiri kültürünün zengin hale

⁵⁵ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138-139.

gelmesinde büyük bir emeği olduğunu söyleyebiliriz.

Bu Sahife'den anlaşıldığına göre Bısr, farklı açılardan edebiyat eleştirisine yaklaşmıştır. Edebî eleştiride lafızlar, onların manaları ve doğru edebî kalıplar içerisinde kullanılması konusunda derin ve yoğun bir araştırmada bulunmuş ve edebi çalışmanın derin psikolojik esaslarıyla olan ilişkisini kurmuştur. O edebî tenkit ve tahlilinde edebî çalışmanın birincil unsurlarına yönelmiş ve bu konuya dair bütün söyledikleri sözleri edebiyatçılara yönelmiştir. Bısr bununla, özgün ve aktif bir edebiyat için edebiyatı ve edebiyatçıların çalışmalarını yönlendirme konusunda eleştirmenin rolünün önemini vurgulamıştır. Çünkü bu gibi önemli problemlere ilk maruz kalan Arap eleştirmeninin Bısr olduğu anlaşılmaktadır. Ondan sonra gelen eleştirmen ve belagatçılar onun yolundan yürüyerek bu alanı daha da genişletmişlerdir. Bu nedenle onun görüşleri; onların birçok inceleme ve araştırmalarının temel esasını oluşturmuştur.

Kaynakça

- Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1981.
- el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Hacer: *Lisanu'l-Mizan*. Hindistan: Daru'l-Me'arif'n-Nizamiyye, 1330.
- Belbe', Abdulhekim: *Edebu'l-Mu'tezile ile Nihâyeti'l-Karni'r-Rabi el-Hicrî*: Kahire: aru'n-nahda, Mısır lî't-tibaeti ve'n-neşr, III. Basım, 1979.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr, Ebu Osman: *el-Hayavân*: thk. Abdusselam Harun: Kahire: Mektebet'ül-Hancî, 1998.
- el-Câhiz, Ebû Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, Kahire: Mektebet'ul-Hancî, 1998.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umrân ve'l-Havlân*, thk. Abdusselam Harun, Beyrut: Dâru'l-cil, 1990.
- el-Cürcanî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed Ebu Bekr, *Esraru'l-Belağa*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-medenî, ts.
- el-Cürcanî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, Ebu Bekr, *Delâilu'l-İ'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu'l-medenî, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğatu Tetavvur'un ve Târîh*, Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Demir. Osman. "tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV. Yayınları, İstanbul: 2012.
- Döner, Naim. *Suyûtî ve Kur'an'ın Eşsiz Yönleri*. İstanbul, Nida Akademi Yayınları, 2018.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Adbullah b. Sehl b. Sa'd b. Yahya, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut: el-Mektebet'ül-'Asriyye, 1419.
- Emin, Ahmed, *en-Nekdu'l-Edebî*. Kahire: Müessestu Hindâvî, 2012.
- Enis, İbrahim. *Mûsika-ş-Şi'r*. Mısır, Mektebet'u Anglo el-Mısıriyye, IV. Basım, 1997.

- Hakyemez, Cemil. *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- İbn Abdürabbih el-Endelûsî, Ebû Amr Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdü'l-Ferîd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Cafer, Kudame, *Nakdu's-Şî'r*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî, Beyrut: Daru'l-kutubî'l ilmiyye, ts.
- İbn Hicce el-Hemevî, Tekiyuddin Ebu Bekir b. Ali b. Abdullah. *Hizanetu'l-Edeb ve Gayetu'l-Ereb*, thk. İsam Şeitu, Beyrut: Dâru ve mektebeti'l-hilâl,1987.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Abdullah b. Müslim, Ebu Muhammed. *eş-Şî'r ve's-Şuera*, Kahire: Dâru'l-Hedis, 1423.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Reşid el-Abbasî, Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez Billah, Ebu Abbas. *el-Bedi' fi'l-Bedi'*, Beyrut: Daru'l-Cil, 1990.
- İbn Reşik el-Kayravânî Ebû Ali el-Hasan. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şî'r ve âdabih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Lübnan: Dâru'l-Cil, 1981.
- İbn Sinan el-Hafacî, Abdullah b. Muhammed b. Said Ebu Muhammed. *Sirru'l-Fesahe*, Beyrut: Daru'l-kutubî'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1402/ 1979.
- İbn Tabâtâbâ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, Ebu'l-Hüseyin. *'İyaru's-Şî'r*, thk. Abdulaziz b. Nasir el-Mani', Kahire: Mektebet'l-Hanci, ts.
- el-Kazvinî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer, Celaleddin, Ebu'l-Meali, *el-îdâh fi Ulumi'l-Belağa*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafacî, Beyrut: Daru'l-Cil,1981.
- Kudame b. Cafer, *Nakdu's-Şî'r*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî, Beyrut: Daru'l-Kutubî'l ilmiyye, ts.
- Mahlûf, Abdurrauf. *el-Bakillanî ve Kitâbuhu İcâzu'l-Kur'an Dirâse Tahliliyye*, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1973.
- el-Merzübanî, İbn Muhammed b. İmran b. Musa, Ebu Ubeydullah, *el-Müveşşah fi Meâhizi'l-'Ulemâ'i*, *'ale's-Şî'r*, thk. Ali Muhammed el-Biccavî, Kahire: Nahdat-i Mısır li'l-matbuat, ts.
- es-Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut ve Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâtî't-turâs, 2000.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu, 2013.
- es-Sekkâkî, Ebu Yakup Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali, *Miftahu'l-'Ulum*, thk. Naim Zenzur, Beyrut: Daru'l-kutubî'l-ilmiiyye, II. Basım,1987.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve'Nihal*, thk. Adil Ahmed İbrahim, el-Mansûra: Mektebetu Feyyaz, 1434/2013.
- eş-Şerîf el-Murtaza, Ali b. el-Hüseyin, *Emâli'l-Murtaza*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâtî't-turâsî'l-arabî, I. Basım, 1954.
- Tabane, Bedevî, *Dirasatü fi'n-Nakdi'l-Arabî*, Beyrut: Daru's-sekafe,1960.
- Tunç, Cihat. "Bişr b. Mu'temir". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 6/223-224. İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.

ez-Zehebî, Şemsuddin Abû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Tarîhu'l-İslâm*, thk. Beşşar Avvad, Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.

ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-E'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melayîn, 2002.

Ek-1 Bişr b. el-Mu'temir'in Sahifesinin Metni

مرّ بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مخزومة السكوني الخطيب، وهو يعلم فتياهم
الخطابة؛ فوقف بشر يستمع، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد، أو يكون رجلا
من النظارة؛ فقال بشر: أضرَبوا عما قال صفحا، وأطوا عنه كشحا. ثم دفع إليهم
صحيفة من تنميته وتحميره، فيها:

وقال بشرُ بنُ المعتمر^(١): حُذِّدْ مِنْ نَفْسِكَ سَاعَةَ لِنَشَاظِكَ، وَفِرَاغِ بَالِكَ،
وَإِجَابَتِهَا لَكَ؛ فَإِنَّ قَلْبِكَ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ أَكْرَمُ جَوْهَرًا، وَأَشْرَقُ حُسْنًا، وَأَحْسَنُ
فِي الْأَسْمَاعِ، وَأَحْلَى فِي الصُّدُورِ، وَأَسْلَمُ مِنْ فَاخِشِ الْخَطَا، وَأَجَلَبُ لِسَكَلِ غُرَّةٍ مِنْ
لَفْظِ كَرِيمٍ، وَمَعْنَى بَدِيعٍ.

وَاعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ أَجْدَى عَلَيْكَ مِمَّا يُعْطِيكَ يَوْمَكَ الْأَطْوَلُ بِالْكَدِّ وَالْمُطَالَبَةِ
وَالْمُجَاهَدَةِ وَالتَّكْلُفِ وَالْمُعَاوَدَةِ؛ وَمِمَّا أَخْطَاكَ لَمْ يُخْطِئْكَ أَنْ يَكُونَ مَقْبُولًا
قَصْدًا، وَخَفِيفًا عَلَى اللِّسَانِ سَهْلًا؛ وَكَمَا خَرَجَ عَنْ يَبِوَعِهِ، وَنَجَّيْتُمْ مِنْ مَعْدَنِهِ.

وَإِيَّاكَ وَالتَّوَعَّرَ؛ فَإِنَّ التَّوَعَّرَ يُسَلِّمُكَ إِلَى التَّعْقِيدِ، وَالتَّعْقِيدُ هُوَ الَّذِي يَسْتَهْلِكُ
مَعَانِيكَ، وَيَشِينُ أَلْفَاظَكَ، وَمَنْ أَرَاغَ مَعْنَى كَرِيمًا فَلْيَلِيكْتَمِسْ لَهُ لَفْظًا كَرِيمًا؛ فَإِنَّ
حَقَّ الْمَعْنَى الشَّرِيفِ اللَّفْظُ الشَّرِيفِ، وَمِنْ حَقِّهِمَا أَنْ يَصَوِّهَهُمَا عَمَّا يَدْنُسُهُمَا
وَيُفْسِدُهُمَا وَيَهْجُنُهُمَا، فَتَصِيرُ بِهِمَا إِلَى حِدَّةٍ تَكُونُ فِيهِ أَسْوَأَ حَالًا مِنْكَ قَبْلَ أَنْ
تَلْتَمِسَ مَنَازِلَ الْبَلَاغَةِ، وَتَرْتَوِيَ نَفْسَكَ فِي مَلَابِسَتَهُمَا، فَكُنْ فِي ثَلَاثِ مَنَازِلَ:

فَأَوَّلُ الثَّلَاثِ أَنْ يَكُونَ لَفْظُكَ شَرِيفًا عَذْبًا، وَنَحْمًا سَهْلًا، وَيَكُونَ مَعْنَاكَ
ظَاهِرًا مَكشُوفًا، وَقَرِيبًا مَعْرُوفًا. فَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ لَاتَوَاتُبِيكَ، وَلَا تَسْتَحُ لَكَ
عِنْدَ أَوَّلِ خَاطِرٍ، وَتَجِدَ اللَّفْظَةَ لَمْ تَقَعْ مَوْقِعَهَا، وَلَمْ تَصِلْ إِلَى مَرْكَزِهَا، وَلَمْ تَصِلْ
بِسَلْكِهَا، وَكَانَتْ قَلِقَةً فِي مَوْضِعِهَا، نَافِرَةً عَنْ مَكَانِهَا، فَلَا تُكْرِهَهَا عَلَى اغْتِصَابِ

الأماكن ، والنزول في غير أوطانها ؛ فإنك إن لم تتعاطَ قَرِيضَ الشمر المنظوم ، ولم تنكفُ اختيارَ الكلام المنثور لم يعبك بذلك أحد ، وإن تكلفته ولم تكن حاذقاً مطبوعاً ، ولا مُحَكِّمًا لسانك بصيراً عابك من أنت أقلُّ عيباً منه ، وزرَى عليك من هو دونك .

فإن ابتليتَ بشكاف^(١) القول ، وتعاطى الصناعة ، ولم تسمع لك الطبيعة في أول وهلة ، وتمصى عليك بعد إجمالة الفكرة ، فلا تعجل ، ودعه سبحانه يومك ولا تضجر ، وأمهله سواد ليلتك ، وعاوده عند نشاطك ؛ فإنك لا تعدم الإجابة والمواناة إن^(٢) كانت هناك طبيعة وجريت من الصناعة على عرق ؛ وهي - المنزلة الثانية .

فإن تمنع عليك بعد ذلك مع ترويح خاطر ، وطول الإمهال ، فالمنزلة^(٣) الثالثة أن تتحول عن هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك ، وأخفها عليك ؛ فإنك لم تشهها إلا وبينك أنسب ، والشئ لا يجن إلا إلى ماشأ كلفه ، وإن كانت المشاكاة قد تكون في طبقات ؛ فإن النفوس لا تجود بمكنونها ، ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة ، كما تجود مع الرغبة والمحبة .

وينبغي أن تعرف أقدار المعاني ، فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين ، وتبين أقدار الحالات ؛ فتجعل لكل طبقة كلاماً ، ولكل حال مقاماً ، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات .

واعلم أن النفع مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من القال ؛ فإن كنت متكلماً ، أو احتجت إلى عمل خطبة لبعض من تصلح له الخطب ، أو قصيدة لبعض ما يرد له القصيد ، فتخط ألفاظ المتكلمين ، مثل الجسم والعرض والكوّن والتأليف والجوهر ، فإن ذلك هجته .

Bişr b. Mu'temir'in Sahifesinin Metni

Hatip İbrahim b. Cebele b. Mahreme es-Sekunî genç talebelerine hitabet dersi verdiği esnada Bişr b. Mu'temir onların yanına gitti. Bişr onun yanında durunca, İbrahim onun istifade etmek için veya denetlemek için durduğunu zannetti. Oysa Bişr *“Onun dediklerinden kaçının ve ondan yüz çevirin”* diyerek onlara bir sahife uzattı. Kendisinin yazdığı bu Sahife şöyle başlıyordu:

“Kendini dinç ve rahat hissedip zihninin sana karşılık verdiği zamanları değerlendir! Çünkü o kısa zaman, yüce bir lafız ve eşsiz bir manadan değerli ve daha parlaktır. Ayrıca kulağa daha hoş, gönle daha tatlı gelir ve hatadan uzak olduğu kadar bir de değerli sözden ve manadan daha çok gönül çeler.

Bil ki bu, günlerce emek verip çaba ve gayret göstererek bin bir zahmete katlanmaktan daha faydalıdır. Bu durumda söz, gönlünün tam kıvamında olmasa bile, kaynağından çıktığı gibi arı, duru, akıcı ve makbul bir söz olur.

Zorlamaktan sakın! Çünkü zorlama sözü karmaşık hale getirir. Karmaşa ise manaları tüketen ve lafızlara hanel getiren bir durumdur.

Her kim ulvi bir mana talep ediyorsa ona ulvi bir lafız arasın. Zira ulvi mananın hakkı ulvi lafızdır. Her ikisinin hakkı da onları kusur ve bozulmaktan korumandır. Ayrıca sözü dile getirmenden ve nefsinin rehin vermenden önceki konumundan daha kötü bir duruma düşmemendir.

Üç dereceden birinde ol! Birinci derecede, havas veya avamdan hangisini muhatap aldıysan, kullandığın lafızlar ona göre şık ve güzel, yüce ve kolay olmalı; kastettiğin manalar ise açık ve anlaşılır, basit ve bilindik olmalıdır. Şunu ifade etmek gerekir ki, mana, havassa yönelik olmakla yücelmediği gibi, avama yönelik olmakla da alçalmaz. Bilakis yücelik; doğru, faydalı, duruma muvafık ve yerinde olmasıyla ilgilidir. Tabii aynı durum, lafız için de geçerlidir. Şayet sen, duygu ve düşüncelerine hâkim olarak beyan ve belagatin sayesinde, sıradan insanlara kapalı kalmayan ve nitelikli insanlara da kaba sayılmayan lafızlar giydirme suretiyle, havassa yönelik manaları avama anlatabilirsene, demek ki sen gerçek bir belâğîsin.”

Bişr şöyle devam etti: *“Şayet ilk etapta birinci dereceyi elde edemediyse, kullandığın kelime tam olarak olması gereken yerde durmuyorsa, kafiye asıl olması gereken şekilde olmadığından yerinde sabit duramıyor ve oradan kurtulmak istiyorsa, o zaman onu başka bir yer işgal etmeye zorlama! Çünkü vezinli bir şiirin ve düzgün bir nesrin hakkını vermediğin için kimse seni kınamaz. Eğer sen hak ve ödevlerini bilmediğin, işini sağlam yapmadığın ve tabiatına uygun olmayan bir işte mahir de olmadığı halde bunu yapmaya çalışırsan, daha düşük seviyedeki birisi bile kendisini senden üstün görür ve kendi kusurları daha fazla olmasına rağmen seni ayıplar. Şayet konuşmada tekellüf – zorlama - ve sanata*

müptela olduysan, bir çırpıda çözme becerisine sahip değilsen ve uzun uğraşlara rağmen de işin içinden çıkamadıysan, acele etmeden bekle ve onu uzun bir süre aklından çıkar, daha sonra kendini dinç ve rahat hissettiğinde yeniden başla! Eğer böyle bir kabiliyet ve beceriye sahipsen kesinlikle karşılığını alacaksın. Bu da ikincisidir.

Şayet başka bir şeyle meşgul olmadığın ve fazla ihmal ettiğin halde yine de olmuyorsa, üçüncü derece sayılan, sana en çekici ve kolay gelen üsluba dönmen gerekir. Çünkü senin o üsluba olan ilgin, elbette aranızda bir bağ olmasından ileri geliyor. Zira insan ancak kendisine benzeyen şeyleri arzular. Tabii, bu benzerliğin de farklı dereceleri var. Ayrıca nefis, büyük arzu ve tutkuya karşılık verdiği gibi istek ve korkuyla yaklaşıp içindikilerini dökmeyiz. Konuşmacı, manaların derecelerini bilip dinleyicilerin seviyeleriyle mukayese ederek ve durum kritiği yaparak, herkese seviyesine ve durumuna muvafık söz söylemelidir ki sözlerini manaya, manaları da makama ve dinleyicilerin seviyelerini ise içinde buldukları duruma göre değerlendirsin.”

خُطْبَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي أَوَّلِ جُمُعَةٍ فِي الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ (مِنْ خُطْبِ الْوَعْظِ الدِّيْنِيِّ) قِرَاءَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ

للمُصنِّف: الأدب نشاط إنساني وسيلته اللغة، يبدعه إنسان يملك رؤية حول الكون والمجتمع، ويستخدم اللغة استخدامًا خاصًا، وينقسم الأدب إلى شعر ونثر، ويتطوّر تحت التّأثير فنون كثيرة كالخطابة والرسائل والعهود والوصايا. وفي هذا البحث أُدرّس نصّ خطبة رسول الله عليه الصّلاة والسّلام؛ ألّفها على الناس في أول جمعة له في المدينة المنوّرة، وغاية البحث هي الكشف عن جماليات النصّ مبني ومعنى وفكرًا وأسلوبًا وعاطفة. وقد قامت الخطبة على موضوع تقوى الله وأسبابه وتناججه وانعكاساته الإيجابية على الأفراد والمجتمع، وبيّنت سبل تقوى الله المؤدية إلى خير العرء في الدنيا والآخرة، وقام بناؤها الفكري على مقدمة وعرض وخاتمة، واتسم الأسلوب فيها بالوضوح والمباشرة والالتكاء على أساليب تبيّنت الأفكار في نفوس المتلقين، وانتهى البحث بعد دراسة نص الخطبة بمجموعة من النتائج: أهمّها أنّ رسول الله عليه الصّلاة والسّلام سنّ للوعاظ والخلفاء الراشدين من بعده نهجًا واضحًا لنصوص الخطبة التي يبني أن تُوجّه إلى عموم الناس، ابتداءً من اختيار الموضوع وصلته بالواقع والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: الخطابة، الوعظ الديني، خطب رسول الله عليه الصّلاة والسّلام، أول جمعة في المدينة المنورة، البناء المعنوي والفني للخطبة.

Hz. Peygamber'in (sav) Medine-i Münevvere'de Verdiği İlk Hutbe: Dini Öğüt Hutbeleri Bağlamında Bir İnceleme

Öz: Edebiyat, dilin araç olarak kullanıldığı insani etkinliklerden biridir. Varlık ve toplum hakkında belli bir görüş sahibi olan ve dili başkalarından ayrılarak kendine has bir şekilde kullanabilen kişi tarafından üretilir. Edebiyat şiir ve nesir olmak üzere ikiye ayrılır. Nesir de kendi içinde hitabet, mektuplar, anlaşmalar, vasiyetler gibi türlere ayrılır. Bu çalışmada Resulullah'ın (sav) Medine-i Münevvereye geldikten sonra verdiği ilk Cuma hutbesi mercek altına alınacaktır. Araştırmanın amacı, hutbe metninin yapı, anlam, düşünce, üslup ve duygu içeriği bakımından estetik yönlerini açığa çıkarmaktır. Hutbe Allah korkusundan, bu duyguyu elde etmenin yollarından ve Allah korkusunun fert ve toplum üzerindeki olumlu yansımalarından bahseder. Düşünsel yapı giriş, gelişme ve sonuç şeklindedir. Üslup açık ve doğrudan olup alıcılarn zihinlerinde düşünceleri sabitleyen ifade yöntemlerine ağırlık verilmiştir. Araştırma, hutbe metninin yapı ve anlam bakımından ayrıntıyla incelenmesinin ardından ulaşılan sonuçların kaydedilmesiyle sonlandırılmıştır. Bu sonuçların en önemlisi Resulullah'ın kendinden sonra gelenlere bir hutbenin konu seçimi ve sosyal hayata bağının nasıl olması gerektiği noktasında yol göstermesidir.

Anahtar Kelimeler: Hitabet, Dini Öğüt, Resulullah'ın Hutbeleri, Medine'de İlk Cuma, Hutbenin Biçimsel, Semantik Yapısı.

Hz. The First Sermon of the Prophet (saas) in Medina: An Analysis in the Context of Religious Advice Sermons

Abstract: Literature is one of the human activities in which language is used as a tool. It is produced by a person who has a certain view about existence and society and can use language in a unique way. In this research, the first Friday sermon given by the Messenger of Allah (saas) after he came to Medina will be examined. The aim of the research is to reveal the aesthetic aspects of the text like structure, meaning, style and emotion. The sermon talks about the fear of Allah. The intellectual structure is in the form of introduction, development and conclusion. The style is clear and direct. The research was concluded with the recording of the results. The most important of these results is that the Messenger of Allah guided those who came after him in choosing the subject of a sermon and how it should be related to social life.

Keywords: Oratory, Religious Advice, Sermons of the Messenger of Allah, First Friday in Medina, Formal and Semantic Structure of the Khutba.

Enas
BOUBES* 

* Dr. Öğr. Üyesi, Enas Boubes, Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: eboubes@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9358-7186>.

مقدمة

يُعدُّ الحديث عن تقوى الله عموداً أساسياً من الأعمدة الفكرية في بناء الخطب والمواعظ الإسلامية، وعليه قامت خطبة رسول الله عليه الصلوة والسلام في أول جمعة في المدينة المنورة، فتقوى الله ركنٌ مجتمعيٌّ أصيلٌ في بناء الإنسان والمجتمعات حتى ساعة الناس هذه، وقد عُني رسول الله بهذا الموضوع لأن الدولة الإسلامية كانت في مرحلة البناء والإعداد، والهدف من الخطبة كان تأسيس جيل مؤمن يقف في الصفِّ الأوَّل مثلاً تحتذيه الأجيال المسلمة الناشئة والقادمة من بعد. وقد جرى الخلفاء الراشدون على هذه السُّنة بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام، وحتى يومنا هذا ما تزال خطب الجُمع تُعنى بالحديث عن تقوى الله ونتائجها وتأثيراتها في مجتمعاتنا الإسلامية وروابطنا الإنسانية لأنها فكرةٌ أساسية في إصلاح الفرد والمجتمع.

وعلى ذلك عُدت أفكار الخطبة الأولى لرسول الله عليه الصلوة والسلام في المدينة المنورة جديدة في مضمونها وفق منظومة الإيمان والمعرفة الإسلامية، وجاءت أفكار خطب الخلفاء الراشدين من بعده مستقاةً منها ومن هديه p، إذ شكلت خطبته وموعظته منهجاً لكل خطباء الوعظ من بعده، لا سيما في مسألة الدِّعاء والإلحاح عليه كونه جزءاً لا يتجزأ من تقوى الله.

وقد هدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الأفكار والمعاني التي قامت عليها خطبة رسول الله عليه الصلوة والسلام في أول جمعة في المدينة المنورة، فقسمتها بحسب ترتيبها إلى مقدمة وعرض وخاتمة، وناقشت الأفكار الواردة فيها وغاياتها وأسبابها، ثم عطف على ذكر اللمحات البيانية والبديعية فيها. وتأتي أهمية الموضوع من أهمية الخطبة المدروسة وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام، إذ عُدت النموذج الأول الذي سنَّ للوعاظ والخطباء نهجَ خطابة الوعظ الديني، والنموذج الأمثل الذي قدّم لهم تقنياتها. وخلص البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات التي أحاطت بنص الخطبة مبني ومعنى وفكرًا وأسلوبًا وعاطفة.

تمهيد

الأدب والتاريخ خطان متلازمان لا ينفصلان، فعند دراسة أدب أي حقبة لا بُدَّ أن نُحيط بتاريخها ونلّم به إماماً يكفيننا مؤونة شرح كثير من المعاني التي تواجهنا وتفسرها، كما أن معرفة الظروف التاريخية المحيطة بالأدب تساعدنا في فهمه وتحليله. ونصُّ الخطبة المدروسة في هذا البحث يعود إلى عهد صدر الإسلام؛ الممتد من بعثة رسول الله p إلى نهاية الخلافة الراشدية من بعده، إلى عام 41 للهجرة. ومن المعلوم أنَّ الإسلام غير كثيرًا من المفاهيم والقيم السابقة، فظهور الإسلام كان حدثاً عظيماً غير معالم الحياة بمختلف جوانبها؛ الدينية والاجتماعية والسياسية. ويُعدُّ تأثير القرآن الكريم "أقوى تأثير هزَّ عقول العرب وقلوبهم، وأثر فيهم أيما تأثير وهم يسمعون ويتلون، ففيه تصوير لعظمة الله وجلاله، وحديث يجلب إليه الألباب عن الجنة والنار واليوم الآخر والحساب"¹. وتجلّى أثره

¹ ساجد الصالح وآخرون، دراسات في الشعر العربي من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث (أنقرة: Sonçağ, 2022م)، 79.

وأثر القرآن الكريم في مدى إغناء اللُّغة العربيَّة بألْفاظ جديدة لم تكن معروفة من قبل، مثل: (الجنة، والنار، والقيامة، والكفر والإيمان)، وفي الألفاظ التي تغير مدلولها وانتقلت من سياق لغوي مُعيَّن إلى سياق آخر ك (الصلاة والصيام). وفتح ذلك باباً واسعاً أمام الشعراء والخطباء وأرباب الكلام فغيَّر أنماط التفكير والتصوير والتعبير وأعطاهم نماذج جديدة، فتعاظمت قدراتهم على التفكير في موضوعات أوسع وإعطاء الصورة بطريقة أجمل وابتكار أكبر، وطُوِّر علم البلاغة، فنشأت في ظله أنواع بيانية وبيعية متعددة. وكان للأحاديث النبوية الشريفة أثر كبير في اللُّغة والأدب، فقد أغنت خزينة اللُّغة العربية وساعدت على انتشارها انتشاراً واسع النطاق.

وفي صدر الإسلام تراجع الشُّعر فترة وحيزة لأنَّ الجميع اندفع نحو القرآن الكريم إعجاباً ودهشةً، سواء من دخلوا في دين الإسلام تبعداً وتلاوةً أو من بقي على شركه وكان يقرأ للاطلاع على بيانه وفصاحته، ولكن الشُّعر استعاد رونقه مجدداً وظهر كثير من الشُّعراء الذين نظموا الشُّعر بما يتماشى مع تعاليم الإسلام.

استقر في أذهان بعض النُّقاد أنَّ الإسلام وقف من الشُّعر موقفاً معادياً، والمسألة ترجع عندهم إلى فهمهم للآيات الأخيرة من سورة الشُّعراء: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَدْعُونَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾²، وترجع من ناحية ثانية إلى نفي القرآن الكريم الشُّعر عن النبي الكريم عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. لكن هذه الآيات لا تقصد الشُّعراء عامة، بل تقصد أولئك الذين يهاجمون الإسلام والنبي بأشعار مسيئة وفاحشة، ودليل ذلك هو الاستثناء الذي تُختم به الآيات، إذ يُستثنى الشُّعراء المؤمنون الذين يقولون أشعاراً تتواءم مع الدين الإسلامي وتعاليمه وأخلاقه. أمَّا الآيات التي تنفي الشُّعر عن النبي فهي ردٌّ من القرآن الكريم على ما كان يشيعه المشركون من أنَّ محمداً عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شاعر، وأن القرآن شعرٌ، وليس كلاماً منزلاً من عند الله، لذا كان من الطبيعي أن يتصدى القرآن لهذا الاتهام. وما يعيننا من هذا الكلام هو تأكيد القرآن الكريم فكرة نفي الشعر عن صاحب نص الخطبة المدروسة هاهنا؛ عليه أفضل الصلاة والتسليم.

وفي حين يُعدُّ نقل المعرفة وظيفية ثانية للشعر فإنه الوظيفة الأولى للملقة على عاتق النُّثر، وهذه المعرفة تصل إلى المتلقين بقلب لغوي جميل، قد تصل بكلام شفوي منطوق، وقد تصل مكتوبة مدونة. فالنُّثر لا يتقيَّد بحدود القافية والوزن، وعلى ذلك فإن حرية المرء في إيصال المعرفة تكون أيسر وأقدر، فالإنسان يستطيع أن يُعبِّر بمرونة بعيداً عن أسر قافية ملزمة أو وزن موجب، ويقال إنَّ النُّثر "لا يظهر عند أمة من الأمم إلا متى بلغت تلك الأمة درجة عالية من المدنية والحضارة، بخلاف الشعر لغة العاطفة والخيال"³. وعن أسبقية النُّثر وأهميته يقول أبو حيان التوحيدى: "النُّثر أصل

² سورة الشعراء: 224 – 227.

³ حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (بيروت: دار الجيل، 1986م)، 107.

الكلام والنظم فرعه، والأصل أشرف من الفرع⁴، ويرى أن لغة الشعر هي لغة العواطف والوجدان، أما لغة النثر فهي لغة العقل والحكمة. أما ما يجعل النثر فناً أدبياً فهو القالب اللغوي الباعث على الإعجاب والدهشة واللذة لدى القراء أو السامعين، وعن قيمة لغة النثر يقول طه حسين: إنها "لا تظهر إلا حينما يكون لها حظ خاص من جمال أو لذة فنية خاصة"⁵. وفي الجانب الشفهي يندرج فنُّ الخطابة، أما الكتابي فنجدته في الوصايا والرسائل والعهود. وفي تعريف الخطابة جاء في أساس البلاغة: "خاطبه أحسن خطاب وهو المواجهة بالكلام، وخطب الخطيب خطبة حسنة"⁶. وجاء في القاموس المحيط: "وخطبَ الخاطبُ على المُنْبَرِ خِطَابَةً، بالفتح، وخطبَةً، بالضم، وذلك الكلام: خطبةً أيضاً، أو هي الكلامُ المَثُورُ المُسَجَّعُ ونحوه"⁷.

عُرِفَت الخطابة منذ العصر الجاهلي، ونالت مكانة مرموقة منذ العصر الجاهلي، ويُعد قس بن ساعدة أشهر خطباء العرب، وكان الخطباء "يقنعون ويُحاجون معتمدين في ذلك خلب أسماع السامعين"⁸، حتى نازع الخطيب آنذاك الشاعر في مكانته وأهميته، لذا يمكننا القول إن فنَّ الخطابة ارتقى شيئاً فشيئاً في صدر الإسلام حتى أرسى دعائمه وتعمقت بفضلها مكانة الخطيب، فالسبيل إلى معرفة الدين الجديد؛ دين الإسلام، آنذاك والإيمان به يأتي من طريقين: طريق قلبي يعني إيمان بالسريرة، وطريق عقلي يعني الفهم والإدراك، وقد كانت الخطابة وسيلة الدعوة الأولى إلى الإسلام، فحين انتقلت الدعوة من السر إلى الجهر جاء في القرآن الكريم قوله تعالى مخاطباً سيدنا محمداً عليه الصلوة والسلام: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾⁹، وقوله: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾¹⁰. فكانت الخطابة هي الوسيلة التي نقلت الدعوة من مصدر الوحي إلى الآخرين، استناداً على آليتي التأثير والإقناع، فهما المحوران الأساسيان اللذان تدور حولهما الخطابة، فقد قال جلّ في علاه في محكم التنزيل: ﴿وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾¹¹. وبدا نالت الخطابة في صدر الإسلام أهمية عظيمة وعززت مكانتها لأنها كانت وسيلة إيصال الدعوة، وبعد وفاة النبي p حين ارتدت بعض القبائل في الجزيرة العربية عن الإسلام، كانت وسيلة ردّ تلك القبائل إلى جادة الصواب بداية وقبل السيف هي الخطابة.

⁴ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة (بيروت: المكتبة العصرية، 1424هـ)، 250.

⁵ طه حسين، من حديث الشعر والنثر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م)، 25.

⁶ أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ = 1998م)، 1: 255.

⁷ الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ = 2005م)، مادة [خطب]، 81.

⁸ حسين، من حديث الشعر والنثر، 27.

⁹ سورة الحجر: 94.

¹⁰ سورة الشعراء: 214.

¹¹ سورة النساء: 63.

أثر الإسلام والقرآن الكريم في فن الخطابة

عندما جاء الإسلام بالقرآن وكلماته العذبة السلسة القريبة من إدراك الإنسان أحدث تغييراً في المعجم اللغوي، إذ نأت اللُّغة عن منحى الصعوبة والوعورة نحو الميل إلى الألفاظ اللينة والسهلة والقريبة من تداول النَّاس، فطالما أنَّ الدين للنَّاس جميعاً يجب أن تكون لغته في متناولهم، وعليه فإن من أثر الإسلام في اللغة أنه قلَّل من الألفاظ الغريبة وحدَّ من استعمال الألفاظ الغريبة والحُوشية، وجعلها تميل نحو الألفاظ السهلة التي تدرك من قِبَل السواد الأعظم من النَّاس. ولم يقتصر تأثير الإسلام على الألفاظ، بل تعدَّها إلى الأساليب أيضاً، فنَحَتِ اللُّغة نحو الأساليب العذبة في بناء الجمل اقتداءً بما جاء في السور المكيَّة - خاصة - التي تقوم على الآيات القصيرة والجمل المتوازنة، وقد رأينا هذه الآثار بوضوح في نصوص الخطابة التي قيلت في عهد صدر الإسلام.

الخطابة وموضوعاتها في صدر الإسلام

قامت الخطابة في صدر الإسلام على أربعة موضوعات، ويقال خمسة موضوعات فصلاً بين خطب التشريع والخطب السياسية¹²؛ وهي:

- الوعظ الديني: وهو أكبر الموضوعات التي شغلت الناس في عصر صدر الإسلام في الخطابة.
- خطابة الوفود: ويندرج تحتها خطابة الوفود على الرسول الكريم، وخطابة الوفود على الخلفاء.
- خطابة الحث على الجهاد: وهي خطابة تهدف إلى استثارة حماسة الجند وحثهم على الجهاد.
- الخطابة السياسية: وفيها بيان منهج الحكم، وتندرج تحتها خطب التشريع وشرح أحكام الدين. فالنبي ﷺ في خطبة حجَّة الوداع وكذلك الخلفاء الراشدون من بعده رسموا في خطبهم صورة للإجراءات التي ستقوم عليها السياسة وكيف سيكون الحكم وما الغايات التي يستهدفها.

قراءة الخُطبِ قراءة تحليلية

لا بدَّ قبل استقراء أيِّ نصٍّ أدبيٍّ من الإحاطة بمُبدعه وظروفه التي أنشأ نصّه فيها، فهذا هو المفتاح الأول للدخول إلى عالم النص وفهمه وتحليله، لذا يجب أن نعرف البيئة التي نشأ فيها والحاضن الثقافي الذي أحاط به، وأن نطلِّع على ثقافة العصر الذي أبدع فيه إنتاجه، فالمبدع ابن مجتمعه، ولا بد من معرفة الثقافة السائدة والأخلاق القائمة آنذاك، لأن معرفة هذه القضايا تُبَيِّن إلى أيِّ حدٍّ تمكن المبدع من أن يتمرّد على هذا الواقع أو يماثله أو ينتقده، وهذه المعرفة تُعين القارئ على فهم بعض جوانب الغموض - إن وُجد - في رؤية المبدع حول نفسه والكون والمجتمع.

¹² ينظر: شوقي ضيف، الفنُّ ومناهجه في النثر العربي (مصر: دار المعارف، د.ت)، 52.

الأدب فعالية جمالية تترك في نفس المتلقي الإدهاشَ والإعجاب، ويحمل في طياته إنهاضاً للشعور والذات الإنسانية نحو الأرقى والأفضل، لذا لا بد من قراءة واعية للنص الأدبي للكشف عن أسراره وخباياه، وقراءة أفكاره وفهم معانيه، فالنص أياً كان ومهما قصر أو طال يقوم على ثلاثة أركان رئيسة؛ المقدمة، والمضمون، والخاتمة. وفي القراءة الواعية نحدد هذه الأقسام ونوصفها ونعيناها، فالمقدمة تعد تمهيداً للموضوع يكشف مدى إحسان المبدع لسبك المضمون والوصول إلى الغاية المرجوة منه.

فكل نص يقوم على مجموعة من الأفكار والمعاني، والأفكار أكبر من المعاني، إذ يتكئ الكاتب للدخول إلى سياق الفكر على المعاني، وفي دراسة النص ننظر إلى جِدَّة الأفكار أو قدمها، وإلى وضوحها أو اختلاطها، ويتجلى ذلك في قراءة نص نثري من نصوص الخطابة في صدر الإسلام بتقسيم المعاني إلى موروثه أو جديدة جاء بها الإسلام. وهل هي إيجابية مطابقة لمقتضى الشرع الإسلامي آنذاك أم أنها سلبية منافية له؟ وهل أحسن المبدع في اختياره الموضوع الرئيس وفقاً للظرف الراهن ووفقاً في اختيار المعاني الناسجة للأفكار أم أنه أساء الاختيار؟ والخط الفاصل بين الإيجابية والسلبية في قراءتنا للنصوص أن هذه الأفكار التي أولَّها الكاتب تؤدي إلى إنهاض في حياة الفرد وحياة المجتمع. وهل هذه الأفكار صادقة أم أنها كاذبة مخاتلة؟ هل هي عفوية أم أنها عميقة مُعدَّة من قبل؟ والواقع الحياتي هو الذي يبيِّن لنا واقع الأفكار والمعاني الصادقة من الكاذبة. إن الأفكار التي تتصف بالعمق هي تلك الأفكار التي تُستمد من العقيدة الدينية أو النظريات الفلسفية، وكلما ابتعدت الأفكار عن هذين المصدرين أصبحت ضحلة مسطحة. ثم نتقل بعد ذلك إلى الجانب الفني، فنُنظر إلى النثر "ببعض المقاييس المستقاة من خصائص الحياكة الشعرية"¹³، إذ تقوم دراسة الأسلوب على الألفاظ والتراكيب والتعابير؛ فالألفاظ هي البنية الصوتية للنص، وما أن تكون سلسلة أو كزّة، وإما سهلة أو صعبة حُوشية، وفي دراسة التراكيب يُنظر إلى البناء الصرفي (الاشتقاق)، وإلى اعتماد المبدع على صيغ محددة دون أخرى، إن غلبت صيغة الأمر -مثلاً- على الأفعال كان النص موجهاً من سلطة عليا إلى سلطة دنيا، وإن غاب الفاعل عن الجمل في النص كان ذلك إما حُباً للفاعل أو خوفاً منه أو عليه، وكذلك الأمر في الصفة المشبهة واسم الفاعل وغيرها، فكل تركيب لغوي له معنى، وعلى قارئ النص ودارسه أن يستكشف جوانبه ويستنتج الحياة فيه. ناهيك من جمال التعابير المتمثلة في فنون البلاغة وصور البيان وألوان البديع وما تؤديه من وظائف جمالية وإيحائية في النصوص الأدبية.

حين نُعابن نصاً أدبياً في عهد صدر الإسلام فنحن أمام بناءٍ فكريٍّ ومنظومةٍ إيمانيةٍ ومعرفيةٍ جديدة، وقد حول بعض المبدعين انطلاقاً من حرصهم على عدم ذهاب أيِّ قدرٍ من انتباه المتلقين أن يقدّموا صوراً متواضعةً، بعضها مكرور وبعضها تقليدي، ولم يكن ذلك بسبب ضعف في قدرة المبدع ولا فصاحته ولا إبداعه، وإنما رغبة في جلاء المعاني والإفصاح عنها بما يخدم المنظومة المعرفية، ففي تقويم أيِّ صورة بلاغية لا بد من الإجابة عن السؤالين الآتيين: هل خدمت الصورة الأفكار والمعاني والأداء اللغوي

¹³ عبد السلام المسدي، قراءات مع الشاببي والمتنبّي والمجاظ وابن خلدون (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993م)، 138.

والأسلوبية؟ وهل أثارت الإدهاش والإعجاب في نفس المتلقين أم أنها أخفقت في ذلك؟

خُطْبَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ¹⁴

فِي أَوَّلِ جُمُعَةٍ فِي الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ

(مِنْ خُطْبِ الْوَعظِ الدِّينِيِّ)

«الحمد لله، أحمده وأستعينه وأستغفره، وأستهديه وأؤمن به ولا أكفره وأعادي من يكفره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى والنور¹⁵ والموعظة¹⁶ على فترة¹⁷ من الرسل، وقلة من العلم، وضلالة¹⁸ من الناس، وانقطاع من الزمان¹⁹، ودنو من الساعة، وقرب من الأجل، من يطع الله ورسوله فقد رُشد²⁰، ومن يعصهما فقد غوى²¹ وفرط وضل²² ضلالاً بعيداً.

أوصيكم بتقوى الله²³ فهو خير ما أوصى به المسلم المسلم أن يحضه على الآخرة، وأن يأمره بتقوى الله، فاحذروا ما حذرکم الله من نفسه، ولا أفضل من ذلك نصيحة، ولا أفضل من ذلك ذكراً، إن تقوى الله لمن عمل بها على وجل²⁴ ومخافة من ربه عون صدق على ما تبغون من أمر الآخرة، ومن يصلح الذي بينه وبين الله من أمره في السر والعلانية لا ينوي بذلك إلا وجه الله يكن له ذكراً في عاجل أمره، وذخراً فيما بعد الموت حين يفتقر المرء إلى ما قدم، وما كان من سوى ذلك يود لو أن بينه وبينه أمداً بعيداً، ويحذركم الله نفسه، والله رؤوف بالعباد، والذي صدق قوله وأنجز وعده لا خُلفَ لذلك، فإنه يقول عز وجل: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (29) سورة ق. فانقوا الله في عاجل أمركم وآجله وفي السر والعلانية، فإنه من يتق الله يكفر²⁵ عنه سيئاته، ويعظم له أجره، ومن يتق الله فقد فاز فوزاً عظيماً، وإن تقوى الله يوقى مقتته²⁶ ويوقى عقوبته ويوقى

¹⁴ أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، د. ت)، 2: 395-396. وأحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت)، 1: 148-149.

¹⁵ النور: الضوء المنتشر المعين على الإبصار.

¹⁶ الموعظة: اسم للوعظ؛ وهو الزجر المقترن بالتخويف، والتذكير بالخير فيما يرق له القلب.

¹⁷ فترة: انقطاع.

¹⁸ ضلالة: عدول عن الطريق المستقيم.

¹⁹ الانقطاع من الزمان: توقُّف الزمن مجازياً لأنه لا علم ولا معرفة إلا بوجود الله مع إدراك حكمه.

²⁰ رشد: خالف الغي، ويستعمل مرادفاً للهداية.

²¹ غوي: جهل من اعتقاد فاسد.

²² ضل: عدل عن الطريق المستقيم.

²³ التقوى: الخوف، وحفظ النفس عما يؤثم بترك المحذور.

²⁴ الوجل: الخوف.

²⁵ يكفر: يغطي ويستتر.

²⁶ مقتته: كرهه.

سخطه²⁷، وإن تقوى الله يغيّر الوجوه ويرضى الرب ويرفع الدرجة.

خذوا بحظكم ولا تفرطوا في جنب الله قد علمكم الله كتابه ونهج لكم سبيله ليعلم الذين صدقوا ويعلم الكاذبين، فأحسنوا كما أحسن الله إليكم وعادوا أعداءه وجاهدوا في الله حق جهاده، هو اجتباكم²⁸ وسماكم المسلمين ليهلك من هلك عن بينة²⁹ ويحيا من حي عن بينة.

فأكثروا ذكر الله واعملوا لما بعد اليوم، فإنه من يصلح ما بينه وبين الله يكفه الله ما بينه وبين الناس؛ ذلك بأن الله يقضي على الناس، ولا يقضون عليه، يملك من الناس ولا يملكون منه، الله أكبر ولا قوة إلا بالله العظيم».

* * * *

قراءة الخطبة قراءة تحليلية:

تفضّل رسول الله عليه الصلّاة والسّلام بهذه الخطبة في أول جمعة صلاها بالمدينة في بني سالم بن عوف رضي الله عنهم، وفي أول خطوة نحو تحليل الخطبة لا بد من الإحاطة بالمتحدّث؛ والمتحدّث هنا غنيّ عن التعريف لأنّه النبي القرشيّ الفصيح الذي أوتي جوامع الكلم، والذي أُوحي إليه القرآن الكريم بجلال بيانه، فهو أقدر الناس على تلمّس جوانب الإبداع والفصاحة والبيان. أمّا البيّنة التي أُبدع فيها النصّ؛ فهي جمهور من المسلمين في أوّل جمعة صلاها رسول الله عليه الصلّاة والسّلام في المدينة المنورة بعد الهجرة، وأول ما يلفت الانتباه ها هنا هو أن هذه الخطبة قيلت في أجواء من الحرّيّة وفي حيّز جغرافي بعيد عن أذى قريش، ممّا يعني أنّ القوة المعادية المضادة لم يعد لها تأثيرٌ للحدّ من طول الفكرة ومغزاها، فالنصّ أُبدع في أجواء من الحرّيّة والجمهور متفاعل مع النصّ وصاحبه. وبالانتقال إلى موضوع الخطبة الرئيس قد يتبادر إلى الذهن حديث عن أركان الإسلام أو أركان الإيمان، لكن رسول الله ابتعد عن هاتين النقطتين وعن القضايا المتعلقة بمنظومة الإيمان؛ لأنّه في نقطة ترسيخ أوّليّة لمجتمع جديد، فهذا الموضوع السياسي وبدون أدنى شك - وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحيّ يوحى - اختياريّ في مكانه؛ لأنّ الإنسان عندما يبني علاقة قائمة على التقوى بينه وبين الذات الإلهيّة يكون رائدًا في كلّ تصرّف من تصرفاته، فيصبح الحديث عن الإيمان وأركان الإسلام موضوعًا مقطوف الثمار بالضرورة لأنّ التقوى تجعل كل فرد يراقب الله سبحانه وتعالى في كل ما يفعله.

27 سخطه: غضبه.

28 اجتباكم: اختاركم.

29 البيّنة: الدلالة الواضحة.

أقسام نص الخطبة

يُقسَم النَّصُّ إلى ثلاثة أقسام:

- أ- المقدمة: تبدأ من قوله p: (الحمد لله...) حتَّى قوله: (... و ضلَّ ضلالاً بعيداً).
 - ب- المضمون: يبدأ من قوله p: (وأوصيكم بتقوى الله...) حتَّى قوله: (... يملك من النَّاسِ ولا يملكون منه).
 - ج- الخاتمة: هي العبارة الأخيرة فحسب، التي قال فيها عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (والله أكبر ولا قوة إلا بالله العظيم).
- الهدف من هذا التقسيم هو الإمساك بالأفكار التي دارت حولها الخطبة، وللدلالة على تمتع الخطبة بوحدة موضوعية متماسكة.

أفكار الخُطبة

نبدأ بالمقدمة؛ تقوم المقدمة على ثلاث أفكار:

- 1- حمد لله سبحانه وتعالى وما يستتبع هذا الحمد من هداية.
- 2- مختصر الإسلام والإيمان (المتَّمِّلُ بالشهادتين).
- 3- وصفٌ للحقبة الزمنية التي سادت قبيل الإسلام.

يتبيَّن لنا أن هذ الأفكار والمعاني إذا ما قيست بأفكار الخطب في العصر الجاهلي فإنها تُعدّ جديدة بالملق، ومُستمدّة بدون أدنى شك من الدين الإسلامي ومنظومة الإيمان والمعرفة الإسلامية الصادرة عن القرآن الكريم، والهُدْيِ النَّبَوِيِّ. وهي معانٍ إيجابية اتكأ على كونها منسجمة مع سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، فمنطق سعادة الإنسان متحصّل عند توفير أقصى درجات الاطمئنان والطمأنينة والأمن، وهذا ما انطوت عليه مُجمل المعاني في خطبته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وبعيداً عن التزمّت أو التّعصّب الديني يمكننا أن ننظر إلى ما كان يعتور المجتمع الجاهلي من تشتت فكري، وخرافات وتُرّهات وتصورات وأساطير حول الذات الإلهية، ناهيك من الضياع الذي كان يسيطر على عقول كثير من النَّاسِ وعلى المجموع العام من البَشَر؛ وعلى هذا عندما نرى تطلُّعاً وصبوّة وخضوعاً إلى إله واحد، إلى وحدانية ربانية، وخضوعاً إلى ما يسرُّ الإنسان في حياته الدنيا وحياته الآخرة، لا بدّ من الاعتراف أن هذه المعاني إيجابية استطاعت أن تُكرِّس سعادة الإنسان وتسعى من أجل تقدّمه وبناء حياة جديدة كريمة له.

في سياق الحديث عن الأفكار والمعاني لدينا حدّ ثالث لمعرفة مدى دقّتها وتعبيرها بجلاء عمّا يصبو إليه النَّاسُ، والجواب حقيقة إشكاليّ بعض الشيء إذا ما حاولنا رصده بموضوعية؛ فنحن أمام مجتمع متحوّل، قسم من هذا المجتمع ما يزال على عاداته وتقاليده التي ورثها من أجداده، فكيف

يمكننا التحدث عن مدى صدق هذه المعاني ومدى عدم توافقها مع الإنسان في ذلك الظرف الراهن، فهناك كثير من الناس ما زالوا على شركهم، فمن الطبيعي والحال هذه أن نرى أن هذه المعاني في ذلك الإطار (الزمن) لم تكن إيجابية، ولم ير الناس أنها تصبُّ في صالحهم.

إذا ما نظرنا إلى مسألة الإيجابية والسلبية في هذه المعاني ننظر إليها على نحو مجرد كما أشرت سابقاً، لكن إذا حوكت هذه المعاني في إيجابيتها وسلبيتها في إطار ما كان سائداً في ذلك الزمن من انقسام الناس بين شرك - وهم كثرة - ومؤمنين - وهم قلة -، فإن تقييم العدد الأكبر من الجماعة لهذه المعاني آنذاك كان سلبياً، وغير مألوف وخارج عن نطاق واقع الحياة الاجتماعية وما كانوا يتصوّرونه من إيجابيات في منطلقاتها ومراميها.

عَرْضُ الخُطْبَةِ ومضمونها

مجموع الأفكار والمعاني التي وردت في المضمون تنطوي تحت عنوان واحد؛ هو (تقوى الله)، جاء موضحاً عبر سلسلة من الأمثلة التي بيّن فيها عواقب من لم يتق الله، ومغانم من يتقّه، وجاء بآيات مجتزأة أو كاملة من القرآن الكريم لكي يُسدّد الفكرة ويوضحها في أذهان المتلقين. والسؤال الآن: هل كانت المعاني الواردة في عرض الخطبة إيجابية أم سلبية؟ لا بد أن نجيب بموضوعية بعيداً عن التحيز، ولا بد من تسويق ما نذهب إليه. نعم المعاني التي عرضت حديث التقوى في مضمون الخطبة كانت إيجابية؛ فتقوى الله التي وصفها النبي ρ جاءت بحلّة ردّ شيء من الجميل إلى الذات الإلهية التي خلقت هذا الكون، فحريّ بالمرء أن يتقّي صانع هذا الكون وبارئه، وهذا مقياس إنسانيّ بحث؛ أن يُردّ الجميل بمثله على أقلّ تقدير، فما بالنا حين يكون الجميل من رب هذا الكون وخالقه! إن قيمة الإيجاب في تقوى الله لا تُسجّل للحظتها الراهنة، بل تُسجّل أبدية لأنها مرتبطة بخالق الكون ومسيرّه في إطار معرفي إسلامي يتقاطع مع ما جاءت به الديانات السماوية السابقة.

إن المعاني التي جاءت في هذا المضمون تسعى إلى خير الإنسان لذا لا بد أن تُصنّف تحت باب الإيجابيات. أمّا في مسألة قديمها وجديتها لا نستطيع أن نقول إلا أنها جديدة، ونقول كما قلنا في المقدمة: إنها استقت مفرداتها ومضمونها من وحي الله سبحانه وتعالى إلى نبيّه في القرآن الكريم، مما يعني أنها جاءت في إطار المنظومة المعرفية الإسلامية.

أما عن مدى حسن اختيار المعاني فلا بد هنا أن نُعين السياق الثقافي والمجمعي كاملاً؛ فقد أتى رسول الله عليه الصلّاة والسّلام بموضوع يهدف إلى تربية النفوس المؤمنة التي وضع لها خطأً وطريقاً واضحاً لتنهض بالحياة في المجتمع العربي الإسلامي، هذه النهضة لها تبعات ثقيلة فهي في صدام دائم مع الشرك بسبب نشر رسالة الإسلام في أصقاع الجزيرة العربيّة، وطريقها وعرة صعبة لا تُدرك بدون الاعتماد على الذات الإلهية التي فرضت هذا الانتشار وكتبت له النجاح.

إنّ موضوع (تقوى الله) أساس في تربية الإنسان المؤمن الذي تنتظره مهمات شاقة وصعبة في هذه

الحياة، فالإنسان عندما يتقي ربه في السر والعلانية، ويضع الله سبحانه وتعالى أمام عينيه في كل تصرف يتصرفه، فإن سلوكه في الدعوة إلى الجهاد، وفي الصدق والزكاة والصدقة، وفي تتبع العبادات؛ يصبح أمراً تلقائياً، لأنه ينظر دائماً إلى خالق الكون الذي خلقه فيتسم بالتواضع ويسلم بقدره الله وقدره. إن اختيار موضوع (تقوى الله) في أول جمعة في المدينة المنورة ليُلقي على مسامح المسلمين من مهاجرين وأنصار كان مُسَدِّداً، لأن تقوى الله تُربِّي الإنسان وتُشجِّعه وتجعله مخلصاً مطوعاً في تنفيذ المهمات التي تُطلب منه من أجل بناء الدولة العربيَّة الإسلاميَّة الفتية.

وقد جاءت خاتمة الخطبة موجزة وتُعدُّ فقرة مناسبة لوصول ما انتهت إليه الموعظة بما تقدّم من كلام.

البناء الفني للخطبة

يُقال: إن أي نص أدبي في توازن مدى الحياة؛ ويشير ذلك إلى التوازن القائم بين المبنى والمعنى، فأى خلل بينهما يسقط قيمة النص، وفي جانب المبنى يتضافر الأداء اللغوي والفني مع الخيال لتكتمل صورة النص ويتحقق توازنه الأدبي. وفي هذه الخطبة، سواء في مقدمتها ومضمونها وختامها، نجد أنها تكاد تخلو من الخيال والصور، مختلفة بذلك عما كنا قد عهدناها في خطابة العصر الجاهلي، فهل يعني ذلك أن قيمتها اختلت؟

للإجابة عن سؤال كهذا لا بد أن نعي أن أي نص يجب أن يحقق هدفاً وغاية، فالنبي ﷺ اختار الحديث عن تقوى الله نظراً لأهمية هذا الموضوع وانسجامه مع المرحلة الراهنة للمسلمين آنذاك، فهو موضوع يخدم الغاية المرجوة منه؛ وهي التعليم والحث. ومن جهة أخرى نلاحظ عامة أن كثرة الصور الفنية في أي نص فني تدفع عقل المتلقي إلى تفكيك الصور والتمتع بتدقيقها، فيفقد المتلقي شيئاً من الانتباه اللازم لإدراك المعنى المراد، ومن يريد أن يُعلم ويلفت انتباه المتلقين إلى المعاني التي يوردها ويحرص على ألا يغيب منها شيء عن أذهانهم؛ يُخفف من استعمال الصور الفنية أو لا يلجأ إليها مطلقاً، لكنه يعمد إلى تعويضها بأنواع بلاغية أخرى كالإتيان على علم البديع وتكثيف حضوره بما فيه من ترادف وازدواج وجناس وطباق بنوعيه السلبى و الإيجابى إلى جانب فن المقابلة، وهذا ما يفسر كثرة المترادفات في نص الخطبة كقوله (ومن يعصهما فقد غوى وفرط وضل) ثلاث مفردات في عبارة واحدة. أضف إلى ذلك أن النبي ﷺ عوّض عن غياب الصورة أيضاً بفن مستحدث وقتذاك، كان ما يزال ندياً طرياً يلامس النفوس؛ هو الاقتباس من القرآن الكريم لتأكيد المعاني وتثبيتها في نفوس المتلقين.

لحظنا في نص هذه الخطبة تطوراً مهماً في خطابة عهد صدر الإسلام، إذ اعتمدت على وحدة الموضوع في أقسامها كلها، ولحظنا ترجيح استخدام أوجه البديع المعنوية، ناهيك من جدّة المعاني وطاقاتها، والاتجاه نحو مخاطبة العقل بعيداً عن الشحنات العاطفية والجرعات الوجدانية.

الأداء اللغوي والأسلوب الفني في المقدمة

نبدأ هاهنا بتفحص العبارات التي ابْتَدَتْ بها الخطبة، إذ افتتح النبي ﷺ بقوله: (الحمد لله)، وهي كلمة في صياغتها من الناحية الصرفية تُصَنَّف تحت باب المصدر، وقد انقسم اللغويون العرب في مسألة مكانة المصدر؛ إن كان هو أصل كل المشتقات، أم أنَّ الفعل (الحَدَث) هو الأخص، وإذا حاولنا أن نضع وجهتي النظر في كَفَّتِي ميزان فإِنَّا نجد أنَّ الغلبة في تحقيق الرأي الأول كانت أكثر اتساعاً في صفوف اللغويين والنحويين العرب³⁰، وإذا كان المصدر أصل كلام العرب وابتدأ النبي ﷺ بكلمة (الحمد) وهي الثناء على الله سبحانه وتعالى بالمصدر، فالنبي الكريم جعل الثناء بقمة ما في اللُّغَة من مشتقات، وعليه فإن هذه البداية كانت في صياغتها واشتقاقاتها وصرافها موقَّفةً إلى أبعد حد؛ لأنَّ المصدر كما يقول معظم اللغويين والنحويين أساس كلام العرب. ولم يُعَلِّق النبي ﷺ الكلمة عند حدود المصدر (الحمد لله)، وإنَّما أضاف إليها فعلاً مضارعاً، فالماضي له زمن أمَّا المضارع فيحمل زمنين في آن واحد؛ حاضر ومستقبل - ولعلنا لا نجانب الصواب إن سمَّينا الحاضر المستمر-، فأتبع المصدر بفعل مضارع وعطف على هذا الفعل المضارع سلسلة من الأفعال المضارعة.

فكأننا بالهدى النبوي حين يقول: "إنَّ الحمد لله أحمده وأستعينه وأستهديه" مستخدماً الأفعال المضارعة، يريد استمرار الفعل بالحمد والاستعانة بدءاً من الزمن الحاضر واستمراراً به إلى المستقبل، فهذه المنظومة المعرفية القائمة على حمد الله وسلسلة الأفعال المضارعة هي بداية عصر جديد في فن الخطابة، وشكل جديد في الأسلوب وفق الرؤية الإسلامية الحديثة العهد، حتى إن القلقشندي قال في معرض حديثه عن الخطب والترسل: "كلاهما شريف الموضوع حسن التعلق، إذ الخطب كلام مبني على حمد الله تعالى وتمجيده وتقديسه وتوحيده... والأمر بالصلاح والإصلاح"³¹، مما يعني أن نهج رسول الله عليه الصلوة والسلام رسخ في بناء خطب الوعظ الديني رسوخاً لا حياء عنه.

أمَّا قوله: "أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمداً عبده ورسوله" فيعدُّ استكمالاً بعد أن قدَّم الذات الإلهية وما استوجبت من شكر وثناء، فهذا الأداء في الفعل المضارع "أشهد" الذي جاء في مقدمة الفكرة الثانية هو نتيجة لما سبق، لكنَّهُ عندما انتقل إلى الفكرة الثالثة (فكرة التوصيف) نرى أنَّ الأسلوب يموج وينتقل ليلائم المعنى ويخدمه، إذ قال: "أرسله بالهدى والنور والموعظة" فجاء بفعل مضارع متعدٍ إلى مفاعيله بحرف الجر بغية إضافة كشف آخر للرسالة السماوية المتمثلة بكلمة التوحيد "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، والمتضمنة لمعاني الهداية والنور والموعظة؛ فالنور استبصار وبصر، والموعظة إرشاد لما يمكن أن يفيد، والهدى دعوة إلى هداية النَّاس إلى الحق بعيداً عن الأباطيل.

ثم ينتقل إلى معنى آخر ويقدم لنا مجموعة من العبارات المتوازنة والتي تبدو كأنها تضرب على وترٍ

³⁰ يُنظَر: ابن هشام (761هـ)، أَوْضَحُ الْمَسَالِكِ إِلَى الْفِيَةِ ابْنِ مَالِكٍ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (سوريا: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت)، 2: 183.

³¹ أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922م)، 1: 89.

موسيقى واحد، وذلك بقوله:

"... والموعظة على فترة من الرسل، وقلة من العلم، وضلالة من الناس، وانقطاع من الزمان، وقرب من الأجل"، إذ يصحب هذا الانتقال الفكري من معنى إلى معنى انتقالًا بالكلام من أسلوب إلى أسلوب.

إنَّ الأداء اللغوي في هذه المقدمة اقتضى أن يواكب الأداء والأسلوب اللغوي المعاني التي أرادتھا الموعظة، فعندما افتتحت بالحمد لله وهو الشيء المستوجب لأن الذات الإلهية كما جاءت في وحي الله (هو الخالق، هو المبدع، هو الذي أرسل، هو الذي خلق الإنسان، هو الذي وقّر الكينونة على الكون) استوجب أن يبدأ بالمصدر وهو أصل كلام العرب، ثم أتبعه بسلسلة من الأفعال المضارعة لأن بداية هذه الرسالة من الآن وإلى المستقبل غير المنظور. وعندما جاء بالحصص لكي يتحدث عن الشهادة جاء التوصيف أيضًا بثلاث كلمات متتالية (الهدى والنور والموعظة) وصفه بثلاثة أوصاف لآمت وتواءمت وتناغمت مع معنى الشهادة القائم على الحصر، فلما جاء التوصيف في مرحلة الرسالة لجأ إلى توازن العبارة. لذا يمكن أن نقول إن هذه المقدمة استطاعت أن تُمازج وتوافق وتخلق تناغمًا بين المعاني والأفكار واختارت من الأساليب ما هو أندر على التعبير عنها. ثم ختم المقدمة ببناء شرطي بعد أن بين للناس ووضع الأمور بين يديهم، إذ كان لا بد من خلاصة فيما يقع على الناس في حال الأخذ بهذه الرسالة وفي حال رفضها، فجاءت الموعظة بأبلغ أسلوب يمكن أن يحملها من أساليب العربية، فجاءت قفلة المقدمة بقوله: "من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى وفرط وضل ضلالاً بعيداً".

وإذا ما نظرنا إلى التراكيب وطول العبارة وقصرها، فإننا نرى أن بعض العبارات كانت قصيرة جداً "الحمد لله أحمده"، فكلمة (أحمده) تشمل الفعل والفاعل، فصارت الكلمة الواحدة تحمل معنى جملة كاملة في نظام التراكيب العربية، فالنص يمكن أن يكون كلمة واحدة، ويمكن أن يكون أيضًا جملة واحدة، ويمكن أن يكون امتدادًا من جمل كثيرة³². لكنّه عندما انتقل إلى الفكرة الثانية المتمثلة بالشهادة "وأشهد أن لا إله إلا الله..." رأينا أن العبارة بدأت تطول، وفي الفكرة الثالثة نرى أن العبارة صارت أطول. وعليه يمكن أن نسجل هنا أن التراكيب التي جاءت بها هذه المقدمة بدأت قصيرة مكثفة وانتهت طويلة؛ لأن الأسلوب الشرطي يقوم على ثلاثة أجزاء.

قد يتساءل سائل: هل كانت كل هذه التفصيلات حاضرة في ذهن النبي p عندما قال هذه المقدمة؟

وحقيقة الأمر أننا حين نقرأ ونحلل النصوص الأدبية فإننا نغنى بالكشف عن جمالياتها وإظهار ما ورائها انعكاسًا وجمالًا على الواقع والمتلقين، وكثير من هذه الجماليات تأتي عفو الخاطر بدون تفكير وتخطيط ومسبق، وفي هذه النقطة نستشعر لذة الجمال الأدبي في أي نص أو خطاب. على أنه من الضرورة بمكان الإشارة هنا إلى أن هذا الكلام يُقال في حق غير النبي عليه الصلوة والسلام، أما رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام فهو نبي مرسل وما يقوله بناء على المرجعية الإسلامية

³² محمود قديم، نحو النص ذي الجملة الواحدة (الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015م)، 33.

وحيّ من عند الله تعالى، فهو لا يقول كلاماً عفو الخاطر، وذلك تصديقاً لقوله تعالى في سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)﴾³³.

الأداء اللغوي والأسلوب الفني في عرض الخطبة ومضمونها

في قوله عليه الصلّاة والسّلام: (وأوصيكم) توجّه للمجموع، ابتداءً بفعل مضارع ثمّ أتبعه بقوله: "أوصيكم بتقوى الله فاحذروا ما حذرکم الله من نفسه، ولا أفضل من ذلك نصيحة، ولا أفضل من ذلك ذكرى، وإنّ تقوى الله لمن عمل بها على وجل ومخافة من ربّه عون صدقٍ على ما تبغون من أمر الآخرة...".

لدينا في المضمون ثلاثة مقاطع:

المقطع الأوّل: يبدأ بـ (وأوصيكم بتقوى الله...).

المقطع الثاني: يبدأ بـ (فاتقوا الله...).

المقطع الثالث: يبدأ بـ (خذوا بحظّكم...).

هذا التقسيم الذي جاءت عليه هذه المقاطع لم يكن عبثاً، أراد رسول الله عليه الصلّاة والسّلام أن يُبهِنّا إلى الأداء اللغوي في هذا النصّ، فنرى أنّ كل مقطع من هذه المقاطع الثلاثة يُشكّل بداية، وقد ابتدأه بفعل أمر (فاحذروا، فاتقوا، خذوا)، والنبی p قائد المسلمين ومتلقّي الوحي فهو سلطة عليا في الدولة الفتية الناشئة الجديدة، وطريقة الخطاب في هذه الحالة من قائد إلى أتباعه، من سلطة عليا إلى سلطة دُنيا، ولذلك جاء لأسلوب اللغوي معتمداً على صيغة فعل الأمر التي لم نجد لها في المقدمة، بل تلوّن الأسلوب وفق مقتضيات المعنى.

إنّ السمة الغالبة على العبارات هي الطول لأنّ الموقف فيه توصيف وشرح. ولأنّ المنظومة المعرفية والإيمانية جديدة على المجتمع وعموم الناس آنذاك، والجديد دائماً يبدو جميلاً لأنّه غير مطروق سابقاً؛ لذا استعمل أسلوب التعليم، وهو يتطلّب نمطاً من الكلام يعتمد على الترادف ويتطلب الازدواج. فالسمة العامة للمضمون هي تعليم موجّه من سلطة عليا إلى سلطة دُنيا فكان المرتسم الأسلوبى لهذا التعليم أنّ أنماط الكلام في أسلوب التعليم قائمة على العبارات الطويلة، واستخدام الترادف، وتعريف الأشياء بأضدادها. أضف إلى ذلك ما نراه من تنوّع في مسألة الترادف بين أزمنة الأفعال من جهة، وغياب الجملة الفعلية وحضور الجملة الاسمية في بعض المواضع والعكس صحيح. وبمنظرة تقنية إلى البناء اللغوي للعبارات نجد أنّ هناك تناهضاً بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية، أي بين تحوّل أزمنة الفعل بين المضارع والماضي، وهذا التناهض اقتضته طبيعة المعاني الواردة، فعندما كان الحديث يجري عمّا يتعلق بثابت وراسخ يحتاج إلى ثبوت ورسوخ كانت تعلق الجملة الاسمية، وتظهر واضحة جليّة، وعندما كان الأمر يسعى إلى توضيح في تحوّل الزمن والنتائج

³³ سورة النجم، 3-4.

المتأتية من تحوُّله كانت الجملة الفعلية تتناوب بين الماضي والحاضر. ونرى في المضمون أيضاً غلبةً كبيرة لورود آيات القرآن الكريم، سواء أكانت مجتزأة أو كاملة؛ والغاية من ذلك هو تأكيد الأفكار وتثبيتها في عقول المتلقين. ونرى حضوراً مكثفاً للجملة الشرطية أيضاً، فالأسلوب التعليمي له مقتضيات في الأداء اللغوي، ومن سماته أن يعتمد أسلوب الشرط لأن العلم يقوم على منفعة وجزاء، والمنفعة لا تتأتى بدون فعل يسبقها.

أمَّا عن العاطفة السائدة في الخطبة، وعن مدى خدمتها لمعاني النصِّ وأسلوبه في آن واحد، فنلاحظ أنها كانت تروح مرةً إلى الترغيب ومرةً إلى التهيب؛ التهيب كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (من يعصمها فقد غوى وفرطَ وضلَّ ضلالاً بعيداً)، والترغيب كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (من يُطع الله ورسوله فقد رشد). كما أنها كانت عاطفة هادئة لأنَّ الموقف التعليمي يحتاج إلى مثل هذا الهدوء والتأني، تناغمًا مع هدوء الأسلوب اللغوي وهدوء المعاني ورقفتها.

اللمحات البيانية والبديعية في نصِّ الخطبة

إنَّ أول ما يلفت النَّظْرَ في عبارات المقدمة هو تأكيد المعنى بتكثيف المرادفات كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (بالحمدى والنور)، وقوله: (دنو من الساعة، وقرب من الأجل)، وقوله: (غوى وفرطَ وضلَّ)، أو الإتيان بالمعنى نفسه بصيغته المباشرة والصبيغة النافية لضده كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (وأومن به ولا أكفره)، وقوله: (وقلة من العلم وضلالة من الناس)، وكلُّ ذلك إمعاناً في تأكيد المعاني وتثبيتها في قلوب وأذهان المتلقين، وقد حُتِّمَت المقدمة باستخدام المفعول المطلق لتأكيد الضلالة الناتجة عن الخروج عن هَدْيِ الإسلام وصراطه القويم، إذ قال: (وضلَّ ضلالاً بعيداً)، مؤكداً بالفعل المطلق الموصوف لإلصاق صفة البُعدِ بالضلالِ إلصاقاً لا شُبُهة فيه.

وفي عَرَضِ الخطبة تُطالِع المتلقي جمالية محاورة الفكر وحسن التعليل، فكلُّ فعلٍ أمرٍ مُوجِهٍ منه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مشفوع بشرح وتعليل لا يترك لنفس المرء مجالاً للشك والحيرة في غايته والهدف منه، كقوله: (أوصيكم بتقوى الله فهو خير ما أوصى به المسلمُ المسلم)، وقوله: (فاحذروا ما حذرکم الله من نفسه،... إن تقوى الله لمن عمل بها على وجل ومخافة من ربِّه عون صدق على ما تبغون من أمر الآخرة)، وكذلك قوله: (فاتقوا الله في عاجل أمرکم وأجله وفي السر والعلانية، فإنه من يتق الله يكفر عنه سيئاته).

وانظر إلى توشية الخطبة بالاقْتِباس من آيات الذكر الحكيم، والاقْتِباس هو تضمين الكلام شيئاً من القرآن³⁴، فذلك أدعى لتصديق المعنى والتسليم له والنهوض للعمل به، وقد عمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إلى تبسيط المعاني وذكرها بصيغ متعددة لتوائم مختلف القدرات الفكرية والعقلية للمتلقين، ثم أردفها بآية تلمَّ شملها بأبلغ ما يمكن للمرء أن يسمعه ويقرَّ في صدره؛ كقوله: (ويحذرکم الله نفسه، والله رؤوف بالعباد، والذي صدق قوله وأنجز وعده لا خُلفَ لذلك، فإنه يقول عز وجل:

³⁴ رامي الخلف العبد لله وآخرون، مفتاح البلاغة (إسطنبول: دار سنابل، 2018م)، 23.

﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾³⁵. ناهيك من الاتكاء على الطَّباق لتجلية المعاني وتوضيحها، كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (فاتقوا الله في عاجل أمركم وآجله وفي السرِّ والعلانية)، وقوله: (ليعلم الذين صدقوا ويعلم الكاذبين)، ومثله قوله: (فأحسنوا كما أحسن الله إليكم وعادوا أعداءه...، هو اجتباكم وسماكم المسلمين ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة). وانظر إلى الترادف في عرض الخطبة لتوسيع المعنى وجعله قريب المأخذ؛ كقوله: (وَجَلَّ ومخافة)، وقوله موازناً بين الجملتين: (والذي صدق قوله وأنجز وعده).

وانظر إلى الإطناب بغرض التنبيه في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (وذخراً فيما بعد الموت حين يفتقر المرء إلى ما قدم)، إذ لم يكتف بكلمة الموت ودلالاتها، بل وسَّع المعنى لتفصيل ما بعد الموت حيث لن ينفع المرء إلا ما قدَّمه من عمل. وكذلك في قوله: (والذي صدق قوله وأنجز وعده لا خُلفَ لذلك)، فقد استند إلى الأفعال الماضية للإيغال بتحقيق المعنى فالله سبحانه وتعالى منجز وعده ولا خُلفَ لذلك. ونلمح إرساداً للمعاني في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (... ذلك بأن الله يقضي على الناس، ولا يقضون عليه، يملك من الناس ولا يملكون منه)، إذ تُنبئ الألفاظ بتكرارها في الجمل بما هو قادم من معنى معاكس، وكأنَّ الجمل تلتفت حول نفسها مؤكدة معانيها لتثبت في فؤاد من سمع ووعى. ولا أجد لوصف خطبته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خيراً من وصف أبي حيان التوحيدي لأحسن الكلام؛ إذ قال: "أحسن الكلام ما رق لفظه ولُطِفَ معناه وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم"³⁶.

الخاتمة

أنهض الإسلام الفكر والعقل والإنسان، وخلق نمطاً جديداً من التفكير أدَّى إلى تكافل اجتماعي وتعاون ما شهدناه في عصور سابقة عند العرب، وكان لهذا النهوض بمجماعه تأثير في اللُّغة والأدب، إذ التقت لهجات العرب جميعها بفضل الإسلام والقرآن الكريم العرب في الفصحى التي نعرفها اليوم على امتداد التاريخ والزمن وتطاوله، فقد جاء القرآن الكريم بلغة قريش، ولغة قريش كانت قبيل الإسلام بقليل قد فرضت سيطرتها الأدبية على الحياة الفكرية والثقافية في الجزيرة العربية، وكان العرب يقيمون أسواقاً أدبية بجوار مكة كسوق عكاظ، وبذا سادت لغة قريش سيادة أدبية على غيرها، وتوحَّدت اللهجات والتقت فيها، ووحدة اللُّغة تعني بالضرورة وحدة التفكير والآمال والآلام إلى حدِّ كبير.

وبعد دراسة نص خطبة رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في أول جمعة في المدينة المنورة يمكننا القول إنه سنَّ للوُعاظ والخلفاء الراشدين من بعده نهجاً واضحاً لنصوص الخطبة التي ينبغي أن تُوجَّه إلى عموم النَّاس، ابتداء من اختيار الموضوع وصلته الحثيثة بالواقع والمجتمع وأهميته إذا ما طُبِّق

³⁵ سورة ق، 29.

³⁶ التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 256.

يبين الناس وآثاره الإيجابية عليهم وعلى أيامهم، مروراً بالتقسيم الموضوعي لأفكار الخطبة ومعانيها واتساقها معاً في وحدة موضوعية تلتف أواصر النص من أول كلمة فيه إلى آخر كلمة، وكأن كل كلمة تستدعي التي بعدها برابط منطقي لا انفكاك له، وقد ساعد على ذلك أن وحدة الموضوع في النثر أظهر وأوضح، ويعيدة عن التكلف. ولحظنا في أسلوب الخطبة أنه اعتمد على تكثيف ألوان البديع بدلاً من التشبيه والكنائيات، وابتعد عن التورية؛ وذلك لأن مضمون الخطبة مهم للناس وروابطهم ولا بد من الكشف عنه وعن حيثياته بوضوح لا مجال لتترك الأمر لفهم المتلقين وتأويلاتهم، والتشابه عامة والكنائيات تحرك أذهان المتلقين لكن قد تشتتها وتبعدها عن أصل المراد من نص الخطبة، لذا تزين النص بفنون من البديع كالطباق والترادف، وذلك بهدف تأكيد المعاني وترسيخ الأفكار لدى المتلقين، فإذا ما رسخت انطلقوا نحو العمل بها وتطبيقها بما يخدم مصالحهم المعاشية ويدعم ببناء الدولة الإسلامية الناشئة حديثاً، ولذلك رأينا أن رسول الله عليه الصلاة والسلام عمد إلى استخدام لغة وسطى مهتدياً بقبس من القرآن الكريم، ووشى نص الخطبة بآيات من الذكر الحكيم لتقويتها ودعمها وتأكيد مضمونها بوحى القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- آبادي، الفروز (817هـ). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ=2005م.
- التوحيدي، أبو حيان (400هـ). الإمتاع والمؤانسة. بيروت: المكتبة العصرية، 1424هـ.
- حسين، طه. من حديث الشعر والنثر. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- الخلف العبد الله، رامي، وآخرون. مفتاح البلاغة. إسطنبول: دار سنابل، 2018م.
- الزمخشري (538هـ). أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ=1998م.
- ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في النثر العربي. مصر: دار المعارف، د.ت.
- الصالح، ساجد وآخرون. دراسات في الشعر العربي من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث. أنقرة: Sonçag, 2022م.
- صفوت، أحمد زكي. جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- الطبري، أبو جعفر (310هـ). تاريخ الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف، د.ت.
- الفاخوري، حنا. الجامع في تاريخ الأدب العربي. بيروت: دار الجبل، 1986م.
- قدوم، محمود. نحو النص ذي الجملة الواحدة. الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015م.
- الفلقشدي، أبو العباس أحمد. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922م.
- المسدي، عبد السلام. قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون. الكويت: دار سعاد الصباح، 1993م.
- ابن هشام (761هـ). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. سوريا: دار

Kaynakça

- Âbâdî, Feyrûz. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005.
- Dayf, Şevkî. el-Fennü ve Mezâhibühû fi'n-Nesri'l-Arabî. Mısır: Dâru'l-Meârif, ty.
- el-Fâhûrî, Hannâ. el-Camî' fi Târîhi'l-Edebî'l-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Hüseyn, Tâhâ. Min Hadîsi's-Şî'ri ve'n-Nesr. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'îlmi ve's-Sekâfe, 2012.
- İbn Hişâm, Evdahu'l-Mesâliki ilâ Elfiyeti İbn Mâlik, tahkik: Yusuf Şeyh Muhammed el-Bukâ'î. Suriye: Dâru'l-Fikr, ty.
- Kaddum, Mahmud. Nahvu'n-Nassî zi'l-Cümleti'l-Vâhide. Riyad: Arapçaya Hizmet Uluslararası Kral Abdullah Bin Abdülaziz Merkezi, 2015.
- Al-Khalaf Alabdulla, Rami vd. Miftahu'l Belağa. Istanbul: Senabel, 2018.
- Al-Khlif AlSalh, Sacid vd. Dirâsât fi's-Şî'ri'l-Arabî mine'l-'Asri'l-Câhilî hatte'l-'Asri'l-Hadîs. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed. Subhu'l-A'şâ fi Sina'ati'l-İnşâ. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1922.
- el-Meseddî, Abdüsselâm. Kırâât me'a's-Şâbbî ve'l-Mütenebbî ve'l-Câhız ve İbn Haldûn. Kuveyt: Dâru Suâd es-Sabâh, 1993.
- Safvet, Ahmed Zekî. Cemheretu Hutabi'l-'Arab fi 'Usûri'l-'Arabiyyeti'z-Zâhira. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer. Târihu't-Taberî. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ty.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. el-İmtâ' ve'l-Muânese. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- ez-Zemahşerî. Esâsu'l-Belâğa. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

التراكيب السياقية للألفاظ (الأهل، والآيات، وأمر، وأحد) في القرآن الكريم

لمنص: يهدف هذا البحث إلى دراسة المعاني المتعددة للألفاظ (الأهل، والآيات، وأمر، وأحد) في القرآن الكريم، من خلال سرد الآيات المختلفة التي وردت فيها هذه الكلمات - كل كلمة في بحث مستقل، وعرض آراء اللغويين والمفسرين وأصحاب كتب علوم القرآن وتأويله وغريبه للوصول إلى الدلالات المختلفة لكلمة واحدة وبيان تغير معناها بتغير السياق الذي وردت فيه. ويتكوّن البحث من: مقدمة، فيها تعريف بالموضوع - ومدخل حول التركيب السياقي وأثره في توجيه الدلالة، وأربعة مباحث للكلمات (الأهل، والآيات، والأمر، وأحد): كل بحث متعلق بكلمة واحدة، وفي مضمونه شرح للمعاني المتعددة لهذا الاسم من خلال عرض متوزع لآراء اللغويين والمفسرين. ثم تأتي الخاتمة لبيان أهم ما توصل إليه البحث من نتائج. وأخيرًا المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث.

الكلمات المفتاحية: علم اللغة، الدلالة، السياق، النص القرآني، أسباب النزول.

Kuran-ı Kerim'deki (el-Ehl, el-Âyât, el-Emr, Ahad) Kelimelerin Bağlamsal Yapıları

Öz: Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'de geçen "el-ehl, el-âyât, el-emr, ahad" kelimelerin çoklu anlamlarını, bu kelimelerin geçtiği farklı ayetleri - her bir kelime bağımsız bir çalışma olacak şekilde - listeleterek ve görüşlerini sunarak incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca dilbilimcilerin, müfessirlerin, Kur'an ilimleri ile ilgili kitap sahiplerinin bu konudaki görüşleri, kelimelerin yorumlanması ve cümledeki akışı, farklı ve yabancı olan bir kelimenin farklı çağrışımlarına ve içinde bulunduğu bağlamın değişmesiyle anlam değişiklikleri ele alınmıştır. Araştırma, konunun tanımının bulunduğu bir giriş, "el-ehl, el-âyât, el-emr, ahad" kelimelerinin ele alındığı, her biri bir isimle ilgili olan ve içeriğinde, dilbilimcilerin ve müfessirlerin çeşitli görüşleri yoluyla söz konusu ismin çoklu anlamlarına dair bir açıklamadan oluşan dört bahis ve ardından araştırmanın en önemli bulgularını açıklayan sonuçtan oluşmaktadır. Son olarak, araştırmanın dayandığı kaynaklar ve referanslar sıralanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, Semantik, Bağlam, Kur'an Nası, Nüzul Sebepleri.

Contextual Structures for Words (Al-ahl, Al-ayat, Al-amr, Ahad) in The Holy Qur'an

Abstract: This research aims to study the multiple meanings of the words (Al-ahl, Al-ayat, Al-amr, Ahad) in the Holy Qur'an, by listing the different verses in which these words appeared - each word in an independent study- and presenting the views of linguists, commentators, owners of books on the sciences of the Qur'an, its interpretation and strange to connect. To the different connotations of a single word and to indicate that its meaning has changed with the change in the context in which it is mentioned. The research consists of: an introduction - in which the subject is defined - and an introduction to the contextual structure and its impact on directing the semantics, and four topics for the words (Al-ahl, Al-ayat, Al-amr, Ahad). Finally, the sources and references on which the research relied.

Keywords: Linguistics, Semantics, Context, the Qur'anic Text, Reasons for Revelation.

Mahmud
KADDUM*

Muhammed
Abdelhamit
SHOEIR**

* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı. E-Posta: mkaddum@bartin.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-9636-4903>

** Dr. Öğr. Üyesi., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı. E-Posta: mrsheer2000@hitit.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-5545-0012>.

1. مدخل:

1.1. التركيب السياقي وأثره في توجيه الدلالة

التركيب هو تأليف الألفاظ وضم بعضها إلى بعض في بناء متكامل المعنى، ولكل تركيب تكوينه الخاص به، الذي تتحدد بموجبه فاعليته في التعبير عن المعنى المراد.

والتركيب في اللغة مصدر الفعل المضعف (ركب) وهو من: "ركبه تركيباً وضع بعضه على بعض فتركب وتراكب"¹، وقال ابن منظور "ركبته فتركب، فهو مركب"²، فالتركيب "عبارة عن ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التامة"³.

أما التركيب في المعنى الاصطلاحي فهو الأساس الذي يقوم عليه علم النحو الذي هو "علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية في الإعراب والبناء وغيرهما"⁴، لذا حاول النحاة أن يفيدوا من الإمكانيات التركيبية في اللغة برصد التغيرات التي تصيب الجملة ووصفها بدقة، ولاشك في أن الاهتمام بالصياغة التركيبية يرجع أصلاً إلى المعنى النحوي⁵. وهذا ما نجده عند النحاة القدماء ولعل أولهم في الإشارة إلى هذا المصطلح الخليل بن أحمد الفراهيدي إذ "رأى أن التركيب ظاهرة لغوية تمخضت عنها الاستعمالات"⁶. وهو أيضاً ما كان مؤلفاً من كلمتين تلازماً في الاستعمال⁷، ومن جاء بعد الخليل من النحاة ردّدوا عباراته نفسها في تناول آخر، فسيبويه يشير إلى مضمون هذا المعنى في أثناء كلامه على التركيب الإسنادي إذ عبّر عن معنى التلازم بقوله: "وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر... فلا بد للفعل من الاسم، كما لم يكن للاسم الأول بد من الآخر في الابتداء"⁸. وعدم استغناء أحدهما عن الآخر يعني أنهما صاراً بمنزلة الشيء الواحد وأنهما قد تركبا لإفادة معنى جديد لم يكن موجوداً قبل تركيب بعضهما مع بعض.

والتركيب من أهم وسائل إنتاج الدلالة، فلا دلالة بلا تركيب؛ لأن الألفاظ المفردة لا يمكن أن تحقّق الوظيفة الأساسية للغة، ألا وهي التعبير عن مكوّنات الفكر⁹، ولا يكون هذا إلا بترتيب تلك الألفاظ ترتيباً معيناً في ضمن تركيب يؤلّف فيه المتكلم بين الألفاظ على وفق المعاني

¹ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، "ركب"، 139/1-138.

² جمال الدين بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ت.). "ركب"، 428/1.

³ علي الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م)، 22.

⁴ الجرجاني، التعريفات، 259.

⁵ محمد عبد المطلب، جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم (القاهرة: مكتبة لونجمان، 1995م)، 154.

⁶ مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه (بيروت: مكتبة العصرية، 1964م)، 191.

⁷ المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، 191.

⁸ عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب (بيروت: عالم الكتب، 1983م)، 23/1.

⁹ توفيق الزبيدي، أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث (تونس: دار الكتاب العربي، 1984م)، 73.

وحسبما تقتضيه الدلالة: "فليس الغرضُ بنظم الكَلِم أن توالَتْ ألفاظها في النطق، بل أن تناسقتْ دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"¹⁰.

والمظهر الأوضح للتركيب هو الجملة، وقد عُنِي علماء العربية القدماء بدراسة الجملة وعرفوها بأنّها: الكلام الذي يحسُن السكوت عليه¹¹. وأفاضوا في دراستها من الناحيتين الشكلية والدلالية¹²، ولعلَّ حدَّ ابن جنِّي للجملة من أُميز تلك الحدود التي عرَّفَتْ بها الجملة: "كلُّ لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه"¹³: إذ جمع خصائص الجملة عموماً، وهي الاستقلالية والإفادة، وهي تأتلف من بنية إنسان واحدة - على الأقل -؛ فالذين جعلوا الجملة هي المؤلِّفة من الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر استندوا على معيار كمي فقط؛ وذلك لرصد تحولات الأبنية والتراكيب في الكلام، لكن واقع الاستعمال لا يعبأ إلا بالتراكيب التي تتسم بالفائدة.

وكذلك عُنِي المحدثون بدراسة الجملة، ولعلَّ حدَّ مصطفى حميدة للجملة يقترّب كثيراً من فهم ابن جنِّي للجملة الذي أوردناه؛ فهو يحدها بقوله: "الجملة وحدة تركيبية تؤدي معنى دلاليًا واحدًا، واستقلالها فكرة نسبية تحكمها علاقات الارتباط والربط والانفصال في السياق"¹⁴؛ إذ يجمع فيه بين الفائدة والاستقلالية الدلالية، مع ارتباطها بالسياق؛ لأنَّ الجملة جزء من النسيج العام في بنية النص الكلية، ويزيد على ابن جنِّي في أنه ربط بين الجملة والسياق؛ فالجملة لا يمكن الوقوف على دلالتها وعلاقتها إلا بواسطة السياق¹⁵. وتجتمع ثلاثة أسس في منح التركيب دلالة الخاصة:

- 1- ارتباط الألفاظ بعلاقات نحوية تنتظم بها المعاني المراد التعبير عنها في نصٍّ يقوم على قواعد نحوية صحيحة.
- 2- ارتباط الألفاظ بعلاقات سياقية تنتظم بها مفرداتها بعضها مع بعض، وتنتظم هي مع ما قبلها وما بعدها في تتابع فكري متناسق يخضع للمعنى العام للنص الكلي.
- 3- وقد يلجأ المتكلم إلى العدول عن العلاقات النحوية المباشرة إلى أساليب بيانية أو بلاغية يرقى بموجبها المستوى الفني لكلامه.

وهنا لابد من تحديد مفهوم المعنى السياقي والفرق بينه وبين المعنى المعجمي، فهما معنيان متقابلان، إذ يُراد بالمعجمي: المعنى الذي نستقيه من المعجمات المختلفة، ويُمثل المعنى

¹⁰ عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز* (دمشق: مكتبة سعد الدين، 1987م)، 95.

¹¹ محمد بن يزيد المبرد، *المقتضب* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1386هـ)، 8/1؛ بهاء الدين بن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (دمشق: دار الفكر، 1985م)، 14/1.

¹² المبرد، *المقتضب*، 123/4؛ محمد بن سهل بن السراج، *الأصول في النحو* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م)، 14/1.

¹³ أبو الفتح هثمان بن جنِّي، *الخصائص* (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986م)، 19/1.

¹⁴ مصطفى حميدة، *نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية* (القاهرة: مكتبة لونغمان، 1997م)، 148.

¹⁵ محمود قدام، *نحو النص ذي الجملة الواحدة* (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، 2015م)، 34-40.

الوَضْعِي الأَصْلِي للفظ، الذي سُمِّيَ المعنى المركزي¹⁶، أو الأساس¹⁷. أما المعنى السياقي فهو الذي يُسْتَقَى من النِّظْم اللفظي والمعنوي للكلمة وموقعها من ذلك النِّظْم¹⁸، أو من السياق العام للكلام؛ إذ تخضع الكلمة للعلاقات المعنوية والظروف الحاليّة والتعبيريّة المحيطة بها، التي يَأْتَلَفُ بعضها مع بعض لتبيّن المعنى الخاص لتلك الكلمة، الذي سُمِّيَ الإضافي¹⁹، أو الهامشي²⁰، أو ظلال المعنى²¹.

والفارق الأساسي بين المعنيين المعجمي والسياقي هو تعدّد الأول وتحدّد الثاني²²؛ إذ لا يُعِينُ الأول على تحديد البُعد الدلالي للكلمة؛ لأنها تَحْتَمِلُ أكثر من معنى، وهو في الغالب معنى منفرد منفصل يقوم على التّجريد المنطقي²³، أما الثاني فهو معنى محدّد تحكّمه علاقة الكلمة بكلّ ما يُحيط بها من عناصر لغويّة وغير لغويّة، خاصّة بالمتكلم والمُخاطَب، ثقافية واجتماعية. ولذا فهو لا يقبل التّعدّد، ففي كلّ سياق تكتسب الكلمة معنىً محدّداً مؤقتاً يُمثّل القيمة الحضورية لها، التي تختلف من سياقٍ إلى آخر²⁴. لذا فإنّ المعاني السياقيّة للكلمة الواحدة تتعدّد بتعدّد السياقات التي ترُدُّ فيها.

ولقد أدركَ علماؤنا الأوائل أثرَ السياق في توجيه المعنى وتحديده، إذ وجدوا أنّ ظاهر الألفاظ المُفردة لا يُعِين على فهم النصوص فهماً صحيحاً. وقد كان للنظّم القرآني أثرٌ بالغٌ في ذلك، فحين بدأوا بتفسيره أدركوا أنّ له نظمه الخاص به، وهو نظم فريد مؤثّر ليس له نظير، لكنّه متعدّد الوجوه والمعاني، ويتعدّد وجوهه يُتيح إمكانات أكثر في الأداء والتعامل مع النصّ، إذ يتلازم الجانب اللغوي والنحوي والبلاغي، لتحقيق جانب الإبلاغ والتأثير في المُتلقي، وهو المُتَوَخِّي من القرآن. ومن غير فهم النظم لا يمكن أن نكشف عن نسق المعاني ولا أن نُحدّد أبعادها أو نكشف عن الفروق الدلالية الدقيقة بينها من جهة، وبين خصوصيات التراكيب من جهة أخرى، ومن ثم ربط هذه الخصوصيات بالسياق والغرض العام²⁵.

وقد بيّن كثير من علماء التفسير أنّ فهم المعنى القرآني لا يتحقّق إلا بعد معرفة سياق الكلام، فبه يزول الإشكال ويتعيّن المُتَحَمَلُ ويُخصّص العام ويُفسّر المُهْمَمُ²⁶، ولذا فهم يشترطون في المُفسّر

¹⁶ إبراهيم أنيس، *دلالة الألفاظ* (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984م)، 213.

¹⁷ أنيس، *دلالة الألفاظ*، 106.

¹⁸ ستيفن أولمان، *دور الكلمة في اللغة* (القاهرة: مكتبة الشباب، 1986م)، 62.

¹⁹ أحمد مختار عمر، *علم الدلالة* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، 253.

²⁰ أنيس، *دلالة الألفاظ*، 107-109.

²¹ أنيس، *دلالة الألفاظ*، 85.

²² تمام حسان، *اللغة العربية معناها ومبناها* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1973م)، 325.

²³ علي زوين، *منهج البحث اللغوي وعلم اللغة الحديث* (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م)، 185.

²⁴ زوين، *منهج البحث اللغوي وعلم اللغة الحديث*، 184.

²⁵ محمد أبو موسى، *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري* (القاهرة: دار الحماني، 2004م)، 189.

²⁶ بدر الدين الزركشي، *البرهان في علوم القرآن* (بيروت: دار المعرفة، 1972م)، 199/2.

الإحاطة بعلوم العربية من اشتقاق ونحو وصرف وبالقرائات القرآنية، فالقرائات القرآنية من أهم وجوه الفضاءات اللغوية في القرآن الكريم²⁷، وكذلك بأسباب النزول التي لها أثرٌ بين في كشف دلالات الآيات وتعميمها أو تخصيصها، وبعلم المناسبة الذي يكشف عن العلاقات الدلالية بين الآيات والصور التي تربط النصّ ربطاً متيناً، فيُصحح التأليف كالبناء المُحكّم المُتلائم الأجزاء²⁸.

2. المبحث الأول: لفظ "الأهل" في القرآن الكريم

من المعاني التي وردت للفظ (الأهل) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: (ساكنو القرى، القوم والعشيرة، المختار له، الزوجة والأولاد، القوم الذين بعث فيهم نبي، قرأ التوراة والإنجيل، الأصحاب، المستحق). ونحلل هذه المعاني المختلفة للكلمة واحدة وهي (الأهل) من خلال سرد الآيات القرآنية وتحليلها في ضوء آراء المعجميين والمفسرين واللغويين على النحو الآتي:

2.1. ساكنو القرى: قال تعالى²⁹: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾.

قال القرطبي: "يُقَالُ لِلْمَدِينَةِ قَرْبَةً لِاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيهَا"³⁰، (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ) المكذبين ككفار مكة والطائف وغيرهما من المدن (آمنوا)؛ أي بالله ورسوله وبقائه الله ووعده ووعيد³¹؛ قال الرمخشري: "ولو أن أهل تلك القرى الذين كذبوا وأهلكوا آمنوا بدل كفرهم وَاتَّقَوْا المعاصي مكان ارتكابها لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِأَتَيْنَاهُم بِالْخَيْرِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ"³².

ومثل الآية السابقة قوله تعالى³³: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾، وقوله تعالى³⁴: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوِّئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ

²⁷ أحمد عمر، الأفق اللغوي في القراءات القرآنية (إسطنبول، مجلة الدراسات العربية، 2ع، 2021)، 179.

²⁸ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 22/1.

²⁹ سورة الأعراف 96-97.

³⁰ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، 253/7.

³¹ أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2003م)، 210/2.

³² جار الله الرمخشري، الكشاف (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 133/2.

³³ سورة التوبة 9/101.

³⁴ سورة التوبة 9/120.

المُحْسِنِينَ ﴿﴾؛ (وأهل) هنا بمعنى: ساكني المدينة، وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين إليهم يبعث الرسل، ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة، لأنها مجتمع الأقسام³⁵.

2.2. القوم والعشيرة: قال تعالى³⁶: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾.

أي: من أقارب هذا وأقارب تلك³⁷. عن السدي قال: إذا هجرها في المضجع وضربها، فأبت أن ترجع وشاقته، فليبعث حكماً من أهله وتبعث حكماً من أهلها. تقول المرأة لحكمها: "قد وليتك أمري، فإن أمرتي أن أرجع رجعت، وإن فرقت تفرقتنا"، وتخبره بأمرها إن كانت تريد نفقة أو كرهت شيئاً من الأشياء، وتأمره أن يرفع ذلك عنها وترجع، أو تخبره أنها لا تريد الطلاق، ويبعث الرجل حكماً من أهله يوليه أمره، ويخبره يقول له حاجته: إن كان يريد ما لا يريد أن يطلقها، أعطاه ما سألت وزادها في النفقة، وإلا قال له: "خذ لي منها ما لها علي، وطلقها"، فيوليه أمره، فإن شاء طلق، وإن شاء أمسك. ثم يجتمع الحكماء، فيخبر كل واحد منهما ما يريد لصاحبه، ويجهد كل واحد منهما ما يريد لصاحبه. فإن اتفق الحكماء على شيء فهو جائز، إن طلقاً وإن أمسكاً³⁸.

وعن ابن عباس قوله: "وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها"، فهذا الرجل والمرأة، إذا تفاسد الذي بينهما، فأمر الله سبحانه أن يبعثوا رجلاً صالحاً من أهل الرجل، ومثله من أهل المرأة، فينظران أيهما المسيء. فإن كان الرجل هو المسيء، حجبوا عنه امرأته وقصروا على النفقة، وإن كانت المرأة هي المسيئة، قصروا على زوجها، ومنعوا النفقة. فإن اجتمع رأيهما على أن يفرقا أو يجمعا، فأمرهما جائز³⁹.

وإنما كان بعث الحكمين من أهلها، لأن الأقارب أعرف ببواطن الأحوال، وأطلب للصلاح، وإنما تسكن إليهم نفوس الزوجين، ويبرز إليهم ما في ضمائرهما من الحب والبغض وإرادة الصُّحبة والفرقة⁴⁰، وموجبات ذلك ومقتضياته وما يزويانه عن الأجانب ولا يجبان أن يطلعوا عليه⁴¹. والفائدة

³⁵ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 321/14.

³⁶ سورة النساء 35.

³⁷ الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 47/2.

³⁸ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، 322/8.

³⁹ الطبري، جامع البيان، 325/8.

⁴⁰ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 629/3.

⁴¹ جار الله الزمخشري، الكشاف، 508/1.

في بعث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت في الحال فإن ذلك محال، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق في المستقبل⁴². وهذا نصٌّ من الله سبحانه أنهما قاضيان، لا وكيلان، ولا شاهدان⁴³

2.3. المختار له: قال تعالى⁴⁴: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

قوله (وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا)؛ معناه أنهم كانوا عند الله أكرم الناس فألزموا تقواه⁴⁵، وعن قتادة (وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا) وكان المسلمون أحقَّ بها، وكانوا أهلها: أي التوحيد، وشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله⁴⁶؛ أي وشرف الله وأكرم المؤمنين بالزامهم التشريعي بكلمة لا إله إلا الله⁴⁷.

وقال الشوكاني: "وكانوا أحقَّ بها وأهلها أي: وكان المؤمنون أحقَّ بهذه الكلمة من الكفار والمستأهلين لها دونهم⁴⁸؛ لأنَّ الله سبحانه أهلهم لدينه وصحبة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁴⁹.

2.4. الزوجة والأولاد: قال تعالى⁵⁰: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَدْوَةٍ مِنْ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾.

قال الرازي: "سار بأهله ليس فيه دلالة على أنه خرج منفرداً معها وقوله: امكثوا فيه دلالة على الجمع"⁵¹، (وسار بأهله) قال مقاتل: استأذن صهره في العودة إلى مصر لزيارة والدته وأخيه⁵².

وقال أبو حيَّان: "وسار بأهله: أي نحو مصر بلده وبلد قومه"⁵³. ومعه زوجته⁵⁴، والخلاف فيمن تزوج، الكُبْرَى أم الصغرى، وكذلك في اسمها⁵⁵. وذكر الدكتور طنطاوي أن المراد بأهله: أهل بيته كزوجته

⁴² الرازي، مفاتيح الغيب، 73/10.

⁴³ الشوكاني، فتح القدير (بيروت: دار الكلم الطيب، 1414هـ)، 534/1.

⁴⁴ سورة الفتح 26/48.

⁴⁵ الرازي، مفاتيح الغيب، 58/28.

⁴⁶ الطبري، جامع البيان، 256/22.

⁴⁷ الجزائري، أيسر التفاسير، 113/5.

⁴⁸ طنطاوي، التفسير الوسيط (القاهرة: دار النهضة، 1998م)، 282/13.

⁴⁹ الشوكاني، فتح القدير، 64/5.

⁵⁰ سورة القصص 29/28.

⁵¹ الرازي، مفاتيح الغيب، 592/24.

⁵² الواحدي، الوسيط، 398/3.

⁵³ الشوكاني، فتح القدير، 196/4.

⁵⁴ طنطاوي، التفسير الوسيط، 90/9.

⁵⁵ الأندلسي، البحر المحيط، 301/8.

وأولاده، وأكثر ما يطلق لفظ الأهل على الزوجة. ثم قال: المراد بأهله: من كان مؤمناً منهم⁵⁶.
ومثل هذا المعنى جاء في الآيات التالية: قوله تعالى⁵⁷: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنستُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ بَشِيرٍ قَبْسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾، وقوله تعالى⁵⁸: ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾، وقوله تعالى⁵⁹: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَةً قَدَرْنَا مِمَّنَ الْغَابِرِينَ﴾.

2.5. القوم الذين بعث فيهم نبي: قال تعالى⁶⁰: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾.

يعني قومه⁶¹، قال الرازي: "وأما قوله: وأمر أهلك بالصلاة فمنهم من حملة على أقاربه ومنهم من حملة على كل أهل دينه، وهذا أقرب وهو كقوله: (وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ) وإن احتمل أن يكون المراد من يضمه المسكن إذ التنبيه على الصلاة والأمر بها في أوقاتها ممكن فيهم دون سائر الأمة يعني كما أمرناك بالصلاة فأمر أنت قومك بها"⁶².
وأقر أبو بكر الجزائري أن "المراد من الأهل أسرته وقومه من قبيلة جرهم"⁶³.

2.6. قراء التوراة والإنجيل: قال تعالى⁶⁴: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

هذا الخطاب يعمُّ أهل الكتاب من اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم⁶⁵، وقال ابن كثير: "هم أهل الكتابين"⁶⁶؛ وقد اختلف المفسرون من المراد بقوله: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا)؛ فقال قتادة: ذكر لنا أن رسول الله دعا يهود المدينة إلى الكلمة السواء، وهم الذين حاجوا في إبراهيم،

⁵⁶ الأندلسي، التفسير الوسيط، 206/7.

⁵⁷ سورة النمل 27/7.

⁵⁸ سورة النمل 27/49.

⁵⁹ سورة النمل 27/57.

⁶⁰ سورة مريم 19/55.

⁶¹ مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان (بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ)، 47/3.

⁶² الرازي، مفاتيح الغيب، 115/22.

⁶³ الجزائري، أيسر التفاسير، 317/3.

⁶⁴ سورة آل عمران 3/64-65.

⁶⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1919هـ)، 47/2.

⁶⁶ السفي، مدارك التنزيل (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998م)، 262/1.

وقاله الربيع وابن جريج، وقال محمد بن جعفر بن الزبير: نزلت الآية في وفد نجران، وقاله السدي، وقال ابن زيد: لما أبى أهل نجران ما دعوا إليه من الملاعنة، دعوا إلى أيسر من ذلك وهي (الكلمة السوء)، والذي يظهر لي أن الآية نزلت في وفد نجران، لكن لفظ أهل الكتاب يعمهم وسواهم من النصارى واليهود، فدعا النبي بعد ذلك يهود المدينة بالآية، وكذلك كتب بها إلى هرقل عظيم الروم، وكذلك ينبغي أن يدعي بها أهل الكتاب إلى يوم القيامة⁶⁷.

وقال بعض المفسرين: قدم وفد نجران المدينة فالتقوا مع اليهود فاختموا في إبراهيم فأتاهم النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: يا محمد إننا اختلفنا في إبراهيم ودينه فزعمت النصارى أنه كان نصرانياً وهم على دينه وأولى الناس به. وقالت اليهود: بل كان يهودياً وأنهم على دينه وأولى الناس به⁶⁸. فقال لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : كلا الفريقين بريء من إبراهيم ودينه بل كان إبراهيم حنيفاً وأنا على دينه فأتبعوا دينه الإسلام. فقالت اليهود: يا محمد ما تريد إلا أن نتخذك رباً كما اتخذت النصارى عيسى رباً. وقالت النصارى: والله يا محمد ما تريد إلا أن نقول فيك ما قالت اليهود في عزيز⁶⁹ والآية تشير إلى مبدأ التوحيد ورفض الشرك، كما تشير إلى مبدأ البعث والحساب والجزاء يوم القيامة⁷⁰.

ومثل هذا المعنى في الآيتين الآتيتين؛ وهما قوله تعالى⁷¹: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، وقوله تعالى⁷²: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ * قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مِمَّنْ بَغَّوْهُمَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

2.7. الأوصحاب: قال تعالى⁷³: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

نزلت في عثمان بن طلحة الحنفي من بني عبد الدار وكان سادن الكعبة، فلما دخل النبي - صلى الله عليه وسلم - مكة يوم الفتح، أغلق عثمان باب البيت وصعد السطح فطلب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المفتاح - مفتاح الكعبة⁷⁴ - فقيل: إنه مع عثمان، فطلب منه علي - رضي الله

⁶⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 448/1.

⁶⁸ سعيد حوى، الأساس في التفسير (القاهرة: دار السلام، 1424هـ)، 792/2.

⁶⁹ الثعلبي، الكشاف والبيان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002م)، 85/3.

⁷⁰ وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418هـ)، 183/13.

⁷¹ سورة آل عمران 3 / 70-71.

⁷² سورة آل عمران 3 / 98-99.

⁷³ سورة النساء 4 / 58.

⁷⁴ محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1990م)، 262/4.

عنه - فأجاب: لو علمت إنه رسول الله لم أمنعه المفتاح، فلوي عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - فأخذ منه المفتاح وفتح الباب، ودخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصلى فيه ركعتين، فلماً خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح وجمع له بين السقاية والسدانة فأنزل الله تعالى هذه الآية فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علياً أن يرد المفتاح إلى عثمان، فأوعز إليه ففعل ذلك علي - رضي الله عنه⁷⁵ - فهذه الآية نزلت بمكة في مَفَاتِيحِ الْكُعبَةِ⁷⁶.

قال ابن أبي حاتم: "قَالَ: هَذِهِ الْأَمَانَاتُ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ النَّاسِ فِي الْمَالِ وَعَيْرِهِ⁷⁷، فلم يخص وارثا ولا غيره⁷⁸، وهذه الآية من أمهات الآيات المشتملة على كثير من أحكام الشرع، لأن الظاهر أن الخطاب يشمل جميع الناس قاطبة في جميع الأمانات، وقد روي عن علي وزيد بن أسلم وشهر ابن حوشب أنها خطاب لولاة المسلمين والأول أظهر⁷⁹.

ودخل في هذا الأمر أداء الفرائض التي هي أمانة الله تعالى التي حملها الإنسان، وحفظ الحواس التي هي ودائع الله تعالى، ودخل في ذلك الأمانات العادية التي يأتمن الناس بعضهم بعضا عليها⁸⁰.

2.8. المستحق: قال تعالى⁸¹: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ﴾.

قال ابن كثير⁸²: "قرأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذه الآية (هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ)، وقال "قال ربكم أنا أهل أن أتقى فلا يجعل معي إله فمن أتقى أن يجعل معي إله كان أهلاً أن أغفر له"⁸³. وقال الثعلبي: "قال: أنا أهل أن يتقيني عبدي فإن لم يفعل كنت أنا أهلاً أن أغفر له"⁸⁴؛ والمعنى: أنا أهل أن أتقى بترك الذنوب⁸⁵. حيث "إن ربنا محقوق أن تتقى محارمه"⁸⁶.

⁷⁵ الثعلبي، الكشاف والبيان، 332/3؛ النيسابوري، غرائب القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ)، 432/2.

⁷⁶ السمعاني، تفسير القرآن (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ)، 423/1.

⁷⁷ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم (الرياض: مكتبة الباز، 1419هـ)، 985/3.

⁷⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 203/2.

⁷⁹ الفونجي، فتح البيان (بيروت: المكتبة العصرية، 1992م)، 152/3.

⁸⁰ سعيد حوى، الأساس في التفسير، 108/2.

⁸¹ سورة المدثر 74/56.

⁸² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 282/8.

⁸³ أبو الحسن السندي، حاشية مسند الإمام أحمد بن حنبل (قطر: وزارة الثقافة والشؤون الإسلامية، 2008م)، 225/7.

⁸⁴ الثعلبي، الكشاف والبيان، 80/10.

⁸⁵ السمعاني، تفسير القرآن، 100/6.

⁸⁶ السيوطي، الدر المنثور (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 340/8.

وقال الزمخشري: "هو حقيق بأن يتقيه عباده ويخافوا عقابه، فيؤمنوا ويطيعوا، وحقيق بأن يغفر لهم إذا آمنوا وأطاعوا"⁸⁷.

3. المبحث الثاني: لفظ "الآيات" في القرآن الكريم:

من المعاني التي وردت للفظ (الآيات) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: (العلامات، عبرة للناس، الكتاب، آي القرآن، المعجزات، الأمر والنهي). ونحلل هذه المعاني المختلفة لكلمة واحدة وهي (الآيات) من خلال سرد الآيات القرآنية وتحليلها في ضوء آراء المعجميين والمفسرين واللغويين على النحو الآتي:

3.1. العلامات: قال تعالى⁸⁸: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتِ إِذَا أَرْضْنَ لِأَبْنَائِكُمْ لِأَيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ * وَمِنْ آيَاتِهِ مَنْامِكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾.

قال ابن عجيبة: "من علامات ربوبيته: أن خلقكم"⁸⁹؛ أي ومن حججه الدالة على أنه القادر على ما يشاء من إنشاء وإفناء، وإيجاد وإعدام: أن خلقكم من تراب⁹⁰. ومثل هذا المعنى في قوله تعالى⁹¹: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْأَنْهَارُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

3.2. عبرة للناس : قال تعالى⁹²: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾.

الآية: الحجّة والبرهان⁹³؛ قال ابن كثير: "يقول تعالى مخبراً عن عبده ورسوله عيسى ابن مريم-

⁸⁷ الزمخشري، الكشاف، 657/4.

⁸⁸ سورة الروم 25-30.

⁸⁹ ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1419هـ)، 332/4.

⁹⁰ المراغي، تفسير المراغي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1365هـ)، 37/21.

⁹¹ سورة الروم 47/30.

⁹² سورة المؤمنون 50/23.

⁹³ المراغي، تفسير المراغي، 27/18.

عليهما السّلام - أنه جعلهما آية للناس - ولم يُقل: آيتين؛ لأن شأنهما واحد⁹⁴، ولأن كل واحد صار آية بالآخر⁹⁵ - أي حجة قاطعة على قدرته على ما يشاء، فإنه خلق آدم من غير أب ولا أم، وخلق حواء من ذكر بلا أنثى - وكان عيسى عليه السّلام وأمّه آية خارقة للعادة⁹⁶ - فقد خلق عيسى من أنثى بلا ذكر، وخلق بقية النّاس من ذكر وأنثى⁹⁷. وقال أبو السّعود: "وأية آية دالة على عظيم قدرتنا بولادته منها من غير ميسس بشرف الآية أمر واحد نُسب إليهما أو جعلنا ابن مريم آية بأن تكلم في المهد فظهرت منه معجزات جمّة وأمّه آية بأنّها ولدته من غير ميسس فحذفت الأولى لدلالة الثانية عليها"⁹⁸. ففي هذه الآية: يخبر تعالى أنه جعل عيسى وأمّه مريم - عليهما السّلام - حجة على أهل ذلك الزّمان⁹⁹.

ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁰⁰: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾.

3.3. الكتاب : قال تعالى¹⁰¹: ﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرُهُ بِعَدَابِ أَلِيمٍ﴾.

أي إذا حفظ شيئاً من القرآن كفر به وأتخذته سخريةً وهزواً¹⁰²؛ فإذا سمع آيات الله تقرأ عليه، وهي مشتملة على الوعد والوعيد، والإنذار والتبشير، والأمر والنهي، والحكم والآداب، أصر على الكفر بها، وجحدها عناداً كأنه ما سمعها¹⁰³. قال ابن جرير: يقول: يسمع آيات كتاب الله تقرأ عليه (ثم يُصرُّ) على كفره وإثمه فيقيم عليه، غير تائب منه، ولا راجع عنه (مُستكبراً) على ربه أن يدعن لأمره ونهيه¹⁰⁴. ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁰⁵: ﴿قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تُنكصون﴾.

⁹⁴ الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 17/4.

⁹⁵ الأبياري، الموسوعة القرآنية (القااهرة: مؤسسة سجل العرب، 1405هـ)، 36/8. الثعلبي، الكشف والبيان، 30/8.

⁹⁶ أبو زهرة، زهرة التفاسي (القااهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، 508/10.

⁹⁷ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 414/5.

⁹⁸ أبو السعود العمادي، تفسير أبي السعود (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 137/6.

⁹⁹ مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، 262/5.

¹⁰⁰ سورة مريم 21/19.

¹⁰¹ سورة الجاثية 18/45.

¹⁰² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 244/7.

¹⁰³ المراغي، تفسير المراغي، 144/25.

¹⁰⁴ مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، 262/5.

¹⁰⁵ سورة المؤمنون 66/23.

3.4. آي القرآن : قال تعالى¹⁰⁶: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

يخبر تعالى أن في القرآن (آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ)؛ أي بينات واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه وحكم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى ومن عكس انعكس ولهذا قال تعالى: (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ)؛ أي أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه وأخر متشابهات أي تحتمل دلالتها موافقة المحكم وقد تحتمل شيئاً آخر من حيث اللفظ والتركيب لا من حيث المراد¹⁰⁷. فالمراد أن من آياته ما جاء لغرض بعينه لا تشاركه فيه غيرها، ومنها ما جاءت حول غرض عام تشاركها فيه غيرها¹⁰⁸.

3.5. المعجزات : قال تعالى¹⁰⁹: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرَى وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ﴾.

يخبر تعالى عن مجيء موسى وأخيه هارون إلى فرعون وملئه وعرضه ما آتاهما الله من المعجزات الباهرة، والدلالة القاهرة على صدقهما فيما أخبرا به عن الله - عز وجل - من توحيده واتباع أوامره، فلما عاين فرعون وملؤه ذلك وشاهدوه وتحققوه، وأيقنوا أنه من عند الله، عدلوا بكفرهم وبغيهم إلى العناد والمباهة، وذلك لطغيانهم وتكبرهم عن اتباع الحق فقالوا ما هذا إلا سحر مفترى أي مفتعل مصنوع، وأرادوا معارضته بالحيلة والجاه فما صعد معهم ذلك¹¹⁰.

وقال أبو السعود: "أي واضحات الدلالة على صحة رسالة موسى - عليه السلام - منه تعالى والمراد بها العصا واليد إذ هما اللتان أظهرهما موسى - عليه السلام - إذ ذاك¹¹¹؛ أي فحين جاء موسى بالحجج البالغة الدالة على صدق رسالته، قال فرعون وملؤه: ما هذا إلا سحر افتريته من عندك، وانتحلته كذباً وبهتاناً، وما سمعنا بهذا الذي تدعوننا إليه من عبادة إله واحد في أسلافنا وآبائنا الذين مضوا من قبلنا¹¹²". وفي هذه الآيات جحود فرعون وقومه الآيات التي جاء به موسى - عليه الصلاة والسلام - واستكبار فرعون ومطالبة الناس بصرف الطاعة والأوهية له، وإهلاك الله

¹⁰⁶ سورة آل عمران 7/3.

¹⁰⁷ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 4/2؛ مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، 12/2.

¹⁰⁸ الأبياري، الموسوعة القرآنية، 389/1.

¹⁰⁹ سورة القصص 28/39.

¹¹⁰ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 213/6.

¹¹¹ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 13/7.

¹¹² المراغي، تفسير المراغي، 58/20.

له ولجندِه وتسليطه عذاب القبر عليهم إلى يوم الدين، ولعنهم على ألسنة الخلق في الدنيا ثم هم يوم القيامة من المقبوحين¹¹³. ومثل هذا المعنى في الآيات التالية؛ قوله تعالى¹¹⁴: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾، وقوله تعالى¹¹⁵: ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى﴾، وقوله تعالى¹¹⁶: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾.

3.6. الأمر والنهي: قال تعالى¹¹⁷: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾.

سبب نزول هذه الآية، ما رواه البخاري في صحيحه، بسنده إلى البراء بن عازب، قال: لما نزل صوم رمضان، كانوا لا يقربون النساء رمضان كله، وكان رجال يخونون أنفسهم، فأنزل الله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾¹¹⁸.

بعد أن ذكر أن الصوم فرض علينا كما فرض على من قبلنا، لأنه يعدنا للهداية وتقوى الله، ثم ذكر الأعدار المبيحة للفطر، أردف ذلك ذكر بقية أحكام الصوم¹¹⁹، وبيان الأوامر والنواهي؛ أي كذلك البيان الذي بين فيه الصوم ورخصه وعزائمه وحدوده وما يجوز فيه وما لا يجوز ولا بيان كهذا البيان، يبين الله تعالى الأحكام والتكليفات رجاء أن يتقوا الله تعالى ويجعلوا وقاية بينهم وبين غضبه - سبحانه وتعالى - وبينهم وبين رضوانه¹²⁰؛ أي: كما بينت لكم أيها الناس واجب فرائضي عليكم من الصوم، وعرفتكم حدوده وأوقاته، وما عليكم منه في الحضر، وما لكم فيه في السفر والمرض، وما اللازم لكم تجنبه في حال اعتكافكم في مساجدكم، فأوضحت جميع ذلك لكم، ف (كذلك) أبين أحكامي، وحلالي، وحرامي، وحدودي، وأمري ونهيي، في كتابي وتنزيلتي، وعلى لسان رسولي للناس¹²¹.

¹¹³ مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، 614/5.

¹¹⁴ سورة القمر 2/54.

¹¹⁵ سورة طه 22/20.

¹¹⁶ سورة النازعات 20.

¹¹⁷ سورة البقرة 2/187.

¹¹⁸ ابن بدران، جواهر الأفكار ومعادن الأسرار المستخرجة من كلام العزيز الجبار (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991م)،

513.

¹¹⁹ المراغي، تفسير المراغي، 77/2.

¹²⁰ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 567/2.

¹²¹ ابن بدران، جواهر الأفكار، 525.

وهذه رخصة من الله تعالى للمسلمين، ورفع لما كان عليه الأمر في ابتداء الإسلام¹²²؛ ففي هذه الآية: إباحة النساء ليلة الصيام، والأكل والشرب حتى الفجر ثم الإمساك إلى الغروب، وتعظيم حرمة الله في المساجد¹²³.

4. المبحث الثالث: لفظ "أمر" في القرآن الكريم

من المعاني التي وردت للفظ (الأمر) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: (الدين، القول، قدرُ أمرًا وأراد كونه، قتل بني قريظة، نصر المسلمين على المشركين (القتل ببدن)، القيامة (الساعة)، الذنب، القضاء، الوحي، النصر، الفعل والشأن، الغرق). ونحلل هذه المعاني المختلفة لكلمة واحدة وهي (الأمر) من خلال سرد الآيات القرآنية وتحليلها في ضوء آراء المفسرين واللغويين على النحو الآتي:

4.1. الدين : قال تعالى¹²⁴: ﴿لَقَدْ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾.

قال ابن كثير: "يقول تعالى محرضا لنبيه عليه السلام على المنافقين: (لَقَدْ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ)؛ أي لقد أعملوا فكرهم وأجالوا آراءهم في كيدك وكيد أصحابك وخذلان دينك وإخماده مدة طويلة¹²⁵، وذلك أول مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة رمته العرب عن قوس واحدة، وحرابته يهود المدينة ومنافقوها¹²⁶، فلما نصره الله يوم بدر وأعلى كلمته قال عبد الله بن أبي وأصحابه: هذا أمر قد توجه فدخلوا في الإسلام ظاهراً ثم كلما أعز الله الإسلام وأهله غاظهم ذلك وساءهم ولهذا قال تعالى: ﴿حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾¹²⁷.

وقال الطبري: "يقول: وأجالوا فيك وفي إبطال الدين الذي بعثك به الله الرأى بالتخذيل عنك¹²⁸، وإنكار ما تأتيهم به، وردّه عليك"¹²⁹. وقال أبو حيان: "قال أبو سليمان الدمشقي: احتالوا في تشييت أمرك وإبطال دينك"¹³⁰؛ أي: أجالوا الفكر في كيدك، ودبروا لك الحيل والمكائد¹³¹،

¹²² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 375/1.

¹²³ مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، 507/1.

¹²⁴ سورة التوبة 9/48.

¹²⁵ رشيد رضا، تفسير المنار، 410/10.

¹²⁶ الجزائري، أسير التفاسير، 375/2.

¹²⁷ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 141/4.

¹²⁸ البيهقي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (الرياض: دار طيبة، 1997م)، 56/4.

¹²⁹ الطبري، جامع البيان، 283/14.

¹³⁰ الأندلسي، البحر المحيط، 430/5.

¹³¹ ابن الخطيب، أوضح التفاسير، 230.

وَابْطَالِ دِينِكَ¹³².

ومثل هذا المعنى في الآيتين الآتيتين؛ وقوله تعالى¹³³: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾، وقوله تعالى¹³⁴: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.

4.2. القول : قال تعالى¹³⁵: ﴿وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَن وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْنَهُمُ بَنِينَ رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾.

قال الزمخشري: (إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ)؛ أي: يتذاكر الناس بينهم أمر أصحاب الكهف، ويتكلمون في قصتهم وما أظهر الله من الآية فيهم. أو يتنازعون بينهم تدبير أمرهم حين توفوا، كيف يخفون مكانهم؟ وكيف يسدون الطريق إليهم. وقال الواحدي: "تنازع أهل ذلك الزمان في قدر مكثهم في الكهف، وفي عددهم، وفيما يفعلون بعد أن اطلعوا عليهم"¹³⁶، وقيل: أراد إذ يتنازع الناس بينهم أمر أصحاب الكهف ويتكلمون في قصتهم، أو يتنازعون بينهم تدبير أمرهم حين توفوا كيف يخفون مكانهم وكيف يسدون الطريق إليهم¹³⁷.

وقال ابن كثير: أي في أمر القيامة¹³⁸، حين ينازع بعضهم بعضاً في أمر البعث، فمن مقر به، وجاحد له¹³⁹. ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁴⁰: ﴿فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى﴾.

4.3. قدر أمراً وأراد كونه : قال تعالى¹⁴¹: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ * بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

يبين بذلك تعالى كمال قدرته وعظيم سلطانه، وأنه إذا قدر أمراً وأراد كونه، فإنما يقول له كن، أي: مرة واحدة فيكون؛ أي: فيوجد.¹⁴² قال أبو جعفر: يعني- جل ثناؤه- بقوله: (وَإِذَا قَضَىٰ

¹³² السيوطي، تفسير الجلالين، 248/1.

¹³³ سورة الأنبياء 93/21.

¹³⁴ سورة المؤمنون 53/23.

¹³⁵ سورة الكهف 21/18.

¹³⁶ الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 141/3.

¹³⁷ النيسابوري، غرائب القرآن، 411/4.

¹³⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 133/5.

¹³⁹ المراغي، تفسير المراغي، 133/15.

¹⁴⁰ سورة طه 62/20.

¹⁴¹ سورة البقرة 2/116-117.

¹⁴² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 278/1.

أمرًا)، وإذا أحكم أمرًا وحثمه، وأصل كل "قضاء أمر" الإحكام والفراغ منه.¹⁴³ والمعنى أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه، فإنما يتكوّن ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقّف، كما أنّ الأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل لا يتوقّف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء.¹⁴⁴ فمعناه: أنّه إذا أراد إيجاد أمر وإحداثه فإنما يأمره أن يكون موجودًا فيكون موجودًا.¹⁴⁵ فلا يستعصى عليه، ولا يمتنع منه.¹⁴⁶

ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁴⁷: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وُلْدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

4.4. قتل بني قريظة: قال تعالى¹⁴⁸: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفْرًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْتَوْا وَأَصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

الْقَتْلُ وَالسَّبْيُ لِبَنِي قُرَيْظَةَ¹⁴⁹، وَالْجَلَاءُ وَالنَّفْيُ لِبَنِي النَّضِيرِ¹⁵⁰، قال عطاء: يريد: إجلاء النضير وقتل قريظة¹⁵¹، وفتح خبير وفدك¹⁵². وقال ابن كثير: كان رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب، كما أمرهم الله ويصبرون على الأذى. قال الله تعالى: (فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)¹⁵³، وكان رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يتأوّل من العفو ما أمره الله به، حتى أذن الله فيهم بالقتل، فقتل الله به من قتل من صناديد قريش¹⁵⁴.

وقال السمعاني: " (حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ)؛ يَعْنِي: بِشَرِّهِ الْقِتَالِ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَعْنَاهُ: حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ: مِنْ فَتْحِ قَسْطَنطِينِيَّةَ، وَرُومِيَّةَ، وَعُمُورِيَّةَ. وَقِيلَ: (حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ) مِنْ فَتْحِ قُرَى الْيَهُودِ، مِثْلَ خَبِيرٍ، وَفَدَكِ، وَإِجْلَاءِ بَنِي النَّضِيرِ، وَمِثْلَ بَنِي قُرَيْظَةَ¹⁵⁵.

¹⁴³ الطبري، جامع البيان، 542/2.

¹⁴⁴ الزمخشري، الكشاف، 181/1.

¹⁴⁵ مرشيد رضا، تفسير المنار، 361/1؛ المراغي، تفسير المراغي، 200/1..

¹⁴⁶ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، 64/1.

¹⁴⁷ سورة مريم 35/19.

¹⁴⁸ سورة البقرة 2/109.

¹⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، 177/1.

¹⁵⁰ البغوي، معالم التنزيل، 126/1.

¹⁵¹ الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: الدار الشامية، 1415هـ)، 125.

¹⁵² الواحدي، الوسيط، 191/1.

¹⁵³ سورة البقرة 2/109.

¹⁵⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 265/1..

¹⁵⁵ السمعاني، تفسير القرآن، 126/1.

4.5. نصر المسلمين على المشركين (القتل بيدر) : قال تعالى¹⁵⁶: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيَمُّمِ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّكُمُ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾.

(لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا)؛ أي ليقضي الله ما أراد بقدرته من إعزاز الإسلام وأهله، ونصر المسلمين¹⁵⁷، وإذلال الشرك وأهله، من غير ملامة منكم،¹⁵⁸ ففعل ما أراد من ذلك بلطفه¹⁵⁹؛ أي ليلقي بينهم الحرب للثمة ممن أراد الانتقام منه، والإيناعام على من أراد تمام النعمة عليه من أهل ولايته، ومعنى هذا أنه تعالى أغرى كلا من الفريقين بالآخر، وقلله في عينه ليطمع فيه، وذلك عند المواجهة¹⁶⁰، فلما التحم القتال وأيد الله المؤمنين بألف من الملائكة مردفين، بقي حزب الكفار يرى حزب الإيمان ضعفيه¹⁶¹.

ومثله قوله تعالى¹⁶²: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

4.6. القيامة (الساعة) : قال تعالى¹⁶³: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

قال جماعة من المفسرين: أمر الله ههنا الساعة¹⁶⁴؛ قال الزمخشري: "كانوا يستعملون ما وعدوا من قيام الساعة أو نزول العذاب بهم يوم بدر، استهزاء وتكذيباً بالوعد، فقبل لهم أتى أمر الله الذي هو بمنزلة الآتي الواقع وإن كان منتظراً لقرب وقوعه فلا تستعجلوه"¹⁶⁵، حيث يخبر تعالى عن اقتراب الساعة ودنوها معبراً بصيغة الماضي الدال على التحقيق والوقوع لا محالة، كقوله تعالى¹⁶⁶: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ﴾، وقوله تعالى¹⁶⁷: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ وبمناسبة قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾. قال ابن كثير: "يخبر تعالى عن اقتراب

¹⁵⁶ سورة الأنفال/44.

¹⁵⁷ الواحدي، الوسيط، 463/2.

¹⁵⁸ ابن أبي حاتم، تفسري القرآن العظيم، 170/5.

¹⁵⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 58/4.

¹⁶⁰ ابن الخطيب، أوضح التفاسير، 215/5.

¹⁶¹ ابن الخطيب، أوضح التفاسير، 61/5.

¹⁶² سورة غافر/78.

¹⁶³ سورة النحل/16.

¹⁶⁴ الواحدي، الوسيط، 55/3.

¹⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، 592/2.

¹⁶⁶ سورة الأنبياء/21.

¹⁶⁷ سورة القمر/1.

السَّاعَةَ وفراغ الدنيا وانقضائها¹⁶⁸. كما قال تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾¹⁶⁹.

وقال النَّسْفِيُّ: "كانوا يستعجلون ما وعدوا من قيام السَّاعَةِ ونزول العذاب بهم يوم بدر استهزاء وتكديباً بالوعد فقيل لهم (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ)؛ أي هو بمنزلة الآتي الواقع وان كان منتظر القرب وقوعه"¹⁷⁰؛ أي قرب عذاب المشركين وهلاكهم، أمّا إتيانه بالفعل وتحققه فمِنوط بحكم الله النافذ، وقضائه الغالب على كل شيء، فهو يأتي في الحين الَّذِي قَدَرَهُ وقضاه. ونظم سبحانه المتوقِّع في صورة المحقق إيداناً بأنَّه واجب الوقوع، والشَّيء إذا كان بهذه المثابة يسوغ في عرف التَّخاطب أن يعدَّ واقعا، ومعنى قوله فلا تستعجلوه لا تطلبوا حصوله قبل حضور الوقت المقدر في علمه تعالى¹⁷¹.

لكنَّ الشُّوكَانِيَّ قال "إنَّ المراد بأمر الله حكمه بذلك، وقد وقع وأتى، فأما المحكوم به فإنه لم يقع لأنَّه سبحانه حكم بوقوعه في وقت معين، فقبل مجيء ذلك الوقت لا يخرج إلى الوجود وقيل: إنَّ المراد بإتيانه إتيان مبادئه ومقدماته فلا تستعجلوه نهاهم عن استعجاله؛ أي: فلا تطلبوا حضوره قبل ذلك الوقت، وقد كان المشركون يستعجلون عذاب الله"¹⁷².

ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁷³: ﴿يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّبْتُمْ الْأَمَانِيَّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَعَرَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾.

4.7. الذُّبَابُ : قال تعالى¹⁷⁴: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِأَلْفِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامًا مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾.

قوله (لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ)؛ أي: شِدَّة أمره¹⁷⁵، بمعنى: "أوجبنا عليه الكفَّارة ليدوق عقوبة فعله الَّذِي ارتكب فيه المخالفة عفا الله عمَّا سلف أي في زمان الجاهليَّة لمن أحسن في الإسلام واتَّبَعَ شرع الله، ولم يرتكب المعصية"¹⁷⁶. قال النَّسْفِيُّ: "(لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ) متعلِّق بقوله فجزاء أي فعلية أي يجازي أو يكفر ليدوق سوء عقاب عاقبة هتكه لحرمة الإحرام والوبال المكروه والضَّرر الَّذِي

¹⁶⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 476/4.

¹⁶⁹ سعيد حوى، الأساس في التفسير، 561/10.

¹⁷⁰ النسفي، مدارك التنزيل، 202/2.

¹⁷¹ المراغي، تفسير المراغي، 52/14.

¹⁷² الشوكاني، فتح القدير، 176/3.

¹⁷³ سورة الحديد 14 / 57.

¹⁷⁴ سورة المائدة 95 / 5.

¹⁷⁵ السمعاني، تفسير القرآن، 67/2.

¹⁷⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 176/3.

ينال في العاقبة من عمل سوء لثقله عليه"177.

وقال المراغي: " (لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ) أي أوجبنا ما أوجبنا من الجزاء أو الكفارة كي يذوق وبال أمره، أي سوء عاقبة هتكه لحرمة الإحرام إماً بدفع الغرم وإماً بالعمل ببدنه بما يتعبه ويشق عليه"178. وهنا تعليل لإيجاب الجزاء السابق على المحرم القاتل للصيد عن تعمد¹⁷⁹.
ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁸⁰: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾.

4.8. القضاء : قال تعالى¹⁸¹: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

أي له الملك والتصرف¹⁸²، يعني: الخلق كله والأمر فيهم¹⁸³، وقيل: الخلق العظيم والأمر التأفد¹⁸⁴. فهو الذي خلق الأشياء كلها، وهو الذي صرفها على حسب إرادته¹⁸⁵. وهنا إشارة إلى كمال قدرته وحكمته¹⁸⁶.

وقال أبو حيان: " (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) لَمَّا تَقَدَّمَ ذَكَرَ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ وَأَمْرَهُ فِيهَا قَالَ ذَلِكَ أَيْ لَهُ الْإِبْجَادُ وَالْإِخْتِرَاعُ وَجَرَى مَا خَلَقَ وَاصْتَرَعَ عَلَى مَا يَرِيدُهُ وَيَأْمُرُ بِهِ لَا أَحَدٌ يَشْرِكُهُ فِي ذَلِكَ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ، وَقِيلَ: الْخَلْقُ بِمَعْنَى الْمَخْلُوقِ وَالْأَمْرُ بِمَصْدَرٍ مِنْ أَمْرٍ أَيْ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا لَهُ وَمَلِكُهُ وَاصْتِرَاعُهُ"187.

ومثل هذا المعنى في الآيتين التاليتين؛ قوله تعالى¹⁸⁸: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، وقوله تعالى¹⁸⁹: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ

¹⁷⁷ النسفي، مدارك التنزيل، 477/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 368/4؛ الشوكاني، فتح القدير، 89/2.

¹⁷⁸ المراغي، تفسير المراغي، 33/7.

¹⁷⁹ طنطاوي، التفسير الوسيط، 297/4؛ ابن الفرس الأندلسي، أحكام القرآن (بيروت: دار ابن حزم، 2006م) 513/2.

¹⁸⁰ سورة الطلاق 9/65.

¹⁸¹ سورة الأعراف 54/7.

¹⁸² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 383/3.

¹⁸³ النسفي، مدارك التنزيل، 573/1.

¹⁸⁴ الكرمانلي، غرائب التفسير وعجائب التأويل (جدة: دار القبلة، د.ت)، 407/1.

¹⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، 110/2.

¹⁸⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، 269/14.

¹⁸⁷ الأندلسي، البحر المحيط، 68/5.

¹⁸⁸ سورة يونس 3/10.

¹⁸⁹ سورة الرعد 2/13.

اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾.

4.9. الوحي : قال تعالى¹⁹⁰: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾.

أي: ينزل الوحي مع جبريل - عليه السلام - من السماء إلى الأرض¹⁹¹ ، قال الواحدي: " (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ)؛ يعني: القضاء من السماء فينزله إلى الأرض مدة أيام الدنيا¹⁹²؛ أي: يحكم وَيَقْضِي الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ"¹⁹³، وقال البيضاوي: "يدبر أمر الدنيا¹⁹⁴ بأسباب سماوية كالملائكة وغيرها نازلة آثارها إلى الأرض¹⁹⁵.

ومثل هذا المعنى في قوله تعالى¹⁹⁶: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾.

4.10. النَّصْر : قال تعالى¹⁹⁷: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ يَخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾.

الآية تبين ما أصاب القلوب التي توهمت أنها انهزمت بعد موقعة أحد، وقد بين في الآيات السابقة أنها أصابها غمٌ كان كثيفاً على النفوس، وفي هذه الآية يبين ما حدث بعد الغم، فذكر سبحانه أن قلوب المؤمنين بعد هذا الغم اعترها الاطمئنان إلى قدر الله تعالى المقدور، وثقتهم في المستقبل تحقيقاً لوعده بنصر عبده ونبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - والاطمئنان هو سبيل التدبير المحكم¹⁹⁸؛ أي أن تقدير الأمور كلها لله - سبحانه وتعالى - لا أمر النصر والهزيمة، فكل شيء عنده بمقدار، ولكنه سبحانه وتعالى خلق كل شيء بحكمته ومشيئته وإرادته وحده، وهو

¹⁹⁰ سورة السجدة 32/5.

¹⁹¹ الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 263/21.

¹⁹² الواحدي، الوجيز، 852/1؛ السيوطي، تفسير الجلالين، 545؛ الثعالبي، الجواهر الحسان، 327/4.

¹⁹³ السمعاني، تفسير القرآن، 242/5.

¹⁹⁴ النسفي، مدارك التنزيل، 6/2.

¹⁹⁵ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 219/4.

¹⁹⁶ سورة الطلاق 65/12.

¹⁹⁷ سورة آل عمران 3/154.

¹⁹⁸ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 145/3.

الَّذِي قَدَّرَ الْأَسْبَابَ وَمَسَبِّبَاتَهَا، وربط بين الأفعال ونتائجها¹⁹⁹.

قال البيضاوي: " (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)؛ أي الغلبة الحقيقية لله تعالى ولأوليائه فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ، أو القضاء له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد²⁰⁰، وقال الثعلبي: " (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)؛ يعني: القدر خيره وشره من الله تعالى²⁰¹.

ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى²⁰²: ﴿فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

4.11. الفعل والشأن : قال تعالى²⁰³: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَتْهُ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾.

قال أبو حيان: "أَي فِعْلُهُ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا وَاحِدًا الْأُمُورِ وَهُوَ اسْمٌ جِنْسٌ لَهَا أَي مِنْ جُمْلَةِ أُمُورِ اللَّهِ الَّتِي اسْتَأْثَرَ بِعِلْمِهَا"²⁰⁴ قال ابن كثير: "يقول تعالى مخبراً عن إرسال موسى بآياته ودلالاته الباهرة إلى فرعون ملك القبط وملئه (فاتبعوا أمر فرعون)؛ أي منهجه ومسلكه وطريقته في الغي (وما أمر فرعون برشيد)؛ أي ليس فيه رشد ولا هدى²⁰⁵، وإنما هو جهل وضلال وكفر وعناد"²⁰⁶. وقال السمعاني: "معناه: اتبعوا أمر فرعون في اتخاذه إلهًا وترك الإيمان بموسى (وما أمر فرعون برشيد)؛ أي: بمرشد إلى خير وصالح²⁰⁷، شديد²⁰⁸، وإنما هو غي محض وضلال صريح²⁰⁹. وهنا نفى عنه الرشد، وذلك تَجْهِيلٌ لِمُتَّبِعِيهِ حَيْثُ شَايَعُوهُ عَلَىٰ أَمْرِهِ، وَهُوَ ضَلَالٌ مُبِينٌ لَا يَخْفَىٰ عَلَىٰ مَنْ فِيهِ أَدْنَىٰ مُسْكَاةٍ مِنَ الْعَقْلِ"²¹⁰. ومثل هذا المعنى في قوله تعالى²¹¹: (صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ).

¹⁹⁹ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 146/3.

²⁰⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، 44/2.

²⁰¹ الثعلبي، الكشف والبيان، 345/9.

²⁰² سورة الروم 4/30.

²⁰³ سورة هود 96/11.

²⁰⁴ الأندلسي، البحر المحيط، 107/7.

²⁰⁵ الواحدي، الوجيز، 533/1.

²⁰⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 299/4.

²⁰⁷ السمعاني، تفسير القرآن، 456/2؛ الثعلبي، الجواهر الحسان، 300/3.

²⁰⁸ السيوطي، تفسير الجلالين، 299.

²⁰⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، 147/3.

²¹⁰ الأندلسي، البحر المحيط، 204/6.

²¹¹ سورة الشورى 53/42.

4.12. **الغرق**: قال تعالى²¹²: ﴿قَالَ سَآوِيَ إِلَىٰ جِبَلٍ يَْعَصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمَغْرِقِينَ﴾.

قال نوح الذي يعلم من الله أنه الهلاك المدمر (لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم) وهم الذين نجوا في السفينة مع أبيك وأهلك ومن تبعه، وكان الموج الشديد الهائل كالجبال الذي حال بين نوح - عليه السلام - وابنه، وكان من المغرقين لأنه رضي أن يكون مع الكافرين تناله ممًا نالهم مع أنه ابن نوح، فليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى. بعد أن غرقوا ولم يبق منهم دينار جزاء ما اقترفوا وأشركوا، رفع الله الماء الذي كان إهلاكًا لهم²¹³.

وقال ابن كثير: "يقول تعالى إخبارًا عن نوح - عليه السلام - أنه قال للذين أمر بحملهم معه في السفينة (ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا) ²¹⁴؛ أي بسم الله يكون جريها على وجه الماء، وبسم الله يكون منتهى سيرها وهو رسوها"²¹⁵؛ (لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم)؛ أي ليس شيء يعصم اليوم من أمر الله²¹⁶، فلا مانع اليوم من عذاب الله²¹⁷. وفي الجلالين: "(لا عاصم اليوم من أمر الله) عذابه."²¹⁸

5. المبحث الرابع: لفظ "أحد" في القرآن الكريم

من المعاني التي وردت للفظ (أحد) في القرآن تبعًا لسياق الآية وسبب نزولها: (الله تعالى، النبي، بلال بن رباح، تلميذا، زيد بن حارثة، أحد من الخلق، ساقى الملك). ونحلل هذه المعاني المختلفة لكلمة واحدة وهي (أحد) من خلال سرد الآيات القرآنية وتحليلها في ضوء آراء المفسرين واللغويين على النحو الآتي:

5.1. **الله تعالى**: قال تعالى²¹⁹: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدَرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ * يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا لَبَدًا * أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾.

يعني بالأحد: الله - عز وجل - يعني نفسه، أيحسب هذا الإنسان أن لن يقدر الله - عز وجل -

²¹² سورة هود 43/11.

²¹³ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 371/7.

²¹⁴ سورة هود 41/11.

²¹⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 279/4.

²¹⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 280/4.

²¹⁷ الواحدي، الوجيز، 521/1؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 370/14.

²¹⁸ السيوطي، تفسير الجلالين، 291.

²¹⁹ سورة البلد 5/90-7.

على أن يذهب بماله²²⁰، يقول الله تعالى: أيعظن من شدته أن لن يقدر عليه الله، وأن لا يعاقبه؟²²¹.
يقول الرازي:

"اعلم أننا إن فسّرنا الكبد بالشدّة في القوّة، فالمعنى أيحسب ذلك الإنسان الشّدِيد أنه لشدّته لا يقدر عليه أحد، وإن فسّرنا المحنة والبلاء كان المعنى تسهيل ذلك على القلب، كأنه يقول: وهب أن الإنسان كان في النعمة والقدرة، أيعظن أنه في تلك الحالة لا يقدر عليه أحد؟ ثمّ اختلفوا فقال: بعضهم لن يقدر على بعثه ومجازاته فكأنه خطاب مع من أنكر البعث، وقال آخرون: المراد لن يقدر على تغيير أحواله ظناً منه أنه قويٌّ على الأمور لا يدافع عن مراده، وقوله: أيحسب استفهام على سبيل الإنكار"²²².

5.2. النبيُّ: قال تعالى²²³: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ عَمَّا بَغِمَ لَكُمْ لِكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.

يعني بأحد النبيِّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-²²⁴: (أَرَادَ بِالْأَحَدِ): الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: مَعْنَاهُ: لَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ²²⁵.

ومثل هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾²²⁶.

5.3. بلال بن رباح: قال تعالى²²⁷: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ﴾.

قال المفسرون: لما اشترى أبو بكر- رضي الله عنه- بلالاً من صاحبه،²²⁸ وكان قد سلح على الأضنام، فأسلمه مولاة إلى المشركين ليعذبوه بما فعل، فاشتراه أبو بكر وأعتقه، فقال المشركون:

²²⁰ مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، 702/4

²²¹ الواحدي، الوسيط، 489/4.

²²² الرازي، مفاتيح الغيب، 167/31.

²²³ سورة آل عمران 3 / 153.

²²⁴ مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، 307/1.

²²⁵ السمعاني، تفسير القرآن، 368/1.

²²⁶ سورة الحشر 59 / 11.

²²⁷ سورة الليل 92 / 19.

²²⁸ النيسابوري، غرائب القرآن، 510/6.

ما فعل هذا أبو بكر إلا ليد كانت عنده لبلال²²⁹، أراد أن يجزيه بها. فقال الله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾؛ أي: لم يفعل ما فعل ليد أسديت إليه، ولكنه ابتغى وجه الله²³⁰.

إنَّ أبا بكرٍ - رضي الله عنه - وأرضاه مرَّ على بلال المؤذِّن²³¹، وسيده أمية بن خلف الجمحي يعذبه على الإسلام، ويقول لا أدعك حتى تترك دين محمد، فيقول بلال: أحد أحد. فقال أبو بكر - رحمة الله عليه - : أتعذب عبد الله، على الإيمان بالله - عزَّ وجلَّ - ؟ فقال سيده أمية: أمَّا إنَّه لم يفسده علي إلا أنت وصاحبك. يعني النبيَّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - ، فاشتره مني. قال: نعم. قال سيده أمية: بماذا؟ قال أبو بكر: بعد مثله على دينك. فرضي فعمد أبو بكر - رضي الله عنه - إلى عبد فاشتراه، وقبض أبو بكر بلالاً - رحمة الله عليهما - وأعتقه، فقال أمية لأبي بكر - رضي الله عنه - : لو أبيت إلا أن تشتريه بأوقية من ذهب لأعطيتها، قال أبو بكر - رضي الله عنه - : وأنت لو أبيت إلا أربعين أوقية من ذهب لأعطيتها²³².

5.4. تلميخا : قال تعالى²³³: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾.

قال ابن عباس: هو تلميخا رئيسهم، ردَّ علم ذلك إلى الله²³⁴.

5.5. زيد بن حارثة : قال تعالى²³⁵: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

يعني زيد بن حارثة²³⁶؛ أي: أبا رجل لم يلبده، ولم يكن ولد زيد بن حارثة؛ فلم يكن أباه²³⁷، فليس أبا زيد أي وألده - أي على الحقيقة حتى يثبت بينه وبينه ما يثبت بين الولد وولده من حرمة المصاهرة وغيرها²³⁸ - فلا يحرم عليه التزوج بزوجه زينب²³⁹؛ أي ما كان لك أن تخشى أحداً من الناس بزواج امرأة متبناك لا ابنك، فإنك لست أبا لأحد من الناس، ولكنك رسول الله في

²²⁹ الرازي، مفاتيح الغيب، 188/31.

²³⁰ الواحدي، الوسيط، 505/4.

²³¹ الزحيلي، التفسير المنير، 274/30.

²³² مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، 723/4.

²³³ سورة الكهف 19/18.

²³⁴ الواحدي، الوسيط، 140/3.

²³⁵ سورة الأحزاب 40/33.

²³⁶ مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، 394/3.

²³⁷ السمعاني، تفسير القرآن، 290/4.

²³⁸ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 106/7.

²³⁹ السيوطي، تفسير الجلالين، 556.

تبليغ رسالته إلى الخلق، فأتت أب لكل فرد في الأمة فيما يرجع إلى التوقير والتعظيم ووجوب الشفقة عليهم كما هو دأب كل رسول مع أمته²⁴⁰. قال ابن كثير: "ذلك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان قبل النبوة قد تبنى زيد بن حارثة - رضي الله عنه - فكان يقول له زيد بن محمد، فلما قطع الله تعالى هذه النسبة بقوله تعالى²⁴¹: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾، إلى قوله تعالى²⁴²: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾، ثم زاد ذلك بياناً وتأكيذاً بوقوع تزويج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بزینب بنت جحش - رضي الله عنها - لما طلقها زيد بن حارثة - رضي الله عنه - ولهذا قال تعالى في آية التحريم²⁴³: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾؛ ليحترز من الابن الدعي، فإن ذلك كان كثيراً فيهم²⁴⁴. وهنا "نهى أن يقال بعد هذا زيد بن محمد؛ أي لم يكن أباه وإن كان قد تبناه"²⁴⁵.

5.6. أحد من الخلق : قال تعالى²⁴⁶: ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾. قال المفسرون: النهي عن الإشراف بالعبادة هو أن لا يراي بعمله ولا يبغى به إلا وجه ربه²⁴⁷.

وقد نزلت هذه الآية في جندب بن زهير قال لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "إنني أعمل العمل لله تعالى فإذا أطلع عليه أحد سرني"، فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الله لا يقبل ما شورك فيه"، وروي أيضاً أنه قال له: "لك أجران أجر السر وأجر العلانية"²⁴⁸. قال البيضاوي: "(ولا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)" بأن يراييه أو يطلب منه أجراً²⁴⁹. وبألا يريد بعبادته إلا وجه الله وحده لا شريك له²⁵⁰. ومثل هذا المعنى في قوله تعالى²⁵¹: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.

5.7. ساقى الملك : قال تعالى²⁵²: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾

²⁴⁰ المراغي، تفسير المراغي، 16/22.

²⁴¹ سورة الأحزاب 4/33.

²⁴² سورة الأحزاب 5/33.

²⁴³ سورة النساء 4/23.

²⁴⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 380/6.

²⁴⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 381/6.

²⁴⁶ سورة الكهف 18/38.

²⁴⁷ النيسابوري، غرائب القرآن، 464/4.

²⁴⁸ الرازي، مفاتيح الغيب، 504/21.

²⁴⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل، 295/3.

²⁵⁰ سعيد حوى، الأساس في التفسير، 323/6.

²⁵¹ سورة الكهف 18/110.

²⁵² سورة يوسف 12/36.

وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبَأًا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٣٤﴾.

قال قتادة: كان أحدهما ساقى الملك، والآخر خبازه. قال محمد بن إسحاق: كان اسم الذي على الشراب نبوا والآخر مجلث،²⁵³ وقال الواحدي: "قال له الساقى: إنني رأيت أصل حبله عليها ثلاثة عناقيد من عنب فجنيتها وعصرتها".²⁵⁴ وقد روي عن ابن عباس أن أحدهما خازن طعامه والآخر ساقيه، فماذا كان من شأنه معهما؟ قال أحدهما إنني أراي أعصر خمراً؛ أي رأيت في المنام رؤيا كآتي أراها في اليقظة الآن وهي أنني أعصر خمراً؛ أي عنبا ليكون خمراً لا ليشرب الآن.²⁵⁵

خاتمة البحث:

توصل البحث إلى عدة نتائج متعلقة بمعاني بعض الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم؛ والتي تبرز لنا أن كلمة واحدة يتعدد منها باختلاف السياق؛ لذا لا نستطيع أن نعطي حكماً بناءً على المعنى المعجمي فقط، بل لا بد من ربط ذلك بالمعنى الوظيفي من خلال الآية القرآنية، وهذا ما اعتمده المفسرون للوصول إلى أدق معنى للآية. وقد تناول البحث كلمات أربعة: (الأهل، والآيات، والأمر، وأحد)، وتوصل للنتائج الآتية:

- التركيب من أهم وسائل إنتاج الدلالة، فلا دلالة بلا تركيب؛ لأن الألفاظ المفردة لا يمكن أن تحقق الوظيفة الأساسية للغة، ألا وهي التعبير عن مكونات الفكر.
- أدرك علماءنا الأوائل أثر السياق في توجيه المعنى وتحديده، إذ وجدوا أن ظاهر الألفاظ المفردة لا يعين على فهم النصوص فهماً صحيحاً.
- حين بدأ علماءنا الأوائل بتفسير القرآن أدركوا أن له نظمه الخاص به، وهو نظم فريد مؤثر ليس له نظير، لكنه متعدد الوجوه والمعاني، ويتعدد وجوهه يتيح إمكانات أكثر في الأداء والتعامل مع النص، إذ يتلازم الجانب اللغوي والنحوي والبلاغي، لتحقيق جانب الإبلاغ والتأثير في المتلقي.
- من المعاني التي وردت لكلمة (الأهل) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: (ساكنو القرى، القوم والعشيرة، المختار له، الزوجة والأولاد، القوم الذين بعث فيهم نبي، قرأ التوراة والإنجيل، الأصحاب، المستحق).
- من المعاني التي وردت لكلمة (الآيات) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: العلامات، عبرة للناس، الكتاب، آي القرآن، المعجزات، الأمر والنهي.
- من المعاني التي وردت لكلمة (الأمر) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: الدين، القول، قدر أمراً وأراد كونه، قتل بني قريظة، نصر المسلمين على المشركين (القتل ببدر)، القيامة

²⁵³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 332/4.

²⁵⁴ الواحدي، الوسيط، 613/2. السمعاني، تفسير القرآن، 29/3.

²⁵⁵ رشيد رضا، تفسير المنار، 250/12.

- (السَّاعَة)، الذَّنْب، القضاء، الوحي، النَّصْر، الفعل والشَّان، الغرق.
- من المعاني التي وردت لكلمة (أحد) في القرآن تبعاً لسياق الآية وسبب نزولها: الله تعالى، النَّبِيُّ، بلال بن رباح، تلميذا، زيد بن حارثة، أحد من الخلق، ساقى الملك.
- تعددت معاني الكلمات: (الأهل، والآيات، والأمر، وأحد) بشكل كبير– قد يصل إلى ستة عشر معنى لكلمة واحدة– ولبيان هذا التعدد كان لزاماً الرجوع إلى السياق ومناسبة النزول؛ حيث إنَّ هناك كلمات كثيرة– في اللغة عامَّة، وفي القرآن خاصَّة– يتعدَّد معناها باختلاف السِّياق؛ لذا لا نستطيع أن نعطي حكماً بناءً على المعنى المعجمي فقط، بل لا بدَّ من ربط ذلك بالمعنى الوظيفي من خلال الآية القرآنية.
- تبين من البحث أن اللفظ يأخذ في كل سياق يستعمل فيه ظلالاً دلالية خاصة حاضرة في سياقه، لذلك لم يكن من السليم منهجية أن تأخذ دلالة لفظ ما أخذت من سياق استخدام العرب الأوائل أو أي سياق خارجي آخر فنسقطها على اللفظ في سياق القرآن الكريم.
- اعتمد البحث على الآراء المتعلقة بأحكام القرآن ومقاصده، وما فيه من غريب الألفاظ، كما استعان البحث بالمصادر التي تناولت فكرة التَّأويل في القرآن، وذلك لبيان هذه الآراء ومدى اعتمادها على التحليلات اللغوية المختلفة للوصول إلى أدقَّ معنى أوضح تفسير لها.
- عُني المفسرون بمفهوم سياق الحال في تفسيراتهم من خلال العناية بمعرفة المتكلم والمخاطب وأسباب النزول غير ذلك من مباحث علوم القرآن الكريم.

Kaynakça

- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahr'ul-Muhîr fi't-Tefsîr*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1420 .
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs'il-Arabî .
- el-Begavî, Hüseyin b. Mesut. *Meâlim'üt-Tenzîl fi Tefsîr'il-Kuran*, Riyad: Dâru Tîbe li'n-neşri ve't-Tevzi, 1997 .
- el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâr'ut-Tenzîl ve Esrâr'ut-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs'il-Arabî, 1418.
- el-Cezâiri, Ebubekir Câbir. *Eyserut-Tefâsîr li Kelâm'il-Aliyy'il-Kebîr*. Medine-i Münevvere: Mektebetu'l-Ulûmu ve'l-Hikem, 2003 .
- el-Ebyârî, İbrahim. *el-Mevsûat'il-Kurâniyye*, Müessesetü Sicil'il-Arabî, 1405 .
- er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtih'ul-Gayb – et-Tefsîr'ul-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs'il-Arabî, 1420 .
- es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsir. *Tefsîr'ul-Kerîm'ir-Rahmân'i fi Tefsîri Kelâm'il-Mennân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000 .
- es-Seâlibî, Abdurrahman bin Muhammed. *el-Cevâhir'ul-Hisân fi Tefsîr'il-Kuran*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs'il-Arabî. 1418 .
- es-Seâlibî, Ahmed Ebu İshak. *el-Keşf'u ve'l-Beyân an Tefsîr'il-Kuran*. Beyrut: Dâru İhyâ-

- it-Türâsi'l-Arabî, 2002 .
- es-Sem'ânî, Mansur bin Muhammed. *Tefsîr'ul-Kuran*. Riyad, Dâr'ul-Vatan, 1997 .
- es-Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin. *Hâşiyetü Müsned'il-İmam Ahmed bin Hanbel*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf' ve'ş-Şuûn'il-İslamiyye, 2008 .
- es-Suyûtî, Celâlettin Abdurrahman. *e'd-Durr'ul-mensûr fî't-Tefsîr'i b'il-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2011 .
- eş-Şihâb, Emiru Mustafa. *el-Mustalahât'ul-İlmiyye fî'l-Lügat'il-Arabiyye fî'l-kadîmi ve'l-hadîs*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- ez-Zemaşeri, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf*. Beyrut: Dâru'l-kitâb'il-Arabî, 1407 .
- ez-Züheyli, Vehbe b. Mustafa. *e't-Tefsîr'ul-Munîr'u fi akidet'i v'e-Şer'iyyet'i ve'l-Menhec'i*. Dimeşk: Dâr'ul-Fıkr'il-Meâsir, 1418 .
- Havâ, Saîd. *el-Esâsu fî't-Tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424 .
- İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. *Cevahir'ul-Efkâr ve meâdin'ul-esrar'il-mustahracet min kelam'il-Aziz'il-Cabbar*. Beyrut: Mektebu'l-İslami, 1991 .
- İbn Ebî Hatim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîr'ul-Kurân'il-Azîm*. Riyad: Mektebetü Nizâr'ul-Bâz, 1419 .
- İbn Süleyman, Mukâtil. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1423 .
- İbn'ül-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-kitâb'il-Arabî, 1422 .
- Maiga, Mohamadou Aboubacar. "المقدمة الطللية في الشعر العربي الإفريقي (غرب إفريقيا) "أنموذجاً". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25 / 2 (Aralık 2021): 909-940. <https://doi.org/10.18505/cuid.881410>.
- Omar, Ahmad. Kiraatlerin Dil Ufku: Gelişimsel Genişleme. İstanbul: İstanbul Journal of Arabic Studies, 4/2 (Aralık 2021): 173-192. <https://doi.org/10.51802/istanbuljas.990705>
- Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîr'ul-Kuran 'il-Hakîm - Tefsîr'ül-Menâr*. Kahire: el-Heyet'ul-Mısıriyyet'il-Âmmeti li'l-kitap, 1990

الانفرادات اللغوية لابن فارس في كتابه فتيا فقيه العرب

ملخص: ابن فارس من أشهر علماء اللغة العربية، ومن أبرز أصحاب المعاجم، وكتابه *فتيا فقيه العرب* عبارة عن أسئلة فقهية ولكن بألفاظ لها معانٍ مشتركة، وفتح الجواب عن هذه الأسئلة يكون عن طريق معرفة معاني هذه الكلمات، وهذا البحث يتحدث عن انفرادات ابن فارس اللغوية التي هي على نوعين: الأول: المعاني التي انفرد بها في كتابه *فتيا فقيه العرب* ولم ترد في معاجمه ولا في المعاجم العربية الأخرى، ولا يعرف تحديداً من أين جاء بها، والثاني: ما انفرد به ابن فارس في كتابه المذكور ولم يبين هذه المعاني في معاجمه الأخرى، ولكن بيئها أصحاب المعاجم، ويؤخذ على ابن فارس عدم إيراد معاني هذه الألفاظ في معاجمه، إضافة إلى أنه أزم نفسه بأنه لا يوجد إلا الصحيح والمؤثق في اللغة، فهل هو اعتراف ضمني منه بأن هذه المعاني غير مشهورة أو ضعيفة؟ فكيف يستعملها في الاختبار اللغوي الذي هو محور كتابه؟ وهذا ما يحاول هذا البحث أن يجيب عنه.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، ابن فارس، مجمل اللغة، مقاييس اللغة، الانفراد اللغوي.

İbn Fâris'in *Fütüvâ Faḳihî'l- arab* Adlı Kitabında Yer Verdigi Özgün Kelimeler

Öz: İbn Fâris Arap Dilî'nin en meşhur âlimlerinden ve en önde gelen sözlük müelliflerinden biridir. Kendisi kelimelerin anlamları ve göstergeleri konusunda mütehasıssır. *Fütüvâ faḳihî'l-Arab* adlı kitabı, çok anlamlı kelimelerle sorulmuş fikhî sorulardan ibarettir. Bu sorulara verilen cevaplar bu çok anlamlı kelimelerin anlamlarını bilmekten geçmektedir. Yazarın amacı, Arap Dilî'nin önemini ortaya koymak ve dîni ilimlerle uğraşanların dile olan irtibatlarını/seviyelerini artırmaktır. Bu araştırma, yazarın adı geçen eserinde yer verdiği özgün kelimeleri ele almaktadır. Özgün kelimelerle, iki şeyi kast etmekteyiz: Sadece *Fütüvâ Faḳihî'l-Arab* adlı kitabında yer verdiği, kendi sözlükleri de dahil başka sözlüklerde bulunmayan kelimeler *Fütüvâ faḳihî'l-Arab*'da yer verdiği, fakat kendisi diğer sözlüklerinde açıklamamış olsa da başka sözlük yazarlarının açıkladığı kelimeler. Yazar bu kelimelerin anlamlarını açıklamamasından ötürü eleştirilmiştir. Çünkü kendisi bilhassa dilde sahih ve güvenilir kelimelere yer verdiğini belirtmiştir. Bu zîmnî bir şekilde bu anlamların meşhur olmadığının yahut zayıf olduğunun bir itirafı mıdır? Öyleyse temel esen bir tür dil imtihanı yapmak olan eserinde bunlara nasıl yer vermiştir? Bu araştırma bu sorunun cevabını aramaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, İbn Fâris, Mücmelü'l-Lüga, Mekâyisü'l-Lüga, Özgün Kelimeler.

Lexical Uniqueness of Ibn Faris in His Book *Kitâb Futüvâ Faḳih al-Arab* Abstract:

Ibn Faris is one of the most famous scholars of Arabic, prominent writers of Arabic dictionaries, and the specialists in the semantics of words and connotations. His book "*Kitâb Futüvâ Faḳih al-Arab*" consists of questions (Fatwas) which include homonymous words. For answering, the clue is knowing the meanings of them. The author aims to show the importance of Arabic and obliging sharia students to improve the language. This research focuses on the lexical uniqueness of Ibn Faris, which has two types: First, the unique meanings in his book "*Kitâb Futüvâ Faḳih al-Arab*", that were not mentioned in any other dictionaries even in his, and we do not know exactly from where he got these meanings. Second, the meanings mentioned in the book, and dictionaries, but were not mentioned in his dictionaries. It is considered a weak point, because he stated that he lists the correct and authentic words. It is implied that these are not authentic, so he should not have used them in his books. This is what this research tries to study.

Keywords: Arabic Language, İbn Faris, Mujmal AḤLughah, Maqayis AḤLughah, Lexical Uniqueness.

إن اللغة العربية لغة واسعة جداً حيث تحتوي على الكثير من الألفاظ والمعاني، وهي لغة تمتد في عمق التاريخ إلى يومنا هذا، وبعد نزول القرآن الكريم أصبحت هذه اللغة هي لغة كل مسلم وهي أداة كل دارس للشريعة الإسلامية وعلومها، وكتاب ابن فارس *فتيا فقيه العرب* هو عبارة عن كتاب يحتوي على أسئلة فقهية ولكن بألفاظ من باب المشترك اللفظي يكون مفتاح الجواب عن هذه الأسئلة بمعرفة المعنى المقصود من هذا اللفظ فيورد ابن فارس قوله هل تقسم العجوز بين الورثة، والعجوز لفظ يعني المرأة الكبيرة وهذا هو المشهور ولكن ابن فارس هنا يقصد بلفظ العجوز هو السيف الذي هو أحد معاني لفظ العجوز، وهدف ابن فارس هو بيان أهمية معرفة اللغة العربية في العلوم الإسلامية، وحث الطلاب على دراسة اللغة والتبحر فيها؛ لأنها المفتاح لهذه العلوم، وابن فارس معروف عنه بأنه يورد الصحيح من اللغة فمعجم *مقاييس اللغة*، و*معجم اللغة*، لابن فارس يتميزان بأنهما من الكتب الصحيحة في اللغة، وضع ابن فارس فيهما الصحيح من اللغة والمعاني، واعتمد فيهما على كتاب *العين للخليل والجمهرة لابن دريد*، ويتميز معجم *معجم اللغة* بأنه مختصر وبالإضافة إلى ما ذكر. فقد وضع ابن فارس فيه ما يتداوله الناس من الغريب، وترك باقي الغريب غير مشهور في كتابه *متخير الألفاظ*؛ ولأجل ذلك عرضت الألفاظ ومعانيها التي وردت في كتاب ابن فارس *فتيا فقيه العرب* على معجم *معجم اللغة ومقاييس اللغة* لابن فارس نفسه، ثم عرضت كل المعاني الواردة في كتاب *فتيا فقيه العرب* على المعاجم العربية أيضاً، فتبين بأن ابن فارس انفرد في كتابه ببعض المعاني وهذا الانفراد على نوعين الأول: انفرد ابن فارس بمعانٍ ذكرها في كتابه *فتيا فقيه العرب* ولم يذكرها هو في معجمه ولم يذكرها أصحاب المعاجم في معاجمهم والنوع، الثاني: معانٍ ذكرها في كتابه *فتيا فقيه العرب* ولم يذكرها في معجمه وذكرها أصحاب المعاجم العربية، فلماذا لم يذكر ابن فارس في معجمه *معجم اللغة ومقاييس اللغة* المعاني التي ذكرها في كتابه *فتيا فقيه العرب*، مع أن هذين المعجمين يتميزان بالصحيح من اللغة ومن المشهور ومن الغريب المستعمل الذي ليس بوحشي ولا مستنكر، ثم بحث عن هذه المعاني الواردة في *فتيا فقيه العرب* في كتابه *متخير الألفاظ*؛ لأنه ذكر بأن الألفاظ الغريبة التي لم يذكر في معجمه *معجم اللغة* ذكرها في كتابه *متخير الألفاظ*، فهل عدم ذكر ابن فارس للمعاني في معجمه والتي استعملها وسيلة للاختبار اللغوي في كتابه *فتيا فقيه العرب* كانت غير مشهورة أو غير صحيحة فهل يعقل استعمال مثل هذه المعاني في الاختبار اللغوي! وإذا كانت مشهورة وصحيحة ومستعملة لماذا لم يذكرها ابن فارس في معجمه؟ مع أنه ذكر باقي المعاني، ولعل ذلك مُتعمد من ابن فارس لبيان بأن الفقيه أو طالب علوم الشريعة يجب أن يعلم ويتعلم الألفاظ والمعاني اللغوية الميتة أو الشاذة أو المندثرة.

ومن الممكن أن يكون ابن فارس قد انتهج في هذا الكتاب -بقصد أو دون قصد - المنهج السائد في تلك الفترة من الزمن كما فعل الفارابي (260-339 هـ) الذي كان في نفس فترة ابن فارس

حيث كانوا يعتمدون التعقيد في لغة كتبهم حتى تظهر الفلسفة بعيدة عن متناول العامة.¹ ولكن كما أوضحنا أن ابن فارس كان هدفه من الكتاب ليس إبعاد الفتوى عن العامة مثل الفلاسفة، ولكن هدفه كان حث طالب الشريعة على التفقه في اللغة.

1. ابن فارس وكتابه فتيا فقيه العرب ومنهجه في التوثيق

1.1 التعريف بابن فارس

وأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب ابن عباد وغيرهما من أعيان البيان، أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها، وإليها نسبته.² أحد رجال خراسان وعلمائها وأئمة أدبائها، وكان عالماً بالفقه ولغة العرب، فاشتهر به، وكان عالماً في ذلك، وذكر أن مذهبه مالكي، ذكره القاضي أبو الوليد الباجي فقال: كان فقيهاً مالكيًا، وحقق لي ذلك بعض من ذكركه من شيوخنا المغاربة الراحلين. وحكى لي بعض من لقيته من أهل المشرق أنه شافعي المذهب. وقد ألف ابن فارس مؤلفات عديدة منها مقاييس اللغة والمجمل والصاحبي والإتباع والمزاوجة وجامع التأويل في تفسير القرآن والحامسة المحدثة وذم الخطأ في الشعر والفصيح ومتخير الألفاظ وتمام الفصيح وكتاب الثلاثة في الكلمات المكونة من ثلاثة حروف متماثلة واللامات وأوجز السير لخير البشر.³

1.2. كتاب فتيا فقيه العرب

لخص الدكتور عبد السلام هارون الحديث عن هذا الكتاب فبين بأنه ذكره ابن الأنباري⁴ والقفطي في إنباه الرواة.⁵ وكما ذكره السيوطي⁶ فقال: وذلك أيضاً ضرب من الألغاز. وقد ألف فيه ابن فارس تأليفاً لطيفاً في كراسة، سماه بهذا الاسم. رأيت قديماً وليس هو عندي الآن. فنذكر ما وقع من ذلك

¹ Nidal Alshorbaji, "Sosyal Deneyim, Kurğu ve Bilinçaltı:Edebiyatın Üç Kaynağı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (Aralık 2019), 252.

² محمود بن محمد الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 193؛ صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقق: أحمد الأرنؤوط - وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 1420/2000)، 182/7.

³ الزركلي، الأعلام، 193؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 182/7.

⁴ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقق: إبراهيم السامرائي (الأردن: مكتبة المنار، 1405/1985)، 236.

⁵ القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين علي بن يوسف، تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1406/1982)، 368/4.

⁶ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقق: فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/1998)، 480/1.

في مقامات الحريري، ثم إن ظفرت بكتاب ابن فارس ألحقت ما فيه، ولكن السيوطي لم يلحق بكتابه المزهر شيئاً من كتاب ابن فارس. وقد ذكّر هذا الكتاب في البغية باسم فتاوى فقيه العرب.⁷ وذكر ابن خلكان هذا الكتاب باسم: مسائل في اللغة وتعاني بها الفقهاء.⁸ والسيوطي في بغية الوعاة بلفظ: (مسائل في اللغة يغالي بها الفقهاء)⁹ والياضي في مرة الجنان باسم: (مسائل في اللغة يتعاني بها الفقهاء)¹⁰ وصواب هذا كله: (مسائل في اللغة يُعَايَا بها الفقهاء) والمعاية: أن تأتي بكلام لا يُهْتَدَى إليه¹¹ ويُنَّ القُطْفِي سبب تأليف ابن فارس لكتابه فتيا فقيه العرب فقال: "إذا وجد ابن فارس فقيهاً أو متكلماً أو نحوياً كان يأمر أصحابه بسؤالهم إياه، وينظره في مسائل من جنس العلم الذي يتعاطاه، فإنَّ وجده بارعاً جدلاً جرّه في المجادلة إلى اللغة، فيغلبه بها، وكان يحث الفقهاء دائماً على معرفة اللغة ويلقي عليهم مسائل، ذكرها في كتاب سماه كتاب فتيا فقيه العرب، ويخجلهم بذلك؛ ليكون خجلهم داعياً إلى حفظ اللغة ويقول: من قصّر علمه عن اللغة وغولط غلط¹² فسبب تأليف هذا الكتاب لبيان أهمية اللغة العربية في العلوم الأخرى وخصوصاً في علم الفقه، فهذا الكتاب هو طريقة من طرق تأليف الألغاز اللغوية والتي قصدها أئمة اللغة وقد ألف فيه ابن فارس تأليفاً سماه بهذا الاسم.¹³

ولابد من الإشارة إلى أن هذا النوع من الأسلوب اللغوي في الأسئلة قد تكون بدايته في زمن الإمام الشافعي حيث نقل الفخر الرازي ذلك فقال: "اعلم أنه نقل عن الشافعي أنهم سألوه عن بعض المسائل بألفاظ غريبة، فأجاب عنها في الحال ونحن نذكر بعضها. أحدها: قيل له: كم قرء أم فلاح؟ فأجاب على البديهية: من ابن ذكاء إلى أم شملة، والمراد بالقرء الوقت، وأم فلاح الفجر وهو كنية الصلاة. والسؤال واقع عن مدة وقت صلاة الفجر؛ وقول الشافعي رضي الله عنه من ابن ذكاء أي من وقت الصبح وهو كنيته، إلى أم شملة وهي كنية الشمس أي: إلى طلوع الشمس."¹⁴ فكتاب ابن فارس هو عبارة عن كتاب يستعمل المعاني اللغوية للكلمات في شكل سؤال فقهي الجواب عن هذا السؤال يعتمد على معرفة المعنى للكلمة المستعملة ونستطيع أن نقول بأن كتاب ابن فارس فتيا

7 السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، 1/352.

8 أحمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق. احسان عباس (لبنان: دار الثقافة، 1994)، "267/5.

9 السيوطي، بغية الوعاة، 1/352.

10 عبد الله بن أسعد الياضي، مرة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان (بيروت: الكتب العلمية، 1997/1417)، 2/442.

11 عبد السلام محمد هارون، مقدمة كتاب مقاييس اللغة، 33/1.

12 القفطي، إنباه الرواة، 1/129.

13 محمد صديق خان بن حسن القنوجي، البلغة إلى أصول اللغة، تحقيق. سهاد حمدان أحمد السامرائي (العراق: جامعة تكريت، 2004)، 129.

14 "الفخر الرازي، مناقب الامام الشافعي، تحقيق. احمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986/1406)، 245.

فقيه العرب هو كتاب في اللفظ المشترك والذي يتحد لفظه ويختلف معناه.

1.3. منهج ابن فارس في التوثيق

اعتمد ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة الصحيحة معتمداً على معاجم وكتب صحيحة، مثل العين للخليل والجمهرة لابن دريد وغريب الحديث لأبي عبيد وغيرهم¹⁵ يقول عبد السلام هارون: "وقد عرف ابن فارس بالتزامه إيراد الصحيح من اللغات والناظر في كتاب المقاييس، يلتمس من ابن فارس حرصه على إيراد الصحيح من اللغات، ويرى أيضاً صدق تحريه، وتحرجه من إثبات ما لم يصح وهو مع كثرة اعتماده على ابن دريد، ينقد بعض ما أورده في كتابه الجمهرة من اللغات، ويضعه على محك امتحانه وتوثيقه، فإذا فيه الزيف والريب"¹⁶ وأما مجمل اللغة فيقول السيوطي: "كان في عصر صاحب الصحاح ابن فارس فالتزم أن يذكر في مجمله الصحيح."¹⁷ ويبين ابن فارس مميزات معجمه مجمل اللغة فيقول: "قد ذكرنا فيه الواضح من كلام العرب والصحيح منه دون الوحشي المستنكر ولم نأل في اجتهاء المشهور الدال على غريب آية أو تفسير حديث أو شعر، والمتوخى في كتابنا."¹⁸ ويقول في آخر كتابه: "علم أنني توخيت فيه الاختصار كما أردت وآتت الإيجاز كما سألت، واقتصرت على ما صح عندي سماعاً، أو من كتاب صحيح النسب مشهور، ولولا توخي ما لم أشكك فيه من كلام العرب لوجدت مقالاً، ورجوت أن يكون هذا المختصر كافياً في بابه ومستغنياً في معرفة صحيح كلام العرب، وما يتداوله الناس من غريب القرآن والحديث، وكثير من غريب الشعر وغيره، فكل ما شد عن كتابنا هذا من محاسن كلام العرب والألفاظ التي يستعان بها في الأشعار والمكاتبات فقد ذكرناه في الكتاب الذي سميناه (متخير الألفاظ)"¹⁹. لا بد من الإشارة إلى أن ابن فارس اعتمد في معجمه مجمل اللغة على كتاب العين للخليل والجمهرة لابن دريد²⁰.

2. المعاني التي انفرد بها ابن فارس

2.1. المعاني التي انفرد بها ابن فارس فقط

وهذا المبحث يتناول المعاني التي أوردها ابن فارس في كتابه فتياً فقيه العرب والتي انفرد بها في

¹⁵ أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979/1399)، 4،3/1.

¹⁶ عبد السلام محمد هارون، مقدمة كتاب مقاييس اللغة، 22/1.

¹⁷ السيوطي، المزهر، 76/1.

¹⁸ ابن فارس، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986/1406)، 168/1.

¹⁹ ابن فارس، ابن فارس، مجمل اللغة، 944/2.

²⁰ ابن فارس، ابن فارس، مجمل اللغة، 75/1.

هذا الكتاب، حيث لم يبيّن ابن فارس هذه المعاني في معاجمه الأخرى حتى أنه ذكر في معاجمه معاني اللفظ أنه يأتي على المعنى كذا وكذا ولكنه لم يبيّن المعاني التي ذكرها في كتابه فتيا فقيه العرب من ضمن المعاني المذكورة للفظ في معاجمه، وكذلك لم يذكر أصحاب المعاجم هذه المعاني أيضاً فابن فارس انفرد في كتابه بهذا المعاني انفراداً تاماً، فلم تأت هذه المعاني في معاجمه ولا في المعاجم العربية الأخرى، وكما يلي:

- قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب هل يجب على الرجل إذا أسهد الوضوء؟ الإسهاد: أن يمذي الرجل، يقال مَذَى، يمذِي، وأسهد يسهد."²¹

ولفظ الإسهاد بمعنى أن يمذي الرجل لم يرد في معاجم ابن فارس وكذلك لم يرد في المعاجم العربية الأخرى.

- قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: هل تجوز شهادة الخالة؟ قال: إن لم يكن ثم فسق فنعم. الخالة: اللعاب، ذو اللعاب والمزاح، واحدهم، خايل، مثل باعة وبائع."²²

هذا ما أورده ابن فارس في كتابه فتيا فقيه العرب حيث بيّن بأن من معاني لفظ الخالة والتي هي جمع خايل هو صاحب المزاح، ولكن حين الرجوع إلى معاجم ابن فارس لم نجد من معاني لفظ الخالة هذا المعنى، وحين تتبع ما كتبه ابن فارس في معاجمه حول مادة خول لم نجد هذا المعنى أيضاً²³ والذي ورد في معاجم ابن فارس معنى الخائل: هو الراعي. يقال فلان يخول على أهله، أي يرعى عليهم. ومن فصيح كلامهم: تخولت الريح الأرض، إذا تصرف فيها مرة بعد مرة²⁴ وحين الرجوع إلى المعاجم العربية لم نجد معنى صاحب المزاح من ضمن معاني الخالة والتي هي جمع للخائل يقول الجوهري: "وقد خال الرجل فهو خائل، أي مختال وجمع الخائل خالة، مثل بائع وباعة"²⁵ وبيّن الأزهري ذلك أيضاً

قال الشاعر:

أودى الشبابُ وحبُّ الخالة الخلبه وقد برئت فما في الصدر من قلبه

أراد بالخالة جمع الخائل وهو المختال الشاب²⁶ إذن لم يرد في معاجم ابن فارس ولم يرد في المعاجم العربية أن من معاني الخالة هو صاحب المزاح، فقد ذكر هذا المعنى ابن فارس في كتابه

²¹ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، تحقيق. حسين علي محفوظ (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1958/1337)، 21.

²² ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 23.

²³ ابن فارس، مقاييس اللغة، 230/2؛ مجمل اللغة، 307/1.

²⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، 230/2.

²⁵ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم، 1984/1404)، 1692/4.

²⁶ محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 230/7.

فتياً فقيه العرب فقط، ولا أعلم من أين جاء بهذا المعنى وكذلك فإن ابن فارس ذكر كلمة خايل بالياء مع أن هذه الكلمة المذكورة في المعاجم بالهمز خائل حيث بيّن الجوهرى ذلك فيقول: " [خول] الخائل: الحافظ للشيء. يقال: فلان يخول على أهله، أي يرضى عليهم." ²⁷ فاسم الفاعل من خول هو خائل وليس خائلاً.

- قال ابن فارس: " قيل لفقيه العرب: هل على المشخص عقوبة؟ قال: لا. إلا أن يكون قذفاً، المشخص: الشاتم، يقال أشخصَ به إذا شتمه." ²⁸ لم يرد في معاجم ابن فارس هذا المعنى أبداً وكذلك لم يرد معنى أشخصه أي اغتابه كما جاء في المعاجم العربية، فلم يرد في المعاجم العربية بأن معنى المشخص أو أشخصَ به بمعنى شتم ولكن ورد أشخص به بمعنى اغتابه ²⁹ وهناك فرق في المعنى بين الشيمة وبين الغيبة.

- قال ابن فارس: " قيل لفقيه العرب: هل يجب على المتوضئ غسل الغابة قال: ظاهرها. الغابة: ما تحت العنفة." ³⁰ والعنفة كما يقول الخليل: " بين الشفة السفلى وبين الذقن. وهي الشعيرات بينهما، سالت من مقدمة الشفة السفلى، تقول للرجل: بادي العنفة إذا عري جانبه من الشعر." ³¹ وماتحت العنفة يسمى الشجر أي "مجتمع اللحيين تحت العنفة" ³² ولم يرد في معاجم ابن فارس وفي المعاجم العربية بأن الغابة اسم لما تحت العنفة وهذا تفرد به ابن فارس في كتابه فتياً فقيه العرب.

- قال ابن فارس: " قيل لفقيه العرب: هل يصلى على المزموم إذا مات من يومه؟ قيل: نعم. المزموم: الولد الملقى." ³³ ولم يرد في معاجم ابن فارس وفي المعاجم العربية بأن من معاني المزموم الولد الملقى وهو الولد الجهيضم السقط الذي قد تم خلقه ونفخ فيه روحه من غير أن يعيش ³⁴

- قال ابن فارس: " قيل لفقيه العرب: الرجل يمشي قبل حلول الحول؛ هل تسقط عنه الزكاة؟ قال: نعم. مشى الرجل: ذهب ماله." ³⁵ لم أجد هذا المعنى في معاجم ابن فارس بل على العكس، حين بيّن ابن فارس مادة مشى قال: "مشي: الميم والشين والحرف المعتل أصلان صحيحان، أحدهما

²⁷ الجوهرى، الصحاح، 4/1692.

²⁸ ابن فارس، فتياً فقيه العرب، 26.

²⁹ الأزهرى، تهذيب اللغة، 7/36: أبو الفيض محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار الهداية، د. ت.)، 16/136.

³⁰ ابن فارس، فتياً فقيه العرب، 26.

³¹ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، تحقيق. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. ت.)، 2/301: أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي، البارع في اللغة، تحقيق. هشام الطعان (بغداد: مكتبة النهضة، 1975)، 540.

³² الزبيدي، تاج العروس، 12/124.

³³ ابن فارس، فتياً فقيه العرب، 27.

³⁴ الخليل، العين، 3/383.

³⁵ ابن فارس، فتياً فقيه العرب، 29.

يدل على حركة الإنسان وغيره، والآخر النماء والزيادة، وأمشى الرجل: كثرت ماشيته.³⁶

- قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: هل يُعد مع الفرش الحشو؟ قال: نعم. الفرش: صغار الضأن، والحشو أولادها." ³⁷ لم يورد ابن فارس بأن الفرش هو صغار الضأن في معاجمه ولكنه أورد معنى آخر للفظ الفرش فقال: "الفرش من الأنعام، وهو الذي لا يصلح إلا للذبح والأكل" ³⁸ وأما في المعاجم العربية فقد ورد بأن معنى الفرش هو صغار الأبل، وورد أيضاً بأن الفرش هو من الأنعام التي لا يحمل عليها وهي الغنم والماعز مثلاً، ولخص ذلك الأزهرى فبيّن بأن الفراء قال في قول الله جل وعز: { وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشًا } ³⁹ الحمولة: ما أطاق العمل والحمل، والفرش: الصغار ⁴⁰، وقال أبو إسحاق: أجمع أهل اللغة على أن الفرش: صغار الإبل، وأن الغنم والبقر من الفرش قال: والذي جاء في التفسير يدل عليه قوله جل وعز: { ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعَزِ اثْنَيْنِ } ⁴¹، فلما جاء هذا بدلاً من قوله: { حمولة وفرشا }، جعله للبقر والغنم من الإبل. ⁴² وكذلك لم يورد ابن فارس بأن الحشو هو صغار الغنم بل ورد في المعاجم العربية خلاف هذا المعنى حيث بيّن أصحاب المعاجم بأن الحشو هو صغار الإبل. ⁴³

- قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: للشبعان أن يقصر الصلاة؟ قال: له ذلك، مع مسافة القصر. الشبعان: الآمن." ⁴⁴ لم أجد من معاني لفظ الشبعان معنى الآمن في معاجم ابن فارس وفي المعاجم العربية الأخرى.

- قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: هل في عقص اليد قود؟ قال: إن أوهن ذلك. العقص: لي اليد، يقال عقص يده يعقصها عقصاً إذا لواها." ⁴⁵ وقد بيّن ابن فارس معاني كثيرة للعقص ولم يبيّن هذا المعنى ولفظ العقص مع اليد بينه ابن فارس على أنه معنى مجازي فقال: العقص: "إمسك اليد عن البذل بخلاف" ⁴⁶ وبيّن معناً حقيقياً للعقص والذي هو لوي الشيء فقال: "العقص: أن تأخذ المرأة

³⁶ ابن فارس، مقاييس اللغة، 325/5.

³⁷ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 29.

³⁸ ابن فارس، مقاييس اللغة، 486/4.

³⁹ الأنعام 142/6.

⁴⁰ أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998/1419)، 543/1؛ علاء الدين علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (بيروت: دار الفكر، 1979/1399)، 165/2.

⁴¹ الأنعام 143/6.

⁴² الأزهرى، تهذيب اللغة، 238/11؛ محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (دمشق: دار ابن كثير، 1414)، 194/2؛ محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: "الدار التونسية"، 1984)، 130/18.

⁴³ الخليل، العين، 260/3؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المخصص، 204/2.

⁴⁴ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 31.

⁴⁵ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 33.

⁴⁶ ابن فارس، مقاييس اللغة، 97/4؛ مجمل اللغة، 622/1.

الخصلة من الشعر فتلوها ثم تعدها حتى يبقى التواؤها ثم ترسلها⁴⁷ وفي كلا المعنيين الذين بيَّنهما ابن فارس لم يرد في معاجمه أن العقص هو لي اليد كما ورد في كتابه فتيا فقيه العرب وذهب أصحاب المعاجم إلى المعاني الذي بيَّنها ابن فارس في معاجمه للعقص ولم يذكروا بأنه لي اليد⁴⁸

– قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: ما لذي يفسد الغرب؟ قال: ما غيره. الغرب: الماء الكثير لا يفسده شيء من النجاسة وقد قيل النهر الشديد الجرية."⁴⁹ وبين ابن فارس في معاجمه بأن الغرب: ما يقطر من الماء عند البئر فتتغير رائحته.⁵⁰ وهناك فرق في المعنى بين معنى الغرب في كتابه فتيا فقيه العرب والذي يدل على الماء الكثير، وبين معناه في معاجمه الذي يدل على الماء القليل، وأورد أصحاب المعاجم أكثر من معنى للفظ الغرب حيث بيَّنوا بأن الغرب: هو الماء الذي يقطر من الدلو بين البئر والحوض، أو تقديم الحوض على البئر وقيل: هو كل ما ينصب من الدلاء من لدن رأس البئر إلى الحوض ويتغير ريحه سريعاً، وقيل: هو ما حولهما من الماء والطين.⁵¹

2.2 المعاني التي انفرد بها ابن فارس ولم يذكرها في معاجمه

هذا المبحث يتناول المعاني التي انفرد بها ابن فارس في كتابه فتيا فقيه العرب ولم يذكرها في معاجمه أبداً ولم ترد من ضمن المعاني المشتركة للألفاظ، ولكن بيَّنها أصحاب المعاجم العربية، فلماذا لم يبيَّن في معاجمه وهذه المعاجم وظيفتها بيان معاني الألفاظ وبيان المعاني المشتركة للفظ الواحد، حتى إن ابن فارس حينما يذكر المعاني المشتركة والمتعددة للفظ معين لا يذكر من ضمن هذه المعاني المعنى الذي استعمله في كتابه فتيا فقيه العرب، والتي كانت وظيفته هو الاختبار اللغوي للفقيه أو لطالب العلوم الشرعية، فمثلاً لم يبيِّن ابن فارس أن من معاني لفظ (البر) هو (الفأرة)⁵² وفي بعض الأحيان يبيِّن ابن فارس المعنى الناتج من مادة الكلمة والذي يوجد بشكل عام في كل اشتقاقات الكلمة فيكون هذا المعنى هو ضد المعنى الذي بيَّنه ابن فارس للفظ فمثلاً: مشى الرجل: ذهب ماله.⁵³ فابن فارس بيَّن أن مادة مشى هي: مشى: الميم والشين والحرف المعتل أصلان صحيحان، أحدهما يدل على حركة الإنسان وغيره، والآخر النماء والزيادة، وأمشى الرجل: كثرت

⁴⁷ ابن فارس، مجمل اللغة، 1/ 622.

⁴⁸ الخليل، العين، 127/1؛ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق. يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999/1420)، 114.

⁴⁹ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 38.

⁵⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/ 420، مجمل اللغة، 1/ 695.

⁵¹ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 908: كراع النمل، المنتخب من غريب كلام العرب، تحقيق. محمد بن أحمد العمري، (السعودية: جامعة أم القرى – معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1989/1409)، ط. 1، 449/1.

⁵² ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/ 177، مجمل اللغة، 1/ 111، 139، 890.

⁵³ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 29.

ماشيته.⁵⁴ فذهاب المال الذي بيّنه ابن فارس في كتابه *فتيا فقيه العرب* هو ضد النماء والزيادة والذي هو ناتج من مادة الميم والشين والحرف المعتل، والذي بيّنه ابن فارس في معجمه *مقاييس اللغة*.

- قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: ما تقول في رجل، توضع من اناة معوج؟ إن مس الماء تعويجه لم يجز. المَعْوَجُ: المُضَبَّبُ بالعاج."⁵⁵ وابن فارس لم يذكر هذا المعنى للفظ المعوج في معجمه، وحتى حينما ذكر مادة عوج في معجمه *مقاييس اللغة* ذكر كل ما يتعلق بهذه المادة من المعاني، ولكنه لم يذكر المعنى الذي ذكره للفظ المعوج⁵⁶ في كتابه *فتيا فقيه العرب*، وقد ورد في المعجم العربية بأن المعوج هو الإناء الذي فيه العاج، والعاج هو عظم الفيل.⁵⁷ وقد بين الأزهري بأنه لا يقال معوج على مفعول إلا لعود أو شيء ركب فيه العاج.⁵⁸

- قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: رجل توضع رأسه هل يضره؟ قال: لا. غرف رأسه: حلق رأسه."⁵⁹ فرض ابن فارس في كتابه *فتيا فقيه العرب* هذه المسألة الفقهية ومن الواضح من هذا السؤال قصد ابن فارس معنى غرف رأسه هو حلق رأس الانسان، ولكنه بين في معجمه الأخرى بأن معنى غرف الرأس يستعمل للدابة فقال: "غرف ناصية الفرس غرفاً، إذا جزها أو استأصلها جزاً."⁶⁰ وحين الرجوع إلى المعجم العربية نجد بعض أصحاب المعاجم وافق ابن فارس في استعمال معنى الغرف في حلق رأس الدابة وليس الإنسان⁶¹ وبعض أصحاب المعاجم أطلق الأمر يقول ابن سيده "وغرف الناصية يغرفها غرفاً: جزها وحلقها"⁶²

- قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: هل على أسير أبي سعد صوم؟ قال: نعم إذا قدر عليه. أبو سعد: الهرم."⁶³ ولم يرد في معجم ابن فارس بأن الهرم يكتى بأبي سعد وبين أصحاب المعاجم بأن أبو سعد كنية الكبير، وأبو سعد: الهرم⁶⁴

- قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: هل على الإوز حجر؟ قال: نعم؛ إن كان مفسداً لماله قال له: هل على الإوز حج؟ قال: إن كان فقيراً، فلا. الإوز: الرجل الموثوق الخلق."⁶⁵ لم يرد هذا المعنى

54 ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 325/5.

55 ابن فارس، *فتيا فقيه العرب*، 22.

56 ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 180/4.

57 الزبيدي، *تاج العروس*، 126/6.

58 الأزهري، *تهذيب اللغة*، 32/3.

59 ابن فارس، *فتيا فقيه العرب*، 24.

60 ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 418/4؛ *معجم اللغة*، 694/1.

61 ابن دريد، *جمهرة اللغة*، 779/2؛ الزبيدي، *تاج العروس*، 205/24.

62 ابن سيده، *المحكم والمحيط*، 495/5.

63 ابن فارس، *فتيا فقيه العرب*، 25.

64 ابن سيده، *المخصص*، 64/1.

65 ابن فارس، *فتيا فقيه العرب*، 25.

من ضمن معاني الإوز في معاجم ابن فارس ولكنه ورد بأن الإوز: الرجلُ الخفيف⁶⁶، ولكن ورد عند بعض أصحاب المعاجم بأن الإوز من الرجال والخيل والإبل: الوثيق الخلق⁶⁷ وهو نفس المعنى الذي أورده ابن فارس في كتابه فتيا فقيه العرب.

قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: هل تُنجَسُ السماسم الماء إذا وقعت فيه؟ السَّماسِمُ: النمل الصغار."68 ورد في معاجم ابن فارس بأن معنى السماسم النمل ولكنه لم يرد بأنه النمل الصغار ولكن ورد بمعنى النمل الأحمر يقول ابن فارس: "السَّمَسْمَةُ النملة الحمراء، والجمع سماسم."69 وقد وافق ابن فارس المعاجم العربية بأن السماسم هو النمل الأحمر وخالفهم بأن معنى السماسم هو النمل الصغار، يقول الجوهري: "والسَّمَسْمَةُ: النملة الحمراء، والجمع سماسم."70 ويبيّن الزبيدي ذلك أيضاً فيقول: "يقال لدويبة على خلقة الأكلة حمراء: هي السَّمَسْمَةُ."71.

قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: قيل له: هل تجوز صلاة المفتري؟ قال: نعم؛ إلا أن يكون غير ذكي ولا مدبوغ. المفتري: الذي عليه الفرو."72 لم يرد في معاجم ابن فارس هذا المعنى أبداً. ويبيّن أصحاب المعاجم العربية المعنى نفسه للفظ المفتري حيث يبيّنون بأن الفَرُّو: هي الفِرَاءُ. والمُفْتَرِي: اللأيسُ للفَرُّو."73.

قال ابن فارس: "قيل لفقيه العرب: قيل له: هل يفسد ريق الطوافة الماء؟ قال: لا. الطوافة: السنور."74 والسنور: الهرُّ الذكْرُ، والأنثى سنورة.⁷⁵ ولم يرد في معاجم ابن فارس هذا المعنى، ولكن أصحاب المعاجم ذكروا أن الهرة من الطوافات⁷⁶ مستدلين بحديث النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة: "السنورُ من أهل البيت، وإنه من الطوافين، أو الطوافات، عليكم⁷⁷ وفي رواية أخرى إنها]

66 ابن فارس، معجم اللغة، 1/107.

67 أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414/1993)، 429/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 15/17.

68 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 26.

69 ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/62؛ معجم اللغة، 1/455.

70 الجوهري، الصحاح، 5/1954؛ ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (بيروت: إحياء التراث العربي، 1417/1996)، 1/271.

71 الزبيدي، تاج العروس، 32/417.

72 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 26.

73 أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1414/1994)، 10/257؛ ابن منظور، لسان العرب، 15/151؛ الزبيدي، تاج العروس، 39/227.

74 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 27.

75 صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، 8/806؛ ابن منظور، لسان العرب، 15/151؛ نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1420/1999)، 1/390.

76 ابن منظور، لسان العرب، 9/229؛ الزبيدي، تاج العروس، 24/104.

77 أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/2001)، (برقم، 22637).

الهرة] ليست بنجس. إنما هي من الطوافين عليكم، أو الطوافات⁷⁸ ولعل وصف السنور والهرة في الحديث النبوي الشريف بالطوافات دفع أصحاب المعاجم لبيان أن من معاني الطوافة هو السنور أو الهرة.

قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: هل للحاكم أن يحكم على البقر؟ قال: لا. البقر: التحير."⁷⁹ ولم يرد هذا المعنى في معاجم ابن فارس من أي وجه من الأوجه، وورد عند بعض أصحاب المعاجم هذا المعنى ولكن بصيغة قريبة، قال الزبيدي: "بيقر؛ إذا تحير، يقال: بقر الكلب وبيقر، إذا رأى البقر فتحير"⁸⁰. ولكن هذه المعنى مقترناً بالكلب وأما بيقر الذي يقترن بالإنسان فقد بيّنه الأنباري فقال: "قد بيقر الرجل يبيقر بيقرة: إذا أفسد، أو إذا أسرع في ماله، أو في مشيه، أو إذا دخل الحضر."⁸¹ فهذه المعاني لم ترد عند ابن فارس في معاجمه.

قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: هل على المصاب زكاة؟ قال: لا. المصاب: قصب السكر."⁸² لم يرد في معاجم ابن فارس أن من معاني المصاب هو قصب السكر، ولكن هذا المعنى ورد في بعض المعاجم العربية⁸³

قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: هل في الختم زكاة؟ قال: لا. الختم: بيت النحل."⁸⁴ لم يرد هذا المعنى في معاجم ابن فارس ولكنه ورد في المعاجم العربية يقول ابن منظور: "الختم: أفواه خلايا النحل"⁸⁵.

قال ابن فارس: "قيل لفقهاء العرب: هل تؤدي زكاة الفطر من الثور؟ قال: نعم. السن: الثور."⁸⁶ لم يبيّن ابن فارس في معاجمه الأخرى بأن من معاني السن هو الثور، وورد في المعاجم العربية هذا المعنى⁸⁷ ولكن أصحاب المعاجم بعضهم زاد وبيّن بأن السن هو الثور الوحشي⁸⁸

⁷⁸ محمد بن إسحاق بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، تحقيق. محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 2003/1424)، "كتاب الوضوء"، 87 (برقم.104).

⁷⁹ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 27.

⁸⁰ الزبيدي، تاج العروس، 230/10؛ ابن منظور، لسان العرب، 75/4.

⁸¹ محمد بن القاسم الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق. حاتم الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1412)، 87/1.

⁸² ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 28.

⁸³ الجوهري، الصحاح، 165/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 537/1؛ الزبيدي، تاج العروس، 36/21.

⁸⁴ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 28.

⁸⁵ ابن منظور، لسان العرب، 165/12؛ الزبيدي، تاج العروس، 46/32.

⁸⁶ ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 28.

⁸⁷ كراع النمل، علي بن الحسن، المنجّد في اللغة، تحقيق. أحمد مختار عمر، ضاحي عبد الباقي (القاهرة: عالم الكتب، 1988)، 37.

⁸⁸ ابن دريد محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق. رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 861/2؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، 214/12.

- قال ابن فارس: "قيل لفقیه العرب: برّ سقطت في هلال؟ قال: نجس. البرّ: الفأرة." 89 لم يبيّن ابن فارس في معاجمه هذا المعنى وبيّن أصحاب المعاجم بأنّ من معاني البرّ هو الفأرة، واستشهدوا بالمثل الذي يقول "هرّاً من برّ" ونرى بأنّ ابن فارس يوضح بأنّ هذا مختلف فيه ولكنه لم يذكر من ضمن الاختلاف بأنّ البرّ هي الفأرة فيقول: "لا يعرف هرّاً من برّ، مختلف فيه، قال قوم: الهر دعاء الغنم والبر سوقها، وقال آخرون: لا يعرف من يكرهه ممن يبرّه. ويقال: الهرّ: ولد السنور والبر: ولد الثعلب." ويلخص الفيروزآبادي الاختلاف في هذا المثل ويذكر من ضمن معاني البرّ هو الفأرة فيقول: " (لا يعرف هرّاً من بر) أي: ما يُهرّه مما يبرّه، أو القط من الفأرة، أو دعاء الغنم من سوقها، أو دعاءها إلى الماء من دعائها إلى العلف، أو العقوق من اللطف، أو الكراهية من الإكرام، أو الهرهرة من البريرة." 90

- قال ابن فارس: "قيل لفقیه العرب: متى تجب الصدقة في القرار؟ قال: إذا كانت أربعين. القرار: الغنم." 91 بيّن أصحاب المعاجم بأنّ القرار هو الغنم عامة أو هو نوع من أنواع الغنم لها صفات وهي: والقرارة: القرار والقرارة النقد، وهو ضرب من الغنم قصار الأرجل قباح الوجه، والقرار النقد من الشاء وهي صغار، وأجود الصوف صوف النقد 92 ولم يرد في معاجم ابن فارس من معاني القرار الغنم وكذلك بيّن ابن فارس في كتابه فتيا فقيه العرب معنى القرار الغنم فقط.

- قال ابن فارس: "قيل لفقیه العرب: ما يجب في الحاضرتين؟ قال: الدية. الحواضر: الآذان." 93 ولم يرد هذا المعنى في معاجم ابن فارس وورد عند بعض أصحاب المعاجم بأنّ معنى (عس ذو الحواضر) جمع حاضرة، معناه: ذو آذان 94 والعس هو القدح الضخم، وجمعه عساس 95 وتفرد ابن فارس في استعمال هذا اللفظ لآذان الإنسان؛ لأنّه استعمل هذا اللفظ ضمن سؤال فقهي وهو قوله "ما يجب في الحاضرتين وكان الجواب الدية." 96

- قال ابن فارس: "قيل لفقیه العرب: هل تجب الصدقة قبل الهجر؟ قال: لا. الهجر: السنة." 97 ولم يرد هذا المعنى من معاني لفظ الهجر عند ابن فارس في معاجمه، ولكن بيّن أصحاب المعاجم بأنّ

89 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 29.

90 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/1426)، 349.

91 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 29.

92 ابن منظور، لسان العرب، 88/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 13393.

93 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 30.

94 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 377؛ الزبيدي، تاج العروس، 49/11.

95 ابن فارس، مجمل اللغة، 613/1؛ محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، 652/1.

96 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 30.

97 ابن فارس، فتيا فقيه العرب، 30.

الهجر هو السنة التامة أو السنة فصاعداً. 98

الخلاصة وأبرز النتائج

بعد الانتهاء توصل البحث إلى النتائج التالية:

- 1- إن ابن فارس هو عالم لغوي بارع، ومن أبرز أصحاب المعاجم الذين اعتنوا بالألفاظ ومعانيها حيث يورد الصحيح من اللغة العربية ويتقد غيره من علماء اللغة الذين يأتون بغير الصحيح.
 - 2- يمتاز ابن فارس بثروة لغوية هائلة، فهو متخصص في جانب معرفة الألفاظ ومعانيها والمشارك لللفظي ومعرفة الغريب والمستنكر والوحشي من الألفاظ والمعاني.
 - 3- ألف ابن فارس كتابه *فتيا فقيه العرب* وبعد دراسته تبين بأنه أول كتاب كامل الأركان في هذا النوع من التأليف، سبقه في ذلك بعض الأسئلة وردت عن الإمام الشافعي، ولكنها لم تكن كتاب مستقل في هذا الموضوع، وكتاب ابن فارس *فتيا فقيه العرب* يحتوي على أسئلة فقهية ولكن باستعمال ألفاظ مشتركة أو غريبة والجواب عن هذه الأسئلة يكون بمعرفة معاني هذا الألفاظ وكيفية ورودها في اللغة، وهذا هو السرف في هذا الكتاب حيث يعتبر بما يشبه الألفاظ اللغوية، والهدف من هذا الكتاب هو بيان أهمية اللغة العربية في العلوم الشرعية وبيان بأن اللغة العربية هي الأساس للعلوم الإسلامية وخصوصاً علم الفقه، فعدم المعرفة الكبيرة في اللغة العربية يؤدي إلى عدم المعرفة في العلوم الإسلامية.
 - 4- بعد دراسة الكتاب وعرض الكلمات التي فيه على معاجم ابن فارس وعلى المعاجم العربية تبين بأن ابن فارس استعمل في كتابه *فتيا فقيه العرب* بما يقارب (108) كلمة، انفرد ببعض الكلمات وهذا الانفراد تنوع على (8) كلمات انفرد بها ابن فارس لم ترد لافي معاجم ابن فارس ولا في المعاجم العربية الأخرى، و (21) كلمة لم يوردها ابن فارس في معاجمه أصلاً، فتكون (79) كلمة من التي أوردها ابن فارس في كتابه *فتيا فقيه العرب* قد وردت في معاجمه وفي المعاجم العربية الأخرى.
 - 5- استعمل ابن فارس المعاني بصفتها وسيلة للاختبار اللغوي في كتابه *فتيا فقيه العرب*، ولم يوردها في معجمه مع أنه ذكر بأن معجمه *مقاييس اللغة* ومجمل اللغة يتميزان بأنهما من الكتب الصحيحة في اللغة، فقد وضع ابن فارس فيه ما يتداوله الناس من الغريب، وترك باقي الغريب غير المشهور في كتابه *متخير الألفاظ*، والسبب بأن ابن فارس أراد أن يبين بأن حتى غير المشهور أو غير الراجح في اللغة هو مهم لدارس العلوم الشرعية.
- تفرد ابن فارس ببيان المعاني لبعض الألفاظ، والتي هي من باب المشترك اللفظي، حيث تفرد ببيان

⁹⁸ ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، 156/4؛ ابن منظور، لسان العرب، 252/5.

معنى للفظ لم يرد هذا المعنى من ضمن معاني اللفظ لافي معاجمه ولا في المعاجم الأخرى ولا يُعرف المصدر الذي أخذ منه ابن فارس ذلك.

المصادر والمراجع

ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000.

ابن سيده. المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996.

أبو بكر الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، ط5، 1999.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة. صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 2003.

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، لبنان، دار الثقافة، 1994.

ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي. جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1987.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس، الدار التونسية، 1984.

ابن فارس، أحمد بن فارس زكريا القزويني الرازي. فتيا فقيه العرب، تحقيق: حسين علي محفوظ، دمشق، المجمع العلمي العربي، 1958.

ابن فارس. مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1979.

ابن فارس. مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1986.

أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون. البارع في اللغة، تحقيق: هشام الطعان، بغداد، مكتبة النهضة، ط1، 1975.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي. تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001.

الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد. الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1992.

الحميري، نشوان بن سعيد اليميني. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط1، 1999.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد. لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت، دار الفكر، 1979.

- الخليل، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو . العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت، دار ومكتبة الهلال، د. ت.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن عبد الرزاق. تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، دار الهداية، د. ت.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد. أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1998.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، د. ت.
- السيوطي. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1998.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1414.
- الصاحب بن عباد، القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس. المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1994.
- الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن. مناقب الامام الشافعي، تحقيق: احمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005.
- القنوجي، محمد صديق خان بن حسن. البلغة إلى أصول اللغة، سهاد حمدان أحمد السامرائي، العراق، جامعة تكريت، ط1، 2004.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، بيروت، دار الكلم الطيب، ط1، 1998.
- البياعي، عبد الله بن أسعد بن علي. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، بيروت، الكتب العلمية، ط1، 1997.
- سعدي أبو حبيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دمشق، دار الفكر، ط2، 1988.
- كراع النمل، علي بن الحسن الهنائي. المتجدد في اللغة، تحقيق: أحمد مختار عمر، ضاحي عبد الباقي، القاهرة، عالم الكتب، ط2، 1988.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1979.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين. لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط4، 1993.
- أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الأردن، مكتبة المنار، ط3، 1985.

- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 2001.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، ط1، 1422.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، بيروت، دار العلم، 1984.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات، تحقق: أحمد الأرنؤوط – وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، 2000.
- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض . ترتيب المدارك وتقريب المسالك، المغرب، مطبعة فضالة – المحمدية، ط1، 1983.
- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف . إنباه الرواة على أنباه النحاة تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1982.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط15، 2002.
- كراع النمل، هو أبو الحسن علي بن الحسن بن الحسين.المنتخب من غريب كلام العرب، تحقيق: محمد بن أحمد العمري، السعودية، جامعة أم القرى – معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1989

Kaynakça

- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnautv,Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetür'-Risâle. 3. Basım, 1421/2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *eş-Şihâh Tâcü'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgaf'ur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1404/1984.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Nüzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâi*. thk. İbrâhîm es-Sâmîrâi. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr. 3. Basım, 1405/1985.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luġa*. thk. Muhammed Avd Mu'rib. 8 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ Tûrâsî'l-Arabî, 2001.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-

- Fîrûzâbâdî. *el- Kāmûsü'l-muḥîṭ*.thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 8. Basım, 1426/2005.
- Halîl B. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammedî. Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî. *Lübâbu't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tahrîrû'l-ma'ne's-sedîd ve Tenvîrû'l-'akli'l-cedîd min Tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâr Tûnusiyye, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *el-Cemhere*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Futyâ faḳîhi'l-'Arab*. thk. Huseyn Alî Mahfûz. Dımeşk: el-Mücmiu'l-İlmeyi'l-Arabî, 1337/1958.
- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî *Mu'cemü meḳâyisi'l-luḡa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luḡa*. thk. Züheyr Abdülmünîm Sultân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 2. Basım, 1406/1986.
- Alshorbajî, Nidal. "Sosyal Deneyim Kurgu ve Bilinçaltı:Edebiyatın Üç Kaynağı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (Aralık 2019), 245-257.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbîlî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü enbâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Lübnan: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- İbn Huzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbûrî. *Şaḳîhi İbn Huzeyme*.thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî. 3. Basım, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüvefyî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 4. Basım. 1414/1993
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḳkem ve'l-muḳḳetü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḳḳaşşas*. Thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ Türâsi'l-Arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *ez-Zâhir fî me'ânîkelimâti'n-nâs*.thk. Hâtîm Sâlih ed-Damân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḳadîş ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.

- İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1406/1982.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle-el-Muhammediyye, 1983.
- Kâlî, Ebü Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî. *el-Bâri' fi'l-luġa*. thk. Hişâm et-Ta'ân. Bağdat: Mektebetü'n-Nühda, 1975.
- Kürâunnevl, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Münecced fi'l-luġa*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer Dâhî Abdülbâkî. Kahire: Âlemü'l-Kütüb. 2. Basım, 1988.
- Kürâunnevl, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Munteġab (min ġaribi kelâmi'l-'Arab)*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Umrî. 2 Cilt. es-Suûdiyye: Câmia Ümmü'l-Kurâ, 1409/1989.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medârikü't-tenzil ve ġakâ'iku't-te'vil*. thk. Yûsuf Alî Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1988.
- Neşvân el-Himyerî, Ebü Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî. *Şemsü'l-ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*. Huseyn b. Abdullah el-Umerî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1420/1999.
- Râzî Muhammed b. Ebü Bekir. Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî. *Muġtârü's-Şihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 5. Basım, 1420/1999.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ Türâs, 1420/2000.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muġîf fi'l-luġa*. thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Siddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Siddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. *el-Bülġa fi uşûli'l-luġa*. Suhâd Hamdân Ahmed es-Sâmîrâî. el-İrâk: Câmia Tikrît, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Buġyetü'l-vu'ât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luġa*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Yâfiî, Ebü Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân fi ma'rifeti ġavâdisi'z-zamân*. 4

Cilt. Beyrut: el-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1988.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Zirikî ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 15. Basım, 2002..

أسلوب الاستفهام في ديوان وضاح اليمن دراسة أسلوبية

ملخص: يتناول هذا البحث الموسوم بعنوان: (أسلوب الاستفهام في ديوان وضاح اليمن- دراسة أسلوبية) أحد أبحاث علم المعاني وهو (أسلوب الاستفهام)، ودرسته دراسة تحليلية في (ديوان وضاح اليمن)، لتبيان الصلة الوثيقة بين علوم العربية، فمسائل علم المعاني متواشجة مع مسائل اللغة تواشجاً عظيماً، ولذلك يسمى هذا البحث إلى تبيان هذا التواشج من خلال ربط أسلوب الاستفهام بعلم المعاني، مُستخدماً من ديوان وضاح اليمن ميداناً تطبيقياً. يبدأ البحث بمدخل يُعرّف بأسلوب الاستفهام، ثم تعرض لمحة عن حياة الشاعر (وضاح اليمن) وأهم أغراض ديوانه، للانتقال إلى صلب البحث وهو عرض الآيات الشعرية التي احتوت على أسلوب الاستفهام وتبيان المعنى الذي خرج إليه، وربطه بالمقام الذي ورد فيه، وأخيراً يختم البحث بخاتمة تضم أبرز ما جاء في البحث من نتائج خلص إليها.

الكلمات المفتاحية: أسلوب، الاستفهام، وضاح اليمن، معانٍ، بلاغة.

Vazzah El Yemen Divanında Soru Üslubu Bir Üslup Araştırması

Öz: Arap dili bilimleri çok dallı ve çok yönlü bilimlerdir. Bu da Arap dilinin zenginliğini ve genişliğini gösterir. Bu bilimlere örnek olarak, dil bilim, sarf bilimi, nahiv bilimi, anlam bilimi, beyan bilimi, aruz bilimi, kafiye bilimi ve benzerlerinden söz edilebilir. Bu bilimlerin birçoğu birbirini desteklemektedir. Çünkü Arap dili bilimleri birbiri ile sıkı bir ilişki içindedir. Dolayısıyla bu bilimlerden her biri bir diğerine götürmektedir. Bu şekilde edebiyat bilimi olarak bilinen bilim oluşmaktadır. Edebiyat biliminin hedefi alıcıya (muhataba) öncelikle sözel ve yazılı kusurlardan arınmış, sonuç olarak da söylenmiş olduğu duruma uygun düşen bir ileti iletmeektir. Araştırma nahiv biliminin tanımının verileceği, ardından şair Vazzah el Yemen'in hayatı ile ilgili kısa bilgi verilerek divanın en önemli hedeflerinden söz edilecektir. Daha sonra araştırmanın ana konusunu oluşturan alana geçilerek soru üslubunun kullanıldığı beyitler verilerek ulaşılmış olduğu anlamlar açıklanacaktır. Böylece söz konusu anlamların kullanıldığı bağlamla bağlantısı kurulacaktır. Son olarak araştırmada elde edilen en belirgin sonuçlara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Üslup, Soru, Vazzah el Yemen, Anlamlar, Belagat.

Istifham Style in the Diwan of Waddah al-Yaman- Research of Style

Abstract: This research, titled "Istifham Style in the Diwan of Waddah al-Yaman- Research of Style" includes the examination of the science of Nahw which is one of the on Istifham Style's and Waddah al-Yaman's literary works. Thus, his close relations with the Arabic Language sciences were explained. There is an important connection between Nahw science subjects and language subjects. For this reason, this research connects the Istifham style with the science of Maani and tries to explain this connection. The research begins with the introduction, which includes the definition of the style of al-Istifham. A glimpse of the poet's life (Waddah al-Yaman) and the most important themes of his poetry has been presented to present poetic verses containing the style of al-Istifham, to explain the meanings it signifies, and to pass on to the basis of the research that involves relating the meaning with the location. The most prominent outcomes of the research are included in the conclusion.

Keywords: Style, al-Istifham, Waddah al-Yaman, Science of al-Maani.

Hana
ALWAVAS* 

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: (hanaaharami@gmail.com) - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6309-7944>.

مَدْخُل:

يُعدّ أسلوب الاستفهام أحد الأساليب المهمة في النحو العربي، ويدخل هذا الأسلوب أيضاً ضمن علوم البلاغة العربية في مبحث الإنشاء، والإنشاء هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق أو الكذب كما هو معروف، أمّا الخبر فهو الذي يحتمل الصدق والكذب.

وصحيحٌ أن أسلوب الاستفهام أسلوب نحويٌّ، إلا أنه يرتبط بعلم المعاني ارتباطاً وثيقاً؛ لأن الاستفهام على نوعين: حقيقي، ومجازي.

فأمّا الحقيقي فهو الذي يطلب العلم بشيء لم يكن معلوماً، وأمّا المجازي فهو خروج الاستفهام إلى معاني أخرى يحددها السياق، ولذلك فإن البيت الشعري الذي ترد فيه أداة الاستفهام قد لا يفهم بمفرده دائماً، ولذلك نجد أن الأبيات أخرى قبله أو بعده تأتي لتؤكد هذا المعنى الذي خرجت إليه الأداة، وهذا ما يسعى البحث إلى تتبعه في ديوان وضّاح اليمن الذي أكثر من أسلوب الاستفهام في شعره، وكان أغلبه من الاستفهام المجازي.

أولاً: أسلوب الاستفهام: لغةً واصطلاحاً:

جاء في لسان العرب: "الفهم: الفهمُ: مَعْرِفَتُكَ الشَّيْءَ بِالْقَلْبِ. فَهَمَهُ فَهَمًا وَفَهَمًا وَفَهَامَةً: عَلِمَهُ؛ الْأَخِيرَةُ عَنْ سَبِيئِيهِ. وَفَهَمْتَ الشَّيْءَ: عَقَلْتَهُ وَعَرَفْتَهُ. وَفَهَمْتَ فُلَانًا وَأَفْهَمْتَهُ، وَتَفَهَّمَ الْكَلَامَ: فَهَمَهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ. وَرَجُلٌ فَهْمٌ: سَرِيعُ الْفَهْمِ، وَيُقَالُ: فَهَمَ وَفَهَّمَ. وَأَفْهَمَهُ الْأَمْرَ وَفَهَمَهُ إِيَّاهُ: جَعَلَهُ يَفْهَمُهُ. وَاسْتَفْهَمَهُ: سَأَلَهُ أَنْ يَفْهَمَهُ. وَقَدْ اسْتَفْهَمْتَنِي الشَّيْءَ فَأَفْهَمْتَهُ وَفَهَمْتَهُ تَفْهِيمًا"¹.

فمدار معنى الاستفهام في اللغة هو السؤال عن الشيء غير المعلوم عند المتلقي لطلب فهمه.

أمّا الاستفهام في الاصطلاح فهو: "استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئيين، أو لا وقوعها، فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصور"².

وجاء في الكلّيات: "[الِاسْتِفْهَامُ]: كل استفهام استخبار بلا عكس، لأن قوله تعالى: [أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ] إِلَى آخِرِهِ استخبار وكَيْسَ باستفهام، وقيل: الِاسْتِفْهَامُ فِي الْآيَةِ عَلَى حَقِيقَتِهِ: لِأَنَّ طَلْبَ الْفَهْمِ كَانَ مَصْرُوفًا إِلَى غَيْرِهِ مِمَّنْ يَطْلُبُ فَهْمَهُ فَلَا يَسْتَحِيلُ"³.

¹ محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين بن منظور الأنصاري، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414)، 12/12 (495).

² علي بن محمد بن علي الشريف، الجرجاني، كتاب التعريفات، ط1، مح. جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية - لبنان، 1983)، 18.

³ أيوب بن موسى الحسين الكفوي، الكلّيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2، مح. عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 83.

والملاحظ أن دلالة الاستفهام في الاصطلاح قريبة من دلالاته في اللغة، فكلاهما منوط بمعنى طلب الشيء، ولكن يُضاف إلى أن حصول صورة الشيء في ذهن المتلقي تنقسم قسمين: التصديق، والتصور. وهذان القسمان هما مدار أدوات الاستفهام.

ثانياً: نبذة عن حياة وضاح اليمن وأغراض شعره:

هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن عبد كلال. شاعر، رقيق الغزل، عجيب النسيب. اختلف في نسبه، فقيل: أصله فارسي، وقيل: إنه من عرب اليمن من آل خولان من حمير. لُقّب بوضاح اليمن لجماله وبهاء طلعتة ووسامته.

له أخبار مع عشيقته يمنية اسمها (روضة بنت عمرو) وقد شَبَّ بها كثيراً في شعره. فطلبها من أهلها، ولكنهم رفضوه وزوجوها غيره.

و ذات مرة قدم مكة حاجاً في خلافة الوليد ابن عبد الملك، وكانت (أم البنين) بنت عبد العزيز بن مروان، زوجة الوليد، تحجّ في ذلك العام وقد اصطحبت معها جوارياً لها حسناوات، وكان زوجها الوليد قد كتب كتاباً يتوعد من يشبب بها من الشعراء أشد الوعيد، فلما مرّ موكبها أمام الشعراء المترصدين للنسوة، رأت أم البنين وضاح اليمن، وأذهلتها شدة جماله، وقيل: إن وضاحاً كان قد تيمّمها حباً، فعشقتة، وطلبت إليه القدوم لدمشق لتقرّبه من الخليفة وتقوي مركزه عنده، فأطاعها ومدح الوليد، فوصله الوليد، ولكن وضاحاً كان يلتقي مع أم البنين في تلك الآونة، ووشى الواشون إلى الوليد أن وضاحاً شَبَّ بأم البنين، فحفاه وسعى في قتله، وقيل إن وضاحاً شَبَّ بأخته فاطمة أيضاً، فأمر بإحضاره وحفر له بئراً في داره، ودفنه حياً فيها نحو سنة 90هـ/708م. وقد شكك الباحثون بهذه الرواية ومنهم طه حسين.

أمّا ديوانه فيتصف شعره بالسلاسة والرقة والعدوية، ومعظمه في الغزل الصريح، في عشيقته روضة، وفي أم البنين. ونلمح في ديوان قصائد قليلة في مديح الوليد كما ذكرنا، وفي رثاء الأهل، وقد ضاع ديوانه فجمع الباحثون أشعاره من بطون الكتب⁴.

ثالثاً: أدوات الاستفهام، وأشهر معانيها:

والتنقسم هذه الأدوات من حيث ما يُطلب بها إلى ثلاثة أقسام: ما يُطلب به التّصوّر، أو التصديق، وما يُطلب به التصديق فقط، وما يُطلب به التّصوّر فقط.

1- فالذي يُطلب به التّصوّر أو التصديق هو الهمزة خاصة: (أ) - فتأتي للتصوّر، أي طلب تعيين المفرد، إذا كان المستفهم عاماً بالنسبة التي تضمنها الكلام، بيد أنه متردد بين شيئين، فيطلب تعيين أحدهما. ولا يلي الهمزة في تلك الحالة إلا المفرد المسؤول عنه. ويغلب أن يكون لهذا

⁴ محمد بن شاكر، فوات الوفيات، ط1، مع. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1974)، 4/2، (275).

المستفهم عنه معادل يُذكر بعد أم، وقد يُحذف هذا المعادل على قلة. وجواب الاستفهام في هذه الحالة يكون بالتعيين... (ب) - وتكون الهمزة أيضاً لطلب التصديق، أي لطلب تعيين النسبة، وذلك إذا كان المستفهم السائل متردداً في ثبوت النسبة أو نفيها. وتليها جملة فعلية في الغالب، ولا يُؤتى بمعادل لها، لما يترتب على ذلك من التناقض، ومن الالتباس بالهمزة التي يُطلب بها التصور. وجواب الاستفهام في هذه الحالة يكون بنعم إن أُريد الإثبات، وبلا إن أُريد النفي. وهذا في الاستفهام المثبت، أما المنفي فيجاب فيه ببلى إن أُريد الإثبات، وبنعم إن أُريد النفي...

2- والذي يُطلب به التصديق فقط هو (هل) خاصة، ويكون الجواب بعدها مماثلاً للجواب مع الهمزة التي للتصديق. ولا يُؤتى بعدها بمعادل، والأرجح في استعمال هل أن توصل بفعل لفظاً أو تقديراً...

3- والذي يُطلب به التصور فقط هو بقية الأدوات. فمنها ما يُطلب به تعيين العاقل وهو (من)، وما يُطلب به شرح الاسم أو حقيقة الشيء وهو (ما)، وما يُطلب به تعيين الزمن ماضياً أو غيره وهو (متى)، أو تعيين الزمن المستقبل وهو (أَيَّان)، وما يُطلب به تعيين المكان وهو (أين)، وما يُسأل به عن الحال وهو (كيف)، وما يُسأل به عن العدد وهو (كم)، وما يستعمل تارة بمعنى كيف وأخرى بمعنى من أين وهو (أتى)، وما يُسأل به عما يميز أحد المشاركين في أمر يعمهما وهو (أي)⁵.

رابعاً: أسلوب الاستفهام في ديوان وضّاح اليمّين:

أدوات الاستفهام التي وردت في ديوان وضّاح اليمّين هي جميع الأدوات ما عدا: متى وأَيَّان وكم، ولذلك سنكتفي بتعريف الأدوات الواردة في الديوان، وإيراد شواهداها في ديوانه معلقين عليها، ومبينين ارتباط علم النحو بعلم المعاني في تأدية المعنى وفقاً لمقتضى الحال.

1- الهمزة وهل:

أولاً: الهمزة:

تُعدُّ الهمزة أمّ باب أسلوب الاستفهام، أي الأداة الأصل من أدوات الاستفهام، وتستعمل على وجهين⁶:

أ- طلب التصور أو التعيين: وهو أن يُجاب عنها بأحد شيئين المذكورين في السؤال ذاته، ويكون معناها في الأدوات النحوية: استفهامية لطلب التعيين. ويلزمها في هذه الحالة (أم) المُتصلة أو المُعادلة، وقد تُحذف الهمزة ويدل عليها (أم)، وقد تحذف (أم) ويدل عليها السياق، وهذا نادر.

⁵ عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ط2، (مصر: مكتبة الخانجي، 1979)، 18.

⁶ ناديا حسكور، الأدوات النحوية في مغني ابن هشام ط4، (حلب: دار الفرقان للغات، 2012)، 20.

ومن مجيئها لطلب التعيين قول الشاعر من الكامل⁷:

أَغْدَوْتُ أَمَ فِي الرَّائِحِينَ تَرُوحُ أَمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِ الْحِسَانِ صَحِيحُ؟
إِذْ قَالَتْ الْحَسَنَاءُ مَا لِصَدِيقِنَا رَثَّ الثِّيَابِ وَإِنَّهُ لَمَلِيحُ
لَا تَسْأَلَنَّ عَنِ الثِّيَابِ فَإِنِّي يَوْمَ اللَّقَاءِ عَلَى الْكَمَامَةِ مُشِيحُ
أَرْمِي وَأَطْعُنُ ثُمَّ أَتْبِعُ ضَرْبَةً تَدَعُ النِّسَاءَ عَلَى الرِّجَالِ تَنُوحُ

يسأل الشاعر في مطلع هذه الأبيات سؤالاً يريد منه تعيين الإجابة من المخاطب، وهذا المخاطب هو نفسه التي جردها وبدأ يسألها لتعيين الإجابة، وهذا ما يُعرب بالبلاغة باسم فن التجريد، حيث يُجرد الشاعر من نفسه شخصاً يُخاطبه، ويتحدث معه، بغية نقل مشاعره إلى المتلقين.

لقد سأل الشاعر نفسه أسئلة عدة هي: أخرجت في الصباح؟ أم عدت في المساء مع العائدين مساءً؟ أم أنت صحيح من حب النساء ولست صاحب عشق يفعل بك تلك الأفاعيل؟

والحق أن الشاعر يمدح نفسه بهذا الأسلوب، لذلك أراد طلب تعيين الإجابة من المتلقي، وأراده أن يُجيب بأنه صحيح من حب النساء، لأنه يدخل المعارك فيرمي بالرمح ويطعن بالسيف ويقتل الرجال فيرمل النساء، وبذلك بقي أسلوب الاستفهام ههنا على بابه الأصلي، ولم يخرج إلى معنى آخر.

ب- طلب التصديق: وهو أن يُجاب عنها بنعم أو لا. ويكون معناها في الأدوات النحوية: استفهامية لطلب التصديق.

ومنه أن وضاحاً كان مقيماً عند أم البنين عندما ورد عليه نعي أخيه وأبيه، فقال يرثيها من الوافر⁸:

أَرَاكَ طَائِرٌ بَعْدَ الْخُفُوقِ بِفَاجِعَةٍ مُشْتَعَةٍ الطَّرُوقِ؟
نَعَمْ وَلَهَا عَلَى رَجُلٍ عَمِيدٍ أَظَلُّ كَأَنِّي شَرِقُ بَرِيقِي
كَأَنِّي إِذْ عَلِمْتُ بِهَا هُدُوءًا هَوَتْ بِي عَاصِفٌ مِنْ رَأْسِ نَيْقِي

هذه القصيدة في رثاء أخي وضاح اليمن وأبيه، ولم يحدد الرواة من هو أخوه هذا، لأنه في هذه القصيدة يذكر غير أخ له، ولعل أخاه هو (سماعة) ذاته الذي كان قد صرمه ذات مرة، وقد يكون غيره، وعلى الرغم من أن القصيدة توحى بأنه يرثي أباه وإخوته، فإنها تؤكد للمتلقي حب وضاح

⁷ وضاح اليمن، ديوان وضاح اليمن، مح. محمد خير البقاعي، ط1، (بيروت: دار صادر، 1996) 37.

⁸ اليمن، ديوان وضاح اليمن: 61.

الشديد لأخيه الذي كان قد صرمه يوماً ما، فهو مذكور في آخر القصيدة.

لقد بدأ الأبيات بسؤال حقيقي لنفسه، فقد أراد من نفسه أن تجيب عليه، وهو: (أَرَاعَكَ طَائِرٌ بَعْدَ الْخُفُوقِ بِفَاجِعَةٍ مُشْنَعَةٍ الطُّرُوقِ)، وأجاب بقوله: (نعم)، لذا لم يخرج الاستفهام عن بابه الأصلي، فهو في مقام الرثاء، فعقله مشغول بموت أبيه وأخيه، وليس مقام الرثاء مناسباً للتخييل، وإخراج الأساليب عن أصل وضعها، وهذا من البلاغة أيضاً، لأنه من باب مراعاة الكلام لمقتضى الحال، فمقتضى حاله الحُزن والأسى على أخيه وأبيه، ويُناسبه الاستفهام الحقيقي عن خوفه من صوت الطائر الذي صوّت بعد الغروب، وتلك الفاجعة التي وصلته مساءً، ويبدو أن الشاعر يتطير من صوت الطائر ليلاً، وكأن قلبه قد أشعره بحلول المصيبة، وفعلاً حَدَّثَتْ في الواقع، لذلك ناسبَ المقام أن يكون الاستفهام حقيقياً.

وقد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي فتأخذ معاني فرعية أخرى ومن أهمها:

1- الإنكار: وهو قسمان: إنكار إبطلائي: وهو إنكار على من ادّعى وقوع الشيء، والحق عدم وقوعه، ومدّعيه كاذب. وإنكار توبيخي: وهو توبيخ المخاطب على فعل قام به.

والفرق بين الإنكارين أن الشيء في الإبطلائي لم يقع، أما في التوبيخي فقد وقع ويستوجب التوبيخ عليه. أما الإنكار الإبطلائي فلم يرد في شعر وضاح اليمن، بيد أن الإنكار التوبيخي يمكن أن يُخرج قول وضاح اليمن على هذا المعنى في قوله لأخيه سماعة، وهو يعاتبه في بعض الأمور، من الطويل⁹:

أُتَعَرَفُ أَطْلَالاً بِمِيسِرَةِ اللَّوَى إِلَى أَرْعَبٍ قَدْ حَافَتَكَ بِهِ الصَّبَا؟
فَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالتِّي حَلَّ حَبُّهَا فَوَادِي وَحَلَّتْ دَارَ شَحْطٍ مِنَ النَّوَى
أَبَادِرُ دُرُونِكَ الْأَمِيرِ وَقُرْبِهِ لِأَذْكَرٍ فِي أَهْلِ الْكَرَامَةِ وَالنَّهْيِ
وَأَتَّبِعَ الْقُصَّاصَ كُلَّ عَشِيَّةٍ رَجَاءَ ثَوَابِ اللَّهِ فِي عَدَدِ الْخَطَا
وَأَمَسْتُ بِقَصْرِ يَضْرِبُ الْمَاءُ سَوْرَهُ وَأَصْبَحْتُ فِي صَعَمَاءَ أَلْتَمِسُ النَّدَى
فَمَنْ مُبْلِغٌ عَنِّي سَمَاعَةَ نَاهِيًا فَإِنْ شِئْتَ فَاقْطَعْنَا كَمَا يَقْطَعُ السَّلَى
وَإِنْ شِئْتَ وَصَلَ الرَّحْمِ فِي غَيْرِ حِيلَةٍ فَعَلْنَا وَقُلْنَا لِلَّذِي تَشْتَهِي: بَلَى
وَإِنْ شِئْتَ صَرْمًا لِلتَّفَرُّقِ وَالنَّوَى فَبَعْدًا أَدَامَ اللَّهُ تَفَرُّقَةَ النَّوَى

⁹ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 99.

من يقرأ هذه القصيدة بأكملها يتأكد أن ثمة صريمة ما حدثت بينه وبين أخيه (سماعة)، فخاطبه بهذه القصيدة التي يستنكر عليه فيها أفعاله معه، من صرم وقطيعة رحم، ولذلك لا عجب من أن نخرج الاستفهام في البيت الأول إلى معنى الإنكار التوبيخي، فالشاعر يسأل شخصاً عن أطلال ديار خربة في منطقة تقع يسار الرمال الملتوية (اللوى) ممتدة إلى موضع اسمه (أربع) حالفته الرياح الشرقية فلم تعبت به عبثاً كبيراً، وإنما بقي منه ما يدل عليه.

إن افتتاح الشاعر هذه القصيدة باستفهام قد يوحي للمتلقي بدايةً أنه استفهام غايته التقرير أو التحقيق، ولكن من يقرأ الأبيات بأكملها ويقرنها بمناسبتها يجد أن الاستفهام فيها قد خرج إلى معنى الإنكار التوبيخي، فيبدو أن الشاعر في موضع اسمه صنعاء، ويبدو أن أخاه في منطقة اسمها (أربع)، فليس الحديث في البيت الأول عن محبوبة غادرت وتركت أطلالاً، وإنما هو توبيخ من الشاعر ومواربة، يُظهر الحديث عن محبوبة، ولكن الحديث عن ديار الطفولة التي جمعت بينه وبين أخيه، وها هي الآن الديار خربة ومتهمة بسبب هذا الصرم وتلك القطيعة، إلا أن هناك شعرة لم تنقطع بعد، هي الرحم، بدليل أن ريح الصبا لم تهدم كل الديار، ولذلك ويخ الشاعر أخاه سماعة لأنه أنكر الدار، وأنكر الأخوة، وأنكر تلك الذكريات الجميلة، وراح الشاعر يذكره بأن انقطاعه عنه هو لكي يرفع شأنهم أمام الأمراء، فهو لم يتركهم صرماً، وإنما تركهم عملاً وبحثاً عن الرقة والذكر الحسن والحصول على الرزق، لذلك راح ينهي أخاه سماعة عن قطيعته وصرمه، ويقول له: اقطعني قطيعة لا يرجى معها وصل، كمن يقطع الجلدة التي يلتف فيها الولد عند خروجه من بطن أمه، لأنه إذا قطع لم يعد إليه. ثم راح يعرض عليه وصل الرحم، وأكد له أنه سيقول له: بلى، أما إن أراد الصريمة الخالصة فإنه سيقول له: بعداً، وأدام الله الفراق بيننا.

ولذلك نرى أن خروج الاستفهام في البيت إلى معنى الإنكار التوبيخي هو الأقرب إلى معنى الأبيات كلها، وهذا يشي بارتباط هذا الأسلوب بالمعاني اللغوية للأبيات، ويوحي بتماسك النص والتحام الالتحام الشديد، فلا نستطيع فهم البيت إلا بمعرفة بقية الأبيات، وهنا تكمن جمالية القصيدة وبراعة الشاعر.

ومنه أيضاً قوله في رثاء أبيه وأخيه، إذ يقول من الوافر¹⁰:

أُبْعِدْ هُمَامَ قَوْمِكَ ذِي الْأَيْدِي؟ أَبِي الْوَضَّاحِ رَتَّاقِ الْفُتُوقِ
وَبَعْدَ عَيْبِدَةَ الْمَحْمُودِ فِيهِمْ وَبَعْدَ سَمَاعَةَ الْعُودِ الْعَتِيقِ
وَبَعْدَ ابْنِ الْمُفْضَلِ وَابْنِ كَافٍ هُمَا أَخَوَاكَ فِي الزَّمَنِ الْأَنِيقِ
تُوَمِّلُ أَنْ تَعِيشَ قَرِيرَ عَيْنٍ وَأَيْنَ أَمَامَ طَلَّابٍ لِحُوقِ

خرج الاستفهام في البيت الأول إلى معنى الإنكار التوبيخي، لأن الشاعر يُنكر أن يُؤمل أن يعيش

¹⁰ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 64.

قريب العين بعد موت أبيه، وأخيه عبيدة، وأخيه سماعة، وأخويه ابن المفضل وابن كاف، فوالده له أياذ بيضاء عليه، فقد أسدى له خدمات عظيمة، وسدَّ له خروفاً كثيرة في حياته، وأخوه عبيدة محمود بين إخوته، وأخوه سماعة كالحصان الكريم، وأخواه ابن المفضل وابن كاف عاشا معه في ربوع بلاده، وعندما ماتوا هؤلاء لم يعد يُؤمل عيشاً ناعماً؛ لأن الدنيا فرقت شمله، وأخذت أحباءه.

ومنه أيضاً قوله في عشيقته روضة من مجزوء الكامل¹¹:

أَبْعَضْتُ فِيهِ أَحْبَّتِي وَقَلَيْتُ أَهْلِي وَالْوَطْنَ
أُتْرَكْتِي حَتَّى إِذَا عَلَّقْتُ أَيْضَ كَالشَّطْنِ؟
أَنْشَأْتَ تَطْلُبُ وَصَلْنَا فِي الصَّيْفِ ضَيَّعْتَ اللَّبْنَ

والظاهر أنه يُنكر ترك روضة له فقال: أ تركتني؟ على سبيل الاستفهام الإنكاري، ولكن الشاعر يؤكِّد لها أنه لن يتركها، فهي اختياره وأمينته في الحياة.

ومنه أيضاً قوله وهو يذكر الموت من المنسرح¹²:

مَا لَكَ وَضَاحٌ دَائِمَ الْغَزْلِ أَلَسْتَ تَخْشَى تَقَارُبَ الْأَجْلِ؟

فالشاعر يُوبخ نفسه، ويُنكر غيها في قول الغزل الفاحش، فهو يخشى أن يدركه الموت، ويُعدِّب بسببه. وسنفصل القول في هذه القصيدة بعد قليل في الحديث عن الأداة (ما)،

2- التقرير: وهو إقرار المتلقي بأمر قد استقر ثبوته، ويقع بعد الإثبات والنفي.

ومنه قول وضاح اليمن مُتغزلاً بفتاة اسمها سلمى من الطويل¹³:

أَلَا يَا لِقَوْمِي أَطْلِقُوا غُلَّ مُرْتَهَنَ وَمُنُوا عَلَى مُسْتَشْعِرِ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ
تَذَكَّرْ سَلْمَى وَهِيَ نَازِحَةٌ فَحَنَ وَهَلْ تَنْفَعُ الذِّكْرَى إِذَا اغْتَرَبَ الْوَطْنَ
أَلَمْ تَرَهَا صَفْرَاءَ رُوداً شَبَابُهَا أَسِيلَةَ مَجْرَى الدَّمْعِ كَالشَّادِنِ الْأَعْنِ؟
وَأَبْصَرْتُ سَلْمَى بَيْنَ بُرْدَيِ مَرَاجِلٍ وَأَبْرَادِ عَصَبٍ مِنْ مُهْلَهَلَةِ الْيَمَنِ

يخاطب الشاعر في هذه الأبيات قومه ألا بأسروه عن قول ما يشعره بالحزن، لأنه تذكَّر سلمى التي

¹¹ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 95.

¹² اليمن، ديوان وضاح اليمن، 71.

¹³ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 35.

ابتعدت عن ديارها، فأخذ يحن إليها، لذلك يحمل مخاطبه على الإقرار بأنها حسنة الشباب، ناعمة الخد، ذات صوت جميل، لأنه يعلم هذه الأمور عنها، لذلك ليس الاستفهام ههنا حقيقياً، وإنما خرج إلى معنى التقرير، ليحمل المخاطب على الإقرار بهذه الصفات فيُطلقوا غلّه ليقول فيها ما يريد.

3- التحقيق: وذلك إذا كان ما بعد الهمزة منفيًا يدل على الإثبات؛ لأن نفي النفي إثبات.

ومنه قول وضاح اليمن يجمع نسبيه بمن ذكر وفخره بأبيه وجدّه أبي جمد، حيث قال من الطويل¹⁴:

أَعْيِي عَلَى بَيْضَاءَ تَنْكَلُ عَنْ بَرْدٍ وَتَمْشِي عَلَى هَوْنٍ كَمِشِيَةِ ذِي الْحَرْدِ
أشارت بطرف العين أهلاً ومرحباً ستُعطي الذي تهوى على رغم من حسد
أَلَسْتَ تَرَى مَنْ حَوْلَنَا مِنْ عَدَوْنَا وَكُلَّ غُلَامٍ شَامِخِ الْأَنْفِ قَدْ مَرَدَ؟
فَقُلْتُ لَهَا: إِنِّي أَمْرٌ فَأَعْلَمْتَهُ إِذَا أَخَذْتُ السِّيفَ لَمْ أَحْفِلِ الْعَدَدَ

الملحوظ أن الشاعر يفخر بنفسه في هذه الأبيات، ويتحدث في بدايته عن تعرضه للمحبة، وكيف أنه استطاع أن يحظى بنظرة من عينيها وكأنها تقول له: أهلاً ومرحباً، ولكنها مع ذلك خافت أعين الرقباء، فطلبت منه أن يتحقق من وجودهم حولهم، فيتحدثون عنهم، فأخبرها أنه شجاع يستطيع قتالهم مهما كان عددهم.

فقد خرجت الهمزة في قوله (ألس تری) إلى معنى التحقيق.

4- التعجب: وذلك إذا تلاها ما يحمل الإنسان على التعجب.

ومن ذلك قول الشاعر في روضة وهو في الشام من الوافر¹⁵:

أَلَا يَا رَوْضُ قَدْ عَذَّبْتَ قَلْبِي فَأَصْبَحَ مِنْ تَذَكَّرِكُمْ كَثِيئًا
وَرَقَّتْ قَلْبِي هَوَاكِ وَكُنْتُ جَلْدًا وَأَبْدَى فِي مَفَارِقِي الْمَشِيئًا
أَمَّا يُنْسِيكَ رَوْضَةَ شَحَطُ دَارٍ وَلَا قَرَبٌ إِذَا كَانَتْ قَرِيئًا؟

تذكر الشاعر عشيقته روضة وهو في الشام، فأخذ يحن لديارها ويشتاق، وحمل الرياح لها رسالة شوقه وحنينه، وأكد لها أنها قد عذبت قلبه شوقاً، فأصبح كئيب النفس كلما ذكرها، ورق جسمه بعد

¹⁴ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 41.

¹⁵ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 32.

أن كان صبوراً قوياً، وظهر الشيب في مفارق رأسه، ولهذه الأمور التي حدثت معه حمل نفسه على التعجب من عدم نسيانه للمحبة التي خلّفت في نفسه الضعف والكآبة والشيب، فقال: (أما يُنسيك روضة شحط دار ولا قرب)؟ فهو استفهام ليس حقيقياً، وإنما خرج إلى معنى التعجب من حاله الكئيب وما آلت إليه من خورٍ وضعف، وهذا الخروج في أسلوب الاستفهام النحوي إلى معنى لغوي آخر هو شديد الصلة بالمقام الذي ورد فيه الاستفهام، وهذا ممكن البلاغة.

ثانياً:

1- هل:

وهي اسم استفهام لطلب التصديق، وقد تأتي لمعانٍ أخرى من مثل: العرض والمناصحة، والنفي، والتعجب، والإنكار التوبيخي¹⁶، وغيرها من معانٍ أخرى يحددها السياق.

وقد وردت (هل) في موضعين اثنين في ديوان وضّاح اليمن، الأولى في قوله لعاذلة تلومه على عشق حبيبته، فقال من البسيط¹⁷:

تَقُولُ عَاذِلَتِي مَهَلًا فَقُلْتُ لَهَا عَنِّي إِلَيْكَ فَهَلْ تَدْرِينَ مَنْ أَدْعُ

وقد خرجت (هل) هنا إلى معنى الإنكار التوبيخي، فهو يُنكر قول العاذلة ويوبخها لكلامها وعذلتها. والثانية في قوله مُتَغزلاً بفتاة اسمها سلمى من الطويل¹⁸:

تَذَكَّرُ سَلْمَى وَهِيَ نَازِحَةٌ فَحَنُّ وَهَلْ تَنْفَعُ الذِّكْرَى إِذَا اغْتَرَبَ الْوَطْنَ

وقد خرجت (هل) هنا إلى معنى النفي، فالمعنى: ولا تنفع الذكرى إذا اغترب الوطن.

2- مَنْ:

تكون (مَنْ) في الغالب الأعمّ لتعيين أفراد العقلاء، وأحياناً ترد بمعنى التعجب¹⁹، والنفي²⁰، والتقريب والتوبيخ²¹، والتهديد والتهكم²². وذكر الدكتور محمد أبو موسى أن "مَنْ يُطلب بها تصوّر

¹⁶ فخر الدين قباوة، التحليل النحوي أصوله وأدلته، (لونجمان: الشركة المصرية العالمية للنشر، 2002)، 253.

¹⁷ اليمن، ديوان وضّاح اليمن، 53.

¹⁸ اليمن، ديوان وضّاح اليمن، 35.

¹⁹ اليمن، ديوان وضّاح اليمن، 252.

²⁰ جلال الدين السيوطي وجمال الدين المحلي، المفصل في تفسير القرآن الكريم، المشهور بتفسير الجلالين، مح.

فخر الدين قباوة، ط1، (لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 2008)، 238، 457، 963.

²¹ السيوطي والمحلي، تفسير الجلالين، 452.

²² السيوطي والمحلي، تفسير الجلالين، 926.

مَنْ يَعْقِلُ²³.

وقد وردت في ديوان الشاعر وضاح اليمن مرتين بمعناها الأول فقط؛ أي للعاقل والتعيين، مع معنى آخر يحدده السياق.

فقد وردت الأولى في قوله في حُبابة جارية يزيد بن عبد الملك، وقد شاهدها بالحجاز قبل أن يشترها يزيد وتصير إليه، وسمع غناءها فأعجب بها إعجاباً شديداً، قال فيها من مجزوء الكامل²⁴:

يَا مَنْ لِقَلْبٍ لَا يُطِيبُ عَ الزَّاجِرِينَ وَلَا يُفِيقُ
تَسْلُو قُلُوبَ ذَوِي الْهَوَى وَهُوَ الْمُكَلَّفُ وَالْمَشُوقُ
تَبَّتْ حَبَابَةُ قَلْبَهُ بِالذَّلِّ وَالشَّكْلِ الْأَيْقُ

الملحوظ أن وضاحاً يتساءل عن إنسان يستطيع إنقاذه مما هو فيه، فقد حاول أن ينهي قلبه عن حب تلك الجارية فلم ينته، وكأنما هو ساهٍ لا يفيق من سهوته في الحب، فهو المولع بالحب، وقد أسقمته حبابة بسبب حبه لها، فهي الفتاة ذات الدلال والمظهر الحسن.

و(مَنْ) في البيت الأول اسم استفهام للعاقل والتعيين؛ أي عرضه تعيين المفرد أو تصوّره، ولا يخلو هذا الاستفهام من معنى الالتماس²⁵، فالشاعر يلتمس من يستطيع أن يردّ عادلته عن قلبه، وتكون (يا) عندئذ حرف تنبيه في هذا الأسلوب، وهو مجيء من الاستفهامية بعد (يا)، وبعدها اللام الجارة، وهو أسلوب قريب أيضاً من أسلوب الاستغاثة، إلا أن معنى الالتماس فيه ظاهر.

وقد وردت الثانية في قوله في عشيقته روضة من مجزوء الكامل²⁶:

يَا رَوْضَةَ الْوَضَّاحِ قَدْ عَنَيْتِ وَضَّاحَ الْيَمَنِ
أَبْلَغْتُ عَنْكَ تَبَدُّلاً وَأَتَى بِذَلِكَ مُؤْتَمَنٍ
وَوَظَنْتُ أَنَّكَ قَدْ فَعَلْتِ تِ فَكِدْتُ مِنْ حَزَنِ أَجْنِ
ذَرَفْتُ دُمُوعِي ثُمَّ قُلْتُ تِ بِمَنْ يَبَادِلُنِي بِمَنْ؟

²³ محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، (مصر: مكتبة وهبة، 1979)، 215.

²⁴ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 66.

²⁵ حسني عبد الجليل يوسف، أساليب الاستفهام في الشعر الجاهلي، ط1، (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، الأحساء: دار المعالم الثقافية للنشر والتوزيع، 2001)، 183.

²⁶ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 93.

اسكَّتْ فَلَسْتُ مُصَدِّقًا مَا كَانَ يَفْعَلُ ذَا أَظُنُّ

نرى أن الشاعر في هذه القصيدة ينادي عشيقته روضة ويخاطبها بأنها أتعبته، وعليها ألا تستمع لأقوال الوشاة الذين يبهونها عنه، وقال: أخبروني أنك قد تغيرت عني، والذي أخبرني بذلك شخص لا يكذب، فظننت أنك فعلت ذلك، فكذبت أجن لهذا الخبر، وبكيت دموعاً، وتساءلت بحزن: بمن يبادلني هذا الحبيب؟ بمن؟ ولكنني قلت لمن أخبرني: اسكت، إنني لا أصدق أن تفعل روضة هذا الأمر بي.

جاء الاستفهام المكرر بـ(من) للعاقل والتعيين، فهو يتساءل عن ذلك الشخص الذي استبدلته به روضة. والجدير بالذكر أن الشاعر لو توجه بالخطاب إلى روضة مباشرة لقلنا إن (من) خرجت للتقرير والتوبيخ، فهو لم يقل: بمن تبادلني؟ وإنما قال: بمن يبادلني؟ فالشاعر يحدث نفسه، ولا يحدث روضة مباشرة، ولذلك اختلف معنى (من) باختلاف سياق الخطاب بين المخاطبة والغياب.

ولا يخفى أن تكرار الاستفهام بـ(من) يوحي بالمبالغة في التوجع والتحسر²⁷، ويدل على حق الشاعر وغضبه من الخبر الذي وصل إليه من أن عشيقته تحب غيره، لذلك كرر السؤال عن هذا العشيق الآخر توجعاً وتحسراً من هذا الخبر.

3- ما + ماذا:

ما اسم استفهام موضوع لتعيين غير العقلاء، وهي نكرة، ومعناها: أي شيء، والأصل فيها أن يكون معناها طلب التعيين، ولكنها تخرج إلى معاني كثيرة، أهمها: التقرير²⁸، والتعجب، والمبالغة والتحويل، والإنكار التوبيخي، والاستحسان، والثناء، والسخرية والتهكم²⁹، وغيرها من معانٍ يُحددها السياق.

وقد تُحذف ألف (ما) إذا دخل عليها حرف جر، وتبقى الفتحة دليلاً على الألف المحذوفة، وقد تُركب (ما) مع (ذا) فتكون على أنواع:

1- ما استفهامية، وذا: اسم إشارة، وما بعدها مرفوع غالباً، بمعنى: ما هذا؟

2- ما استفهامية، وذا: اسم موصول، ويأتي بعدها جملة فعلية، بمعنى: ما الذي؟

3- ما زائدة، وذا: اسم إشارة، وهذه الحالة نادرة جداً في النحو العربي.

4- ما استفهامية، وذا: زائدة، وهي حالة نادرة أيضاً في النحو العربي.

²⁷ عيسى علي العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية - المعاني والبيان والبدیع، (حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 2018)، 360.

²⁸ محمود راشد أنيس، الأدوات النحوية في مغني ابن هشام، ط1، (حلب: دار الأصيل، 2009)، 122.

²⁹ قباوة، التحليل النحوي أصوله وأدلتها، 252.

وقد يعدون (ماذا) كتلة واحدة، أي ليست مؤلفة من قسمين، وهو الأسهل والأبسط، وعندئذ تُعرب بحسب موقعها من الكلام، ويكون معناها لغير العاقل والتعيين، وأحياناً يكون معناها (النفى)³⁰ بحسب السياق التي ترد فيه.

وقد وردت (ما) في ديوان وضاح اليمن خمس مرات غير محذوفة الألف، وسبع مرات محذوفة الألف، ووردت (ماذا) مرتين أيضاً، وسنعدّها بسيطة غير مركبة فهو الأبسط كما ذكرنا.
قال وضاح اليمن من البسيط³¹:

يَا قَلْبٌ وَيَحْكُ لَا تَذْهَبِ بِكَ الْخُرْقُ إِنَّ الْأَلْيَ كُنْتَ تَهَوَّاهُمْ قَدْ انْطَلَقُوا
مَا بِالْهَمِّ لَمْ يَبَالُوا إِذْ هَجَرْتَهُمْ وَأَنْتَ مِنْ هَجَرِهِمْ قَدْ كِدْتَ تَحْتَرِقُ؟
قَدْ كُنْتُ أَشْفَقُ مِمَّا قَدْ فَجَعْتُ بِهِ إِنْ كَانَ يَدْفَعُ عَنِ ذِي اللُّوعَةِ الشَّفَقُ

يتحدّث الشاعر في هذه القطعة عن شوقه للذين تركوا الديار وهجروه، فيخاطب قلبه بالألف يعنّف نفسه كثيراً؛ لأنّ الذين عشقهم غادروا الديار، والعجيب أنّهم فارقوك، علماً أنّك يا قلب كدت تحترق أسى وحسرة عليهم، فحاولت أن أشفق بسبب هذه الفجعة التي حلّت بي إنّ كان الشفق يخفف من بعض لوعتي على الذين غادروني.

والملاحظ أنّ (ما) الاستفهامية جاءت هنا لطلب التعجب، فالشاعر يتعجب من هؤلاء الذين لم يكثرثوا بترك قلبه، على حين أنّ قلبه يكاد ينفطر عليهم.

ومن هذا المعنى أيضاً قال وضاح يمدح الوليد بن عبد الملك من الكامل³²:

مَا بِالْ عَيْنِكَ لَا تَنَامُ كَأَنَّمَا طَلَبَ الطَّبِيبُ بِهَا قَدَى فَاضَلَهُ؟
بَلْ مَا لِقَلْبِكَ لَا يَزَالُ كَأَنَّهُ نَشْوَانُ أَنَّهُلَهُ النَّدِيمُ وَعَلَهُ؟
مَا كُنْتُ أَحْسِبُ أَنْ أُبَيْتَ بِلَدَةٍ وَأَخِي بِأَخْرَى لَا أَحِلُّ مَحَلَّهُ
كُنَّا لَعَمْرُكَ نَاعِمِينَ بِغِطَّةٍ مَعَ مَا نُحِبُّ مَبِيتَهُ وَمَظَلَّهُ

"قد يأتي الاستفهام بما عن البال، والبال: هو الحال أو الشأن"³³، وعندئذ يحمل الاستفهام معنى

³⁰ السيوطي والمحلي، تفسير الجلالين، 758.

³¹ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 65.

³² اليمن، ديوان وضاح اليمن، 80.

³³ حسني عبد الجليل، أساليب الاستفهام في الشعر الجاهلي، 164.

التعجب من هذه الحال أو هذا الشأن.

فوضّاح في هذه الأبيات يُقلّد الشعراء الجاهليين ويسير على عاداتهم في ابتدائهم أحياناً بأسلوب (ما بال)، فهو يريد أن يمدح الخليفة الوليد بن عبد الملك، ليشقّب من مجلسه، ويصله بعطاياه الكثيرة، ولذلك لجأ إلى محاكاة الجاهليين في مطالعهم، فقصيدة المدح تُعدّ القصيدة الرّسمية في ديوان العرب، فهي تمتاز بطابع خاصّ، وأساليب خاصّة، وكانّ هذه الأساليب أصبحت سنّة متبّعة، يعرفها كلّ من سمعها، والشاعر هنا يجري وراءها، ويحاكيها، لأنّه يعلم تماماً أنّ ممدوحه سيكتشف هذه اللعبة اللغوية، ويتأثر بهذا المدح الرّسمي المعروف.

فبدأ الشاعر هذه القصيدة بالنسيب، وبذكر طيف الحبيب، ثم انتقل إلى الغرض الرئيس وهو المدح، فراح يسأله العطاء، بعد أنّ ذكره بالكرم والجود، وبذلك يكون الاستفهام التعجبي في مطلع الأبيات قد ساهم في المعنى اللغوي للأبيات بأكملها، لأنّ الشاعر يريد من الممدوح إلغاء هذا العجب من حياة الشاعر بوصله بالعطايا، وعندئذ ترتاح عين الشاعر وتهدأ وتنام بأمان.

وقال وضّاح يرثي أهله ويذكر الموت من المنسرح³⁴:

مَا لَكَ وَضَّاحٌ دَائِمَ الْغَزْلِ أَلَسْتَ تَخْشَى تَقَارُبَ الْأَجْلِ؟
صَلِّ لِدِي الْعَرْشِ وَاتَّخِذْ قَدَمًا تُنْجِيكَ يَوْمَ الْعِتَارِ وَالزَّلْلِ
يَا مَوْتَ مَا إِنْ تَرَأَى مُعْتَرِضًا لِأَمَلٍ دُونَ مُنْتَهَى الْأَمَلِ

يجرّد الشاعر من نفسه شخصاً يخاطبه، ويقول له موبخاً إيّاه ومستنكراً منه الغزل: ما لك يا وضّاح تُكثر من قول الغزل؟ أَلَسْتَ تَخْشَى اقتراب أجلك؟ قم صلّ للإله لكي تثبت قدمك يوم تزلّ الأقدام. وأنت أيها الموت لا تزال تحولّ دون تحقيق الآمال، لأنك تعترض حياة الآملين بالحياة دائماً، ولو كان هناك شخص يستطيع الهروب منك لكنتُ أوّل من يلجأ إلى جملي لأهرب عليه، لكنّ كفيك تستطيع اللحاق بكلّ إبل قوية وسريعة، فالإبل تتعب من الجري ولا تستطيع الهرب وأنت لا تتعب وتنالّ ما تريد من أرواح الناس.

جاءت (ما) ههنا استفهامية للإنكار التوبيخي والتعجب، وهذا المعنى حدده السياق الذي وردت فيه (ما)، فالشاعر يعاتب نفسه في الانغماس في ملذات الحياة، ولعلّ أهمّ لذة لديه كانت في شعر الغزل الذي أكثر فيه، فتغزّل في روضة وفي أم البنين وغيرهما، وأفحش أحياناً في الغزل، ولكنه في القصيدة صحا إلى نفسه، وتذكّر الموت، فكان رادعاً له، فراح يوبّخ نفسه، ويُنكر ما صدر منها من شعر غزلي صريح، ويتعجب من الإصرار على غيها، فلولا الموت لبألغى في الانغماس في التغزل بالنساء الجميلات.

³⁴ اليمن، ديوان وضّاح اليمن، 71.

وقال وضّاح من الكامل³⁵:

أَعَدَوْتَ أُمَّ فِي الرَّائِحِينَ تَرُوحُ أُمَّ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِ الْحِسَانِ صَحِيحُ
إِذْ قَالَتْ الْحَسَنَاءُ مَا لَصَدِيقِنَا رَثُ الثِّيَابِ وَإِنَّهُ لَمَلِيحُ؟
لَا تَسْأَلَنَّ عَنِ الثِّيَابِ فَإِنِّي يَوْمَ اللَّقَاءِ عَلَى الْكُمَاةِ مُشِيحُ

وقد جاءت (ما) هنا استفهامية للتعجب، فقد سأله الحسناء عن حاله المزرية، علماً أنه مشهور بجماله، فقال لها: لا تسألني عن ثيابي، وأسألني عني يوم أخوض المعركة على الأعداء.

وقال وضّاح في مرض أم البنين من الكامل³⁶:

حَتَّامٌ نَكْتُمُ حُزْنَنا حَتَّامًا وَعَلَامَ نَسْتَبْقِي الدَّمْعَ عَلامًا؟
إِنَّ الَّذِي بِي قَدْ تَفَاقَمَ واعْتَلَى وَنَمَّا وَزَادَ وَأورَثَ الأَسقامًا
قَدْ أصبَحْتُ أُمَّ البَينِ مريضَةً نَخشى وَنُشْفِقُ أَنْ يَكُونَ حِمَامًا

يتحدّث الشاعر في هذه القصيدة عن حزنه على مرض أم البنين زوج الوليد عبد الملك التي قالت الروايات أنهما تحاببا، ولا ندرى صحة هذه الروايات، ولكن يبدو التزيّد فيها واضحا.

ومع أنّ الشاعر لاقي حتفه بسبب شعره في أم البنين، إلا أننا نقول: إنّ الشعراء في ذلك العصر، أي العصر الأموي، ظهرت فيهم هذه العادة، من التغزل في النساء المتزوجات، ومن يقرأ في تاريخ أدب العصر الأموي يقرأ عمّا سُمّي بالغزل الكيدي، وهذا الغزل هو "الذي يتخذ الشاعر وسيلة للنيل من خصمه بذكر محارمه في شعره، فالغزل هنا وسيلة لا غاية"³⁷، ولذلك فإنه ليس مستغرباً أن يتغزل شاعر بامرأة متزوجة في ذلك العصر، بسبب طبيعته الاجتماعية في ذلك الوقت.

واسم الاستفهام (ما) في (حَتَّامٌ وَعَلَامُ) للإينكار التوبيخي؛ لأنّ الفاجعة عند الشاعر هي مرض محبوبته، لذلك ينكر أن يخفي حزنه وأن يستبقي الدموع في عينيه، فمرضها قد أورثه الأسقام، لأنّه خاف أن يكون المرض مؤذناً بالموت، ولذلك راح يدعو لها بطول البقاء.

وقال في محبوبته التي صرته من السريع³⁸:

³⁵ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 36.

³⁶ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 83.

³⁷ عبد الله عبد الجبار، ومحمد عبد المنعم خفاجي، قصة الأدب في الحجاز، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت)، 522.

³⁸ اليمن، ديوان وضاح اليمن: 85.

أيا بنّة الواحِدِ جُودِي فَمَا إِنْ تَصْرِمِينِي فِيمَا أَوْ لِمَا؟

جُودِي عَلَيْنَا الْيَوْمَ أَوْ بَيْنِي فِيمَ قَتَلْتَ الرَّجُلَ الْمُسْلِمًا؟

فالشاعر يتساءل مستنكراً وموبخاً عن سبب صرم ابنة الواحد له، وقتلها له، قائلاً لها: بيم، ولم، وفيم. (وما) هنا استفهامية للإنكار التوبيخي، لأن الشاعر يتألم من قطيعة المحبوبة له، ويستنكره أشد الاستنكار، ولذلك راح يكرر الاستفهام الإنكاري، علّها ترتدع وتجود بالوصال.

وقد وردت أداة الاستفهام ماذا في ديوان وضاح اليمن مرتين، الأولى في قوله في عشيقته روضة التي لم يزوجها أهلها له، وعاتبه أهله وعشيرته، فقال من المنسرح³⁹:

يَا أَيُّهَا الْقَلْبُ بَعْضَ مَا تَجِدُ قَدْ يَعِشَقُ الْمَرْءُ ثُمَّ يَتَّيَدُ

قَدْ يَكْتُمُ الْمَرْءُ حَبَّهُ حَقَبًا وَهُوَ عَمِيدٌ وَقَلْبُهُ كَمِدُ

مَاذَا تُرِيدِينَ مِنْ فَتَى غَزَلٍ قَدْ شَفَّهَ السَّقَمُ فِيكَ وَالسَّهْدُ؟

يُهْدِدُونِي كَيْمَا أَخَافَهُمْ هَيْهَاتَ أَنِّي يُهْدِدُ الْأَسَدُ؟

الشاعر في هذه القطعة لا يبالي أن يعلم الناس بعشقه لروضة، وهي من بنات الفرس، فهو قد شغف بها حباً، فأذهبت عقله، وأمراضه الحب، ولكنه يعلن لمن هدده بسبب حبه لها أنه أسد لا يخاف من تهديدهم، فكيف يخاف وهو أسد في الشجاعة والصرير؟

(ماذا) هنا اسم استفهام لغير العاقل، فالشاعر يستفهم عن الشيء الذي جعلها تريد شاعراً اشتهر بالغزل، ويبدو أن شاعر الغزل في ذلك العصر لم يكن مرغوباً من النساء؛ لأنه يتغزل بأية امرأة تخطر له، وهذا يدل على أن الشاعر وضاح اليمن يُضمّن شعره الكثير من العادات والتقاليد الاجتماعية، ويعكسها في شعره.

أما (أنّي) في البيت الأخير فهي اسم استفهام بمعنى كيف، وهي للحال والتعجب. وسنأتي على ذكرها.

والثانية في قوله من المديد⁴⁰:

أَيُّهَا النَّاعِبُ مَاذَا تَقُولُ؟ فَكَلَانَا سَائِلٌ وَمَسْئُولٌ

³⁹ اليمن، ديوان وضاح اليمن: 39.

⁴⁰ اليمن، ديوان وضاح اليمن: 75.

لَا كَسَاكَ اللَّهُ مَا عَشْتَ رِيشًا وَيَخَوْفُ بِتُّ ثُمَّ تَقِيلُ
ثُمَّ لَا أَنْقَمْتَ فِي الْعُشِّ فَرِحًا أَبَدًا إِلَّا عَلَيْكَ دَلِيلُ

يتحدّث الشاعر في هذه القطعة عن رحيل محبوبة الشاعر (هند)، لأنه سمع صوت غراب ناعب، وهذا الصوت هو خبر شؤم بسبب هذا الغراب الناعب الذي سمع الشاعر صوته، وكأنه ينذره بأن هند سوف ترحل عنه، وقد رحلت هند بالفعل، فظن أن رحيلها بسبب هذا النعيب.

ففي هذه القطعة أيضاً يعرض الشاعر إحدى العادات المعروفة منذ القديم وحتى يومنا هذا، وهي التطير بصوت الغراب، وهو النعيب، وأن بعد سماع هذا الصوت سيحدث فراق ما، لذلك راح يتساءل تساؤلاً إنكارياً تويخياً بـ(ماذا) عن قول هذا الناعب، لأن هذا النعيب سيورث الفراق بحسب العادات والتقاليد، فلا بُد من إنكار وتويخ لهذا الغراب، والدعاء عليه بنزع ريشه مدة عيشه، وعدم إنقاف بيوضه في العش، وكل هذا الإنكار والتويخ والدعاء؛ لأن هندا قد رحلت عنه.

4- أين:

وهي اسم استفهام لطلب تعيين المكان، وقد تخرج أحياناً إلى معنى التويخ والتفريع والتعجب⁴¹ والتفجع⁴²، وتكتسب هذه المعاني من السياق الذي ترد فيه.

وقد وردت مرة واحدة في ديوان وضّاح اليمن وهي في قوله من مجزوء الكامل⁴³:

يَا مَرَحِبًا أَلْفًا وَأَلْفًا بِالْكَاسِرَاتِ إِلَيَّ طَرَفًا
وَسَأَلْنِي أَيْنَ الشَّبَا ب؟ فَقُلْتُ بَانَ وَكَانَ حِلْفًا
أَفْنَى شَبَابِي فَاَنْقَضَى حِلْفُ النِّسَاءِ تَبَعَنَ حِلْفًا
أَعْطَيْتُهُنَّ مَوَدَّتِي فَجَزَيْتَنِي كَذِبًا وَخَلْفًا

الظاهر أن الشاعر في هذه الأبيات يخاطب نسوة تعجبين من ركوبه للحمار، وقلن له: أين الشباب؟ لأن ركوب الحمار يعني لديهم كبر السن والشيخوخة، أما ركوب الحصان فيعني القوة والشباب، لأن فارسه يستطيع معالجه، أما راكب الحمار فيركبه من لا يستطيع المعالجة، فأخبرهن أن شبابه ذهب بسبب النساء الكثيرات اللواتي أعطاهن مودته فكذبن عليه ولم يقابلنه بالوصال.

⁴¹ السيوطي والمحلي، تفسير الجلالين، 1431.

⁴² فخر الدين قباوة، المورد النحوي الكبير، ط7، (دمشق: دار طلاس، 2005)، 505.

⁴³ اليمن، ديوان وضّاح اليمن، 101.

و(أين) استفهامية للتعجب، لأن النسوة تعجبين من ذلك الشاعر الذي أفنى عمره متغزلاً كيف يركب حماراً، والأجدر به أن يركب حصاناً ليستطيع معالجته، فأجابهنّ الشاعر بما يذهب عجبهنّ بأنهم هم الدواء والدّاء، فبسببهن وصل إلى هذه الحال.

5- أنى:

وهي اسم استفهام لطلب تعيين المكان، وتأتي على معنيين، هما: كيف، ومن أين. وتكون عندئذٍ بمعنى الحال والتعجب.

وقد وردت مرتين في ديوان وضّاح اليمن، الأولى قد سبق ذكرها مع الأداة (ماذا) وقد خرجت للحال والتعجب، والثانية عندما قال وضّاح في روضة من الكامل⁴⁴:

طَرَبَ الْفُوَادُ لِطَيْفِ رَوْضَةِ غَاشِيِ وَالْقَوْمُ بَيْنَ أَبَاطِحِ وَعِشَاشِ
أَنَّى اهْتَدَيْتِ وَدُونَ أَرْضِكَ سَبَسَبٌ قَفَرٌ وَحَزْنٌ فِي دُجَى وَرِشَاشِ؟
قَالَتْ تَكَالِيفُ الْمَحَبِّ كَلِفْتُهَا إِنَّ الْمَحَبَّ إِذَا أَخِيفَ لَمَاشِيِ

يظهر أن الشاعر في هذه الأبيات يتغزل في معشوقته روضة مرة أخرى، فقد كان ذكر (روضة) هو الأكثر دوراناً في ديوانه.

وفي هذه الأبيات يصف طيف روضة الذي زاره فطرب فؤاده له، فسألها متعجباً من حاله: كيف اهتديت إليّ وبيننا صعوبات عديدة من صحراء مقفرة وأرض وعرة وليل مظلم ومطر خفيف، فقالت له وهو يتخيلها مع طيفها: إنني جئت بسبب تكاليف الحب، فالحب هو الذي جعلني أمشي إليك. و(أنى) في هذه القصيدة كقوله في قصيدة سابقة (أنى يُهدد الأسد)، معناها استفهامية للحال والتعجب.

6- كيف:

وهي اسم استفهام لطلب تعيين الحال، وقد تكون للتعجب، والإنكار التوبيخي، والتوكيد والتحقيق، وذلك بحسب السياق الذي ترد فيه⁴⁵.

وقد وردت في ديوان الشاعر ست مرّات، الأولى والثانية في قوله وهو يحنّ ويشتاق إلى اللذين

⁴⁴ اليمن، ديوان وضّاح اليمن، 49.

⁴⁵ قباوة، التحليل النحوي أصوله وأدلتها، 250.

غادروا الديار من البسيط⁴⁶:

بَانَ الْخَلِيطُ بِمَنْ عُلِّقَتْ فَاَنْصَدَعُوا فَدَمَعُ عَيْنِكَ وَاهٍ وَاكِفٌ هَمْعُ
كَيْفَ اللَّقَاءِ وَقَدْ أَضَحَتْ وَمَسَكْنُهَا بَطْنُ الْمَحَلَّةِ مِنْ صَنْعَاءَ أَوْ ضَلَعُ؟
كَمْ دُونَهَا مِنْ فَيَافٍ لَا أَنْيسَ بِهَا إِلَّا الظِّلْمُ وَإِلَّا الظَّبِيُّ وَالسَّعُ
تَقُولُ عَادِلَتِي مَهْلًا فَقُلْتُ لَهَا عَنِّي إِلَيْكَ فَهَلْ تَدْرِينَ مَنْ أَدْعُ
وَكَيْفَ أَتْرُكُ شَخْصًا فِي رَوَاجِيهِ وَفِي الْأَثَامِلِ مِنْ حَنَائِهِ لَمْعُ؟
وَأَنْتِ لَوْ كُنْتِ بِي جُدَّ الْخَبِيرَةَ لَمْ يُطْمَعِكَ فِي طَمَعٍ مِنْ شِيْمَتِي طَمْعُ

الواضح أن وضاحاً في هذه القصيدة يعاني من ألم رحيل الأحبة الذين تعلق بهم فغادروا فانهمر دمه انهمازاً شديداً، فراح يتساءل عن كيفية اللقاء تساؤلاً تعجبياً، فقد ابتعد الأحبة إلى بطن المحلة من مدينة صنعاء أو ضلع، فهناك صحارى واسعة بينها وبينه، ولا أنيس في تلك الصحارى إلا ذكر النعام، والظبي، والسبع. وتسمعه العاذلة يتألم على هذا الفراق فتردعه فيقول لها: دعني لومي، فأنت لا تعرفين الذي تطلبين أن أتخلى عنه، ويوبخها مستنكراً فيقول: وكيف أترك شخصاً صبغ أصابعه بالحناء، ولو كنت أيتها العاذلة خبيرة حق الخبرة بشيمي وأخلاقي لم تطمعي في تحولي عن وفائي لمن أحب.

وهكذا نرى أن (كيف) الأولى استفهامية للحال والتعجب، والثانية استفهامية للحال والإنكار التوبيخي، فالمقام هو من حدّد هذين المعنيين لأداة الاستفهام وفق ورودهما في الأبيات، وهذا الاقتضاء هو عين البلاغة، لأن الشاعر كان يتعجب من حال اللقاء وقد ابتعدت المسافة بينه وبين الحبيب، ثم استنكر قول العاذلة وراح يوبخها على لومها في محبوبته الجميلة التي تركته وغادرت.

وقد وردت الثالثة والرابعة والخامسة في قوله في طيف الحبيب من الخفيف⁴⁷:

يَا لَقَوْمِي لِكثْرَةِ الْعُدَالِ وَلَطِيفِ سَرَى مَلِيحِ الدَّلَالِ
أَيُّهَا الْعَادِلُونَ كَيْفَ عِتَابِي بَعْدَمَا شَابَ مَفْرَقِي وَقَدَالِي؟
كَيْفَ عَدَلِي عَلَى الَّتِي هِيَ مِنِّي بِمَكَانِ الْيَمِينِ أختِ الشَّمَالِ؟

⁴⁶ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 53.

⁴⁷ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 73.

وَالَّذِي أَحْرَمُوا لَهُ وَأَحَلُّوا بِمَنِي صُبْحَ عَاشِرَاتِ اللَّيَالِي
مَا مَلَكَتُ الْهَوَى وَلَا النَّفْسَ مِنِّي مُنْذُ عَلَّقْتُهَا فَكَيْفَ احْتِيَالِي؟
إِنْ نَأَتْ كَانَ نَائِبُهَا الْمَوْتَ صَرَفًا أَوْ دَنَتْ لِي فَشَمَّ يَبْدُو خَبَالِي

في هذه القصيدة يتعجب الشاعر من كثرة اللائمين له، وزيارة طيف الحبيب له آخر الليل، فبينه وبين بلد محبوبه مسيرة ثماني ليالي، ولذلك يتعجب من هؤلاء العاذلين له لحبه تلك الفتاة، ويتساءل عن كيفية عتابهم له بعد أن كبر في السن وشاب شعره، وقد عتبوا عليه في فتاة يعشقها كثيراً، فأقسم لهم بالله الذي يُحرمون له في الحج ويتحللون في صباح الليلة العاشرة من ذي الحجة بأنه أحبها ولم يستطع الفكاك من هذا الحب، فكيف احتياله بعد ذلك؟ فهي إن ابتعدت عنه أحسن بالموت، وإن اقتربت منه أحسن بالحيرة.

والملاحظ أن (كيف) في المواضع الثلاثة استفهامية للحال والتعجب، فهو يتعجب من عدل العاذلين، ومن عتابه أمام عدله، ومن احتياله أمام الحب الذي صادف قلباً فارغاً فتمكّن منه.

أما السادسة فوردت في قوله في محبوبته التي صرته من السريع⁴⁸:

كَيْفَ أَرْجِيهَا وَمِنْ دُونِهَا بَوَّابُ سُوءٍ يُعَجِّلُ الْمَشْتَمًا؟

وهي هنا أيضاً استفهامية للحال والتعجب، فهو يتعجب من حال طلب محبوبته، وقد حرسها شخص سريع الشتم إن اقترب أحد منها.

وهكذا فإن الأداة (كيف) قد حملت في ديوانه معنى التعجب بالإضافة إلى كونها استفهامية للحال.

7- أَيّ:

وهي اسم استفهام لطلب التعيين، وللتعجب، وللإستنبات⁴⁹، وغيرها من معانٍ كثيرة يحددها السياق العام للأبيات. وقد وردت مرة واحدة في ديوان الشاعر في قوله في عشيقته روضة من الخفيف⁵⁰:

يَا بِنَةَ الْمَالِكِيِّ يَا بَهْجَةَ النَّفْدِ سِرِّ أَمِّي حُبُّكُمْ يَحِلُّ اقْتِتَالِي

أَيّ ذَنْبٍ عَلَيَّ إِنْ قُلْتُ إِنِّي لِأَحَبُّ الْحِجَازِ حُبَّ الزُّلَالِ؟

⁴⁸ اليمن، ديوان وضاح اليمن، 85.

⁴⁹ قباوة، التحليل النحوي أصوله وأدله، 247.

⁵⁰ اليمن، ديوان وضاح اليمن، ص 74.

لأحبّ الحِجَازَ من حُبِّ مَنْ فيهِ هِ وَأَهْوَى حِلَالَهُ مِنْ حِلَالِ

والموضح أنّ الشاعر هنا ينادي عشيقته روضة ليستفهم منها عن الذنب الذي يرتبكه من حبه لها الصافي الذي يشبه الماء الزلال، وقد حملت معنى التقرير والإلزام بالحجة⁵¹ من قبل المحبوبة؛ لأنّه لا يدري ما ذنبه إن عشقها، فهي أهلٌ لكي تُعشَقَ.

الخاتمة والنتائج:

بعد أن قمنا بدراسة إحصائية لأسلوب الاستفهام في ديوان الشاعر وضّاح اليمن وصلنا إلى النتائج الآتية:

يُعدُّ أسلوب الاستفهام أحد المعالم البارزة في ديوان الشاعر وضّاح اليمن، وقد نقل من خلاله رسائل ثلاث، الأولى كانت موجهة إلى الحبيب، والثانية كانت موجهة للغدال، والثالثة كانت موجهة لنفسه.

يرتبط أسلوب الاستفهام بعلم المعاني ارتباطاً وثيقاً، بدليل أنّ أغلب أدوات الاستفهام لم ترد على بابها الأصلي، وإنما خرجت إلى معاني أخرى حددها السياق الذي وردت فيه، ونادراً ما حملت معنى الاستفهام الحقيقي الذي يطلب العلم بشيء لم يكن معلوماً.

وردت أدوات الاستفهام أغلبها في ديوان الشاعر باستثناء ما كان منها للزمان مثل: متى، وأيان، وما كان منها للعدد، وهي كم.

كان ورود الهمزة حرف استفهام في ديوانه لطلب التصور والتصديق، كما خرجت لمعانٍ أخرى من مثل: الإنكار التوبيخي، والتقرير، والتحقيق، والتعجب.

خرجت (هل) عن معناها الأصلي إلى معنيين هما: الإنكار التوبيخي، والنفي.

وردت (ما) خمس مرات غير محذوفة الألف، وكانت بمعنى طلب التعيين والتعجب في أربع مواضع، ومعنى الإنكار التوبيخي والتعجب في موضع واحد، أمّا (ما) محذوفة الألف فوردت سبع مرات وكان معناها للإنكار التوبيخي. أمّا (ماذا) فوردت مرتين، الأولى للإنكار التوبيخي، والثانية جاءت على بابها، أي جاءت استفهامية لغير العاقل.

وردت (من) مرتين على بابها، أي للعاقل والتعيين.

وردت (أني) مرتين للحال والتعجب.

وردت (كيف) ست مرات معظمها للحال والتعجب، باستثناء واحدة للحال والإنكار التوبيخي.

وردت (أي) مرة واحدة للتقرير والإلزام بالحجة.

⁵¹ السيوطي والمحلي، تفسير الجلالين، 490.

Kaynakça

- 'Abdulcabbâr, 'Abdullah – Haffâcî, Muhammed 'Abdulmun'im. *Kissatu'l-Edebi fi'l-Hicâz*. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, tsz.
- el-'Âkûb, 'İsâ 'Alî. *el-Mufasssal fi 'Ulûmi'l-Belâğati'l-'Arabiyye - el-Ma'ânî ve'l-Beyan ve'l-Bedî'*. Halep: Mudiyyetü'l-Kutub ve'l Maṭbû'âti'l-Câmi'iyye, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı, 2018.
- el-Cürcânî, Alî b. Muhammed . *Kitabu't-Ta'rifât*, tsh. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Enîs, Mahmûd Râşid. *el-Edevâtu'n-Nahviyye fi Muğnî İbn Hişâm*. Halep: Daru'l-Asîl, 1. Basım, 2009.
- Ebü Mûsâ, Muhammed. *Delalâtu't-Terkîb, Dirâse Belâğiyye*. Mısır: Mektebetu Vehbe, 1979.
- Hârûn, 'Abdusselâm Muhammed. *el-Esâlibu'l-İnşâiyye fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1979.
- Haskûr, Nâdiyâ. *el-Edavâtu'n-Nahviyye fi Muğnî İbn Hişâm*. Halep: Daru'l-Furkân li'l-Luğât, 4. Basım, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânül-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414 H.
- İbn Tağrî Berdî, Yûsuf. *En-Nucûmu'z-Zahire fi Mulûki Mısır ve'l-Ḳahira*, Mısır: Vizaretü's-Şakafe ve'l-İrşadi'l-Ḳavmî, Daru'l-Kutub, ts.
- Ḳabâva, Faḥreddîn. *el-Taḥlîlu'n-Nahvî: Uşûluhu ve Edilletuhu*. b.y.: Longman, eş-Şirketu'l-Mısriyyeti'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 2002.
- Ḳabâva, Faḥreddîn. *el-Mevridu'n-Nahvî el-Kebîr*. Şam: Dâru Ṭalâs, 7. Basım, 2005.
- el-Kefevî, Eyyûp b. Mûsâ. *el-Kulliyâtü Mu'cem fi'l-Muṣṭalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, thk. 'Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısri. Beyrut: Muessesetu'r-Resâil, 2. Basım, 1998.
- Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-Vefâyât*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sadır, 1. Basım, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn – el-Mahallî, Celâleddin. *el-Mufasssal fi Tefsiri'l-Kurani'l-Kerîm (Tefsîrül-Celâleyn)*. thk. Dr. Fahreddin Ḳabâva, Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1. Basım, 2008.
- Vaḍḍâh el-Yemen. *Dîvân*. thk. Muhammed Ḥayr el-Buḳâî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996.
- Yûsuf, Ḥasani 'Abdu'l-Celîl. *Esâlibu'l-İstifhâm fi'ş-Şi'ri'l-Cahiliyyi*. Kahire: Muessesetü'l-Muhtar li'n-Neşri ve't-Tevzî', el-Aḥsâ', Daru'l-Ma'âlimi's-Şeḳâfiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2001.
- ez-Ziriklî, Ḥayru'd-Dîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

فلسفة الجمال الصوفي عند أبي العباس الصنهاجي

لمختص: نال الجمال والفن في تراثنا الأدبي شأنًا قِيمًا في التَّظهير والتَّطبيق؛ إذ ازدهى الجمال الأندلسي في مواقف الأندلسيين الفكرية والمادية، وكان أبو العباس الصنهاجي ابن العريف من أشهر المتصوفة الذين افتتحت بهم تباكير التصوف الأندلسي، وكان ذا أثر عميق في أبرز المتصوفة الذين جاؤوا بعده، إضافة إلى ما عُرِفَ عن رؤيته الجمالية الفريدة في مفاهيم التصوف، ولاسيما الحبِّ والفناء، إذ سلك في فهم الحبِّ مسلكاً غير معهود لسابقه، وقد جعل درجة الفناء المقصدَ الأساسَ للحبِّ الصوفيِّ، فيكون الحبُّ أساساً في كلِّ شيء، والفناء بالمحجوب هدفةً في كلِّ شيء، مبيِّناً أن السبيلَ لذلك معايشة الحبِّ بمعناه، لا بمفهومه الذي لا يستطيع أحدٌ تحديده، فأشمل ما يمكن وصف الحبِّ به أنه فناء المرء عمماً سوى المحجوب، إذ وُسمت علامة المحبِّ الفاني بالطاعة الأبدية للمحجوب والالتزام بمراده، سواء أكان أذية أو بلية، فكلُّ ذلك جنة يحياها المحبُّ لصدورها عن المحجوب، لينطلق بعدها إلى ترشيد المفاهيم الصوفيَّة بإدخال رؤيته في الحبِّ والفناء قواماً لسائر هذه المفاهيم، فلا يرتقي الرجاء والصبر والشكر والتوكل إلى مقامات التصوف الصحيح إلا بموافقها أسس الحبِّ وغاية الفناء، عماده في ذلك أسلوبٌ جماليٌّ يعتمد النثر والتعريف، مكثفاً في الآن نفسه قوة دفقه الروحيِّ في إظهار جماليَّات رؤيته الصوفيَّة، لتعدو رؤيته الجماليةُّ أساساً لرؤى الصوفيَّة الجماليةِّ اللاحقة.

الكلمات المفتاحية: التصوف الأندلسي، التصوف الفلسفي، الفناء، الحب الصوفي، الأدب الأندلسي.

Ebu'l-Abbás el-Sinhâcî'nin Tasavvuf Estetiği Felsefesi

Öz: Edebiyat tarihimizde estetik ve sanat, kuramlaştırma ve uygulamada değerli bir yer edinmiştir. Endülüslülerin maddi ve entelektüel bakış açılarıyla gelişmiştir. Ebu'l-Abbás el-Sinhâcî, erken Endülüslü tasavvufunun en ünlü mutasavvıflarından biriydi. Kendisinden sonra gelen mutasavvıflar üzerinde derin bir etkisi oldu. Aynı zamanda tasavvuf kavramlarında –özellikle aşk ve fenâ kavramlarında– kendisine has estetik görüşü ile tanınır. Aşk anlama konusunda kendisinden öncekilerden farklı bir yol izledi. Fenâ mertebesini tasavvufi aşkın temel amacı haline getirdi. Nitekim aşk, onun her şeydeki temel kaidesi ve fenâ fillah, her şeydeki temel amacı olmuştur. Bunun yöntemini ise aşkı, kimsenin tanımlayamayacağı kavramsalıyla değil, mânâsıyla yaşamak şeklinde açıklar. Aşkın tanımlanabileceği en kapsamlı tanım, kişinin Allah dışındaki şeylerden fenâ bulmasıdır. Ebu'l-Abbás, aşk ve fenâ hakkındaki görüşlerini temel haline getirerek tasavvuf kavramlarını belirlemiştir. Recâ, sabır, şükür gibi kavramlar ancak onun tasavvufi felsefesine uygunluklarıyla doğru tasavvuf mabekamlarına ulaşır.

Anahtar Kelimeler: Endülüslü Tasavvufu, Felsefi Tasavvuf, Fenâ, Tasavvufi Aşk, Endülüslü Edebiyatı.

Sufi Beauty Philosophy of Abu al-Abbás al-Senhaji

Abstract: Aestheticism and art obtained a valuable rank in theorization and applying in our tradition. Andalusian aestheticism had flourished in their material and intellectual viewpoints. Al-Senhaji was one of the most famous mystics by whom the earlier Andalusians effect on the most notable mystics who come after him. In addition to that, Al-Senhaji was known by his unique aesthetic view about love and loyalty, where he behaved toward love in unfamiliar attitude comparing with his ancestors, where he made loyalty as the main aim of mystical love, the love would be the foundation of everything, and loyalty to his beloved would be everything, showing that the only way to this was living the love in its meaning not in its concept which no one could define. So the most extensive description of love was loyalty to the beloved rather than anything else. So that the evidence of loyalty in love was the constant obedience to beloved and the enjoyment in its desired, whither it was a hurt or a disaster. All that was a paradise in which a lover live; because it came from his beloved. After that, Al-Senhaji started to institute the mysticism concepts by bringing in his view about love and loyalty as a support for all these concepts. So hope, patience, appreciation and eagerness didn't rise to the accurate mysticism states unless they agreed on the bases of love and the purpose of loyalty, making that by an aesthetic genre which depended on poetry and prose, at the same time, concentrated on his spiritual force in showing the aesthetic of his mystical view, then his aesthetic view would become a base to the incoming mystical visions.

Keywords: Andalusian Mysticism, Philosophical Mysticism, Fanaa, Mystical love, Andalusian Literature.

Ahmad
OMAR*

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çeviri Bilim Bölümü, Arapça Mütercim-Tercümanlık. E-Posta: ahmad_ali_omar@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5208-0466>.

المقدمة

إن الحديث عن مفاهيم التصوف الفلسفية وفق بوابات وجدانية، إنما هو حديث عن معايير الجمال ومفهوه استناداً إلى مشروعية الذوق والعرفان والانسجام والتناسب، دون حصر للجمال أو معانيه في أطر محددة تسبغ عليه المعيارية القواعدية، ومن هنا قدمت الرؤية الجمالية الإسلامية خطاباً موجهاً للإنسانية، عبر الانفتاح على إمكانات الحضور الإبداعي في سائر التجليات الإنسانية، وكان الاهتمام بالمفهوم الجمالي في الفكر الإسلامي آتياً من اتساق هذا النتاج الإنساني والمحيط البشري نقلاً ونقداً وإبداعاً، وتحريره من قيم المادة. وانطلاقاً من ذلك شهد الأندلس انفتاحاً على المعاني الفنية والتنظير التفاعلي الجمالي الذوقي، عبر عناصر خطاب جماليّ يحتضن مقومات الإبداع البشري، الذي استقرت في ثناياه رموزاً انتقلت من حضارات عدة إلى الفضاء الثقافي العربي، لتجد تعبيرها البالغ في النسق الدلالي والرمزي الإسلامي، ولاسيما الصوفي.

وبما أن الصنهاجي كان من أبرز المتصوفة الذين اشتهروا في الأندلس، وواجهوا أزمة المعنى التي عصفت بالأندلس في شبابه الإبداعي ذوقياً وروحانياً؛ وذلك بتقديم رؤاه بانتظام جمالي متجدد، يبتدئ من الحب وينتهي إلى الفناء بالمحسوب، وبث ذلك في كتابه محاسن المجالس الذي قصره على تبيان رؤيته تلك، وقد نشر تلك التفاعلات الجمالية في أرجاء الأندلس بمراسلاته لتلامذته ومكاتبته لمريديه، من هنا أتت أهمية دراسة الموضوع، عبر منهج تاريخي وصفي، يبعث المفاهيم من جديد، وينفض عنها أكسية المباشرة.

1. الصنهاجي وفلسفة الجمال:

1.1 التعريف بأبي العباس الصنهاجي.

يشتهر الصنهاجي أحمد بن موسى بن محمد بن عطاء الله، بكنيته: أبو العباس. وكذلك بلقبه ابن العريف، وقد ذاع صيته في الأندلس بتصوفه وتأثيره العميق في المتصوفة الأندلسيين الذين جاؤوا من بعده¹، إلا أن الكتب التي ترجمت له اقتصرت على معلومات معينة، من خلال جهده في علم القراءات، وذوقه في قول الشعر، وتصوفه، ومحنته مع علي بن يوسف بن تاشفين².

وُلد في المرية من بلاد الأندلس في ثمانينات القرن الخامس الهجري³، ونشأ على العلم والتعمق

¹ آنجل جنثال بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: د. حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955)، 332، 371-369

² علي بن يوسف بن تاشفين: أبو الحسن، تولى بعد أبيه يوسف بن تاشفين حكم المرابطين عام 500هـ، وكان شجاعاً، مُعظماً للعلماء، مُشاوراً لهم، توفي سنة 537 هـ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، طباعة 9، 1993)، 126-125/20

³ لم تجمع المصادر على تاريخ محدد لولادته على الرغم من اتفاقهم على أن مولده كان في العقد الثامن من القرن الخامس الهجري، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 113-111/20

في القرآن، واشتهر بالصلاح والزهد، فالتفت حوله الناس وصار مقصداً للعباد والزهاد وطالبي التصوف، ما أدى إلى نقمة السلطة السياسية عليه، ممثلة بالمرابطين، فأصدر علي بن يوسف بن تاشفين أمراً باعتقاله مع عدد من رجال التصوف المقربين إليه واقتيادهم إلى مراكش عاصمة المرابطين السياسية للقاءه والنظر في أمره، لكن الصنهاجي توفي في مراكش قبل لقاء السلطان سنة 536/هـ ودُفن فيها، وقد قيل: إنه توفي متأثراً بالسّم المدسوس له في طعامه، وتجمع المصادر التي ترجمت له على أنه نظم كثيراً من الشعر الناضح فنياً، وظهرت فيه رمزيات الشعر الصوفي في امتزاجها مع تطور توجهات التصوف الأندلسي نحو وحدة الوجود والفناء وغير ذلك⁴.

1 . 2 تعريف الجمال.

لم يُضبَط مفهوم الجمال فلسفياً حتى اليوم؛ إذ اختلف مفهومه بين رؤية وأخرى، واختلفت مقوماته وطرق الحكم عليه من نسق معرفي إلى غيره، وظلت الأسئلة الفلسفية حول مفهومه وقيمه الذاتية والموضوعية محور بحث ونقاش فكريين، أسهما على الدوام في تباين آراء الفلاسفة في هذا الشأن⁵؛ لأن فلسفة الجمال لا تنفصل عن الفلسفة العامة، إذ هي جزء منها، وتنعكس تطورات أنساقها على التنظير المعرفي لها⁶، فالفلسفات القديمة أكدت أن الحق والخير والجمال أهم القيم الموجودة في الكون، وتحت هذه القيم تتوزع القيم الإنسانية كلها⁷، وأن الجمال من المجالات الوجدانية التي لا تقوم بالمعنى في ذاته، وإنما بمعانٍ أخرى تقوم بغيرها⁸، وقد بحث فلاسفة اليونان ومن جاء بعدهم عن الجمال بناءً على هذا التقسيم، فيجعل بروتاغوراس 411 ق.م⁹ سائر الأمور - من حيث الاستناد إلى الحكم عليها - مرهونة بذات الإنسان؛ إذ هو مقياس كل شيء، ومن هنا فقد طور كثيراً من المفهومات التي سادت الفكر اليوناني قبله، ومن بينها الجمال، ففي ضوء رؤيته النسبية

⁴ ابن بشكوال، الصلة، تح: د. إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب اللبناني، طبعة 1، 1989)، 136/1 - 137؛
والذهبي، سير أعلام النبلاء، 20/111-113؛ وابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان. تح:
د. إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، طبعة 1، 1968)، 168/1-169؛ والصفدي، صلاح الدين خليل بن
أبيك، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، طبعة 1، 2001)، 8/88؛ وابن
الزيات، يوسف بن يحيى الأندلسي، التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، تح: أحمد التوفيق
(الرباط: نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، طبعة 2، 1997)، 118-120؛ والعكري، عبد الحي بن أحمد،
شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، 4/112
⁵ مارك جيمينز، ما الجمالية. تر: د. شربل داغر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، طبعة 1، 2009)، 19-30؛
ولتر ستيس، معنى الجمال، تر: عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، 39
⁶ أميرة حلبي مطر، فلسفة الجمال (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، طبعة 1، 1998)، 11
⁷ جان برتلمي، بحث في علم الجمال، تر: أنور عبد العزيز (نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة، 1970)
⁸ صالح أحمد الشامي، الظاهرة الجمالية في الإسلام (دمشق: المكتب الإسلامي، طبعة 1، 1986)، 24
⁹ بروتاغوراس، Protagoras، 485 ق.م، ت 411 ق.م، أحد أشهر الفلاسفة السفسطائيين، كان يؤمن بالحسية مصدراً
للمعرفة، وبالنسبية سمة للمعرفة والأحكام البشرية، له المقولة المشهورة: "الإنسان مقياس كل شيء"، جورج طرابيشي،
معجم الفلاسفة (بيروت: دار الطليعة، طبعة 3، 2006)، 170

وجد الجمال إحساساً لا تحديده معرفيٌّ له، لكن يمكن أن يطور بالخبرة والتعلم.¹⁰

وقد نازعت هذه الرؤية رؤية أخرى تستند إلى النسق الأخلاقي في الحكم على الأشياء، وهي رؤية سقراط 399ق.م¹¹، إذ اعتمدت نظريته إلى الجمال على البعد الأخلاقي أكثر من البعد المعرفي، فالجمال لديه جمال النفس الفاضلة، والمحبة المرتبطة بالجمال هي التي تستند إلى محبة الأخلاق، وهي التي تنحّي المادة عن الحكم الجمالي، وتعتمد الباطن الروحي أساساً للجمال¹²، ويأتي تلميذه أفلاطون 347ق.م¹³ مفصلاً لمقومات الجمال الذاتية والموضوعية، فأولى مراتب الجمال - لديه - مادية، عبر التنبيه على جمال الصور والأشياء والتعلق بها، ليتطور هذا الأمر إلى مقوم موضوعي مثالي، من تعليق الجمال بالماهيات المجردة، كجمال الحق وجمال الخير، ليتعلق أخيراً بالجمال في ذاته، وهو أعلى ما يمكن أن يتعلق به الجمال في رأي أفلاطون¹⁴؛ فعناد رؤيته للجمال قائم على أن الجمال لا يفهم إلا بحقيقته العليا المجردة،¹⁵ وذلك بالتردد من الأدنى إلى الأعلى، منبهياً على أن للجمال عنصرتين مهمين هما: الاتزان والتناسب. سواء أكان الجمال مادياً أو معنوياً، وهو ما يوحي بأن للجمال قيمة كلية مطلقة تعتمد الانعكاس المثالي للجمال من دون المظهر المتمثل به¹⁶، واللافت أن أرسطو 322ق.م¹⁷، لم ير الجمال بالمفهوم المثالي الأفلاطوني، بل رآه أمراً واقعياً، وتعامل معه بقيمته الحكمية لا الذاتية، وذلك ببيان عملية الحكم الجمالي، عبر تبيان خصائصه العملية والفنية واقعياً لا تجريدياً¹⁸، واستمرت الرؤى الجمالية تتعاقب من دون بروز فرق جوهري في النظر إلى الجمال أو تحديده مفهومه، إلى أن أتى عصر النهضة، وتحديداً مع مجيء ديكارت

¹⁰ مطر، فلسفة الجمال، 21

¹¹ سقراط: socrate، 470 ق.م، 399ق.م فيلسوف يوناني شهير، تُعرف آراؤه من آثار تلامذته كمحاورات أفلاطون، أُعدِم بسبب انتقاداته الكثيرة لآلهة اليونان، تدور فلسفته على الجانب الأخلاقي، طرابيشي، معجم الفلاسفة، 365-366

¹² مطر، فلسفة الجمال، 31

¹³ أفلاطون: platon، 387ق.م، 347ق.م أحد أهم الفلاسفة اليونانيين، ولد في أثينا لأسرة أرستقراطية، وأخذ فيها مبادئ الفلسفة الهيراقليطية، وتلمذ لسقراط، ثم أسس أكاديميته العلمية والمعرفية، له عدد من الكتب من أهمها المحاورات، واشتهر برؤيته المثالية للعقل والمعرفة والجمال، أثرت فلسفته في الفكر اليوناني عموماً والفكر الأوروبي إلى هذا اليوم، طرابيشي، معجم الفلاسفة، 71-74

¹⁴ عبد الرحمن بدوي، أفلاطون (الكويت: وكالة المطبوعات الكويتية، طباعة 4، 1964)، 141؛ وينظر للمقارنة: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية (بيروت: دار الأندلس، طباعة 1، 1978)، 100-101؛ وفاتن شيلاف شستاكوف، الأبروس والثقافة، فلسفة الحب والفن الأوروبي، تر: نزار عيون السود (دمشق: دار المدى، طباعة 1، 2010)، 35-36؛ ومحمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، طباعة 1، 1993)، 8-9، 11.

¹⁵ مطر، فلسفة الجمال، 32.

¹⁶ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، طباعة 2، د.ت)، 97.

¹⁷ أرسطو: aristote، 384ق.م، 322ق.م فيلسوف يوناني، ولد في مدينة ستافرو حالياً، وكان تلميذاً لأفلاطون، له العديد من الكتب كالخطابة وفن الشعر، طرابيشي، معجم الفلاسفة، 52-56.

¹⁸ أبو ريان، فلسفة الجمال، 17-18، ومطر، فلسفة الجمال، 67، وعبد الفتاح قلعه جي، مدخل إلى علم الجمال الإسلامي (بيروت: دار قتيبة، طباعة 1، 1991)، 9.

1650م¹⁹، لتظهر إثر ذلك مدارس عدة ترى الجمال برؤى مختلفة، ليأتي هيجل بمفهومه عن الروح أو المطلق الذي تظهر سائر الحقائق الكلية فيه، فالجمال مثلاً أو مفهوماً كلياً عنده إنما هو مظهر من مظاهر المطلق، أي أن الجمال تجلٍ للروح أو الإله عنده²⁰

ومن هنا تكشف هذه الرؤى المتعددة والمتعاقبة للجمال، أن هناك تطوراً في الوعي الجمالي، على مدى التعاقب التاريخي، فالجمال بوصفه مفهوماً محدداً بتعريف منطقي منضوٍ تحت نسقٍ معرفيٍ محدد لم يُضبط بعدُ، وهذا يعني أن الجمال عموماً - عبر تحديده وفهمه والتنظير له - جاء نسبياً يعتمد أساساً سمة الإدراك الشخصي.

أما مفهومه في الإطار العربي، فيعود إلى الجذر جَمَلٌ، مصدر الجمال والجميل فالفعل "جَمَلٌ" يعني معنى الفعل "حَسَنٌ"؛ ولذا فالجمال هو الحُسْن²¹، ومن هنا يحاول بعض العلماء تحديد معنى الجمال بأنه كون الشيء على وجه يميل إليه الطبع وتقبله النفس²²، ولعل منه قول الله تعالى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ}²³، لقد اعتنى الفكر الإسلامي بمفهوم الجمال اعتناءً واضحاً، فقلما وُجدَ مفكر أو متكلم أو صوفي إلا أشار إلى رؤيته للجمال بإسهاب أو إيجاز²⁴، وثمة من يشير إلى أن اهتمام العرب بظاهرة الحب دليل على كمن نظرية جمالية متفردة في العبارات التي قُدِّمَ بها الموقف العربي الإسلامي من الحب، فقد استأثرت هذه الظاهرة باهتمام واسع من الفلاسفة والأدباء والشعراء؛ فجعلُ الحب أساساً للفناء في التصوف يدل دلالة واضحة على أن الخطاب الجمالي العربي متمكّن من رؤيته النفسية والجمالية لظاهرة الحب ومفهوم الجمال وكل ما يستتبعه معرفياً وذوقياً²⁵.

لكن، هل للجمال حقيقة قائمة بذاتها في الإسلام، أم إنه شعور محض يمكن إضفاؤه على الأشياء التي تستحسنها النفوس والعقول؟ وقد لقي هذا السؤال عدداً من الأجوبة في التراث الإسلامي، ومن

¹⁹ ديكارت: rene decarte، 1596، 1650 فيلسوف فرنسي، من أشهر منظري التيار العقلاني في الفلسفة الحديثة، اشتهر بمبدئه "أنا أفكر إذن أنا موجود" حيث جعل الفكر العقلي أحد أهم الأسس في العالم والمعرفة الإنسانية، له العديد من الكتب المهمة، مثل: تأملات في الفلسفة الأولى، ومقال في المنهج، وقواعد تدبر العقل، ومبادئ الفلسفة، طرايشي، معجم الفلاسفة، 298-303.

²⁰ أنصار محمد عوض الله رفاعي، الأصول الجمالية والفلسفية للفن الإسلامي (جامعة حلوان: كلية التربية الفنية، 2003)، 393؛ ومصطفى عبده، المدخل إلى فلسفة الجمال (القاهرة: دار مدبولي، طباعة 2، 1999)، 68.

²¹ محمد بن منظور، لسان العرب (لبنان: دار الجليل، 1988)، 503/1 مادة جمل؛ وأحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون (مصر: نشر اتحاد الكتاب العرب، 2002)، 48/1 مادة جمل؛ وأبو بكر الرازي، مختار الصحاح، تح: أيمن الشوا (دمشق: دار الفحاء، طباعة 1، 2010)، 107 مادة حَسَنٌ؛ وأبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تح: محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة، 1997)، 193

²² أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، طباعة 1، 1992)، 402

²³ السجدة 7/32

²⁴ سعد الدين كليب، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي (دمشق: وزارة الثقافة السورية، طباعة 1، 1997)،

165

²⁵ علي حرب، الحب والفناء (بيروت: دار المناهل، طباعة 1، 1990)، 78

المهم جداً تتبعها وتحليلها وإظهار القواسم المشتركة فيما بينها، من بينها ما يراه ابن القيم (751 هـ) ²⁶؛ إذ قسم الجمال إلى قسمين: ظاهر وباطن، "فالجمال الباطني هو المحبوب لذاته وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة، وأما الجمال الظاهر فزينة خص الله بها بعض الصور عن بعض" ²⁷، ويمكن تحديد مفهوم الجمال بآثاره في الأشياء المحسوسة أو غير المحسوسة.

لقد رأوا أن الجمال حقيقة من حيث كونها أمراً ظاهراً بغيره، وقد يكون غير ذلك، ولكن اللافت في الأمر أن كثيراً منهم نبه على أن الجمال على حدّ نوعيه موجود، لكن درجة استشعاره تتباين من امرئ إلى آخر.

إن الرؤية الجمالية ابن حزم من قبيل الإقرار بالنسبية في الإدراك الجمالي، وقريب منه رأي الغزالي ²⁸ (505 هـ)؛ ف"الصورة ظاهرة وباطنة، والحسن والجمال يشملهما، وتدرك الصور الظاهرة بالبصر الظاهر، والصور الباطنة بالبصيرة الباطنة" ²⁹.

وعلى هذا؛ فالإدراك للجمال مقسوم إلى وترين: أولهما إدراك محسوس، والآخر معنوي، ينتظمان في الإدراك الجمالي كله في الفكر الإسلامي.

وكل ذلك نابع من ملاحظة منطلقات الجمال في الفكر الإسلامي، وأولها: منطلق التوحيد. فالتوازن والانسجام والتناسب في الكون آت من الاستقرار الجمالي فيه، وذلك بسبب وحدانية خالقه، فالوحدانية غاية الفلسفة الإسلامية التي تركز على عقيدة لا إله إلا الله ³⁰ فالجمال المبتوث في الكون يردُّ إلى مُطلق كلي يؤكد وحدة الفكر (العقيدة) ووحدة الجمال الصادر عن فعله، **ثانيها**: منطلق الوحدة: فالوحدة التي تلم شتات التنوع هي إتمام للجمال في الكون، إذ إن أسس الجمال في النظام الكوني قائمة على التوازن والانسجام والتناسب في علاقة جذب مستمرة تجمع الأطراف في إطار وحدية المصدر والمآل ³¹، **ثالثها**: الحركة إذ يتناول الجمال بالحركة، فجمال النهر بجريانه، وتحرك الشهب مؤكداً لروعته، فالحركة مصدر المتعة الجمالية، وهي مصدر قيمة وجودية لها دلالاتها ووظيفتها في نسق الحياة، {إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ وَعَمَلٌ وَالصَّالِحَاتُ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا

²⁶ ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، 691، 751 هـ: مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، له مؤلفات كثيرة منها: إعلام الموقعين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، طبعة 15، 2002)، 56/6.

²⁷ محمد بن أبي بكر بن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين (بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة 1، 1992)، 222.

²⁸ محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الملقب بحجة الإسلام، 450 هـ-505 هـ، له إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، وغيرها، كان متبحراً في علوم الفلسفة والدين والكلام. عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964) 191/6.

²⁹ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، طبعة 1، 2004)، 300/4.

³⁰ قلعه جي، مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، 24.

³¹ قلعه جي، مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، 28-29.

الأُنْهَارُ³²، والمتابع لمواطن الحركة في القرآن يجد فناً خالصاً في إظهار جماليات هذه الحركة وتناغمها ودلالاتها ووظائفها، فهذه المنطلقات يمكن عدّها منطلقاً لفهم الجمال الكوني العام في الفكر الإسلامي وقد كان للصنهاجي إسهام في بلورة صياغة جمالية معبرة عنها، عبر محبة الخالق والفناء بمحبته.

2. جماليات المحبة والفناء الصوفي.

2. 1 المحبة أساساً للفناء الصوفي:

يذكر عدد من العلماء أن التناسب أساس للحب بين الطرفين المتحابين، ومن أبرز هؤلاء: التوحيدي (414 هـ) - والغزالي (505 هـ)، وابن حزم الأندلسي (546 هـ)، إضافة إلى الصنهاجي أبي العباس، فالغزالي يبين أن للمحبة أسباباً خمسة يمكن تعدادها في الآتي: محبة المرء نفسه، والمحبة بسبب الإحسان إلى المرء، والمحبة للمحسن في ذاته دون الإحسان، ومحبة الجمال في ذاته، والمناسبة بين المحبوب والمحب، إذ تتأكد المحبة بين اثنين لا لجمال أو حظ مادي، بل للتوافق في الأرواح، وأبرز ما يشترط الغزالي في وجود المحبة المعرفة التي تسمح للمحب بأن يتفنن بمحبوبه كلما عرفه أكثر³³، بينما يرى التوحيدي (414 هـ)³⁴، أن الجمال يصدر عن التناسب، وأن الحب تقرره النفوس المتناسبة بين الطرفين، إذ إن التناسب بين الأشياء تقبله النفس، ما يدفعها إلى محبتها والنزوع إلى التوحد بها³⁵، والجمال عنده إما مطلق إلهي، وإما نسبي مادي متغير بتغير الأحوال والفكر والمكان والزمان، إلا أنه متجسد بالتناسب والكمال³⁶، ويلاحظ أن ابن حزم (456 هـ)، أراد أن يشير إلى الحضور الروحي في رؤيته الأولى، فالجمال والحب أمران مطلوبان ومباحان في الأديان، فلا يُنكر على من أحب أو عشق الجمال، إذ يصف المحبة بأنها استحسان روحاني وامتراج نفساني³⁷، ويعلل ابن حزم ذلك بأن الشوق إلى الجزء الآخر من الجزء الثاني للنفس أحد أهم أسرار الحب، ومنه قوله تعالى: - برأي ابن حزم- {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا³⁸

³² البروج 11/85

³³ الغزالي، إحياء علوم الدين، 300/4-301

³⁴ أبو حيان التوحيدي: 310 / 414 هـ علي بن محمد بن العباس التوحيدي، أبو حيان: فيلسوف، متصوف معتزلي، رُئي بالزندقة والإلحاد، من كتبه: المقابسات، والصدقة والصدق، والبصائر والذخائر، والإمتاع والمؤانسة، الزركلي، الأعلام، 4 / 326

³⁵ أبو حيان التوحيدي وأبو علي بن مسكويه، الهوامل والشوامل، نشر: أحمد أمين (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951)، مسألة 98، 242، والمسألة 52، 140-142

³⁶ حسين الصديق، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي (حلب: دار القلم العربي، طبعة 1، 2003)، 97-98

³⁷ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، طوق الحمامة، من مجموعة رسائل ابن حزم، تح: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة 1، 1980)، 1/96

³⁸ الأعراف 189/7

فالسَّكَنَ آتٍ مَنْ تَأَلَّفَ الرُّوحِينَ، وَإِنْ عِلَّةُ حَسَنِ الْجَسَدِ لَوْ كَانَتْ هِيَ السَّبَبُ الْأَسَاسُ لَمَا كَانَ هُنَاكَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ يَخْتَارُ الْأَدْنَى مِنَ الْحُسْنِ دُونَ الْأَجْمَلِ فِي الصُّورَةِ³⁹، وكذا عموم الصوفية، فإنهم يرون المحبة طريق معرفة الحق والوصول إليه، فالعبد بحبه يتصل به، بل إنَّ الحب أساس الفناء عما سوى المحبوب والاتحاد به⁴⁰.

ومن هنا فالحب لدى الصنهاجي يبتغي الفناء الصوفي أساساً، وتظهر آثار جماليات الحب والفناء في أغلب ما يقوله في كتابه محاسن المجالس، ولا تُعرف المحبة بحقيقتها لشدة تشعبها وصعوبة معناها، فهي أمر ذوقي معنوي، يأخذ منه المرء على قدره وطاقته، متمثلاً بقوله تعالى: {قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ}⁴¹ بل إنَّ الحب لديه حالة إدراك جمالية ومعنوية ومعرفية لا يمكن فهم حقيقتها وآثارها إلا لمن عاشها بحقتها، ونبيل الحقيقة في الحب تتأتى بأن يفنى المرء بالمحسوب في نظره ويقول بمقاله، حتى لا يبقى منه بقية تقف على رسم، أو تتأط باسم، أو تتعلق بأثر، أو توصف بنعت، أو تنسب إلى وقت⁴².

أما عن سبب المحبة ورؤيته الجمالية لها، فإنه يتفرد بمقولة جديدة تمثل رؤيته في الحب وأسبابه، وستؤثر هذه المقولة بمن سيلحقه من متصوفة الأندلس، كابن سبعين (669هـ)⁴³، "فأسباب المحبة غير ظاهرة عياناً، وهي نابعة من امتزاج الأسرار والقلوب"⁴⁴ ومعلوم أن التمازج لا يكون بين العيون الثابتة المتنافرة، وإنما يحصل الامتزاج بالانحلال المادي وتغير الصفات بين العناصر المتمازجة، إلا أنه غير وارد بهذا المعنى لدى ابن العريف، بل هو وارد في سبيل محو صفاته، لأنه يتمثل صفات محبوبه، لأن المحبة "أول أودية الفناء، والعقبة التي يتحدر منها على منازل المحو"⁴⁵، فالمحبة لا

³⁹ ابن حزم، طوق الحمامة، 1/ 94-95

⁴⁰ يمكن رد هذه الفكرة إلى العديد من المصادر الصوفية، ينظر على سبيل المثال: العز بن عبد السلام، زيد خلاصة التصوف، تح: محمد عبد الرحمن الشاغل (القاهرة: الجزيرة للنشر، د.ت.)، 26-27، 33-37، 45-47؛ وابن الدباغ الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: هـ. ريتز (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 19؛ وأبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة، طبعة 1، 1960)، 19، 87-88، 417؛ وأبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: معروف زريق (بيروت: المكتبة العصرية، طبعة 1، 2001)، 321-324؛ ولسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، 495؛ ومجموعة رسائل أبي يزيد البسطامي، تح: د. قاسم محمد عباس (دمشق: دار المدى، طبعة 1، 2004)، 45-46، 99، 115؛ وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي (القاهرة: دار الثقافة، 1983)، 110

⁴¹ البقرة 60/2

⁴² أبو العباس بن العريف، محاسن المجالس، تح: آسبن بلاثيوس (باريس: المكتبة الوطنية الفرنسية، 1933)،

90-93

⁴³ ابن سبعين 613 - 669 هـ عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الأندلسي، من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود. درس العربية والآداب في الأندلس، صنف العديد من الكتب منها: الحروف الوضعية في الصور الفلكية، أسرار الحكمة المشرقية. الزركلي، الأعلام، 280/3

⁴⁴ ابن العريف، محاسن المجالس، 91

⁴⁵ ابن العريف، محاسن المجالس، 90

تؤدي إلى فناء واحد، بل إلى عدة فناءات يمر بها المحب ليحظى بمحبوبه، ويتمثل أبو العباس إثر ذكره الامتراج بين القلوب وكونها سبباً للمحبة قول الشاعر⁴⁶:

وأهنتني فأهنت نفسي صاغراً ما من يهون عليك ممن يُكْرَم

ويمكن تلمس أثر المحبة لديه في مفاهيمه الصوفية، فالإرادة لديه تختلف عما أشار إليه متصوفة آخرون، في أنها تجريد النية والقصد إلى الله والجد في طلب مرضاته، بل يرى أن الإرادة بهذا المعنى نقص في حق العبد، والأكمل من المعاني هو أن يراد للعبد من قبل الله لا من قبله، مُظهراً بذلك أثراً جديداً في معنوية الجمال الصوفي لدى المتصوفة، ويستند بذلك إلى قوله تعالى: {وَإِنَّ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ} ⁴⁷ وقوله: {مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ} ⁴⁸ وكذا الحال لديه في حديثه عن معنى الخوف من الله، فهو لا يكاد يقول به، بل يطور المفهوم ليحوّله من الخوف إلى الهيبة من الله، والاستحياء منه، إذ ليس للعبد أن يخاف من الله إن كان يحبه، بل إن الوعيد منه وعُد، والعذاب منه عذب، متمثلاً القول الشعري: ⁴⁹

سَمِّيَ فِي الْحَبِّ عَافِيَتِي ووجودي في الهوى عَدَمِي
وعذابٌ تَرْتَضُونُ بِهِ في فَمِي أَحْلَى مِنَ النَّعَمِ

إن الجماليات في المحبة التي يدركها تدفعه إلى عدم الإقرار بالمعاني التقليدية لعدد من المصطلحات؛ وليحوّر معانيها، مضيفاً إليها بعداً جمالياً نابعاً من المحبة التي يرى أنها امتزاج مع المحبوب وفناء به، وليقرر أن من كان حاله كذلك فإنه لا يرى الأنس سوى مع محبوبه، فإذا وقع ثمة ما يوجب الخوف فإن أنسه بالمحبوب سيذهب الخوف، إذ تحل محله حلاوة الحب، وأنس شهود المحبوب، وإن كان المحب يعذب فإن انتسابه لمحبوبه يمنع عنه الإحساس بشدة العذاب، ويستدل لذلك بأنه لم يرد في القرآن وصف لعقاب المؤمنين أو عذابهم بالشدة، وإنما ورد ذلك في الإشارة إلى الكافرين فقط {وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ} ⁵⁰ فالمؤمنون الذين يحبون الله يرونه في كل شيء، فيحلون لهم كل شيء؛ لارتباطه بوجه ما بمحبوبهم، وكذا حال المحب، لا يلقى محبوبه يخوف أبداً⁵¹، فالحب في التصوف هو الطريق الأساس للفناء والوصول إلى الحق والمحبوب، إلا أن رجال التصوف اختلفوا في تعريف الحب بين عدد من التعريفات الدائرة حول نقاط أساسية، فكثير من المتصوفة جعلوا الحب محوياً لصفات المحب وإثباتاً لصفات المحبوب⁵²، بينما يراها

⁴⁶ ابن العريف، محاسن المجالس، 91

⁴⁷ يونس 107/10

⁴⁸ القصص 68/28

⁴⁹ ابن العريف، محاسن المجالس، 83

⁵⁰ إبراهيم 2/14

⁵¹ ابن العريف، محاسن المجالس، 76-77، 83-85، 90-91

⁵² العز بن عبد السلام، زبد خلاصة التصوف، 44؛ والأنصاري، مشارق أنوار القلوب، 20-21؛ والطوسي، اللمع،

عز الدين بن عبد السلام⁵³ لطيفة روحانية تستولي على المحب ليزوب تحت حكمها وسطوتها⁵⁴، ولذا فالمحبة الحقيقية لدى المتصوفة هي التي تعمي وتصم وتفني المرء عن ما سوى محبوه⁵⁵، وهي التي تدفع المرء لأن يوافق محبوه في كل شيء، سواء سره أم صهره⁵⁶، وهي التي تُفهم المرء سرَّ وجوده ومقصده⁵⁷، فهو صنيعه الله تعالى {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}⁵⁸ ولذا فهو تدبير إلهي وأمر وجودي⁵⁹.

تؤسس رؤية ابن العريف الصوفية في الحب لمرحلة أعمق في التصوف الأندلسي وأدق؛ إذ إنها ستؤثر في أهم من جاء بعده، كابن سبعين (669هـ) وابن عربي (638هـ)⁶⁰، فهو يمهّد لرؤى جديدة في الحب الصوفي، مدارها أن يحب المرء الله وحده لا لمثوبة أو مخوفة، بل لمشاهدة جماله، وبذا يصبح عذاب الله وعقابه جزاؤه وثوابه جنة الصوفي يحيا بها لصدورها عن الله وحده⁶¹.

ويكتمل الحبُّ لديه بالفناء عمّا سوى المحبوب، فجمال الحب الصوفي لديه متحقق في كون الحب أساس الوصول إلى الله، وأن غاية الحب الفناء في الله، ومما يدل على هذا المفهوم الذي أراد سقله وتقديمه أساساً للفناء، كثرة استشهاده بالآيات التي تشير إلى منة الله في وهب العبد الجزاء والثواب والخلق والإيجاد، فإن العباد لم يبق لهم مع الحق إرادة، ولا في عطايه شوق إلى استزادة، فهو منتهى مرادهم وغاية رغبتهم⁶²، فكل ما سواه - برأيه - قاطع عنه، فكمال جبههم نابع من نور الكشف الموهوب لهم، ولذا فهم لا يتعلقون بالأحوال، بل غاية مقصدهم الفناء في الحق وحده {فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ}⁶³ ولعل أبرز علامات الحب عند ابن العريف الاتصاف الظاهر بالمحبة، من خلال تغير شمائل المرء إلى ما يرضي المحبوب ويسره، وظهور الحيرة والسكوت على المحب، وأن يحركه الوجد اتجاه المحبوب، ثم إن علامة كمال المحبة بلوغ النتيجة العظمى لها، وهي الفناء عما سواه والبقاء بالمحبوب وحده، ثم إن الشوق الذي يتصف به كل العشاق علامة واضحة لعشقهم الله

87-88؛ والقشيري، الرسالة القشيرية، 321

⁵³ عز بن عبد السلام: بعض أئمة الفقه الشافعي والصوفية المرزوين، له عدد من الكتب المرجعية في فقه الشافعية مثل القواعد الكبرى، توفي في رجب 620هـ، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر قاضي شعبة، طبقات الشافعية، تح: الحافظ عبد العليم خان، (بيروت: عالم الكتب، طباعة 1، 1407 هـ)، 55/2

⁵⁴ العز، زيد خلاصة التصوف، 31

⁵⁵ أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تعليق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، طباعة 1، 1993)، 128، 130، والقشيري، الرسالة القشيرية، 324-325

⁵⁶ القشيري، الرسالة القشيرية، 90؛ والعز، زيد خلاصة التصوف، 45

⁵⁷ سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون (بيروت: مؤسسة رياض الريس للنشر، 2004)، 128

⁵⁸ المائدة 54/5

⁵⁹ آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد (ألمانيا: منشورات الجمل، طباعة 1، 2006)، 159

⁶⁰ عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية (القاهرة: دار الرشد، 1997)، 292

⁶¹ محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة (بيروت: دار الطليعة، طباعة 1، 2007)، 59

⁶² ابن العريف، محاسن المجالس، 95-96

⁶³ يونس 32/10

ومحبتهم إياه، ويأخذ عند ابن العريف تأويلاً جمالياً جديداً، فالشوق لديه ليس تمنيماً محضاً لحضور الغائب وقرب البعيد، بل هو الهروب من رسم العبد ووسمه، أو كل أمر مادي مرتبط بالعبد ليعجل إلى ربه وحده، مستشهداً بقوله تعالى: {وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى} ⁶⁴ وليعلو بالشوق إلى التوجه نحو دوام مشاهدة المحبوب وحده ⁶⁵، متمثلاً بقول الله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} ⁶⁶ وتمثلاً بقول الشاعر أيضاً ⁶⁷:

ولا معنى لشكوى الشوق يوماً
إلى من لا يزول عن العيان

بل إن العبد هو الغائب والحاضر بمحبوبه، فمعنى الشوق التقليدي لا يلقي صدًى لديه، بل يسعى إلى تطويره وبث أبعاد جمالية جديدة في أنحائه.

2. 2 الفناء هدفاً للحب الصوفي:

لم يعرف المتصوفة الفناء على وجه الدقة، وإنما عرّف في الغالب بالسلب، كالفناء عن خبيث الصفات، ولا بد من الإشارة إلى أن الفناء بوصفه مصطلحاً ممهّداً للتصوف كان مقتصرأ على الحقل الأخلاقي ⁶⁸.

وقد حاول عدد من الصوفية توضيح معنى الفناء؛ مما أفرز اختلافاً في اللفظ وتوافقاً في النتيجة، فالفناء ليس فناء الجسد، بل فناء القلب والروح والنفس عن الأحوال البشرية والبقاء بالله وحده، فيسمع بالله ولله ومن الله ⁶⁹، أو أن تبدو العظمة والجلال على العبد فتتسيه الدنيا والآخرة وسائر الدرجات والأحوال، وتغنيه عن كل شيء ليغرق في تعظيم الله وحده، وبذلك يُفني العبد صفته البشرية عن نظره الوجودي ليثبت قلبه وعقله بصفات المحبوب الله، وحين يصل العبد إلى هذه الحال يشرب من كأس محبة الله ما يزيده ظمأً، وبالذوق شوقاً، وبالقرب طلباً، وبالسكوت قلقاً، فهو مع الله بلا إنية أو أينية أو كيفية ⁷⁰، وهو ما يعبر عنه لدى المتصوفة بأنه فناء النفس عن الصفات البشرية، والبقاء بصفات الحق، ثم الفناء عن صفات الحق وشهود الحق ذاته، ثم الفناء عن الشهود والفناء باستهلاك الوجود الإلهي ⁷¹، والفناء الذي يقصده الصنهاجي هدفاً من رؤاه الصوفية في

⁶⁴ طه 84/20

⁶⁵ ابن العريف، محاسن المجالس، 91، 94، 96-97

⁶⁶ الحديد 4/57

⁶⁷ ابن العريف، محاسن المجالس، 94

⁶⁸ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (بيروت: دندرة للطباعة، طبعة 1، 1981)، 202؛ وشيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، 163؛ والقشيري، الرسالة القشيرية 67؛ والكلاذبي، التعرف، 142

⁶⁹ الغزالي، 291/2

⁷⁰ العز، 26-27، والينية: نسبة إلى الذات الأنا، والأينية: نسبة إلى المكان، والكيفية: نسبة إلى الهيئة أو الصورة.

⁷¹ القشيري، الرسالة القشيرية، 67-69؛ والكلاذبي، التعرف، 143-145؛ ومجدي إبراهيم، التصوف السني، حال الفناء بين الجنيد والغزالي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، طبعة 1، 2002)، 45-46؛ وابن الخطيب، روضة

الحب يدور حول هذه المعاني عموماً، وإن كان ذا خصوصية تميزه عما سواه، فالفناء ليس محضَ تدرّج في رتب ثلاث، إنما هو فناء في محبة الله وحده يدفعه إلى أن يرى الله في كل شيء مادي ومعنوي، فحينما يفنى العبد عن شهود ذاتيته أو إنيته كما يعبر المتصوفة، سيرى الفعل من محبوه وحده، ثم يترقى فناؤه ليصل إلى حال التمازج التوحدي المعنوي، فيصير به ويسمع ولا يرى شيئاً سواه⁷²، ومن هنا كان الحب أساساً للفناء، وكان الفناء أساساً جامعاً لغايات التصوف كلها، بذلك تتفاعل ذرات المحب مع محبوه شهوداً ووجوداً⁷³.

فالسنهاجي - في مقدمة كتابه محاسن المجالس - يشير إلى ذلك، فالحق يُتَعَيَّن عند اضمحلال الرسم وكل ما سوى الحق حجاب⁷⁴:

بدا لك سِرٌّ طال عنكَ اكتِنامُهُ ولاح صباحٌ كان منك ظلامُهُ
فأنتَ حجاب القلب عن سِرِّ غيبِهِ ولولاكَ لم يُطعَ عليه خِتامُهُ
وإن غيبتَ عنه حلٌّ فيه وطنبَتْ على منكِبِ الكشف المصون خِيامُهُ
وجاء حديثٌ لا يَمَلُّ سماعُهُ شهِيٌّ إلينا نثرُهُ ونظامُهُ

فهو لا يرى للمحب إرادة في حضرة محبوه، بل إن الإرادة للمحوب في المحب، فالله عز وجل يقول: {مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ}⁷⁶ ويتمثل بقول الشاعر⁷⁷:

أريد وصاله ويريد هجري فأترك ما أريد لما يريد

وتأسيساً عليه يرى أن الفناء يطلب من العبد نفي الإرادة على الوجه التقليدي، وأن يجعل الإرادة إرادة المحبوب، فيترك الاختيار له، فيكون كالमित بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء، ولا يقرّ بالزهد بمعناه التقليدي؛ إذ يترك المرء اللذات ويخالف داعي الهوى الشهواني، بل إن الزهد عنده ما يظهر فيه فناء العبد بربه أو بمحبوه، إذ لا يشهد سوى ربه، ولا يصرف القلب إلا إليه، فيكون كالطفل ابن شهر مع أمه، لا إرادة له ولا حكم مع أمه، وكذا حاله مع مفهومات أخرى، كالتوكل والصبر والخوف والرجاء والشكر، إذ ينحو بها منحى مختلفاً عن المعاني التقليدية الأخرى، ليوائم

التعريف، 495؛ وحرب، الحب والفناء، 151-152؛ وابن الطيب، إسلام المتصوفة 73؛ وشميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، 163

⁷² ابن الطيب، إسلام المتصوفة، 71-72

⁷³ ابن الطيب، إسلام المتصوفة، 73؛ وحرب، الحب والفناء، 148-151

⁷⁴ حسب ما رجح الدكتور عصمت عبد اللطيف دندش في تحقيقه كتاب ابن العريف المسمى: مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، طباعة 1، 1993)، حيث قال: إنه مما ينسب إليه، 28

⁷⁵ ابن العريف، محاسن المجالس، 76

⁷⁶ القصص 68/28

⁷⁷ ابن العريف، محاسن المجالس، 77

بينها وبين رؤيته في الحب والفناء اللذين يبتغيهما، فالصبر لديه لا يقتصر على حبس النفس على تحمل المكروه، أو ما تشير إليه المعجمات من معانٍ أخرى، بل إن الصبر لديه مرئي في التلذذ بالبلايا والمصائب والاستبشار بقدموها؛ إذ هي صادرة عن اختيار المحبوب، وكل ما يفعله المحبوب أو يختاره محبب إلى المحب.⁷⁸

ولم يتفرد بإبراز الفناء في فهم الصبر، فهو يشير إلى أن رابعة العدوية جرى منها ما يشير إلى المعنى الذي يريده، فقد اصطدمت بحائط يوماً، فَرَضَ وجهها وسال الدم منه، فلم تلتفت إلى الدم الجاري ولا إلى الناس الذين حاولوا الاطمئنان عليها، إذ كانت تهيم بتصبر آخر لا يعهده عموم الناس، فهي فانية بالتلذذ بهذا الاختيار الذي اختاره محبوبها لها، لتندفع إلى القول: "التناذي بموافقة مراده فيما جرى، شغلني عن الإحساس بما ترون من شاهد الحال"⁷⁹، ولذا فإن ابن العريف لا يرى داعياً إلى الشكوى من البلوى أو التشكي من الابتلاء لأنه من المحبوب وهو الله تعالى، وصدق المحبة وكماله يكمل بالتناذ والفناء في مرادات المحبوب كلها، بل الاستبشار بقدموها أيضاً، إن المحبين يرون "الوعيد وعداً والعذاب عذاباً، لأنهم شاهدوا المبتلى في البلاء والمعذب في العذاب، فعدمو ما وجدوا في جنب ما شاهدوا"^{80:81}

سقي في الحب عافيتي ووجودي في الهوى عدي
وعذاب ترتضون به في في أحلى من النعم
ما لضر في محبتكم عندنا والله من ألم

ففي هذه الأبيات يظهر جلياً توجهه لدمج البلاء بنقيضه؛ ليلتذ به ويُسرَّ بمعاشته إرضاءً لمحبوه، واعتماداً على الامتراج بالمحبوب امتراجاً روحياً وصولاً إلى المشاهدة اليقينية بعدم وجود ما سواه وجوداً ذاتياً، والاستغراق في هذا الفناء الذي هو عين البقاء⁸²؛ إذ المشاهدة التي تجمع بينهما توجب الأنس بالله وحده، لتقر عين المحب وروحه بالله سبحانه وتعالى.

إن هذا التنظير للفناء الصوفي يظهر في مفهوم آخر، وهو مفهوم الرجاء، إذ ينتقل بالمفهوم من البعد التقليدي الذي يجعل قوام الرجاء الاعتماد على حدوث هدف أو تحقق غرض ما، إلى البعد الجمالي الذي يقتضيه تنظيره للحب والفناء؛ لتجليته وفهمه ومعاشته، فالفناء المادي آت، وسيشمل دوائر الوجود بأكملها - عدا الله سبحانه - ولذا فما من باق سوى الله⁸³، فالرجاء في رؤيته يتحقق

78 ابن العريف، محاسن المجالس ، 76-78، 80-81، 85-90

79 ابن العريف، محاسن المجالس، 82

80 ابن العريف، محاسن المجالس، 83

81 ابن العريف، محاسن المجالس، 83

82 الكلاباذي، التعرف 142-145، إذ يتداخل مصطلح البقاء مع مصطلح الفناء، فيفني المرء عما سوى الله ليقى في الوجود بصفات الله ووجوده.

83 ابن العريف، محاسن المجالس، 84

بالفناء⁸⁴، وذلك بعدم شهود الشدة أو النعمة من الله، بل يشهد الله وحده "فيكون في شغله به واستغراقه فيه وغيبته في حال شهوده، فيشتغل به عن معرفة المنحة والمحبة والنعمة والشدة"⁸⁵. إن هذا التكتيف المعنوي في تنالي أطراف الفناء دليلٌ على أهمية هذا المفهوم لديه، فلا اشتغال أو استغراق أو غيبة إلا بالمحبوب، ولذا فإن ذلك مانع المحب من رجاء النعم أو خوف المحن، لأن المرء قد فني بالمحبوب فلا يشهد شيئاً سواه، وفي ذلك تدليل على أن الفناء بمفهومه الشامل قد سيطر على فكره، فهو يبثه بتدافق وتسارع في أدنى كلامه وأعلاه.

وليعبر عن توجهه في ذلك يندفع إلى القول: ⁸⁶

رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبِي فَقُلْتُ لَا شَكَّ أَنْتَ أَنْتَا
أَنْتَ الَّذِي حَزَّتْ كُلُّ أَيْنٍ بِحَيْثُ لَا أَيْنَ تَمَّ أَنْتَا
وَجَزَّتْ حَدَ الدَّنْوِ وَالْبَعْدِ لَا يَعْلَمُ الْأَيْنَ أَيْنَ أَنْتَا
أَحَطَّتْ عِلْمًا بِكُلِّ شَيْءٍ فَكُلُّ شَيْءٍ أَرَاهُ أَنْتَا
وَفِي فَنَائِي فَنَا فَنَائِي وَفِي فَنَائِي وَجَدْتِ أَنْتَا

وقد نَوَّعَ في معاني الشطر الأول من كل بيت، وأثبت القافية نفسها في العجز، موافقة منه لتدفق شعور الفناء في فؤاده وروحه وعقله، فإن محبوه قد حاز كل شيء، وسيطر على كل شيء، ونال الكمال في كل شيء، ولذا فلا شيء في الكون سوى (أنتا) التي كان في سَوْقِهَا يطلق زفرة الشوق والحب ولوعة الفناء في ختام كل الأبيات، مؤذناً بمعنى عظمة الفناء الذي يحياه، والجمال الذي يراه، ولذا فإنه يختم مفهومه عن جمال الفناء والحب بوصف أصحابهم بأنهم من "لم يبق لهم مع الحق إرادة، ولا في عطائه شوق إلى استزادة، فهو مرادهم وغاية رغبتهم"⁸⁷، ففناؤهم بمحبتهم مدار حياتهم ومبلغ مقصدهم لينالوا البقاء به، إذ هو لديهم كل شيء⁸⁸.

لقد جعل الفناء مدار رؤيته الجمالية، معتمداً الحب في تأسيسه لهذه الرؤية، والفناء غاية لها، جامعاً ذلك في نظرة جمالية واحدة، سابقاً بها من سبقه ومؤثراً فيها بمن لحقه، مؤذناً أن غاية التصوف الوصول إلى التوحد مع المحبوب، فحينما يفنى الصوفي عن مشاهدة ما سوى الله منتقلاً بشهود الفعل من الله وحده، فإنه سيرتقي إلى الاتصال بالمحبوب ذوقاً وشعوراً بأنه عين محبوه الأعظم.⁸⁹

⁸⁴ أي كما قال أبو العباس: "فانياً عما سواه"، أي ما سوى الله، ابن العريف، محاسن المجالس، 88

⁸⁵ ابن العريف، محاسن المجالس، 88

⁸⁶ ابن العريف، محاسن المجالس، 89

⁸⁷ ابن العريف، محاسن المجالس، 95

⁸⁸ ابن العريف، محاسن المجالس، 97

⁸⁹ ابن الطيب، إسلام المتصوفة، 71-72، وحرب، الحب والفناء، 151-152

2 . 3 جماليات عرض موضوع المحبة والفناء في محاسن المجالس.

خصص أبو العباس ابن العريف كتابه لعرض منازل التصوف ومقاماته، إلا أنه أضفى على ذلك رؤيته التي تعتمد الفناء والحب، ويتميز أسلوبه في تقديم المعنى وإثباته بعدد من الجماليات التي ينبغي التوقف لديها، إذ جمع وجوهاً فنية عديدة في قسيمي كلامه؛ النثر والشعر.

2 . 3 . 1 جماليات العرض النثري:

اعتمد الصنهاجي على طرائق متعددة في نثره، كالحكاية والتقرير، ففي التقرير ينشئ عدداً من النصوص ليقرر نوعاً من التوجه الجمالي لديه، وهو جمال الفناء والحب الصوفي، "وإنما يتعين الحق عند اضمحلال الرسم، فالإشارة نداء على رأس البعد ويوح بعين العلة، والعلم على القلوب كالأسباب على الغيوب، وما سوى الحق حجاب عنه، ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب، ولولا العلايق لانكشفت الحقايق، ولولا العلل لبرزت القدرة، ولولا التكلف لصفت المعرفة، ولولا الطمع لرسخت المحبة، ولولا حظ باقٍ لأحرق الاشتياق الأرواح، ولولا العبد لشوهد الرب، فإذا انكشف الحجاب تحسم هذه الأسباب، وارتفعت العوايق بقطع العلايق"⁹⁰.

لقد قرر في هذا النص ما يريد سلفاً من الأمور ليدعمها بأسلوب العرض الحاضر بلولا، فلولا الحظ الباقي لاحترقت الروح من الشوق، ليقرر سلفاً أن احتراق الروح آتٍ من فناء الحظ، وليقرر أيضاً أنه لولا وجود النفس - أي تعلق المرء بها - لارتفعت الحجب.

وإنه ليفرق بين الهيبة والخوف، "فالخوف من منازل العوام، وللخواص الهيبة، وهي أقصى درجة يشار إليها في غاية الخوف، لأن الخوف يزول بالعبو وبالأمْن، ومنتهاه خوف الشخص على نفسه من العقاب، فإذا أمن العقاب زال الخوف، والهيبة لا تزول أبداً؛ لأنها مستحقة للرب تعالى بوصف التعظيم والإجلال، وذلك الوصف مستحق له على الدوام"⁹¹.

وأما الحكاية فقد ذكر في كتابه كثيراً من الحكايات مستشهداً بها في إثبات وجهة نظره أو تأييدها، ومن ذلك ما أورده حكاية عن أبي يزيد السطامي: "ركبت مركبة الصدق حتى بلغت الهوى، ثم ركبت مركب الشوق حتى بلغت السماء، ثم ركبت مركبة المحبة حتى بلغت سدرة المنتهى، فنوديت يا أبا يزيد ما تريد؟ قلت: أريد أن لا أريد، لأنني المراد وأنت المراد"⁹².

إن استلهاهم لمفهوم الفناء نابع من رؤيته الصوفية التي تستفيد من آراء المتصوفة السابقين وتجاربهم، إذ يتمثل قصة أبي يزيد الأنفة التي يعبر بها عن تنقله بين الصدق والهوى والشوق والمحبة حتى

⁹⁰ ابن العريف، محاسن المجالس، 76

⁹¹ ابن العريف، محاسن المجالس، 84

⁹² ابن العريف، محاسن المجالس، 77

يصل إلى الحقيقة، وهي أنه المراد، وأن الله وحده هو المرید، وأما التنقل بين المقامات فيمثل الحركة، والاختلاف بين الصدق والهوى والشوق يمثل التنوع، والنتيجة تمثل الوحدة؛ إذ الفاعل هو الله، وأن الإرادة له، وأن العبد يراد له، وتداخل هذه الأمور يمثل المنطلقات الجمالية التي ينضح منها الفكر الجمالي الإسلامي والصوفي خاصة، إذ أدركها الصنهاجي ورتب كتابه على فحوى معانيها.

لذلك كانت القيمة الجمالية لتمثله بهذه القصة نابعة من توافقه مع رؤيته في الفناء، إذ لا حقيقة لأي في الوجود سوى الله وحده.

وثمة نوع آخر من الحكايات عنده، وهي الوقائع الحقيقية، فإن كانت قصة أبي يزيد المتقدمة في بنيتها رمزية - إذ يتنقل المرء بين أمور معنوية كالصدق والمحبة والشوق - إنه يورد عدداً من الوقائع العقلية، كقصة الشاب الذي ناقشه الشبلي⁹³ في تحمّل العذاب، "إن الشبلي رضي الله عنه رأى قوماً مجتمعين وشاباً قد بسط وضرب مئة سوط فلم يتألم لذلك، ولا استغاث، ولا نطق، وكان ضئيل الخلق ناكل الجسم، ثم بعد ذلك ضرب سوطاً واحداً فاستغاث وصاح وتألّم منه، ثم أطلق سبيله، فتعجب الشبلي من حاله فتبعه خطوات، ثم قال له: يا هذا لقد عجبت من قوة صبرك مع ضعف جسمك! فقال له: يا شيخ. الهمم تحمل البلايا لا الأجسام، فقال له الشيخ: رأيتك صبرت على المئة وعجزت عن الواحد الأخير، فقال: نعم يا أخي، فالعين التي كنت أعاقب لأجلها كانت في المئة ناظرة إليّ، فكنت ألتدّ بما يجري عليّ لاستغرافي في مشاهدتها، وفي السوط الأخير بقيت مع نفسي فوجدت الألم"⁹⁴.

ويردف معقّباً بأن الكافرين لهم عذاب شديد وأن المؤمنين لهم عذاب ولكنه ليس بشديد، "لأنهم يشاهدون المعذب في العذاب والعذاب على شهود المعذب عذب"⁹⁵، فالقصة التي أوردها عن الشبلي يظهر بعدها الجمالي الفنائي - إن جاز الاصطلاح - في تعقيبه بعذوبة العذاب في حضور المعذب وشهوده؛ لأن المحب إن شهد محبوبه أو ربه "فانياً عما سواه لم يشهد منه شدة ولا نعمة فيكون في شغله به واستغراقه فيه وغيبته في حال شهوده وشغل به عن معرفة المنحة والمحنة والنعمة والشدة"⁹⁶، وهو منتهى ما يريد بلوغه وأقصى ما يريد من المحيين الوصول إليه.

ومن جماليات العرض الثري عنده كذلك، دقة التوظيف في الاستشهاد بالآيات القرآنية ورقته، إذ يترك بعداً جمالياً لا يخفى على الباحث، وهو الأمر المشهور في سائر صفحات كتابه، ومن ذلك

⁹³ الشبلي: أبو بكر البغدادي، اختلف في اسمه فقيل: دلف بن جحدر، وقيل غير ذلك، بوصف بأنه شيخ الطائفة الصوفية، وكان فقيهاً عارفاً بمذهب مالك، مكثرأ من شعر الغزل، توفي ببغداد سنة 334هـ عن نيف وثمانين سنة،

الزركلي، 370-368/15

⁹⁴ ابن العريف، محاسن المجالس، 84

⁹⁵ ابن العريف، محاسن المجالس، 84

⁹⁶ ابن العريف، محاسن المجالس، 88.

قوله تعالى: {مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ} 97 إذ يستشهد بالآية ليستنتق بها معنى الفناء في نفي الإرادة عن الإنسان 98؛ إذ الإرادة لله وحده، ومن ذلك قوله تعالى أيضاً: {تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِماً كَسَبُوا} 99 إذ يشير إلى أن الظالمين يخشون العقاب لأنهم لا يعيشون حالة الحب التي يحياها المؤمنون، فإن أهل الاختصاص- أي الصوفية- "جعلوا الوعيد منه وعداً، والعذاب فيه عذاباً، لأنهم شاهدوا المبلي في البلاء، والعذب في العذاب، فعدموا ما وجدوا في جنب ما شاهدوا" 100.

وقد أكثر من أسلوب تكثيف الدفق المعنوي لإظهار العمق الفكري فيما يقوله ويشير إليه من جهة، وليضمن له عنصر السيرورة من جهة أخرى 101، فـ "الشكر عند القوم أن لا تشهد في حال النعمة سوى المنعم، فإذا شهد عبودية استعظم منه المنة، وإذا شاهد حياً استحلى منه الشدة، وإذا شهده تفريداً فانياً عما سواه لم يشهد منه شدة ولا نعمة، فيكون في شغله به واستغراقه فيه وغيبته في حال شهوده وشغل به عن معرفة المنحة والمحنة والنعمة والشدة" 102.

إن هذا الأسلوب قائم على أساس التكتيف في إيراد المصطلحات والتوجه بها كلها نحو غايته في الفناء، فالشكر بتعريفه المقتضب لديه مشاهدة المنعم في كل شيء، إلا أنه يكتف من حال الحضور المعنوي في هذا التعريف بالتعقيب حالاً على أنواع مشاهدة المنعم، هكذا:

عبودية: استعظام.

حب: استحلاء للشدة والعذاب.

تفريد: فناء عن غيره، وهو ما سيجمع الاستعظام والاستحلاء، فلن يُشغل بغيره، ولن يستغرق بسواه، ولن يعرف محنة أو منحة أو نعمة أو شدة، فهو فانٍ بمحبوبه ومعبوده.

ويستخدم في ختام مطاف عرضه للفناء والحب الصوفي أسلوباً آخر، إذ يدمج بين دقة التوظيف للآيات وقوة الدفق والتكثيف للمعنى كقوله، هو "منتهى مرادهم وغاية رغبتهم" 103 ليوظف قوله تعالى: {قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ} 104 في السياق عينه، وكقوله عن المحبة: "ومحبتهم فناؤهم في محل الحق" 105، ويجعل قوله تعالى: {فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ} 106 تأييداً لهذا المعنى، وكقوله عن

97 القصاص 68/28

98 ابن العريف، محاسن المجالس، 77

99 الثوري 22/42

100 ابن العريف، محاسن المجالس، 83

101 محمود قدوم، نحو النص ذي الجملة الواحدة (الرياض: مركز الملك عبدالله لخدمة اللغة العربية، طباعة 1، 2015)، 186

102 ابن العريف، محاسن المجالس، 88

103 ابن العريف، محاسن المجالس، 95

104 الأنعام 91/6

105 ابن العريف، محاسن المجالس، 99

106 يونس 32/10

معنى شوق المحبين لله، بأنه هروبهم من ذواتهم وصفاتهم، ويدعم ذلك بقوله تعالى: {وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى} ¹⁰⁷ ويجعله تأييداً لهذا المعنى الذي يراه ¹⁰⁸.

2. 3. 2 جماليات العرض الشعري.

يتمثل الصنهاجي بالشعر كثيراً، استشهداً أو إنشاءً، ومما يُعرف عنه أنه كان ذا قريحة شعرية فياضة، فهو صاحب القصيدة ذائعة الصيت: ¹⁰⁹

سَلُّوا عَنِ الشُّوقِ مِنْ أَهْوَى فَإِنَّهُمْ أَدْنَى إِلَى النَّفْسِ مِنْ وَهْمِي وَمِنْ نَفْسِي
مَا زِلْتُ مَذْ سَكُّنُوا قَلْبِي أَصُونَ لَهُمْ لِحُطِّي وَسَمْعِي وَنُطْقِي إِذْ هُمُو أَنْسِي
وَفِي الْحَشَا نَزَلُوا وَالْوَهْمَ يَجْرَحُهُمْ فَكَيْفَ قَرُّوا عَلَى أَدْكِي مِنَ الْقَبَسِ
حَلَّوْا الْفُؤَادَ، فَمَا أُنْدَى، وَلَوْ وَطِنُوا صَخْرًا لَجَادَ بَمَاءِ مِنْهُ مُنْبَجَسِ
لَأَنْهَضْنَ إِلَى حَشْرِي بِحَبِّهِمْ لَا بَارِكَ اللَّهُ فِيمَنْ خَانَهُمْ فَنَسِي

وصاحب القصيدة المشهورة الأخرى: ¹¹⁰

يَا رَاحِلِينَ إِلَى الْمُخْتَارِ مِنْ مُضِرِّ زَرْتُمْ جِسُومًا وَزَرْنَا نَحْنُ أَرْوَاحَا
إِنَّا أَقْمْنَا عَلَى شُوقٍ وَعَنْ قَدَرٍ وَمِنْ أَقَامَ عَلَى عَذْرِ كَمَنْ رَاحَا

وجملة ما يستشهد به يدعم رؤيته في فكرة الفناء والمحبة التي ينظر إليها، مثل قول الشاعر: ¹¹¹

بَدَا لَكَ سِرٌّ طَالَ عِنكَ اِكْتِنَامُهُ وَلاَحَ صَبَاحٌ كَانَ مِنْكَ ظِلَامُهُ
فَأَنْتَ حِجَابَ الْقَلْبِ عَنْ سِرِّ غِيْبِهِ وَلَوْلَاكَ لَمْ يُطَبِّعْ عَلَيْهِ خِتَامُهُ
وَإِنْ غَيْبَتْ عَنْهُ حَلٌّ فِيهِ وَطَنَبْتُ عَلَى مَنْكِبِ الْكُشْفِ الْمَصُونِ خِيَامُهُ

¹⁰⁷ طه 84/20

¹⁰⁸ ابن العريف، محاسن المجالس، 97

¹⁰⁹ أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تح: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1988)، 229/3

¹¹⁰ ابن الزيات، التشوف 121؛ والمقرئ، نفع الطيب، 331/4

¹¹¹ ابن العريف، محاسن المجالس، 76

ومثل قوله: 112

أريد وصاله ويريد هجري فأترك ما أريد لما يريد

إنَّ جَلَّ ما يستشهد به يصبُّ في رؤيته التي اعتمدها منهجاً لحياته وتصوفه، وقواماً للجمال الذي يفهمه في الوجود؛ إذ تظهر مقومات الفناء الصوفي في فهمه، من نفي إرادة المحب اتجاه المحبوب، والاستئناس بالعذاب إذا صدر عن عنه، ومشاهدة كل شيء بَعْدَهُ متصلاً به لارتباطه به أو تدليله عليه، والحرص على موافقة المحبوب في سائر الأمور حتى لو دفعه ذلك القبول إلى الهجر، أو محبة الأعداء؛ إرضاء لمحبوبه وابتغاءً لتحقيق مراده.

وأما الإنشاء عنده فقليل، ومنه قصيدته التي ذكرها في ختام فصول كتابه محاسن المجالس: 113

ألا قل لمن يدعي حبنا ويزعم أن الهوى قد علق
لو كان فيما ادعى صادقاً لكان على الغصن بعض الورق
فأين النحول وأين الذبول وأين الغرام وأين القلق
وأين الخضوع وأين الدموع وأين السها وأين الأرق

إذ يتمثل لسان المحبوب بقوله: ألا قل لمن يدعي حبنا وما يليه، فيذكر قوام معنى المحبة وذلك بالفناء الكامل تمثلاً على لسان المحبوب، وبالعلامات الكاملة للحب بالنحول والذبول وخضوع المحب للمحبوب والسهاد والأرق، مكثفاً الكلمات ودافقاً في المعاني.

ويذكر أيضاً في القصيدة الأخرى تحقيقاً للفناء ما يراه في قوله: 114

رأيت ربي بعين قلبي فقلت لا شك أنت أنتا
أنت الذي حزت كل أين فحيث لا أين ثم أنتا
وجزت حد الدنو والبعد لا يعلم الأين أين أنتا
أحطت علماً بكل شيء وكل شيء تراه أنتا
وفي فنائي فناء فنائي وفي فنائي وجدت أنتا

فهو المنزه عن كل ما تتصف به المخلوقات، لا حدود له ولا مكان، ولا كيفية له، ولا يغيب عنه

112 ابن العريف، محاسن المجالس، 77

113 ابن العريف، محاسن المجالس، 97-98

114 ابن العريف، محاسن المجالس، 89

شيء، ولا يرى حقاً ويُعرف صدقاً إلا بالفناء به.

إن المعاني التي نُوِّع في ذكرها في الآيات الأولى ترمي إلى نفي هذه الصفات عن المحبوب، وجعلها من صفات المخلوقين، فهم الذين يستقرون في المكان ويتصفون بالجهل ووجود الحدود التي تحدد مدى استطاعتهم، ويورد الحق في وصف محبوبه أيضاً في نهايات الأشرطة، إذ لا أين ولا شك ولا كيف ولا وجود إلا له، ولذلك لم يردد سوى قافية واحدة، أنتا، أنتا؛ لما يحياه من تجربة وجدانية وحال روحية، إذ لا يرى في الوجود شيئاً سوى المحبوب، ولذا لا يجد في فئائه أو وجوده أو قربه أو بعده سوى محبوبه معبراً عنه بالامتداد الذي تمليه كلمة (أنتا) في أنه لا يرى سواه، ولكنه يقدم رؤاه الصوفية دامجاً إياها مع منطلقات الجمال الإسلامية، في التنوع والحركة والوحدة، في بنية فكرية وجدانية وجمالية واحدة، ليتفق حاله مع مقاله في فهم الحب والفناء عماداً لفهم الجمال الإلهي.

الخاتمة:

قامت رؤية الصنهاجي للجمال على أمرين مهمين، يتشعب الأول منهما إلى اعتماد منطلقات محدّدة للجمال، في إطار التنوع والوحدة، ويعرف الثاني بمعايشة حال الحب والترقي بها إلى حال الفناء الصوفي الذي يطل منه المرء على التوحد بالمحبوب وإدراك كنهه وحقيقة كماله، كما أن الفناء الذي نظر إليه قد مثل أساساً مهماً لنظريات وحدة الوجود ذات الصبغة الأندلسية كابن سبعين (669هـ) وابن عربي (638هـ) فيما بعد، باعتماده أساس الحب لذلك؛ إلا أنه احترز لصحة العقيدة، فنزّه كلامه عن رتبة الحلول، وأبقى تصريحه في نطاق الفناء في حالة الشهود والاتحاد المعنوي.

لم يصرح بمفهوم الحب بتحديد منهجي، وإنما بتعريف ذوقي، إذ هو عنده الفناء في محبة المحبوب، وهو ما يشير إلى انطباق فكرة النسبية لديه في الآراء، بقبولها كلها، والتعبير عن إطار أشمل لها، مشيراً إلى أن الحب يأتي من امتزاج الأرواح والقلوب، عبر التوافق والتناسب الذي تكلم في معانيه التوحيدي (414 هـ) والغزالي (505هـ) وابن حزم (546هـ) كما تقدم. وإن الصنهاجي لم يتكلف في عرض موضوع الحب والفناء بالعبارات المنمقة، وإنما قدم بنيانه الأسلوبي اعتماداً على عناصر عدة يجمع بينها دقة التوظيف وسهولة العبارة وكثافة الدفق النفسي والمعنوي في عرض الرؤية التي اعتمدها

وقد تميّز عن سواه من المتصوفة بتكثيف المعنى الجمالي في عرضه الأسلوبي، عبر اعتماد الحب والفناء عماداً لكل رؤاه وإشاراته وأفكاره، وهذا يمثل إطاراً جمالياً لفكره الصوفي، من حيث التشكل والتطور والاكتمال.

قائمة المصادر

إبراهيم، مجدي، التصوف السني، حال الفناء بين الجنيد والغزالي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، طبعة 1،

2002.

ابن الخطيب، لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف. تح: د. عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت

ابن الزيات، يوسف بن يحيى الأندلسي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح: أحمد التوفيق، الرباط: نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، طباعة 2، 1997

ابن الطيب، محمد، إسلام المتصوفة، بيروت: دار الطليعة، طباعة 1، 2007

ابن العريف، أبو العباس، محاسن المجالس، تح: آسين بلاثيوس، باريس: المكتبة الوطنية الفرنسية، 1933
ابن القيم الجوزي، محمد بن أبي بكر، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت: دار الكتب العلمية، طباعة 1، 1992

ابن بشكوال، الصلة، تح: د. إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، طباعة 1، 1989.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، طوق الحمامة، من مجموعة رسائل ابن حزم. تح: د. إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طباعة 1، 1980

ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، مصر: نشر اتحاد كتاب العرب، 2002

ابن منظور، محمد، لسان العرب، لبنان: دار الجيل، 1988

أبو العباس، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، طباعة 1، 1968

أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة: دار الثقافة، 1983

الرازي، أبو بكر، مختار الصحاح، تح: أيمن الشوا، دمشق: دار الفيحاء، طباعة 1، 2010

أبو ريان، محمد علي، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، طباعة 1، 1993

الأنصاري، ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: هـ. ريتز، بيروت: دار صادر، د.ت
بالنشا، آنخل جنثال، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: د. حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955

بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون، الكويت: وكالة المطبوعات الكويتية، طباعة 4، 1964

التوحيدي، أبو حيان، وابن مسكويه، أبو علي، الهوامل والشوامل، نشر أحمد أمين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951

جان، بحث في علم الجمال، تر: أنور عبد العزيز، نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة، 1970

جيمينز، مارك، ما الجمالية، تر: د. شربل داغر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، طباعة 1، 2009

حرب، علي، الحب والفناء، بيروت: دار المناهل، طباعة 1، 1990

الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، القاهرة: دار الرشد، 1997

الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، بيروت: دندرة للطباعة، طباعة 1، 1981

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، طباعة 9، 1993

رفاعي، أنصار محمد عوض الله، الأصول الجمالية والفلسفية للفن الإسلامي، جامعة حلوان: كلية التربية الفنية،

2003

- الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، طباعة 15، 2002
- السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964
- ستيس، ولتر، معنى الجمال. تر: عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000
- الشامي، صالح أحمد، الظاهرة الجمالية في الإسلام، دمشق: المكتب الإسلامي، طباعة 1، 1986
- شستاكوف، فاتشيسلاف، الأيروس والثقافة، فلسفة الحب والفن الأوربي، تر: د. نزار عيون السود، دمشق: دار المدى، طباعة 1، 2010
- شيمل، أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، ألمانيا: منشورات الجمل، طباعة 1، 2006
- الصادق، حسين، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، حلب: دار القلم العربي، طباعة 1، 2003
- الصفدي، صلاح الدين خليل ابن أيبك، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، طباعة 1، 2001
- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، طباعة 3، 2006
- الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، تح: د. عبد الحلیم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، طباعة 1 د.ت عبده، مصطفى، المدخل إلى فلسفة الجمال، القاهرة: دار مدبولي، طباعة 2، 1999
- العز بن عبد السلام، زيد خلاصة التصوف، تح: د. محمد عبد الرحمن الشاغول، القاهرة: الجزيرة للنشر، د.ت
- العسكري، أبو الهلال، الفروق في اللغة، تح: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة، 1997
- العكري، عبد الحي بن أحمد (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، طباعة 1، 1992
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد ابن عمر، طبقات الشافعية، تح: د. الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، طباعة 1، 1407 هـ
- قدوم، محمود، نحو النص ذي الجملة الواحدة، الرياض: مركز الملك عبدالله لخدمة اللغة العربية، طباعة 1، 2015
- القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تح: معروف زريق، بيروت: المكتبة العصرية، طباعة 1، 2001
- قلعه جي، عبد الفتاح، مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، بيروت: دار قتيبة، طباعة 1، 1991
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، طباعة 2، د.ت
- الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش، بيروت: مؤسسة الرسالة، طباعة 1، 1992
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت380هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، طباعة 1، 1993

- كليب، سعد الدين، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، دمشق: وزارة الثقافة السورية، طباعة 1، 1997
- مجموعة رسائل أبي يزيد البسطامي، تح: قاسم محمد عباس، دمشق: دار المدى، طباعة 1، 2004
- مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، طباعة 1، 1998
- المقري، أحمد بن محمد، نفتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د. ط، 1988
- مكارم، سامي، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، بيروت: مؤسسة رياض الريس للنشر، 2004
- نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت: دار الأندلس، طباعة 1، 1978

Kaynakça

- Abduh, Mustafa. *El-Medhal ilâ Felsefeti'l-Cemâl*. Kahire: Dâru Medbûlî, 1999.
- el-Akkerî, Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *El-Furûk fî'l-Lüğâ*. tah. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997
- Bede'î, Abdurrahman. *Eflâtun*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'âtî'l-Kuveytiyye, 1964.
- Berthelemy, Jean. *Bahs fî İlmi'l-Cemâl*. çev. Enver Abdülaziz. New York: Müessesetü Franklin lî't-Tibâ'a, 1970.
- Ebu Bekr er-Râzî. *Muhtârû's-Sihâh*. tah. Eymen eş-Şevvâ. Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali. *Felsefetü'l-Cemâl ve Neş'etü'l-Fünûni'l-Cemîle*. Kahire: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1993.
- Ebû Yezîd el-Bistâmî. *Mecmûatü Resâili Ebî Yezîd el-Bistâmî*. tah. Kasım Muhammed Abbas. Dimeşk: Dâru'l-Medâ, 2004.
- Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân*. tah. İhsan Abbas. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1968.
- Ebu'l-Vefâ el-Ğuneymî. *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- el-Ensârî, İbnü'd-Debbâğ. *Meşâriku Envâri'l-Kulûb ve Mefâtihi Esrâri'l-Ğuyûb*. tah. H. Ritter. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- el-Hafnî, Abdülmün'im. *El-Mevsû'atü's-Sûfiyye*. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1997.
- el-Hakîm, Suâd. *El-Mu'cemu's-Sûfî*. Beyrut: Dendera lî't-Tibâ'a, 1981.
- Harb, Ali. *El-Hubb ve'-Fenâ*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1990.
- İbn Abdüsselam, İzzeddin. *Zübedü Hülâsati't-Tasavvuf*. tah. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: el-Cezîre lî'n-Neşr, t.y.
- İbn Beşkûvâl. *Es-Sıla*. tah. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî, 1989.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîyya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğâ*. tah. Abdüsselam Harun.

- Kahire: Neşru İttihâdi Küttabi'l-Arab, 2002.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd. *"Tavku'l-Hamâme."* *Mecmûatu Rasâili İbn Hazm* içinde. tah. İhsan Abbas. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetu li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1980.
- İbn Kâdif Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. tah. El-Hafız Abdülalim Han. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, h. 1407.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988.
- İbnü'l-Arif, Ebu'l-Abbas. *Mehâsinü'l-Mecâlis*. tah. Asin Palacios. Paris: El-Mektebetü'l-Vataniyyetü'l-Feransiyye, 1933.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn. *Ravzatü't-ta'rif bi'l-Hubbî's-Şerîf*. tah. Abdülkadir Ahmed Atâ. *Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.*
- İbnü'l-Kayyim, el-Cevzî. *Ravzatü'l-Muhîbbîn ve Nüzhetü'l-Müşâkîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü't-Tayyib, Muhammed. *İslâmü'l-Mütesavvife*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2007.
- İbnü'z-Zeyyât, Yusuf b. Yahya el-Endelüsî. *Et-Teşevvuf ilâ Ricâlî't-Tasavvuf ve Ahbâru Ebî'l-Abbâs es-Sebtî*. tah. Ahmed et-Tevfik. *Ribat: Neşru Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1997*
- İbrahim, Mecdî. *Et-Tasavvufu's-Senî, Hâlu'l-Fenâi Beyne'l-Cüneyd ve'l-Gazzâlî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- Jimenez, Marc. *Me'l-Cemâliyye*. çev. Charbel Dagher. Beyrut: El-Münazzametü'l-Arabiyyetü li't-Terceme, 2009.
- Kaddum, Mahmud, *Nahvu'n-Nassizi'l-Cümleti'l-Vahide*, Riyad: Arapçaya Hizmet Uluslararası Kral Abdullah Bin Abdülaziz Merkezi, 2015.
- Kal'acî, Abdülfettah. *Medhal ilâ İlmî'l-Cemâli'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *El-Külliyyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Lüğaviyye*. tah. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. talik: Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. tah. Ma'rûf Züreyk. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- Kerem, Yusuf. *Târîhu'l-felsefeti'l-Yûnânîyye*. Kahire: Lecnetü't-Te'lîfi ve'n-Neşr, t.y.
- Küleyb, Sa'düddin. *El-Bünyetü'l-Cemâliyye fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî*. Dimeşk: Vezâratü's-Sekâfeti's-Süriyye, 1997.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsî'r-Ratîb*. tah. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.
- Matar, Emîra Hilmî. *Felsefetü'l-Cemâl*. Kahire: Dâru Kibâ li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1998.
- Mekârim, Sâmî. *El-Hallâc fî Mâ Verâe'l-Ma'nâ ve'l-Hatt ve'l-Levn*. Beyrut: Müessesetü Riyâd er-Rayyis li'n-Neşr, 2004.
- Nasr, Atif Cevdet. *Er-Remzü's-Şî'rî inde's-Sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1978.
- Palencia, Angel Gonzalez. *Târîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*. çev. Hüseyin Mu'nis. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1955.

- Rifâî, Ensâr Muhammed İvadullah. "El-Usûlü'l-Cemâliyye ve'l-Felsefiyye li'l-Fenni'l-İslâmî." Doktora Tezi. Câmîatü Helvân: Külliyyetü't-Terbiyati'l-Fenniyye, 2003.
- es-Sadîk, Hüseyin. *Felsefetü'l-Cemâl ve Mesâilü'l-Fenni İnde Ebî Hayyân et-Tevhîdî*. Halep: Dâru'l-Kalemî'l-Arabî, 2003.
- es-Safedî, Salahuddin Halil b. Aybeg. *El-Vâfi' bi'l-Vefeyât*. tah. Ahmed el-Arnâût. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- es-Serrâc, Ebû Nasr. *El-Lüma'*. tah. Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, t.y.
- Schimmel, Annemarie. *El-Eb'âd es-Sûfiyye fi'l-İslâm ve Târîhu't-Tasavvuf*. çev. Muhammed İsmail es-Seyyid. Almanya: Menşûrâtü'l-Cemel, 2006.
- Shestakov, Vyacheslav. *El-Eyrûs ve's-Sekâfe Felsefetü'l-Hubb ve'l-Fenn el-Evrubbî*. çev. Nizar Uyûnussûd. Dimeşk: Dâru'l-Medâ, 2010.
- Stace, Walter. *Ma'ne'l-Cemâl*. çev. Abdülfettah İmâm. Kahire: El-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2000.
- es-Sübkî, Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ*. tah. Mahmud et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, t.y.
- eş-Şâmî, Salih Ahmed. *Ez-Zâhiratü'l-Cemâliyye fi'l-İslâm*. Dimeşk: El-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- Tarâbîşî, George. *Mu'cemü'l-Felâsife*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2006.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân ve İbn Miskeveyh. *El-Hevâmil ve's-Şevâmil*. nşr. Ahmed Emîn. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951.
- ez-Zehebî, Şemsüddin. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. tah. Şuayb el-Arnâût. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *El-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

Menâr Muhtasarları Bağlamında Fıkıh Usulünde Önemli Bir Eser: İbn Habîb ve *Muhtasaru'l-Menâr*

Öz: Bu çalışmada fıkıh, usul, hadis, tarih ve edebiyat gibi pek çok ilim dalında temayüz etmiş olan İbn Habîb el-Halebî (öl. 808/1405) ve onun kaleme aldığı *Muhtasarul-Menâr* incelenecektir. *Muhtasarü'l-Menâr*, Ebû'l-Berakât en-Neseî'nin fukahâ metodu üzerine yazdığı ve Hanefî usul geleneğinde çok önemli bir konum kazanmış olan *Menârü'l-Envâr*'in ihtisarıdır. Neseî *Menârü'l-Envâr*'ı Pezdevî'nin tertibini esas alarak Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserlerini ihtisar ederek meydana getirmiştir. *Menârü'l-Envâr* üzerine birçok şerh, haşiye, muhtasar yazılmıştır. İbn Habîb el-Halebî'nin *Muhtasarü'l-Menâr*'ı da bunlardan biridir. *Muhtasarü'l-Menâr*, *Menârü'l-Envâr*'ın tertibini izleyerek bazı konuları hazfetmiş ve bazı konuları ilâve etmiştir. Halebî'nin bu ihtisarı üzerine İbn Kutlubogâ (öl. 879/1474) ve Ali el-Kârî gibi âlimler tarafından şerhler yapılmıştır. Bu makalede eserin takip ettiği yöntemden, üzerine yapılan çalışmalardan, öneminden, içeriğinden, sistematüğinden, kaynaklarından bahsedilecek ve özellikle İbn Kutlubogâ'nın yönelttiği tenkitler merkeze alınarak fıkıh usulü yönünden tahlili yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Hanefî mezhebi, Menârü'l-envâr, İbn Habîb, Muhtasarü'l-Menâr.

İlyas

KAPLAN* 

An Important Work in Fiqh Method in the Context of Manar Compendiums: Ibn Habib and Muhtasar al Manar

Abstract: In this study, İbn Habîb al Halabî (d. 808/1405), who had a distinguished place in many branches of science such as fiqh, method, hadith, history and literature, and Muhtasar al Manar, written by him, will be examined. Muhtasar al Manar is a compendium of Manar al Anvar, which was written by Ebu al Berakat al Nasafi on the fuqaha method and gained a prominent place in the Hanafi tradition. Nasafi wrote Manar al Anvar, based on Pazdavi's system of composition and by condensing the works of Pazdavi and Sarahsi on method. Many commentaries, annotations (sharh) and compendiums were written on Manar al Anvar. Muhtasar al Manar by İbn Habîb al Halabî is one of them. Muhtasar al Manar, following the method of composition of Manar al Anvar, deleted some subjects and added some others. Annotations were made by scholars such as İbn Kutlubogha (d. 879/1474) and Ali al Kari on this compendium of Halabî. In this article, the method followed by the work, the studies on it, its importance, content, systematics and sources will be explained and it will be analysed in terms of fiqh method, especially by focusing on the criticisms directed by İbn Kutlubogha.

Keywords: Fiqh Method, Hanafi sect, Manar al Anvar, İbn Habîb, Muhtasar al Manar.

* Dr.Öğr.Üyesi. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı. E-Posta: ilyas.kaplan@selcuk.edu.tr - ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-1852-1248>.

Giriş

Fıkıh usulü, mükelleflerin fiillerine yönelik şer'î ameli hükümleri şer'î delillerden tespit etmede kendisine başvuru olan kaide ve kuralları konu edinen, akıl ve nakli kendisinde cemetmiş bir ilimdir.

Kaynaklarda bize ulaşan ilk fıkıh usulü kitabı Şâfiî'nin (öl. 204/820) *er-Risâle* isimli kitabıdır. Şâfiî'den sonra bu sahada büyük eserler verilmiştir. Hanefî âlimlerinden Pezdevî'nin (öl. 482/1089) *Usûlü* ile muasırı Serahsî'nin (öl. 483/1090) kaleme almış olduğu *Usûlü Hanefî* usulünün (fukaha metodu) en seçkin örneklerinden biridir.

Hanefî mezhebinin fıkıh usulü alanındaki otoriter fakihlerinden Hâfızüddîn en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) Pezdevî ile Serahsî'nin usûl eserlerini, Pezdevî'nin tertibine ve tarzına bağlı kalarak *Menârü'l-envâr* ismiyle ihtisar ettiği çalışması, bu alanda kaleme alınmış diğer eserlere nasip olmayan ilgi ve üne kavuşmuş, üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmalardan bazısı nazım ve nesir halinde muhtasarlar şeklinde tezahür etmiştir. Bu muhtasarlardan biri de Tâhir b. Hasan b. Ömer, Ebü'l-îz Zeyneddin İbn Habîb el-Halebî'nin (öl. 808/1405) *Muhtasarü'l-Menâr*'ıdır.

Araştırmalarımız neticesinde İbn Habîb el-Halebî'nin *Muhtasar*'ını tanıtan, içeriğini tahlil eden bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada el-Halebî'nin hayatı ve *Menârü'l-envâr*'dan kısaca bahsedildikten sonra *Muhtasarü'l-Menâr*'ın telifinde esas alınan fıkıh usulü metodu, eserin ismi, muhtevası ve üzerine yapılan çalışmalardan söz edilecek, son olarak da İbn Kutluboğa'nın (öl. 879/1474) kitap üzerine yaptığı tenkitler zikredilecektir.

1. Genel Bilgiler

Muhtasarü'l-Menâr'ın tahliline geçmeden önce burada bazı konulara değinmek gerekmektedir. *Muhtasarü'l-Menâr*, *Menârü'l-envâr*'dan ihtisar edilmiştir. Diğer bir ifade ile ihtisarın ihtisarıdır. Zira *Menârü'l-envâr*, *Usûlü'l-Pezdevî* ile *Usûlü's-Serahsî*'nin ihtisarıdır. Bu sebeple kaynak eserler olmaları hasebiyle burada kısa da olsa *Usûlü'l-Pezdevî* ile *Usûlü's-Serahsî*'den de bahsetmek gerekmektedir. Sonrasında muhtasar ve ihtisar kelimelerinin literatürdeki kullanımına değinmek de faydalı olacaktır.

1.1. İbn Habîb el-Halebî

İbn Habîb el-Halebî, fıkıh, usul, tarih, edebiyat ve hadis gibi pek çok ilim dalına ilgi duymuş ansiklopedik bir âlim olup, usûl, belagat, edebiyat ve tarih

alanlarında eserler vermiştir.¹ Babası da kendisi gibi âlim ve edebiyatçıdır. Hicri 740 yılından sonra Halep'te olduğu tahmin edilmektedir. Halep ve Kahire'de Divanü'l-İnşa'da kâtiplik yapmış, başkatiplik olmuş, daha sonra kitabetü's-sır görevine getirilmiştir. Hayatının sonunu Kahire'de geçirmiş ve hicri 808 yılında bu şehirde vefat etmiştir. *Muhtasaru'l-Menâr* sahibi İbn Habîb el-Halebî ile aynı isimle kaynaklarda kendisine yer verilen İbn Habîb el-Halebî² (öl. 779/1377) ile karıştırmamak gerekmektedir.

Kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: *Ürcüzetü'r-ravzi'l-meruz fî nazmi'l-aruz*,³ *et-Tehlîs fî nazmi't-telhîs*,⁴ *Hazratü'n-nedim min târihi ibni'l-adîm*,⁵ *Şerhu arûzi'l-hazreciyye*,⁶ *Şenfû's-sâmi' fî vasfi'l-câmi'*,⁷ *Nâfiletü'l-arûz fî şerhi'r-ravzi'l-arûz*,⁸ *Nazmü'l-ferâiz li's-secâvendî*,⁹ *Nazmü telhîsi'l-miftâh fî'l-Meânî ve'l-beyân*,¹⁰ *Nazmü mehâsini'l-ıstılah fî tahsini ibn's-salâh li'l-Bulkînî*¹¹ ve *Muhtasaru'l-Menâr*.¹²

¹ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/431; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A'lâm: kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikîn* (Beirut: Dârü'l-İlim li'l-melâyîn, 2002), 3/221; Mehmet Boyunkalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 293.

² Süleyman Tülüçü, "İbn Habîb el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/508-510.

³ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 4/2/10.

⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360), 1/473; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/431.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360), 1/291; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/431; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/2/10.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1135.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1065; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/287,431; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/2/10.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/920; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/431; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/2/10.

⁹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/431.

¹⁰ Ebû'l-Mehâsın Yûsuf b. Tağrîberdî b. Abdullâh İbn Tağrîberdî, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (b.y.: el-Hey'etu'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kuttâb, ts.), 6/367.

¹¹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/431.

¹² Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/119.

1.2. Menârü'l-Envâr

Bu eser, Neseffî'nin (öl. 710/1310) *Usûlü'l-Pezdevî*'nin tertibine riayet ederek Pezdevî ve Serahsî'nin Usûllerini ihtisar edip Hanefî/fukaha metoduyla kaleme aldığı eseridir. Neseffî, bu eserine şerh olarak kaleme aldığı *Keşfü'l-esrâr*'ın başında şöyle demektedir:¹³

«رأيتُ المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الإسلام مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي تغمدهما الله برحمته، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزمًا إيراد جميع الأصول موميًا إلى الدلائل والفروع، راعيًا ترتيب فخر الإسلام، إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد فيه شيئًا أجنبيًا، إلا ما كان بالزيادة حريًا».

“Buhara ve diğer İslam beldelerinden bazılarında; Fahrü'l-İslâm ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî'ye -Allah ikisini de rahmetine gark etsin- ait fıkıh usulü eserlerine meylettiklerine şahit oldum. Benden istenmesinden dolayı delil ve meselelerin furuuna işaret ederek, ihtiyaç durumu hariç Fahrü'l-İslâm'ın düzenine riayet ederek; ilave etmek daha uygun değilse herhangi bir şey ilave etmeden usulün hepsini özetledim.”

Menârü'l-envâr yazıldığı günden beri çok rağbet görmüştür. Üzerine birçok şerh, haşiye yazılmış, birçok ihtisarı yapılmış, manzum hale getirilmiş ve Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁴

Çalışmamızın hacmi dikkate alınarak *Menârü'l-envâr* üzerine yapılmış olan eserlerinin tanıtımına gidilmemiş, çalışma İbn Habîb el-Halebî'nin *Muhtasarü'l-Menâr*'ı ile sınırlandırılmıştır.

2. Muhtasarü'l-Menâr'ın Tahlili

Burada *Muhtasarü'l-Menâr*'ın çeşitli yönlerden tahlili yapılacaktır.

2.1. Metodu Bakımından *Muhtasarü'l-Menâr*

Fıkıh usulü kitaplarının içerik ve tertip bakımından farklı metotlar dikkate alınarak telif edildiğinden söz eden İbn Haldun'dur.¹⁵

¹³ Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseffî, *Keşfü'l-esrar şerhi'l-musannef ale'l-menar* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1/3.

¹⁴ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360), 2/1823; Koca, “Menârü'l-Envâr”, 29/118-119.

¹⁵ Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1425–2004), 813-818.

“İlk dönem usul eserlerinin önemli bir kısmında, ilgili mezhebin fûrû çözümlerinde dayandığı delilleri ve izlediği yöntemleri açıklayıp iç tutarlılığı ortaya koyma amacının belirgin olması anlamında “mezhebî karakter” dikkat çeker. IV. (X.) yüzyıldan modern döneme kadar fıkıh usulü literatüründeki hâkim eğilimleri, hatta bir ölçüde bu ilmin gelişimindeki ana evreleri fıkıh, kelâm ve felsefe/mantıkla ilişki düzeyine göre ayırt etmek mümkündür. Daha çok bir fıkıh mezhebinin fûrû hükümlerini temellendirmeye ve bunların ilgili delillerden elde edilmiş biçimini açıklamaya yönelik kaleme alınan usul kitaplarının yöntemi “fukaha metodu”, aynı amaçla fakat kelâm ilke ve mezhepleriyle de ilgisi kurularak yazılanları “mütellimîn metodu” diye adlandırılmıştır. En çok yayıldığı ilim muhiti dikkate alınarak bunlardan ilki Hanefî metodu, ikincisi Şâfiî metodu olarak da anılır. VI. (XII.) ve özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren usul yazımında, İslâm düşüncesi içerisinde teorik alanlar için ortak bir ilim dili halinde geliştirilen felsefe-mantık dilini esas alma eğilimi yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde önceki iki yöntemi birleştirmek amacıyla yazılan usul eserlerinden “karma (memzûc) metot” diye söz edilir.”¹⁶

Usûlü'l-Pezdevî, *Usûlü's-Serahsî* ve dolayısıyla da *Menârü'l-envâr* ve *Muhtasaru'l-Menâr* fukaha metodu üzerine yazılan eserlerdir. Bu yöntemde her kaide ve kuraldan sonra fikhî meseleler zikredilerek, meselenin dayandığı usul kaidesi izah edilir. Bundan dolayı İbn Haldun “*Lâkin fıkıh alimlerinin yazdığı eserlerin fıkıhla olan teması ve alâkası daha çoktu, furûa daha fazla layık ve münasiptir*”¹⁷ demektedir.

2.2. *Muhtasaru'l-Menâr* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Menârü'l-envâr üzerine şerh, haşiye, ihtisar, manzum ve tercüme olmak üzere birçok çalışma yapılmıştır. Burada sadece *Muhtasaru'l-Menâr* üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilecektir.

2.2.1. Şerhu Muhtasari'l-Menâr (veya Hülasatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr): Kasım b. Kutluboğa tarafından yapılan şerhtir.¹⁸ Eserin farklı neşirleri de bulunmaktadır.¹⁹

¹⁶ Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/202; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 23-24.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 816-817.

¹⁸ Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Hülasatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr*, ed. Zühreir b. Nasir en-Nasir (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993).

¹⁹ Eser Dr. Öğr. Üyesi Üveys Ateş tarafından Arapçasıyla beraber tercüme edilerek 2020 yılında İstanbul'da Hiper Yayınları tarafından yayımlandı.

2.2.2. Zübdetü'l-esrâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr: Şemseddin Sivâsî'nin (öl. 1006/1597) şerhidir²⁰ ve eser Riyâd'da basılmıştır.²¹ Söz konusu çalışma Abdullah Kahraman tarafından tercüme edilmiş²² ve Yakup Takıcı tarafından eserinin tahlil ve tahkiki yapılmıştır.²³

2.2.3. Tavzihu'l-mebani ve tenkîhu'l-meani: Molla Ali el-Kârî'nin şerhidir.²⁴ Bu çalışmada Kasım b. Kutluboğa'nın şerhinden çok etkilenmiştir.²⁵ “eş-Şârih” ifadesi ile Kasım b. Kutluboğa'yı kastetmektedir.

2.2.4. el-Münir li'l-Menâr: İbn Habib'in *Muhtasaru'l-Menâr* adlı eserinin nazma çekilmiş halidir.²⁶

2.2.5. Şerhu Muhtasari'l-Menâr: Salahi Efendi (öl. 1197/1783) tarafından Osmanlıca tercüme ve şerhidir.²⁷

2.2.6. Dav'ü'l-envâr fî şerhi muhtasari'l-menâr: Hüseyin b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-Evlevî'nin şerhidir.²⁸ Müellif önce *Meşâriku'l-envâr fî Şerhi Muhtasari'l-Menâr* adıyla şerh etmiş, daha sonra da bunu *Dav'ü'l-envâr* adıyla ihtisar etmiştir.²⁹ Eser, *Zübdetü'l-Esrâr* ve Kâsım b. Kutluboğa'nın şerhinden çok etkilenmiştir.³⁰ Cemaleddin Kâsimî'nin notlarıyla yayınlanmıştır.³¹ Eser daha sonraları Kahire'de de basılmıştır.

²⁰ Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/525.

²¹ Şemseddin Sivasi, *Zübdetü'l-Esrar fî şerhi Muhtasari'l-menar*, ed. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavved (Mekke; Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1198).

²² Şemseddin Sivasi, *Zübdetü'l-Esrar fî şerhi Muhtasari'l-menar*, çev. Abdullah Kahraman (Sivas: Sivas Belediyesi, 2017).

²³ 1999 yılında Cumhuriyet Üniversitesi/Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisan tezi olarak hazırlanmıştır.

²⁴ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Şerhu muhtasari'l-menar*, ed. İlyas Kaplan (Beyrut: Daru Sadır, 2006).

²⁵ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Şerhu muhtasari'l-menar*, 54, 117, 263, 267, 282, 283, 285, 287, 291, 304, 307, 333, 346, 378, 289, 430, 452, 474, 476, 477.

²⁶ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, 405.

²⁷ Semih Ceyhan, “Salâhî Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/17-19.

²⁸ Hüseyin b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-evlevî, *Dav'ü'l-envâr fî şerhi muhtasari'l-menâr*, ed. Abdullah Rabî' Abdullah Muhammed (Kahire: Camiatü'l-Ezher, 2004).

²⁹ Hüseyin b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-evlevî, *Dav'ü'l-envâr fî şerhi muhtasari'l-menâr*, 22.

³⁰ Hüseyin b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-evlevî, *Dav'ü'l-envâr fî şerhi muhtasari'l-menâr*, 194, 196, 212, 215-216, 217, 371, 375-376, 376.

³¹ Mecmuu mutun usuliyeye içinde, Dimeşk: el-Mektebetü'l-Haşimiyye, ts.

Ayrıca *Muhtasaru'l-Menâr*, *Muhtasaru Metni'l-Menâr* adıyla İsmail Abd Abbas el-Cemîlî tarafında tahkik edilerek yayınlanmıştır.³² Faruk Beşer tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.³³

2.3. *Muhtasaru'l-Menâr*'ın İbn Habîb el-Halebî'ye Aidiyeti ve İsmi

Muhtasaru'l-Menâr'ın İbn Habîb el-Halebî'ye ait olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur.³⁴ Müellif eserinin başında şöyle demektedir:³⁵

« قال أفقر عباد الله، وأحوجهم إلى غفرانه: طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب أحمد الله عز وجل على نعمه التي شملت الأصول والفروع، أشكره على مننه التي كملت في النهاية، كالبداية والشروع.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له أصلاً، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، أفضل نبي بعث بالحق فضلاً، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاة لا تزال قائمة على أصوله، ولا تبرح دائمة تزيد وأصلها على محصولها، وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعد، فإني استخرت الله تعالى في اختصار مختصر في أصول فقه الإمام أبي حنيفة رحمه الله، انتقيته من مصنف الشيخ حافظ الدين أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي وغيره، والله تعالى المسؤول في التوفيق والهداية لأوضح طريق.

“Allahın en fakir ve bağışlanmaya en fazla ihtiyacı olan kulu Tahir b. Hasen b. Amr b. Habib şöyle dedi: Usul ve fûruyu kapsayan nimetlerin hepsinden dolayı Allah'a hamd ederim. Yaratırken, başlangıçta ve sonunda kemale eren nimetleri bahşetmesinden dolayı ona şükrederim.

Kendisinden başka ilah olmadığına, asıl itibariyle tek olup şeriki olmadığına ve efendimiz Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim. Allah katından gönderilmiş en faziletli peygamber O'dur. Hiç kesilmeden devam eden salat ve selam: kendine, ailesine-soyundan gelenlere ve ashabının üzerine olsun.

İmdi, İmâm Ebû Hanîfe'nin usulünün Muhtasarı'nı özetlemek için Allah'a istiharede bulundum. Musannif Şeyh Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî ve başkalarının usul kitaplarından süzdüm özetleme

³² İbn Habîb el-Halebî, *Muhtasru Metni'l-Menâr*, ed. İsmail Abd Abbâs el-Cemîlî (Amman: Darul'n-Nuri'l-Mübîn, 2020).

³³ Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh* (İstanbul: Paradoks Yayınları, 2014), 141-169.

³⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/221; Koca, “Menârü'l-Envâr”, 29/119; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri* (III-XIII. Hicri Yüzyıl), 293.

³⁵ İbn Habîb el-Halebî, *Muhtasru Metni'l-Menâr*, 89-90.

yaptım. En mükemmel yöntemi izlemekteki başarı ve hidayet Allah'tandır.”

Bu mukaddime eserin matbu nüshalarında ve *Dav'ü'l-Envâr* dışındaki şerhlerinde bulunmamaktadır.³⁶ *Zübdetü'l-Esrâr*'da ise metnin mukaddimesi sadece şu şekilde geçmektedir:³⁷

« الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. »

2.4. Muhtasarü'l-Menâr'ın Önemi

Bilindiği üzere ilim geleneğimizde fıkıh mezheplerinin gerek usul ve gerekse fûru alanında bu ilme yeni başlayanlar için ezberlenmeye müsait risaleler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Cüveynî'nin (öl. 478/1085) kaleme aldığı *el-Varakât* isimli risalesi örnek metinlerden biridir.

Hanefî mezhebinde furû-i fıkha dair muhtasarlar kaleme alınmışsa da İbn Habîb'in *Menaru'l-Envâr Muhtasarı*'na kadar müptedi seviyesindeki talebeler için okutulacak bir usûl eseri yazılmamıştır.³⁸ Bu sebeple gerek nazım gerekse nesir biçiminde pek çok muhtasar metin üretilmiştir.

Menar metni üzerine yapılan muhtasar çalışmaları içerisinde İbn Habîb'in muhtasarı şöhret bulmuş, üzerine şerh çalışmaları yapılmıştır. İbn Kutluboğa'nın şerhinin, eser üzerine yazılmış ilk şerh çalışması olması itibarıyla bu muhtasarın tanınması ve yaygınlık kazanmasında büyük bir katkısının olduğunu ifade etmek gerekir. İbn Kutluboğa'nın şerhi, Sivasî'nin şerhi dışındaki şerhler için doğrudan veya dolaylı olarak referans kaynağı olmuştur. Hanefî Fıkıh Usulü geleneğinde manzum ve mensur pek çok muhtasar eser kaleme alınmış olmasına rağmen bu eserler İbn Habîb'in muhtasarı kadar ilgi görmemiştir. Günümüzde hem Türkiye'de hem de birçok İslam ülkesinde İbn Kutluboğa'nın şerhi ile bu muhtasar okutulmaktadır. Esas itibarıyla İbn Kutluboğa ve Molla Ali el-Kârî gibi mezhebin hem fûru hem de usul alanlarında eserler vermiş iki önemli fakihin üzerine şerh yazmış olması bu muhtasara verilen değeri anlamak için yeterli gözükmektedir.

2.5. Muhtasarü'l-Menâr'ın Muhtevası

Muhtasarü'l-Menâr, Hanefî mezhebinde yazılan fıkıh usulüne dair bazı meseleler dışında genel anlamda temel meselelere kısaca değinmektedir.

³⁶ Hüseyin b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-evlevî, *Davü'l-envâr fî şerhi muhtasarü'l-menâr*, 23-50.

³⁷ Şemseddin Sivasî, *Zübdetü'l-Esrâr fî şerhi Muhtasarü'l-menar*, 1198, 44-45.

³⁸ Necmettin Kızılkaya, “el-Varakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/518-519.

Örneğin *Muhtasaru'l-Menâr*, *Menaru'l-Envâr*'daki atıf harfleri ve harf-i cerler konusunu almamıştır.

Ayrıca *Muhtasaru'l-Menâr* fukaha metodu üzerine yazılmış bir kitap olup bu metot ile yazılmış fıkıh usulü eserleri bir mezhebe sıkı biçimde bağlı ve fikhî hükümlerle doğrudan irtibatlı şekilde ele almaktadır. *Muhtasaru'l-Menâr* hacminin küçüklüğü sebebiyle olsa gerek, fukaha metoduyla telif edilmiş olduğu halde fikhî meseleler ile örneklendirme yapılmadığı görülmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bir usul eseri için zaruri addedilen konuların ihmal edilerek daha az önemli konulara yer verilmiş olması *Muhtasar*'da göze çarpan en önemli eksikliklerden biridir. Örneğin “hüsün ve kubuh”, “kafirlerin imanla mükellef olması” ve “değişik meseleler (müteferrikât)” başlığı altında ele aldığı meseleler *Muhtasar*'a alınan daha az öneme sahip konular arasında zikredilebilir. *Muhtasar*'da ele alınmayan daha önemli konular arasında İstihşân ve fasit delilleri zikredebiliriz. Fasit deliller bağlamında İbn Habîb mefhûmü'l-muhâlefenin bir türü olan mefhûm-i lakabı zikretmekle yetinmesi bir diğer eksikliktir. Halbuki mefhûmü'l-muhâlefe'nin diğer kısımları hakkında da az da olsa bilgi zikretmeliydi.

2.6. *Muhtasaru'l-Menâr*'ın Sistematiği

Muhtasaru'l-Menâr'ın sistematiği *Menaru'l-Envâr*'ın sistematiği ile aynı olup bu başlık altında özet olarak şu bilgileri verebiliriz:

Eser, besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Fikhî hükümlerin dayandığı şerî deliller başlıklar halinde zikredilerek Kitab'ın tarifi yapılmış, âyetlerin lafız (nazım) ve manadan ibaret olduğu belirtilerek bu yönüyle dörtlü bir taksimden söz edilmiştir. Lafzın manaya vaz'ediliş bakımından kısımlarının zikredildiği yerde hâs ve kapsamına giren emir ve ilgili konulara değinilmiştir. Husûn ve kubuh meseleleri de emir başlığı altında ele alınmıştır. Hemen bunların peşinden vakitle mukayyed olup olmama bakımından emrin kısımları zikredilmiştir. Emirle ilgi olarak kafirlerin emrin muhatabı oldukları ve bunun kapsamı belirtildikten sonra nehiy konusuna girilmiş ve bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi anlamına gelip gelmeyeceği konusuyla hâs lafızlara dair bahis kapatılmıştır.

Has konusunu bitirdikten sonra âm, müsterek ve müevveli zikrederek birinci taksim olan lafzın manaya vaz' edilmesi cihetiyle kısımlarını tamamladıktan sonra ikinci taksim olan beyan çeşitlerine başlamaktadır. Önce açıklık derecelerine göre lafzın dört çeşidi olan zahir, nass, müfesser, muhkem ve bunların hükümlerini anlatmış, sonra da hafâ (kapalılık) derecelerine göre kısımları olan hafî, müşkil, mücmel ve müteşabihi zikrederek ikinci taksim olan beyan çeşitlerini bitirmiştir. Lafzın vaz' edildiği anlamda kullanılması cihetiyle

kısımları olan hakikat, mecaz, sarîh, kinaye ve delâlet yolları olan ibâratü'n-nass, işâratü'n-nass, delâletü'n-nass ve son olarak iktizâü'n-nass kısımları izah edilerek lafız mana ilişkisine dair bahisler tamamlanmıştır.

Lafız bahislerinden sonra teklifi hükümlere dair konular ele alınarak sadece ruhsatın tarifi ile yetinilmiştir. Azimetin farz, vâcib, sünnet, nafîle/tatavvu' şeklinde dört kısmı tarif ve hükümleriyle ele alınmış ve bunlara mübah ilave edilmiştir. Bu bahis ruhsatın kısımları izah edilerek tamamlanmıştır.

Müellif şer'î hükümlerin sebepleri olarak imanın, namazın, zekâtın, orucun, fıtır sadakasının, haccın, oşürün, harâcın, taharetin, muamelatın ve cezaların sebeplerini zikretmektedir. Kefaretlerin haram ile mübah arasında bir durum olduğunu zikrederek bu konuyu bitirmektedir.

Hanefî usûl kaynaklarında lafızlara dair bahisler, şer'î hükümlerin ikinci kaynağı olan Sünnete dair konulara girmeden önce geniş bir şekilde işlenmekte ve buraya kadar anlatılan kaide ve kuralların Sünnet için de geçerli olduğu vurgulanmaktadır. Menâr'da da aynı metot takip edilerek Kur'an ve Sünnet için müşterek sayılan bahisler tamamlandıktan sonra Sünnete özel bahisler işlenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Sünnetin tarifi yaptıktan sonra sünnetin bize ulaşması bakımından mütevatir, meşhur ve âhâd olmak üzere üç kısmı olduğu belirtilmiş, munkatî' hadislerle, sünnetin hücciyetine dair getirilen izahla sünnet bahsi tamamlanmıştır.

Sünnet konusundan sonra deliller arasında meydana gelen tearuz ve tercih konuları ele alınmıştır. Tearuz konusundan sonra beyan konusuna girerek; beyan-ı takrir, beyan-ı tefsir, beyan-ı tağyir, beyan-ı zaruret ve beyan-ı tebdil/nesh konusunu işlemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilleri ve onun fiillerine uymanın mübah, müstehab, vacip ve farz olmak üzere dört kısım olduğu yine burada ele alınmıştır. Kur'an ve Sünnetin uzantısı sayılan fer'î delillerden olan önceki şeriatlerin bizler için bağlayıcı olup olmadığı, sahabe ve tabiinin taklit edilip edilmesine dair hükümler bu başlık altında incelenen konulardandır. Bu bahislerden sonra icmâ ve kıyas konuları ele alınmıştır. Kıyasın mutlaka bir kâise (kıyas uygulayıcısı olarak müçtehide) muhtaç olduğu mantığıyla içtihadın şartları ve hükmüne dair özlü bilgilere burada yer verilmiştir.

Bu konulardan sonra mahkûmun aleyhe dair konular ve bu bağlamda en önemli bahislerden biri olan ehliyet ve ehliyete mâni olan durumlar (avârız-ı ehliyye) ele alınmıştır. Yine bu konu ile bağlantılı olarak İkrâha dair hükümlere burada yer verilmiştir.

Son olarak, *Menârü'l-envâr* metninde olmayan ilham, firaset, hüküm, delil, hüccet, burhan, beyyine, örf ve âdet kavramları "*Faslu'n fi'l-müteferrikât*" başlığı altında zikredilmektedir.

2.7. *Muhtasarü'l-Menâr*'in Kaynakları

Muhtasarü'l-Menâr'ın birinci derece kaynağı *Menârü'l-envâr*'dır. Dolayısıyla *Menâr*'ın Pezdevî'nin ve Serahsî'nin usulleri başta olmak üzere istifade ettiği tüm kaynaklar *Muhtasar*'ın kaynakları arasında zikredilebilir. Görüldüğü kadarıyla İbn Habîb, eserini oluştururken muhtemelen Nesefî'nin kelimelere yüklediği anlamları ve maksadını kâmil bir şekilde anlamak için onun *Menâr*'a şerh olarak kaleme aldığı *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr* şerhine de müracaat etmiştir. Nitekim *Menârü'l-envâr*'da bulunmadığı halde *Keşfü'l-esrâr*'da "Faslun fi'l-Müteferrikat"³⁹ başlığı altında değerlendirilen kavramları şerhten istifade ederek *Muhtasar*'ına aldığı bunun göstergelerinden biridir.

2.8. İbn Kutluboğa'nın *Muhtasarü'l-Menâr*'a Yaptığı Tenkitler

Kaynaklarda *Muhtasarü'l-Menâr* üzerine şerh yazan ilk âlimin İbn Kutluboğa olduğu görülmektedir. Doğrusu *Muhtasar*'ın meşhur olmasının en önemli sebeplerinden birisi İbn Kutluboğa gibi İslamî ilimlerin farklı alanlarında temayüz etmiş bir fakihin bu eser üzerine şerh yazmış olmasıdır. İbn Kutluboğa'dan sonra sırasıyla Şemseddin Sîvâsî (öl. 1006/1597) ve Alî el-Kârî (öl. 1014/1605) ve el-Evlevî'yi *Muhtasar* şârihlerinden sayabiliriz. Evlevî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. Ancak eserinde Sîvâsî'nin *Zübdetü'l-esrâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr* şerhine sıklıkla atıf yapmasından onun Sîvâsî'den sonra yaşadığını gösterir.

Burada İbn Kutluboğa'nın *Muhtasarü'l-Menâr*'a yönelik eleştirileri zikredilecektir. İbn Kutluboğa'nın itirazlarını şöyle tasnif etmek mümkündür:

- 1) Tariflere yönelik itirazları.
- 2) Eksik bıraktığı konulara yönelik itirazları.
- 3) Gereksiz olduğunu düşündüğü fazlalıklara yönelik itirazları.
- 4) *Menâr*'a muhalefet ettiği yerlere yönelik itirazları.

1. İbn Habîb, hassan tarifinde şöyle demektedir « ما وضع لمعنى معلوم على الانفراد » İbn Kutluboğa tarifteki « على الانفراد » kelimesinin terk edilmesi gerektiğini ve bunun ihtisar anlayışına daha uygun olduğunu söyleyerek İbn Habîb'e itiraz etmiştir.⁴⁰

³⁹ Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Keşfü'l-esrar şerhi'l-musannef ale'l-menar*, 2/315-318.

⁴⁰ Zeynüddin Kâsim es-Sûdûnî İbn Kutluboğâ, *Hulasatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr*, thk. Züheyr b. Nasır en-Nasır (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 44.

2. İbn Habîb, nafilenin hükmünü «إثابة فاعله ولا معاقبة على تاركه» şeklinde ifade etmektedir. İbn Kutluboğa bunun sünnete de şamil olduğunu, dolayısıyla « ما « يثاب على فعله فقط demenin daha doğru olacağını söylemektedir.⁴¹

3. İbn Habîb, sünnetin tarifini şöyle yapmaktadır: هي المروي عن رسول الله قولاً «وفعلاً» İbn Kutluboğa ise bu tarifin takrîr-î sünneti kapsamadığını ifade eder ve tarifin takrîr-î sünneti de içine alacak şekilde, yani şu şekilde «إنها المروي عن رسول الله قولاً أو فعلاً أو تقريراً» söylemektedir.⁴²

İbn Habîb, mütevatirin tarifini şöyle yapmaktadır:

«هو الكامل الذي رواه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب»

İbn Kutluboğa, tarifte tevatür şartının tüm tabakalarda olması gerekliliğine değinilmemesine ve ravi adedinin sayılamayacak miktarda olması gerektiği, ifadelerine itiraz eder ve tarifin şu şekilde olması gerektiğini söyler:⁴³

«إنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه»

4. İbn Habîb, meşhur'un tarifinde şöyle demektedir: «هو الذي في اتصاله شبهة» İbn Kutluboğa buradaki شبهة kelimesine gerek olmadığını söyler ve şu tarifin yeterli olacağını söylemektedir:⁴⁴

«وهو الذي انتشر من الآحاد حتى صار كالمتواتر»

5. İbn Habîb, mütevâtir ve meşhurun tarifini yapmakta âhâdın tarifini yapmamaktadır. İbn Kutluboğa buna, “Musannif bunu sehven terk etmiş olmalıdır. Zira âhâd haberler sünnetin ekseriyetini teşkil etmekte olup, şer’î hükümlerin de büyük bölümü bunlarla sabit olmuştur” diyerek itiraz etmektedir.⁴⁵

6. İbn Habîb’in, nefsu’l-haberin ikinci kısmı olarak zikrettiği «متحتم الكذب» ifadesine yönelik olarak Kutluboğa, bunun usul-i fikhın konusu olmadığını yani bu *Muhtasar*’da zikredilmesinin bir gereği olmadığını ifade etmektedir.⁴⁶

7. İbn Habîb icmâin ilim değil sadece ameli gerektirdiğini ifade eder. İbn Kutluboğa ise, *Muhtasaru’l-Menâr*’ın aslı olan *Menâr*’da icmâin hükmünü beyan

⁴¹ İbn Kutlûboğâ, *Hulasatü’l-efkâr şerhi Muhtasari’l-menâr*, 112-113.

⁴² İbn Kutlûboğâ, *Hulasatü’l-efkâr şerhi Muhtasari’l-menâr*, 120.

⁴³ İbn Kutlûboğâ, *Hulasatü’l-efkâr şerhi Muhtasari’l-menâr*, 121.

⁴⁴ İbn Kutlûboğâ, *Hulasatü’l-efkâr şerhi Muhtasari’l-menâr*, 121.

⁴⁵ İbn Kutlûboğâ, *Hulasatü’l-efkâr şerhi Muhtasari’l-menâr*, 122.

⁴⁶ İbn Kutlûboğâ, *Hulasatü’l-efkâr şerhi Muhtasari’l-menâr*, 129.

sadedinde zikrettiği « أن يشئ المراد به شرعاً على سبيل اليقين » ifadelerinden de anlaşıl-
dığı üzere, icmâin aynı zamanda ilim de ifade ettiğini, dolayısıyla *Muhtasar*'ın bu
hükümle aslı olan Menâr'a muhalefet etmiş olduğunu ifade eder.⁴⁷

8. İbn Habîb, semavi arızlardan bazılarını zikretmez. İbn Kutluboğa ise bunların
da zikredilmesi gerektiğini söylemektedir. Bunlar bayılmak, kölelik, hayız,
nifâs, hastalık ve ölümdür.⁴⁸

9. İbn Habîb, hurumât konusunu, ikrah ile ilgili bir konu olmasına rağmen
müstakil bir konu olarak zikretmektedir. İbn Kutluboğa ise bu sebeple İbn
Habîb'i usulümüzü bilmemekle itham eder.⁴⁹

İbn Kutluboğa'nın yapmış olduğu itirazlardan bazıları bunlardır. Aynı itirazları
Ali el-Kârî ve Evlevî İbn Kutluboğa'dan naklederek yapmaktadırlar.

Sonuç

Usûlü'l-Pezdevî, *Usûlü's-Serahsî* ve bunların ihtisarı olan *Menârü'l-Envâr*
Hanefî mezhebinin fukaha metodu üzerine yazılmış en önemli eserleri
arasında sayılırlar. *Menârü'l-Envâr* üzerine şerh, haşiye ve muhtasar türünden
birçok eser yazılmıştır. Muhtasarlardan birisi olan İbn Habîb el-Halebî'nin
çalışması ilim öğrencileri arasında meşhur olmuştur. *Muhtasaru'l-Menâr*
üzerine İbn Kutluboğa ve Ali el-Kârî gibi âlimler şerh yazarak bu kitabın
kıymetini ve değerini yükseltmişlerdir. İbn Kutluboğa, *Muhtasaru'l-Menâr*'ı
ders olarak okutmuş, okuturken bazı yerlerini tenkit etmiş ve ibare
düzeltmelerine gitmiştir. İbn Kutluboğa'nın bu eser üzerine yaptığı şerh
günümüzde Türkiye'de ve İslâm dünyasının birçok yerinde ilim meclislerinde
ders olarak okutulmaktadır.

Hanefi mezhebinde, Cüveynî'nin *el-Varakat*'ı ayarında mübtedilere hitap
eden özgün ve orijinal bir eser yoktur. Yazılan eserlerin aşağı yukarı hepsi ya
Menârü'l-Envâr'ın özeti, ya da manzum hale getirilmiş şeklindedir.

Muhtasaru'l-Menâr'ın iki temel kaynağı vardır. Bunlardan biri *Menârü'l-
Envâr*, diğeri ise Nesefî'nin kendi eseri üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* şerhidir.

Muhtasaru'l-Menâr, *Menârü'l-Envâr*'ın konuları ve sistematüğini takip
etmiştir. Ama örnekleri, atif harfleri ve harfi cerleri çıkarmıştır. *Muhtasaru'l-
Menâr*, ilhâm, firâset, hüküm, delil, hücce, burhân, örf ve âdet konularını ilave
etmiştir.

⁴⁷ İbn Kutluboğa, *Hulasatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr*, 159.

⁴⁸ İbn Kutluboğa, *Hulasatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr*, 174-176.

⁴⁹ İbn Kutluboğa, *Hulasatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr*, 180.

Eksik ve kusurlarına rağmen *Muhtasaru'l-Menâr* mübtediler için okutulacak önemli bir eserdir.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. “Şemseddin Sivâsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Avcı, Casim. “Muhtasar (İslâm Tarihi ve Medeniyeti)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bedir, Murteza. “Usûlü's-Serahsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. “Pezdevî, Ebü'l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Beşer, Faruk. *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*. İstanbul: Paradoks Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdulhamit. “Muhtasar (Tefsir)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ceyhan, Semih. “Salâhî Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Muhtasar (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Durmuş, İsmail. “Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî. *Keşfü'l-esrar şerhi'l-musannef ale'l-menar*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari. *Şerhu muhtasari'l-menar*. ed. İlyas Kaplan. Beyrut: Daru Sadır, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. “Muhtasar (Hadis)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360.
- Hamîdullah, Muhammed. “Serahsî, Şemsüleimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hüseyn b. İbrahim b. Hamza b. Halil el-evlevî. *Davü'l-envâr fî şerhi muhtasari'l-menâr*. ed. Abdullah Rabî' Abdullah Muhammed. Kahire: Camiatü'l-Ezher, 2004.
- İbn Habib el-Halebî. *Muhtasru Metni'l-Menâr*. ed. İsmail Abdu Abbâs el-Cemîlî. Amman: Darul'n-Nuri'l-Mübîn, 2020.

- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1425–2004.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım es-Sûdûnî. *Hulasatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr*. thk. Züheyr b. Nasır en-Nasır. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsın Yûsuf b. Tağrîberdî b. Abdullâh. *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. 7 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrîyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, ts.
- Katip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360.
- Kaya, Eyyüp Said. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/71-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kızılkaya, Necmettin. "el-Varakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhayy b. Abdilhalîm es-Sihâlevî el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.
- Şemseddin Sivasi. *Zübdetü'l-Esrar fi şerhi Muhtasari'l-menar*. ed. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavved. Mekke; Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1198.
- Şemseddin Sivasi. *Zübdetü'l-Esrar fi şerhi Muhtasari'l-menar*. çev. Abdullah Kahraman. Sivas: Sivas Belediyesi, 2017.
- Tülücü, Süleyman. "İbn Habîb el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa el-Hanefi. *Hulasatü'l-efkar şerhi Muhtasari'l-menar*. ed. Züheyr b. Nasır en-Nasır. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A'lâm: kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.

İbnü'l-Arabî'ye İtiraz Eden *Fusûsu'l-hikem* Şârihi: Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve *Müntehâ* İsimli Eseri*

Öz: Osmanlı'da kâtiplik yapmış bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, 15. yüzyılda yaşamış ve geride yüzyıllar boyunca okunan eserler bırakarak haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Yüzyılın başındaki Ankara Savaşıyla başlayan fetret dönemine şahit olan Yazıcıoğlu, Fatih'in İstanbul'u fethetmesine de tanıklık etmiştir. Siyasî ve fikrî hareketliliğin yaşandığı bir dönemde, babasıyla klasik medrese ilimleri okumaya başladığı tahmin edilen Mehmed Efendi, Hacı Bayram Veli vasıtasıyla tasavvuf düşüncesiyle tanıştı. Yolunun tasavvufu keşişmesi sebebiyle Yazıcıoğlu'nun bütün eserleri, Anadolu'daki Bayramî geleneğin izlerini sürmek için birer kaynak değeri taşımaktadır. Bu makalenin girişinde, Mehmed Efendi'nin kusaca hayatı ve eserlerine değinilecek ardından *Fusûsu'l-hikem* şerhi *Müntehâ* ile ilgili detaylı bilgi verilecektir. Bu şerhi değerli kılan hususların başında İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen itirazlar gelmektedir. Şerhte, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel meseleleri açıklanırken bir yandan da şeriata aykırı olduğu düşünülen görüşlere itiraz edilmektedir. İtiraza konu olan bu meselelerin tespiti ve değerlendirilmesi bu makalenin amaçları arasındadır. Ayrıca Yazıcıoğlu'nun *Fusûs* şârihleri arasında konumuna ve şerhte takip ettiği metoda değinilecektir. *Müntehâ*'da İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine yöneltilen eleştiri ve değerlendirmeler de bu çalışmada ele alınacak konular arasındadır.

Yusuf Bilal
KARA**

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd, *Fusûsu'l-hikem*, Yazıcıoğlu Mehmed, *Müntehâ*.

A Commentator on *Fusus al-hikam* and His Objection to Ibn al-'Arabi: Yazıcıoğlu Mehmed and his work called *al-Muntaha*

Abstract: Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, a son of an Ottoman clerk, lived in the fifteenth century and gained a reputation by leaving behind works on (Islamic mysticism) that has been read for centuries. Having witnessed the interregnum period that started with the Ankara war at the beginning of the century, Yazıcıoğlu also witnessed the conquest of Istanbul by Fatih. Consistent with his father's orientation, he took the classical madrasah education, a type of educational institution in the Ottoman Empire, especially religious one, and then encountered the concept of Islamic mysticism through Haji Bayram Wali, a sufi. In this article, we have briefly informed about Yazıcıoğlu Mehmed Efendi's life, works and studied on *Muntaha* in detail, a commentary on *Fusus al-Hikam* by Ibn al-Arabi. In addition, we have mentioned Yazıcıoğlu Mehmed Efendi's position among the commentators of *Fusus al-Hikam*, and his commentary method. Additionally, we have discussed criticisms and evaluations of Ibn al-Arabi's ideas in *al-Muntaha*.

Keywords: Sufism, Wahdat al-wujûd, *Fusûs al-Hikam*, Yazıcıoğlu Mehmed, *al-Muntaha*.

* Bu makale, Yusuf Bilal Kara'nın Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı bünyesinde devam eden "Osmanlı Dönemi Popüler Tasavvuf Eserlerinde Vahdet-i Vücûd" başlıklı tezinden geliştirilerek üretilmiştir.

** Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı. E-Posta: yusufbilal.kara@ikcu.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6061968X>.

1. Hayatı

Yazıcıoğlu'nun doğum tarihi ve yeri ile ilgili mevcut bilgiler, kesinlik ifade etmemektedir. Fakat Gelibolu'ya sonradan yerleştiğini *Muhammediyye adlı* eserinde kendisi ifade etmiştir.

Onun sevgisine edip tavnattun
Gelibolı'da kılmıştım temekkün¹

Yakın dönemde Yazıcıoğlu üzerine detaylı bir çalışma yaparak *Muhammediyye*'yi günümüz harflerine aktaran Amil Çelebioğlu (ö. 1990), Yazıcıoğlu'nun doğum yeri ile ilgili Gelibolulu Âlî (ö. 1008/1600), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi biyografi yazarlarının eserlerinde geçen Ankara, Malkara ve Rumeli gibi bilgileri mezc ederek, ailesinin Ankara'dan batıya göç etmiş olduğunu ve Yazıcıoğlu Mehmed'in de bugün Tekirdağ'ın Malkara ilçesine bağlı bulunan Kadıköyü mahallesinde doğduğunu zikreder. Hatta Çelebioğlu bizzat, bölgedeki şifahî kültürden de faydalanarak bu sonuca ulaştığını söyler.²

Gerek tarihi kaynaklar gerek modern çalışmalar, Yazıcıoğlu'nun ailesi konusunda öncelikle babası Yazıcı Salih'ten ve kardeşi Ahmed Bîcân'dan bahseder. Devlet hizmetinde kâtiplik görevi yaptığı için Yazıcı mahlasıyla anılan Salih b. Süleyman, yıldız ve gök cisimleriyle ilgili *Şemsiyye*³ isimli eserin müellifidir.

Yazıcıoğlu Mehmed'in eşinden veya çocuklarından hiç bahsedilmez. Yalnızca Gelibolulu Âlî'nin eserinde yer alan bir menkıbede eşi ve çocuklarıyla yaşadığı bir hâdise anlatılır.⁴ Bu anlatıdan yola çıkarak bir evlilik yaptığı ve çocuklarının olduğu düşünülebilir.

Yazıcıoğlu'nun ilk eğitimini, Kâtip mahlasına sahip babasından aldığı tahmin edilmektedir. Eğitimi ve hocalarının kim olduğu ile ilgili en sıhhatli bilgi, *Muhammediyye*'de bulunmaktadır:

Hem üstâdum benim Zeynü'l-Arab'dı
Kim içi taşı ilm ile edebdi
Çü himmet etti erdim ana ön ben
Erişdim Haydar-ı Hâfî'ye son ben⁵

Beyitlerden anlaşıldığı şekilde ilk hocası Zeynü'l-Arab'dır. Son hocası olarak takdim

¹ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye*, nşr. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 845.

² Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*, 24-25.

³ Bu eserle ilgili şu ana kadar dört yüksek lisans ve bir doktora tezi hazırlanmıştır. Akademik olarak ilk yayın Amil Çelebioğlu tarafından yapılmıştır. Amil Çelebioğlu, *Yazıcı Salih ve Şemsiyyesi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1976).

⁴ Gelibolulu Ali Mustafa Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, nşr. Ahmet Uğur vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997). 1/400-401.

⁵ Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*, 852.

ettiği Haydar Hâfî'ye gelinceye kadar farklı isimlerden ilim tahsil ettiğine “ara yerde çok ettim istifâde” diyerek işaret etmiştir. Tabii ki ismi geçen hocalarından hangi ilimleri okuduğunu açıkça yazmamıştır fakat hocasını ilim ve edep ile dolu bir kimse olarak tanıtmaya hocasına olan bağlılığına delil olarak gösterilebilir.

Medrese ilimlerini tahsil eden Yazıcıoğlu, Hacı Bayram-ı Velî ile tanıştıktan sonra kendisine intisap etmiş ve tasavvufi “yolculuğa” başlamıştır. Anadolu’da siyasî otoritenin zayıfladığı bir dönemde Hacı Bayram-ı Velî, hakkındaki olumsuz kanaat ve şikayetler üzerine ikamet ettiği Ankara’dan, II. Murad’ın emriyle devletin başkenti Edirne’ye davet edilir. Yazıcıoğlu’nun intisabı, bu yolculuk esnasında Gelibolu’da gerçekleşmiştir. Hatta Hacı Bayram-ı Velî’ye intisap etmeden önce Yazıcıoğlu’nun ilim ve fende yüksek mertebe sahibi fakat gösteriş düşkünü ve nahoş meclislerde bulunan bir kimse olarak takdim edilmesi Hacı Bayram’ın dönüştürücü etkisinin vurgulanması olarak kabul edilebilir.⁶

Yazıcıoğlu Mehmed’in vefat tarihi, 855/1451’dir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. Kabri, Gelibolu’nun biraz dışında bugünkü İstanbul yolu üzerindedir. Çelebioğlu, şifahî kültürden elde ettiği bilgilere istinaden yakın zamana kadar ayakta olan bir Yazıcıoğlu tekkesinden bahsetmektedir. 1940’lı yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından satılan bina, yeni sahibi tarafından yıkılmış ve günümüze ulaşmamıştır.⁷ Yazıcıoğlu’nun bir Bayramî halifesi olarak tekke kurduğu ve burada hizmet edip etmediği bilgisine sahip değiliz. 14. yüzyılda yaşamış tezkire sahibi Latîfî, “...ammâ seccâde-i irşâda geçüp tâlib-i irşâd olanlardan kimseyi irşâd itdükleri mâlûm degüldür”⁸ demektedir. Fakat 17. yüzyıl seyyahlarından Evliya Çelebi, günümüze ulaşmayan bu tekkenin zamanında Bayramî dervişlerine hizmet eden bir yer olduğundan bahsetmektedir: “Yazıcızâde tekyesi ulu âsitâne olub tarik-i Bayrâmiyye’den fukarâsi çokdur.”⁹ Evliya Çelebi’nin söyledikleri tekke hakkında bir ipucu vermekle birlikte Bayramiyye halifeleriyle ilgili kaleme alınmış bir menâkıbnâme bu konu ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Menâkıbnâme’ye göre Yazıcıoğlu’nun evlatlarından olan Muabbir Hasan Efendi, tasavvuf yoluna girip bir şeyhin hizmetinde bulunmak istediğinde Gelibolu’da Bayramiyye tarikatından bir şeyh bulamayarak Akhisar’da Şeyh İsa’ya intisap etmiştir. 16. yüzyılda yaşadığı ve Yazıcıoğlu’nun torunlarından olduğu tahmin edilen Hasan Efendi’den aktarılan bu menkıbe Gelibolu’daki tekkenin inkitâyaya uğradığı izlenimini uyandırmaktadır.¹⁰

Lâtîfî ve Evliya Çelebi’nin söyledikleri, ayrıca Hasan Efendi ile ilgili aktarılan menkıbeden yola çıkarak Yazıcıoğlu’nun tekke şeyhi olarak hizmet ettiğini

⁶ Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Me'ad* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1288), 234-236.

⁷ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 48.

⁸ Lâtîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, nşr. Rıdvan Canım (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 91.

⁹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, nşr. Ahmed Cevdet (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1315), 5/318.

¹⁰ İsimsiz, *Bayramiyye Tarikatı Menakibi*, nşr. Zehra Hamarat (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015) 61.

söylemek oldukça güçtür. Evliya Çelebi'nin tekke hakkında söyledikleriyle menkıbede yer alan bilgiler, birbiriyle çelişik gibi gözükse de Gelibolu'da Yazıcıoğlu kardeşlerden sonra Bayramî kültürün oluşması muhal değildir. Ayrıca 1929 yılında vefat eden Hüseyin Vassâf, Hicaz'a giderken Gelibolu'ya uğrayarak Yazıcıoğlu'nun türbesini ziyaret ettiğinden ve türbeye bitişik bir tevhidhânenin olduğundan bahsetmektedir.¹¹

2. Eserleri

Yazıcıoğlu'nun eserleri başlığı altında incelenecek telifatın listesi oldukça mütevazidir. İki Arapça biri Türkçe olmak üzere üç eserinin olduğunu biliyoruz.

Yazıldığı dönemde ve sonraki asırlara etkisi bağlamında bakıldığında *Muhammediyye*, bir toplumun dinî düşüncesinin oluşumunda büyük bir etkiye sahiptir. Fakat Arapça yazılan *Müntehâ* ve *Megâribü'z-zamân* ise Osmanlı toplumunun haberdar olduğu eserler değildir. Türkçe konuşan bir toplumda bu durumu normal karşılamak mümkünken bu iki eserin ulemâ tarafından da göz ardı edilmesi dikkat çekicidir. Henüz bu eserler akademik olarak müstakil bir çalışmaya da konu olmuş değildir.

2.1. *Megâribü'z-zamân*

Eserin tam adı, *Megâribü'z-zamân li gurûbi'l-eşyâ fi'l-ayn ve'l-iyân*'dir. Kâtip Çelebi, eserin yazarını Şeyh Mehmed b. Salih olarak zikrederken Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Kâtib olarak tanındığını da kaydetmiştir.¹² Eserin dili Arapçadır ve beş bölümden müteşekkildir. Kâinatın yaratılışı, peygamberler, melekler, kıyamet gibi konuları ihtiva etmektedir. Kâtip Çelebi'nin anlattığına göre Yazıcıoğlu, kudsi hadisleri bir araya getirmiş, sonrasında bu kitabı, zâhirini peygamberlerin durumlarına, bâtınını ise evliyanın derecelerine uygun olarak kaleme almıştır.¹³ Bu eserin yazılmasına vesile olan, Yazıcıoğlu'nun kardeşi Ahmed Bîcân'dır. Bîcan, ağabeyine, zamanın gelip geçtiğini ve arkasından bir yâdigâr bırakması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Yazıcıoğlu bu eseri kaleme almış ve kardeşine bölge halkının da istifadesi için Türkçeye tercüme etmesini istemiştir.¹⁴ Kardeşinin bu isteğini vesile edinerek eseri yazmaya başlamış ve gerek *Muhammediyye*'yi gerek *Envârü'l-âşîkîn*'i besleyen *Megâribü'z-zamân* isimli eser vücûda gelmiştir.

Altı yüz varak, yazma halinde kalmış Arapça bir eser olan *Meğaribu'z-Zamân*

¹¹ Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul, Kitabevi, 2006), 2/ 459.

¹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2/ 1746.

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2/ 1746.

¹⁴ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 845-846.

üzerine doğrudan yapılmış bir çalışma olmasa da eserin üzerindeki perdeyi aralayan ilk teşebbüs Mehmet Bilal Yamak'ın doktora tezidir.¹⁵

2.2. Muhammediyye

Osmanlı dönemi klasik kaynaklarında, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin ismini şu sıfat cümlecği takip eder: Sâhib-i Muhammediyye.¹⁶ Bu nitelemeden anlaşıldığı üzere *Muhammediyye*, Yazıcıoğlu'nun kendisiyle anıldığı meşhur eseridir. Eser, aynı müellifin Arapça olarak kaleme aldığı *Megâribu'z-zamân*'ın manzum bir tercümesi olarak kabul edilmektedir. Kardeşi Ahmed Bîcân'dan öğrendiğimize göre; kendisi bu eseri nesir olarak *Envâru'l-âşıkîn* ismiyle Türkçeye tercüme ederken ağabeyi de kendi eserini *Muhammediyye* ismiyle nazmen tercüme etmiştir.

Muhammediyye kitabı, isminden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'i konu edinen bir muhtevaya sahiptir. Eseri kaleme alış sürecini anlatırken Yazıcıoğlu, bu durumu Hz. Peygamber'in emriyle ilişkilendirir:

O cümle kayınâtın âfitâbı
Çün emr etti bana düzdüm kitâbı¹⁷

Muhammediyye'nin Osmanlı toplumundaki şöhretini ve etkisini anlamak için bakılması gereken yerlerden biri kütüphanelerdir. Yapılan modern bir çalışma, Saraybosna ve Sofya'daki kütüphane kataloglarını tarayarak Kur'an-ı Kerim'den sonra en çok nüshası olan eserin Birgivi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'si olduğunu ifade ediyor. Yazar, ilmiyal ve akaid türü eserler olarak nitelediği bu yazmalar arasında nüsha sayısı olarak ikinci sırayı Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sinin aldığını söylüyor.¹⁸ Evliyâ Çelebi, Tokat bölgesinden bahsederken Gelibolulu kardeşlerin eserleriyle ilgili "... ekseriyâ

¹⁵ Mehmet Bilal Yamak, *Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021)

¹⁶ Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuâd*, s. 235; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn* 2/1618; Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 10 Cilt. nşr. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 3/474.

¹⁷ Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*, 838.

¹⁸ Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 50. Birgivi ve Yazıcıoğlu'nun eserleri, isim benzerliklerinin dışında birbirinde farklı temeller üzerine inşa edilmiş kitaplardır. İki farklı neşveye sahip bu iki âlimin aynı şeyleri yazması zaten beklenemezdi. Fakat toplumu besleyicilik noktasında icra ettikleri rol bu iki kitabı birbirine yakınlaştırmaktadır. Krstic'in katalog taraması sonucu ulaştığı üçüncü eser kadızâdeli Üstüvânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1072/1661) *Kitâb-ı Üstüvânî*'sidir. 17. Yüzyıl Osmanlısında dinî ve içtimâî bir hareket olarak başlayan Kadızâde-Sivâsî tartışmaları özelinde bakılacak olursa, bu üç eserin sıralanışı başlı başına bir araştırmanın konusudur. Fakat bazı modern araştırmacılar Birgivi ve Kadızâde'yi, Yazıcıoğlu'nun entelektüel vârisleri olarak göstermektedir. Carlos Grenier, *The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier*, 246-247.

cümle halkı *Envârü'l-âşîkîn* ve *Muhammediyye* kitâblarını hıfz u tilâvet iderler” demektedir.¹⁹

Bu şöretin canlı bir şahidi olarak Yahya Kemal Beyatlı gösterilebilir. Beyatlı, hatıratında, evlerindeki iki kitaptan bahsetmektedir ki bunlardan biri Kur’an-ı Kerim diğeri *Muhammediyye*’dir. Hatta cennet, cehennem ve sırat köprüsü gibi terimleri bu eser üzerinden öğrendiğini ve eserin halk arasında besteli bir şekilde okunduğunu açıkça ifade eder.²⁰

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve eserinin Osmanlı toplumundaki şöreti tartışma götürmez bir gerçektir. Şahsî kütüphanelerdeki mevcudun haricinde dört yüz civarında nüshası vardır.²¹ Eserin 853/1449 tarihli müellif nüshası uzun yıllar Yazıcıoğlu türbesinde muhafaza edilmişken günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi’ndedir.²²

Yazıcıoğlu Mehmed ve *Muhammediyye*’si 1971 yılında Âmil Çelebioğlu tarafından doktora düzeyinde çalışılmıştır.²³

2.3. Müntehâ

Eser, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*’ine Yazıcıoğlu’nun yazdığı Arapça şerhtir. Kitabın girişinde, şerhin ne zaman ve niçin yazıldığı hakkında bilgi bulunmakta ve müellif kitaba *Müntehâ* ismini kendisinin verdiğini söylemektedir.²⁴ Yazıcıoğlu

¹⁹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, nşr. Ahmed Cevdet, (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1315), 5/60.

²⁰ Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1999), 34. Benzer bir hatırayı Hüseyin Vassâf da nakletmektedir. Vassaf, annesinin elinde *Ahmediyye* ve *Muhammediyye* kitaplarının bulunduğunu ve kadınların bir araya geldiklerinde ağlayarak bu kitapları okuduğundan bahseder. Hüseyin Vassaf *Sefîne-i Evliya*, 2/ 463. İki farklı coğrafyada doğmuş, çok farklı hayatlara ve meşreplere sahip bu iki insanın bir kitapta kesişiyor olmaları, *Muhammediyye*’nin büyüklüğünü anlatmaya yeter.

²¹ Abdullah Uğur, “Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve *Envârü'l-Âşîkîn*”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 86.

²² Gelibolulu Âlî, Evliya Çelebi ve Kâtip Çelebi gibi isimlerin de zikrettiği gibi *Muhammediye* isimli eser, zamanla bir ziyaretgâh halini almıştır. Son dönem müelliflerinden Hüseyin Vassâf da geleneğe uyarak Gelibolu’ya gittiğinde eseri ziyaret eder ve şöyle anlatır: “Türbeye muttasıl tevhîd-hâne mihrâbının üstünde bir dolabda mahfuz olan ve hazretin mübarek kalemiyle yazılmış bulunan *Muhammediyye*’yi türbe-dâr efendi kemâl-i ta’zîm ile indirdi. İpek ve sırma işlenmiş bohçalara sarılı idi ve çekmece derûnunda idi. Bir sehbânın üzerine koydu, salat u selâm ile açtık, lehûl-hamd ziyâret ettim.” Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, 2/459-460.

²³ 1975 yılında Tercüman Yayınevi tarafından dört cilt halinde basılan eser 1996 yılında MEB tarafından iki cilt şeklinde basılmıştır. Son basımı ise 2018 yılında Dergâh Yayınları tarafından tek cilt olarak yapılmıştır.

²⁴ (Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, Nuruosmaniye, 2466, 2b).

853/1449 tarihinde gördüğü bir mübeşşira²⁵ yani rüya üzerine eseri kaleme aldığını ifade eder. Rüyada Hz. Peygamber “bu kitabı sana ben tedris ettireceğim”, buyurmuştur. Böyle bir rüyanın ardından Yazıcıoğlu, kalbinde kitaptan kastedilenin *Fusûsu'l-hikem* olduğu fikrinin belirdiğini ifade etmiştir.²⁶

855/1451 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, 853 yılında gördüğü bir rüya üzerine eserini yazmaya başladığı düşünülürse *Müntehâ*'nın, Yazıcıoğlu'nun son eseri olması kuvvetle muhtemeldir. Âmil Çelebioğlu, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshanın müellif hattı olarak kaydedildiğini fakat kağıt ve yazı bakımından mümkün olmayacağını ifade etmektedir.²⁷ *Müntehâ* üzerine Türkiye'de henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Âsım İbrahim, Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshayı kullanarak eseri yayınlamıştır.²⁸

Müntehâ, ekberî gelenek içerisinde Konevî, Cendî ve Kayserî gibi müelliflerin takip ettiği kelime ve cümle merkezli bir şerhten çok fastaki mefhum üzerinden açıklamalar yapan bir şerhtir.²⁹ Öyle ki Yazıcıoğlu bazen, İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir konudaki vurgusunu kısmen değiştirip meseleyi kendi tercih ettiği bir alana çekip açıklamalar yaptığı gibi³⁰ bazen de tamamen farklı bir konuyu ilgili fassın altında tartışmıştır.³¹ Mefhum üzerinden yapılan bu açıklamalar sebebiyle şerhin içerisinde esas metni takip etmek bazen zorlaşmaktadır. Eserde usul olarak bazen karşılıklı diyalog “fe in kulte, kültü” yani “şöyle dersin, şöyle derim”³² metodu takip edilmiştir.

Kâtip Çelebi, *Fusûsu'l-hikem*'den bahsederken eser üzerine yazılmış şerhler

²⁵ İbnü'l-Arabî de *Fusûs*'un girişinde kendi rüyasında Hz. Peygamber'in elinde bir kitap gördüğünü ve kendisine “bu kitabı al ve faydalanmaları için insanlara ulaştır” buyurduğunu aktarır. Yazıcıoğlu ise, İbnü'l-Arabî'ye verilen bu kitabı bizzat Hz. Peygamber'den okuduğunu ifade etmektedir. İki eser arasındaki bu benzerlik dikkate şayandır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 26.

²⁶ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 2a.

²⁷ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 173.

²⁸ Bu eser yazma nüshanın aynen dizilmesiyle vücuda gelmiştir. Tahkik söz konusu olmadığı gibi metin içindeki Kur'an-ı Kerim iktibasları farklı bir puntoyla gösterilmemiş, *Fusûsu'l-hikem*'deki şiipler nesir olarak yazılmıştır. Muhammed b. Sâlih el-Kâtib el-Gelibûlî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. (Beyrut: Kitâb Nâşirün, 2013).

²⁹ Ercan Alkan, “Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30, (2017), 220.

³⁰ Yazıcıoğlu'nun bu tavrı Ekberî gelenek içerisinde kullanılmıştır. Örneğin İbn Sevdik'in'e ait *Faslu'l-İdrîsî* isimli eserde de benzer bir metoda rastlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Veyssel Akkaya “Bir İbn Arabî Takipçisi: Şemsüddîn İsmail b. Sevdik'in”, *Tasavvuf*, 25/1 (2010), 255.

³¹ Bunun en bâriz örneği İsmail fassında görülmektedir. İbnü'l-Arabî, Hz. İbrahim ve kurban meselesini İshak Fassı'nda açıklarken Yazıcıoğlu ehl-i sünnet içerisindeki genel kabulü dikkate alarak kurbanı İsmail Fassı'nda izah etmiştir. Bu gibi tercihler ileride daha detaylı şekilde ele alınacaktır. Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 46a-50b.

³² Karşısındaki muhataba hitap ediyormuş gibi yazma ve soru-cevap usulü bizzat İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmaktadır. Örneğin bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 39-115.

hakkında da bilgi vermektedir. *Muhammediyye* yazarı olarak belirttiği Kâtip Muhammed b. Sâlih'in eserinden, "muhtasar ve güzel bir üslupla/metotla yazıldığı bir şerh" olarak bahsetmektedir. Devamında Yazıcıoğlu'nun, İbnü'l-Arabî'nin insanları sınamak için şeriatın zâhirine aykırı sözler söylediği ve Şeyh'in memur olduğu için bu konuda mazur görülmesi gerektiği iddiası, yer almaktadır. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere kitap isimleri ansiklopedisi olan *Keşfu'z-zünûn*'da Yazıcıoğlu'nun eserinin ismine yer verilmeyip yalnızca "şerhuhu"³³ ifadesi kullanılmaktadır.

Bu şerhle ilgili Mecdî Efendi şöyle demektedir:

"Şeyh Muhyiddin-i Arabî hazretlerinin *Fusûs* nâm kitâbını ala-tarîki'l-icmâl şerh edip bazı müteşâbihât-ı müşkilenin tevil ü tevcihine çokluk taarruz eylemedi. Hudûr-i işkâl ve sûtûr-i izâlde müstetir olan arâyis-i nefâyis-i hakayık-ı cemîlenin vücûh-i tahkikatına hall-i keşf ü hal ile zinet-bahş olmadı".³⁴

Müntehâ hakkında yapılan en eski değerlendirmelerden biri 1591 yılında vefat eden Mecdî Efendi'ye aittir. Bu değerlendirmede iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi şerhin kısa tutulduğuna yapılan vurgu ikincisi ise *Fusûs*'taki bazı kapalı ifadeleri veya satır aralarına gizlenmiş anlamları ortaya çıkaramadığı eleştirisidir. Daha sonraki asırlarda kaleme alınan tabakat türü eserlerde de şerhe dair eleştiriler mevcuttur. Örneğin kendisi de İbnü'l-Arabî muhibbi ve Nakşî-Melâmî neşvede olan Bursalı Mehmet Tahir³⁵ (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri*'nde Yazıcıoğlu'ndan "ârif ve faziletli şeyhlerden" şeklinde bahsederken *Fusûs* şerhini de zikretmekte fakat eserde gördüğü bazı mülâhazalardan rahatsızlığını üstü örtülü şekilde ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bazı düşüncelerine yapılan itirazları Yazıcıoğlu'na yakıştıramamakta ve sonradan esere karışmış olma ihtimalini öne çıkarmaktadır. Zikredilen bir diğer ihtimal ise Yazıcıoğlu'nun tasavvufa intisap etmeden yani henüz Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1430) ile tanışmadan önce eserin yazıldığıdır. Çünkü "şerhte itiraz yolu mevcut olan bazı satır ve maddeler *Muhammediyye* müellifinin irfaniyle mütenasip değildir"³⁶ denilmektedir. Amil Çelebioğlu bu konu ile ilgili, eserin 850/1446'dan sonra yazıldığını, dolayısıyla bu iddianın tarih olarak mümkün olamayacağını ifade etmektedir.³⁷

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi kütübi ve'l-fünûn*, 2 Cilt. (Beirut: Dâru lhyâ't-Turâsî'l-Arabî, y.y.), 2/1263.

³⁴ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şakaik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 128.

³⁵ 19. asrın sonlarında basılan *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî* isimli eseri İbnü'l-Arabî'ye olan muhabbet ve bağlılığının bir nişanesi olarak kabul edilebilir.

³⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/ 210.

³⁷ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 171.

Bir diğer biyografi yazarı Hüseyin Vassâf da *Fusûs* şerhi ile ilgili kanaatlerini *Sefîne-i Evliyâ* isimli eserinde belirtmiştir. O da muasırı Mehmed Tâhir gibi şerhte, İbnü'l-Arabî'ye yapılan itirazların Yazıcıoğlu gibi “vâkıf-ı esrâr-ı tevhid” bir zat tarafından yapılmış olamayacağı kanaatindedir.³⁸

Müntehâ'nın, Cendî'nin *Fusûs* şerhine yazılmış bir talikat olduğu şeklinde yaygın bir kanaat vardır.³⁹ Bu kanaat gerçeği yansıtmamakla birlikte esere dışardan bakıldığında bu izlenimi veren birkaç etken sıralanabilir. İlk olarak Yazıcıoğlu eserin girişinde Cendî'den bir nakilde bulunmakta ve şerhte takip edilecek metoda dair ipuçları vermektedir.⁴⁰ Bir diğer husus, *Fusûs*'un ihtiva ettiği çeşitli konulara dair şerhin mukaddimesinde yazılan “temhid”lerdir. On dört madde halinde sıralanan temhidler, Cendî şerhinin girişinde yer alan “bahs”lerle benzerlik arz etmektedir. Şerhin girişinde yer alan bu genel bilgilendirme bölümü, İbnü'l-Arabî'nin en yakın talebesi Konevî'de de görülmektedir ki bu tutumuyla Yazıcıoğlu, şârihlerin usulüne riayet etmiştir. Son olarak şerhin kaynakları arasında yer alması sebebiyle Konevî ve Kayserî'den⁴¹ iktibaslar yapıldığı gibi Cendî'den de alıntılar yapılmıştır. Bu ve benzeri durumlar, *Müntehâ*'nın bir talikat olarak değerlendirilmesine yol açmış olabilir. Ancak eser incelendiğinde durumun böyle olmadığı ve müstakil bir şerh olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Eğer Yazıcıoğlu bu eseri yazmamış olsaydı *Muhammediyye* başta olmak üzere eserlerindeki İbnü'l-Arabî veya vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisini tespit etmek oldukça güç olacaktı. Fakat *Fusûsu'l-hikem*'e yazdığı şerh bize, Yazıcıoğlu'nun zihnindeki genelde İslam, özelde tasavvuf düşüncesi hakkında ipuçları vermektedir. Bu şerhi yazmakla o, şârihler silsilesinin bir halkasını teşkil etmektedir. Fakat Yazıcıoğlu'nun şârihler içerisindeki konumunu tespit etmek için eser üzerinde daha detaylı çalışma yapmak gerekmektedir.

Eserin içeriğiyle ilgili olarak, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin *Müntehâ*'sında

³⁸ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2 Cilt. nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. (İstanbul: Kitabevi, 2006), 463.

³⁹ Ahmed Bîcan, el-*Müntehâ*, nşr. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 46-47; Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşikîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, 27; Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bîcân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/50. Çelebioğlu, *Muhammediyye* üzerine yaptığı çalışmada Cendî'yi *Müntehâ*'nın kaynaklarından biri olarak gösterirken Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki maddede: Cendî'nin şerhini Arapça olarak yeniden şerh ettiğini belirtmektedir. *Müntehâ*'nın bir talikat olduğu kanaati, Amil Çelebiolu'nun 1989 yılında yayınlanan “Ahmed Bîcan” maddesindeki bilgilerin tekrar edilmesi suretiyle oluştuğunu düşünmek mümkündür.

⁴⁰ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 2a. Cendî şerhinin diğer şârihlere kaynaklık teşkil ettiğinden *Nefahât*'ta bahsedilmektedir. Kendisi de bir şârih olan Molla Câmî'nin bu tespiti konumuz açısından oldukça önemlidir. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: y.y. 1872), 634

⁴¹ Yazıcıoğlu'nun *Müntehâ*'yı kaleme alırken kütüphanesinde en az üç *Fusûs* şerhinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, Konevî, Cendî ve Kayserî'nin eserleridir. Fakat bu isimleri kaynak olarak kullanması onlara itirazlarını yöneltmesine engel teşkil etmemektedir. Bu isimler arasında özellikle Kayserî'ye yönelttiği eleştirilere ilerleyen bölümde yer verilecektir.

Lokmân ve Lût faslalarının olmadığı, bu eseri serbest bir şekilde tercüme eden kardeşi Ahmed Bîcan'ın tercümesinde⁴² ise bu iki fassa ilave olarak Hâlid Fassî'nin çıkarıldığı tespit edilmiştir. Yazıcıoğlu kardeşlerin eserlerindeki başlıkların sırasında diziliş olarak birkaç farklılık göze çarparken, Sâlih, İdris ve Nuh fasları gibi, eserin orijinali olan *Fusûsu'l-hikem* ile karşılaştırıldığında faslaların sıralanışının farklı olduğu görülür. İbnü'l-Arabî'nin özel ihtimam gösterdiği ve diğer eserleriyle bir arada ciltlenmesini istemediği⁴³ *Fusûsu'l-hikem*'in başlıklarında yapılan bu değişiklik tabii ki sehven yapılmış değildir. Bu durumu Ahmed Bîcan şöyle haber vermektedir:

“Sebeb-i te'lîf-i kitâb oldur ki, bir gün benim karındâşım Yazıcıoğlu Şeyh Muhyiddîn (sellemehullah) eyitdi: Gönlüm bana eyitdi egerçi ki Fusûs gayet yüce mertebedir 'ukûl-i râsihîne velâkin gayet fitnedir kulûb-i nâsihîne şol i'tibarca ki ba'zı sözleri şer'a muhâlifdir ve dahî tertîb enbiyâ tertîb üzerine değildir.”⁴⁴

Yazıcıoğlu, *Fusûs*'taki faslaların sıralanışına itiraz ve müdahale eden tek şârihtir. İbnü'l-Arabî eserinde faslaların sıralanışı veya peygamberlerin sırası ile ilgili özel bir açıklama yapmaz. Fakat Yazıcıoğlu bu sıralamanın doğru olmadığı kanaatindedir. Sonuç olarak metinde ve Yazıcıoğlu kardeşlerin ilgili eserlerinde şöyle bir sıralama ortaya çıkmaktadır:

İbnü'l-Arabî	Yazıcıoğlu Mehmed	Ahmed Bîcan
Âdem	Âdem	Âdem
Şit	Şit	Şit
Nuh	İdris	Hud
İdris	Nuh	Salih
İbrahim	Hûd	İdris
İshak	Sâlih	Nuh

⁴² Ahmed Bîcan ağabeyinin eserini farklı konuları da ilave ederek serbest bir şekilde Türkçeye tercüme etmiştir.

⁴³ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Müeyyidüddin el-Cendî ala Fusûsu'l-hikem* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 9.

⁴⁴ Ahmed Bîcan, *Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 630, vr. 1b. Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*'de “Tertîbü'l-Enbiya” adıyla müstakil bir başlık açmış ve peygamberleri gönderiliş sırasına göre sıralamıştır. Bu bölüm incelendiğinde tertibin *Fusûsu'l-hikem* şerhinden de *Müntehâ*'dan da farklı olduğu tespit edilebilir. Bu duruma, peygamberlerin sayıları ve yaşadıkları dönemle ilgili rivayetlerin farklılığı sebep olarak gösterilebilir. Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, s. 304-312. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi tecrübeye dayanan sembolik dil ve üslubunun mahiyeti göz önünde bulundurulmadan, ifadenin zâhirî anlamı esas alındığında Şeyh'in tarihen hataya düştüğü gibi bir yanılsamaya düşmek kaçınılmazdır. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 86.

İsmail	İbrahim	İbrahim
Yakub	İsmail	İsmail
Yusuf	İshak	İshak
Hud	Yakub	Yakub
Salih	Yusuf	Yusuf
Şuayb	Eyyüb	Eyyüb
Lut	Şuayb	Şuayb
Üzeyr	Musa	Musa
İsa	Harun	Harun
Süleyman	İlyas	İlyas
Davud	Davud	Davud
Yunus	Süleyman	Süleyman
Eyyüb	Üzeyr	Üzeyr
Yahya	Yunus	Yunus
Zekeriyya	Zekeriyya	Zekeriyya
İlyas	Yahya	Yahya
Lokman	İsa	İsa
Harun	Hâlid ⁴⁵	
Musa		
Hâlid		
Hz. Muhammed (s.a.v)	Hz. Muhammed (s.a.v)	Hz. Muhammed (s.a.v)

İbnü'l-Arabî, eserlerinin muhtevasında sıralama hataları, düzensizlik, metnin kendi içerisindeki kopukluklar ve başlıklar arasındaki irtibat problemleri olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.⁴⁶ Yazıcıoğlu'nun gündeme getirerek

⁴⁵ Yazıcıoğlu, Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasında hiçbir nebinin olmadığı konusunda sahih bir hadisi aktararak İbnü'l-Arabî'ye itiraz etmektedir. Nitekim *Muhammediye*'de bu isme yer verilmemiştir. Bu durum aynı zaman Yazıcıoğlu'nun *Fusûs*'taki fasların sıralanışına yaklaşımını göstermesi açısından da önemlidir. Ağabeyinin itirazını haklı bulmuş olacak ki Bîcân da Müntehâ tercümesinde Hâlid peygambere yer vermeyerek, nebi olup olmadığı tartışmalı olan bir ismi Türk okuyucudan uzak tutmuştur. Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 112b-113a.

⁴⁶ *Fusûs*'u İngilizceye tercüme eden Austin, bölümler arasındaki irtibat problemlerinden ve genel bir

itiraz ettiği İbnü'l-Arabî'nin peygamberleri sıralarken hata yaptığı iddiası bu minvalde değerlendirilebilir.⁴⁷ Peygamberlerin sıralamasına yöneltilen bu itiraz, Yazıcıoğlu'nun *Fusûs*'a ne şekilde yaklaştığı ve onu nasıl okuduğu hakkında fikir vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin de kendi tercihi olmadığını ifade ettiği *Fusûs*'un yazılışı ve peygamberlerin sıralanışı aydınlatılmayı bekleyen konulardandır. Bu konu ile ilgili Chodkiewicz, *Fusûs* hakkında değil fakat *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin, menzilleri konu edinen dördüncü bölümünün tamamen Kur'anî bir sıralamaya sahip olduğunu göstermiştir. Yüz on dört babdan oluşan bölüm mushafın tersi istikamette yani Nâs sûresinden başlayarak Fâtiha sûresinin hakikatleriyle son bulmaktadır.⁴⁸ Bir anlamda İbnü'l-Arabî, nüzul kavsinin tamamlayıcısı olarak 'uruc kavsiyle devri tamamlamıştır. Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim, İbnü'l-Arabî külliyyatının merkezinde yer almakta ve zâhiren insicamsız gibi gözükken metnin yapısını oluşturmaktadır.⁴⁹ Fassların sıralanışıyla ilgili benzer bir durum pek tabii *Fusûs* için de geçerli olabilir.

Bicân'ın ağabeyinden naklettiği "bazı sözleri şer'a muhalifdir" sözü, şerhte pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır. Nuh Fass'ında, tenzih-teşbih meselesine örnek olarak Nuh peygamberle ümmeti arasında yaşanan hadiseye dikkat çekilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre eğer Nuh peygamber, tenzih-teşbih dengesini gözeterek kavmini davet etseydi olumlu cevap alırdı. Fakat o tenzih yönü ağır basan bir tebliğ metodu takip etmiş ve kavmi ona sırt çevirmiştir.⁵⁰ Yazıcıoğlu'nun bu ve benzeri konularda şaşır kaldığını ve kendisini bu hayretten kurtaranın Acem'den gelen birisinin getirdiği bir kitap olduğunu kardeşi aktarmaktadır:

"Nâgâh bir gün Acem'den bir kişi geldi elinde bir kitâb dutardı. Ol kitâba mütâlaa etdim ve içinde buldum ki Celâleddin Hocendî (r.a.) Özcendî'den nakl ider ol dahî Müeyyed Cendî'den nakl ider ol eyidir. Şöyle rivâyet ederler ki Şeyh Muhyiddîn Mağribî bazı ashabına eyiddi Fusûs'da vesâyir kitâblarımda niçin bazı sözlerin şer'a muhâlif söyledim. Ol dervîş eyitti: Bilmezem. Şeyh Eyitti: Onun içindir kim Hazret-i Resûl âleme beni ümmete rahmet ve belâ için verebidi, tâ ki bunların itikâdların sınavım, şol itibârla ki fitnetür-racûl ve irtefe'ül-emâldir. Pes iyle olsa ben sebep oldum mülhidle muvahhidi temyîz eyleyem. Pes şol kimse kim mümin ola Hakk'a sülûk eyleye tarîk-i şer' ile şol kimse ki mülhid ola hidâyetden azub hevâya tâbî' ola. Ol dervîş eyitti: Ya Şeyh irşâd etmek nice câizdir? Şeyh eyitti: Vallahu a'lemu

düzensizliğinden bahsetmektedir. İbn Arabî, *The Bezels of Wisdom*, çev. R. J. W. Austin (New York: Paulist Press, 1980), 20. Ayrıca bk. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015), 59.

⁴⁷ Bu noktada şunu söylemek gerekir ki Yazıcıoğlu'nun eserleri arasında da küçük farklar bulunmaktadır. Örneğin *Fusûs* şerhinde peygamberliği tartışmalı olan Lokman peygambere yer verilmezken, *Muhammediye*'de ise şerhte yer alan Hâlid peygamberin ismi geçmemektedir.

⁴⁸ Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 112-120.

⁴⁹ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 90.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 48-49.

bi'r-reşâd, ben memurum ve memur ma'zurdur."⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin şeriata aykırı sözleri kasten söylediğine inanan ve bunu tevil eden bir görüşü aktaran Yazıcıoğlu "(...) hattâ şöyle oldu ki eger bir kişi onun zâhirine i'tikâd edecek olursa kâfir oldu ve eger ba'zı bâtınına i'tikâd edecek olursa istiğfâr vâcib oldu"⁵² demektedir. Yukarıdaki pasajda Cendî'den nakledilen bilginin hangi kitapta yer aldığı tespit edilemedi. Fakat bu anlatıdan çıkarılabilecek sonuç *Fusûs*'un karşı konulamaz cazibesi gibi görünmektedir. İçerisinde şeriata uygun olmayan sözlerin yer aldığı bir kitap olmasına rağmen *Fusûs*, 15. yüzyıl Osmanlı topraklarında otoritesinden bir şey kaybetmiş benzememektedir. Ayrıca Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî ve eserleri konusunda bir ayırımı gitmektedir. Onun gözünde Şeyh, tartışmasız bir yerde dururken, eserleri ise içinde ayıklanması gereken yanlışların olduğu metinlerdir. Bu bağlamda *Fusûsü'l-hikem* başka, İbnü'l-Arabî'nin konumu başkadır. Burada dikkati çeken husus, itikada sığmayan bu aşırılıkların bir rehber tarafından düzeltilmesidir. Bir anlamda Yazıcıoğlu, *Müntehâ*'yı yazarak Ekberî düşüncenin Osmanlı toplumuna intikali noktasında bir rehber görevi görmektedir. Bir müşahedesinde şeriatın saygınlığını korumak için görevlendirildiğine işaret eden⁵³ İbnü'l-Arabî'ye, bir başka mutasavvıfın şeriata aykırı sözlerinden dolayı itiraz etmesi dikkatlerden kaçmamalıdır.

Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'ye yaklaşımındaki bu tavır, şârihler arasında görülmemekle birlikte bir kısım sûfî ve ulema arasında müşahade edilmektedir. Öyle ki Zehebî (ö. 748/1348), Şeyh hakkında söylenenleri aktardığı pasajda, müteşâbih sözlerinin bulunduğunu ve bunların zâhiren küfür ve dalalet, bâtinen hak olduğunu ifade eden bir taifeden bahsetmektedir.⁵⁴

Fusûs'u şerh etme niyetini *Müntehâ*'nın başında bir rüya anlatımıyla destekleyen Yazıcıoğlu, eserine bir diğer rüyasını aktararak son vermiştir. Rüya, elimizdeki üç nüshanın da sonunda yer alan "hamdele" kısmı Arapça, "salvele" kısmı ise Farsça yazılmış şiirden sonra aktarılır. Hz. Peygamber'i en güzel sûrette karşısında gören Yazıcıoğlu, huzurda tövbe almak istemiş fakat kendisine buna hazır olmadığı söylenmiştir. Sonra kendisine üç defa elini yıkaması söylenmiş, akabinde Hz. Peygamber'in sağ elini tutmuş ve tövbe etmiştir. Ona koruması için "devâiru's-selâse" adını verdiği bir emanet verilmiştir. Yazıcıoğlu bu üçlünün şeriat, tarikat ve marifet dairesi olduğunu, bunlar olmadan hakikatin elde edilemeyeceğini söyler. Uyandıktan sonra nefsinin ve kalbinin genişlediğini, ruhunun ise tecelli denizlerine gark

⁵¹ Ahmed Bîcân, *Müntehâ*, 1b-2a.

⁵² Ahmed Bîcân, *Müntehâ*, 1b.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 16.

⁵⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdî'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1995), 6/270.

olduğunu anlatır. Ayrıca bu anlatımın bir yerinde şeyhi Hacı Bayram-ı Veli'nin huzurunda tövbe ettiğinden de bahsetmektedir.⁵⁵

Çalışmamızda Manisa'da ve Süleymaniye'de bulunan iki nüshayı esas aldık. Süleymaniye'deki nüshanın istinsah tarihi 1152 iken diğeri 1212 tarihli mühür taşımaktadır. Müellif hattına sahip olmadığımız için karşılaştırma imkanımız olmamakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizdeki iki nüshada da okuma hatalarından kaynaklanan yazım yanlışları bulunmaktadır. Bu yanlışların aynı yerlerde olması, aynı eserden istinsah edildikleri veya Manisa'daki nüshanın İstanbul'daki herhangi bir nüshadan yazıldığı şeklinde iki ihtimali akla getirmektedir. Çünkü bu durumun teyit edilmesi için Pertevpaşa kitaplığındaki bir başka nüshaya da bakıldı ve hataların benzer olduğu tespit edildi. Bu hatalara örnek olarak, "المعاني" olarak yazılması gereken kelimenin bütün nüshalarda "المعالي"⁵⁶ veya sofistleri ifade etmek için kullanılan "الحسانية" husbaniyye kelimesinin "الجسمانية" cismaniyye şeklinde yazılmaları gösterilebilir.⁵⁷

Yazıcıoğlu'nun yazdığı eserlerle ilgili son olarak, yukarıda bilgileri verilen üç eserin yanında Mecdî Efendi, Fâtihâ sûresi tefsirinden bahsetmektedir.⁵⁸ Halihazırda mevcut olmayan bu eserin ön sözünden bir cümle paylaşan Mecdî Efendi kuvvetle muhtemel eseri bizzat görmüştür. Âmil Çelebioğlu da *Muhammediyye*'deki bazı ayet ve kısa sûrelerin tefsiri mahiyetindeki satırların varlığından yola çıkarak böyle bir eserin yazılmış olabileceğini söyler.⁵⁹ Halbuki *Megâribü'z-Zaman* isimli eserin içinde Fatiha tefsiri mevcuttur. Yazıcıoğlu'na atfedilen Fatiha tefsirinin, eserden ayrı istinsah edilerek oluşturulmuş olması muhtemeldir.⁶⁰

Bizim burada esas dikkat çekeceğimiz nokta, Mecdî Efendi'nin kitabın ön sözünden aktardığı satırlardır. Teyit etme imkanından yoksun olduğumuz bu cümleler Yazıcıoğlu'nun "bu tefsîri melâhîde-i vücûdiyyeyi red için tasnîf eyledim"⁶¹ iddiasını taşımaktadır.

3. İbnü'l-Arabî'ye İtiraza Konu Olan Meseleler

Fusûsu'l-hikem, tasavvuf tarihinde her zaman polemiklerin odağında kalmış

⁵⁵ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 143a.

⁵⁶ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, Süleymaniye, 47b; Müntehâ, Manisa, vr. 49a; Müntehâ, Pertevpaşa, 27a.

⁵⁷ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, Süleymaniye, 65b; Manisa, vr. 67a; Pertevpaşa, 37a. Manisa kütüphanesindeki nüshada önce "cismaniyye" yazıldığı fakat sonra "husbâniyye"ye çevirmek için kelime üzerinde düzeltme yapıldığı tespit edilmiştir.

⁵⁸ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakaik*, 128.

⁵⁹ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, 174.

⁶⁰ Yamak, "Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri", 57-58.

⁶¹ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakaik*, 128.

bir metindir. Bu polemiklerin, İbnü'l-Arabî'yi savunan ve ona itiraz edenler şeklinde iki tarafı vardır ki ilk bakışta savunanların tasavvufi çevreden, itiraz edenlerin ise tasavvuf karşıtları oldukları zannedilebilir. Fakat mesele bu kadar berrak ve net değildir. İbnü'l-Arabî, mutasavvıflar tarafından da eleştirilmiş bir isimdir. Bu makaleye konu olan Yazıcıoğlu, sufi çevreden olup *Fusûsu'l-hikem*'de yer alan çeşitli konularda İbnü'l-Arabî'ye katılmadığını ifade etmiştir. *Müntehâ*'da yer alan eleştirilere aşağıda farklı başlıklar altında yer verilmiştir. Her bir başlık etrafında çok geniş bir literatürün mevcut olduğunu ifade etmek gerekir. Fakat her bir konuyu tüm detaylarıyla incelemek çalışmamızın sınırları dışında kalacağından yalnızca *Fusûs*'ta yer alan ifadeler ve Yazıcıoğlu'nun açıklamalarına yer verilmiştir.

3.1. Hâtemü'l-Evliya

İbnü'l-Arabî, Şit Fassî'nda, Allah'ın lütuf ve ikramına, duanın mahiyetine ve bu anlatım çerçevesinde kulun istidadı gibi meselelere değinmiştir. Yazıcıoğlu tüm bu konularda Şeyh'e olan ittibaini koruyarak açıklamalar yapar. Fakat konu, bilgi ve bilginin kaynağına geldiğinde o, itirazlarını hiç çekinmeden dile getirmektedir. Özellikle Şeyh'in "Rusûl (ilmi) ancak hâtem-i evliyâ mişkatinde görünür"⁶² ifadesi, hiçbir yorumlamaya ve teville başvurulmadan doğrudan reddedilmektedir. Bu söylenenin aklî, şer'î ve fitrî bir delilinin olmadığını söyleyen Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncelerini mekr ve fitne⁶³ olarak düşünmekte, doğrulanması ve düzeltilmesi gereken bir iddia olarak kabul etmektedir. Bir peygamberin asla herhangi bir veli kul ile kıyaslanamayacağını düşünen Yazıcıoğlu, mutlak ve mukayyet velayetten bahsederken, mutlak velayetin Hz. İsa'ya ait olduğunu, mukayyet velayetin ise Dâvûd-i Kayserî'den alıntılanarak İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu söyler.⁶⁴ Bu çerçeveyi çizdikten sonra mutlak veya mukayyet olsun velayetin, Hz. Peygamber karşısındaki konumuna dikkat çekilir ve ulü'l-azm peygamberlerin dahi ümmeti olmayı talep ettikleri bir Resul'ün bilgiyi "hâtemü'l-evliyâ olan şahsın kandiliyle okuyabilmesi" gibi bir cümleden müstağni olduğu söylenir. Hz. İsa'nın zuhurunu ne hâtemü'l-evliya ne de mişkatla ilgili olduğunu yalnızca Deccal'i öldürüp Muhammedî ümmetin dairesini tamamlayacağını söylerken Yazıcıoğlu, tamamen Konevî'den iktibas yapmaktadır.⁶⁵

⁶² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 38.

⁶³ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 34b.

⁶⁴ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 34b. Burada şunu söylememiz gerekiyor ki Bîcân eseri tercüme ederken ağabeyinin Kayserî'yi referans vererek aktardığı "mukayyet velayetin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu" fikrini ağabeyine nisbet eder gözükmektedir. Çünkü bu cümle Kayserî'den yapılan iktibasın dışında tutulmuştur. (Ahmed Bîcân, *Müntehâ*, Süleymaniye Kütüphanesi., Kılıç Ali Paşa, 630, 28a.)

⁶⁵ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 35a. Konevî'nin bu konu hakkında yaptığı esas vurgu, Hz. İsa'nın nüzulu sonrasında alacağı vahyin Hz. Peygamber'in şeriatı çerçevesinde olacağıdır. Yazıcıoğlu'nun itiraz

3.2. Peygamberlere Yaklaşım Tarzı

İbnü'l-Arabî Âdem fassında Hz. Âdem'in cennetten çıkışıyla ilgili bir açıklama yapmamıştır. Fakat konu Hz. Âdem, cennet ve iblis olunca şârihler bu konulara kayıtsız kalmamışlardır. Yazıcıoğlu, Konevî üzerinden tartışmayı Hz. Âdem'in cennetten kovulmasına ve cennet ile ilgili tartışmalara getirir. Konevî özetle şunları söylemektedir: Allah, Hz. Âdem ve zevcesine “burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok, yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcağın bunalmazsın” (el-Tâ-hâ, 20/118-119) buyurarak cennete koyduktan sonra iblisin gelerek “Rabbimiz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” vaadiyle onları etkilemiş ve kandırmıştır. Sonrasında Konevî, bu durumun bazı problemler içerdiğini, Allah'ın halifesi olarak yaratılmış ve ilâhî isimlerin kendisine öğretildiği bir insan nasıl olur da iblisin sözüne aldanmış olabilir, oluş ve bozuluşun olmadığı cennette nasıl böyle bir durumla karşılaşılır gibi sorular sormaktadır. Kendisi bu sorulara açık bir cevap vermez fakat Hz. Âdem'in içerisinde bulunduğu cennetin, müminlerin “sınırsız bir lutuf” (el-Hûd, 11/108) ile karşılaşacakları cennet olmadığını söylemekle yetinir.⁶⁶ Tam bu noktada Yazıcıoğlu kendisinin bu duruma zâhiren ve bâtinen olmak üzere iki açıdan cevap verilebileceğini söyler. Birincisi zâhiren Hz. Âdem'in yaşadığı durumun bir sekr hali olabileceğini ve sekr halinde olan bir kişinin hangi makamda olduğunu bilemeyeceğinden bahseder. Ardından meleklerin secde ettiği ve onlardan üstün olanın Hz. Âdem olduğunu zevcesinin ise böyle bir makamda olmadığı için iblisin vesvesesiyle melekler gibi olmak isteyebileceğini vurgular.⁶⁷ Bir anlamda cennetten kovulmanın sebebi olarak Hz. Havva'yı görür. Bâtinî olarak ise Hz. Âdem'in cennet şaraplarından içip mest olmuş bir halde âlem-i ervâhî hatırladığını, noksan ve kusurlu beşeriyet halinden tekrar oraya dönmek isteyebileceği gibi bir açıklama yapar.⁶⁸

Konevî'nin cennetle ilgili söylediklerine ise Yazıcıoğlu'nun cevabı daha serttir. O böyle bir iddianın Kur'an ve hadise ters düştüğünü, zâhir ve bâtın ulemasından kimsenin böyle bir şey söylemediğini hatta bu tür sözlerin küfür olabileceğini söyler. Fakat bunları söylerken Konevî'nin bu sorularını herhalde ulemayı imtihan etmek için sorduğunu yoksa itikadî bir meselede bu tür bir şeyin kabul edilemeyeceğini ilave eder.⁶⁹ Yazıcıoğlu'nun bu yaklaşımı, Konevî'nin otoritesine saygı duyarak onu eleştirdiğine dair dikkat çekici bir örnektir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Nuh ile kavmi arasında yaşanan hadiseleri başka bir perspektifle

ettiği hâtem olmakla ilgili Konevî deliller getirmektedir. Konevî, *Fükûk fi Esrârî Müstenidâti Hikemî'l-Fusûs*, nşr. Âsım İbrahim. (Lübnan: Kitâb-Nâşirûn, 2013), 83-85.

⁶⁶ Konevî, *Fükûk*, 94-95.

⁶⁷ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 30b.

⁶⁸ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 30b.

⁶⁹ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 31a.

değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Nuh'un kavmi, peygamberin davetine olumsuz cevap vererek Allah'ın ilim denizine gark olmuş ve kurtuluşa ermişlerdir.⁷⁰ Tarihte Nuh tufanı olarak bilinen ve insanların suya kapılarak boğulduğu sahneyi, Allah'ın ilim denizinde boğulmak olarak yorumlayan Şeyh'e karşı Yazıcıoğlu'nun tavrı çok nettir. O, Şeyh'in ifadelerinin zâhiren tamamıyla küfür⁷¹ olduğunu açıkça söyler. Zâhiren kabul edilemez olarak görülen bu sözlerin bâtinî olarak da nazarî, zevkî ve şer'î bir dayanağının olmadığını yalnızca fitne ve ibtila olarak değerlendirilebileceğini vurgular. Yazıcıoğlu, Nuh kavmini İbnü'l-Arabî'nin anlattığı şekliyle kabul etmeyi; şeriatin iptalini, iman ile küfrün aynı şey olduğunu kabul etmekle bir tutmaktadır.⁷²

Hud kavminin helak oluşunu anlatan ayetler de İbnü'l-Arabî tarafından tevil edilmiştir. Bu tevil, kavmin kendilerine yağmur getireceğini zannettikleri bulutun, aslında acı ve elem verici bir rüzgar (el-Ahkâf, 46/24) olduğundan bahseden ayetin, onları rahmete kavuşturan vesile olarak yorumlanmasıdır.⁷³

Yazıcıoğlu bu tür yorumların kabul edilebilir hiçbir yönünün olmadığını ve insanları bir açmazla sürüklediğini vurgular. Peygamberini yalanlamış ve inkar etmiş bir kavmin, rahata ve rahmete nasıl kavuşacağı sorusunu sorar. Cennet ehli için sunulacağı vad edilen nimetlerin cehennem ehli için de söz konusu olabileceğini kesinlikle kabul etmez.⁷⁴

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an-ı Kerim'deki peygamber kıssalarıyla ilgili yaptığı tevillerden bir diğeri, Hz. İbrahim'in rüyasıdır. İbnü'l-Arabî, rüyasında oğlunu kurban ettiğini gören Hz. İbrahim'in, durumu oğluna anlatıp onu sırt üstü yatırarak (el-Saffât, 37/103) kurban etmek yerine rüyasını tevil etmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı şekliyle Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmesi (el-Sâffât, 37/102) tevil ve tabire muhtaç bir durumdur.⁷⁵ Yazıcıoğlu, Hz. İbrahim'in isabetli karar veremediği, rüyasını tabir etmediği için hata ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye itiraz eder. Cevap olarak Konevî'den aktarılan cümlelere yer verilir: Hiç şüphesiz rüyayı tabir ve tevil etmek mümkündür fakat aslî sûretin zâhir olduğu apaçık rüyalar tabir edilmez. Allah'ın övdüğü bir peygamber olan Hz. İbrahim'in de durumu böyledir.⁷⁶ Konevî şerhinde Hz. İbrahim'in rüyasını tabir etmemesinin sebeplerini sıralayarak İbnü'l-Arabî'nin sözlerini anlaşılır hale getirmeye çalışır. Yazıcıoğlu'na göre Hz. İbrahim bir rüya görmüş ve onu tabir

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 51

⁷¹ Bu satırları tercüme ederken kardeşi, küfr-i mahz yerine "işbu sözler hatadır" demeyi tercih edecektir. Bicân, *Müntehâ*, 33b.

⁷² Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 38b.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 91.

⁷⁴ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 40b.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 67.

⁷⁶ Konevî, *Fükûk*, 31, Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 48b.

etmeden gördüğü üzere hareket etmiş ve Allah'ın başka bir lütfuyla karşılaşmıştır. Burada bir hata veya vehim yoktur yalnızca Allah'ın peygamberini bir imtihana tabi tutması ve sonrasında onu mükafatlandırması vardır.

3.3. İlahî isimler

Yazıcıoğlu tarafından eleştirilen bir diğer mesele Hud Fası'nda yer alan, Allah'ın ilahî nispetler? yani esmaü'l-hüsnâ vasıtasıyla bütün âlemi kendisine bağladığı,⁷⁷ cümlesidir. Kaynaklarda mahşerde Allah ile kulları arasındaki bir diyalogo anlatan “bugün sizin nesebinizi alçaltıp kendi nesebimi yükselteceğim” hadis-i kudsîsine işaret eden Yazıcıoğlu, tüm fiillerin mutlak fâili olarak Allah'ın gösterilmesini caiz görmez. Allah'ın mutlak fâil olması dünya hayatında değil, âriflerin Hak'ta fânî olup yine O'nda beka bulmaları sebebiyle beşeriyetlerinin ortadan kalktığı ahiret yurdunda gerçekleşecektir. Dolayısıyla kulun Hakk'ı müşahedesi tecelli itibarıyla ve istidadı nispetinde gerçekleşir.⁷⁸ Yazıcıoğlu'nun yaptığı itirazdan, Allah'ın her fiilin fâili olmasından kaynaklanacak problemlerin önüne geçilmek istendiği anlaşılıyor. Çünkü “iyi” olarak isimlendirilen fiillerin Allah'a isnad edilmesi problem teşkil etmezken “kötü” fiillerin durumu farklılık arz etmektedir. Bunun farkında olan Yazıcıoğlu fassın şerhini, İslam düşüncesinde husun-kubuh olarak bilinen meseleyi tartışarak sonlandırmıştır.

Yalnızca Allah'ın meşîetiyle ilgili bölümünde bir itiraz söz konusudur. İbnü'l-Arabî Allah'ın meşîeti ve kulların iradesi hakkında konuşurken meseleyi “Rahmetim gazabımı geçti”⁷⁹ hadisi bağlamında değerlendirdiği için işin sonunda herkesin kendi halinin gerektirdiği duruma göre rahmete kavuşacağını söylemektedir.⁸⁰ İbnü'l-Arabî'nin rahmetin her şeyi kuşatacağı düşüncesi etrafında şekillenen fikirleri Yazıcıoğlu tarafından bir hüsnüzan olarak değerlendirilmektedir. *Müntehâ*'da mekr ve fitne olarak isimlendirilen konulardan biri de budur. O, Şeyh'in yukarıda izah edilen yaklaşımını iyi niyetinin bir yansıması olarak değerlendirmekte ve bu düşüncenin doğru olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Hüsnüzanın, ihsan sahibi bir kimse hakkında olması gerektiği ve Şeyh'in bu yaklaşımının doğru olmadığı vurgulanmaktadır. Yazıcıoğlu'nun düşüncesi, el-Müntakîm isminden er-Rahîm ismine ancak istiğfar ederek yol bulunabileceğidir. Bu da Hz. Peygamber'in ümmetine öğrettiği dualarla mümkündür. Kul kendisine öğretilen dualarla tövbe eder ve rahmete ulaşır.⁸¹

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 95.

⁷⁸ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 41b.

⁷⁹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), “Kitâbu't-Tevhîd”, 55.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 152.

⁸¹ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 83a.

3.4. Cehennem Azabı

İbnü'l-Arabî'nin tartışılan iddialarından biri olan cehennem azabı meselesi de itiraza konu olmuştur. O, azap kelimesinin etimolojik tahlilinden yola çıkarak, cehennem azabının cehennemdeki insanlar için bir tür tatlılık içerdiğini ifade eder.

Yazıcıoğlu ise bu görüşlere kesinlikle katılmamaktadır. Bunu şeriata aykırı görür ve azabın, insanı parçalayan, onu ihtiyaç duyduğu şeylerden mahrum bırakan bir şey olduğunu söyler. Kıyamet günü cehennem ehlini ebedî ve elîm bir azap beklemektedir. Hal böyle iken akıl sahibi bir kişi cehennem azabında nimet ve lezzet var diyebilir mi, bu olsa olsa bir safsatadır.⁸²

Kayserî'nin Şeyh'in sözlerini açıklama kabilinden söyledikleri ise daha şiddetli bir itiraza maruz kalmıştır.⁸³ Yazıcıoğlu, kâfirlerin göreceği azabın kalkacağı ve oradan lezzet alacakları gibi tevilleri Kur'an ve hadise aykırı kabul ederek bu iddiaların açık bir küfür olduğunu söyler. Ekberî ekolün bu konu çerçevesinde kullandığı "Rahmetim gazabımı geçmiştir" hadis-i kudsîsinin işaret ettiği anlam, ahirette müminler için gerçekleşecektir.⁸⁴

İbnü'l-Arabî, cehenneme giren kafirlerin ateşe atıldıklarında hissedecekleri duyguyu anlatmak için Hz. İbrahim'i örnek gösterir.⁸⁵ Şeyh'in verdiği bu örnek de Yazıcıoğlu'nu hayrete düşürmüştür. Bu iki durumu birbirine kıyas etmenin mümkün olmadığını, kafirler hakkında bu tür sözlerin ancak birer fitne olabileceğini ifade eder. Yazıcıoğlu'nu asıl hayrete düşüren, "memur" olan Şeyh'in bu sözleri söylemesinden ziyade şârihlerin bu konuları şerh ederken aynı doğrultuda sözler söylemesidir. Akla ve şeriata aykırı olan bu sözleri nasıl olur da İbnü'l-Arabî'yi destekleyecek tarzda şerh edebilirler?⁸⁶

3.5. İnsanlar Uykudadır

Hız. Aişe'den rivayet edilen, "Allah Resulü'nde vahyin başlangıcı rüya-yı sâdikadır", hadisî üzerinden bir tartışma yaşanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin rüya konusunda bilgisinin eksik olduğunu ima ettiği Hz. Aişe'yi muhafaza eden bir tavır Yazıcıoğlu tarafından sergilenmektedir. Şeyh'in, insanlar uykudadır öldüklerinde uyanırlar, rivayetini anlamadan rüya-yı sâdika ile ilgili durumun anlaşılamayacağını ve Hz. Aişe'nin bunu bilmediğini söylemesi üzerine Yazıcıoğlu, o nasıl olur da böyle bir sırrı bilmez, zâhir yönü itibariyle konuştuğu için böyle söylemiştir, diyerek durumu

⁸² Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 53a.

⁸³ Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, 631-632.

⁸⁴ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 53a.

⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 157.

⁸⁶ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 96a.

izah etmeye çalışır.⁸⁷

Yazıcıoğlu'nun yanlış anlaşılmasını istediği bir diğer konu, İbnü'l-Arabî'nin, altı ay süren rüya-yı sâdika dönemi bittikten sonra da Hz. Peygamber'in bütün ömrünü bu mesabede yani uyku içinde uyku halinde geçirdiği, şeklindeki sözleridir.⁸⁸ Yazıcıoğlu "öldüklerinde uyanırlar" sözünün insanları uyarmak için söylendiğini ve bunu Hz. Peygamber'in bütün ömrüne teşmil etmenin doğru olmayacağını ifade eder. Ayrıca mutlak anlamda düşünüldüğünde ölümden sonra bir uyanıktan nasıl söz edilebilir? Şeyh'in bu sözleri sakınılması gereken fitne ve tuzaktır.⁸⁹

3.6. Firavun'un İmanı

Musa fassı *Fusûs*'un uzun bölümlerinden biridir ve İbnü'l-Arabî bu bölümde Hz. Musa ile iribatlı pek çok konuya değinir. Bunların başında Firavun ve Hızır ile olan münasebetleri gelmektedir. Bu uzun bölümün asırlardan bugüne uzayıp gelen tartışma konusu ise Firavun'un iman sahibi olarak ölüp ölmediğidir. Şeyh'in İslam düşünce mirasına tartışma konusu olarak bıraktığı Firavun'un imanlı bir şekilde ölmüş olabileceğine dair yaptığı yorumlar Yazıcıoğlu'nun da gündemindedir. Yazıcıoğlu, Firavun'un imanı konusunda Şeyh'e katılmadığını açıkça ifade eder. Fakat her zamanki gibi bu itirazı doğrudan değil şârihler üzerinden İbnü'l-Arabî'ye yöneltmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ortaya attığı bu görüşü, Kayserî'nin konu ile ilgili açıklamaları üzerinden eleştiren Yazıcıoğlu, Konevî'nin bu konuda sessiz kalmasını kendisine bir dayanak olarak görmüştür.⁹⁰ Bu tartışma etrafında oluşan geniş bir literatür olmakla birlikte biz burada sadece Yazıcıoğlu'nun da İbnü'l-Arabî'ye katılmadığını söylemekle iktifa ediyoruz.⁹¹

3.7. Sekerât-ı Mevt

Fusûs'ta yer alan çarpıcı yorumlardan biri, insanın son nefesi veya ölmeden önceki son anlarını ifade eden sekerât-ı mevt ile ilgilidir. İbnü'l-Arabî, Musa Fası'nın sonunda, aniden ölen bir insanla can çekişerek ölenin durumunu karşılaştırır. Bu iki insanın durumu hakkındaki pasaj, "Allah bir insanın canını ancak mümin iken

⁸⁷ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 58a.

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 84.

⁸⁹ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 58a.

⁹⁰ Konevî, şerhinde Firavun'un imanı ile ilgili herhangi bir açıklamaya yer vermez. Yazıcıoğlu bu tavrı oldukça anlamlı bulur ve kendisini Konevî takipçisi olarak takdim eder. Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 69a.

⁹¹ Firavun'un imanı meselesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Namlı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018).

alır"⁹² cümlesiyle başlar. Yazıcıoğlu sonraki açıklamalara değinmeden bu cümle üzerinden Şeyh'e eleştirilerini sıralar. Mekk, bela ve fitne olarak tanımlanan bu cümle kesinlikle şeriata uygun değildir. Can çekişen bir kafirin mümin olarak ölebileceği şeriata tamamen aykırıdır. Bu durumun belki ye's halindeki iman kabilinden değerlendirilebileceğine işaret eden Yazıcıoğlu bu durumda da neticenin değişmeyeceğini ifade eder.⁹³

3.8. Yeniden Yaratma

İsa fassında, İbnü'l-Arabî nefes vererek diriltme hususunda Hz. İsa'dan bahsederken Bâyezid-i Bistamî'yi örnek verir. Onun öldürdüğü karıncayı nefes vererek diriltmesini İsevî meşrebe sahip olmasına bağlar.⁹⁴ Kayserî de Şeyh'in cümlesini şerh ederken, bu durumun Hz. İsa'nın ruhaniyeti vasıtasıyla o makama sahip olan kişide meydana gelebileceğine işaret olduğunu söyler.⁹⁵ Fakat Yazıcıoğlu bu açıklamayı eksik bulur. Ruhaniyetin hamledilmesi gerekenin Hz. İsa değil, bütün kâinatın kendisiyle teneffüs ettiği Hz. Peygamber olduğunu ifade eder.⁹⁶ Benzer bir tavır yüce meleklerin insan nevinden daha üstün olup olmadıkları mevzusunda da yaşanmaktadır.⁹⁷

3.9. Doğa ve Tabiat

Yazıcıoğlu'nun itirazına konu olan bir diğer konu İbnü'l-Arabî'nin tabiat ve cansız varlıklara dair yorumlarıdır. *Müntehâ*'da İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin dolaylı yoldan şârihler üzerinden yapıldığı söylenmişti fakat şerh boyunca sürdürülen bu tavrın bir istinası vardır. Bu istisna doğa, tabiat ve göğün katları hakkında Şeyh'in cümlelerine yöneliktir. Yazıcıoğlu'nun itiraz ettiği bir konuda ilk defa Kayserî'nin ismi ile birlikte Şeyh'in de adı geçmektedir. Şeyh'in, yedi göğün ruhlarının unsurlardan oluştuğunu⁹⁸ ifade ettiği pasaja Yazıcıoğlu'nun itirazı vardır. Semavâtın, unsurlardan yani ateş, toprak, su ve havadan önce var olduğunu söyleyen Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin bu söylediklerini filozofların ve İshrakîlerin sözlerine benzetmektedir.⁹⁹ Şeyh'e yöneltilen bu eleştiriden Yazıcıoğlu'nun unsurlar, tabiatın sûretleri ve göksel cisimlerin mahiyetine dair konulardan İbnü'l-Arabî ile aynı düşünmediği sonucu çıkarılabilir. Devamında ise

⁹² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 200.

⁹³ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 70a.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 131.

⁹⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem 2/ 941*.

⁹⁶ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 105a.

⁹⁷ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 108a.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 132.

⁹⁹ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 107a.

“O, insanı çömlek gibi kurutulmuş çamurdan yarattı” (el-Rahmân, 55/14) ayetini kendisine sorar ve çömleğin ateşin değil güneşin hararetiyle o hale geldiğini söyler ve ekler “bu sözlerin delili yoktur, bunlar filozofların evhamıdır.”¹⁰⁰

Cemâdat yani cansız varlıklarla ilgili İshak Fassi'nın girişinde yer alan bir mısra üzerinden İbnü'l-Arabî'ye itiraz edilmektedir. *Fusûs*'ta yer alan şiirlerin şerh edilmeyip göz ardı edilen *Müntehâ*'da, bir mısradan yola çıkarak yapılan itiraz bu yönüyle eldeki biricik şiir şerhidir. İbnü'l-Arabî fassın girişinde on iki beyitlik bir şiire yer verir:

Cemâddan daha üstün bir yaratılmış yoktur
Ondan sonra bitkiler gelir kadr u kıymetince¹⁰¹

Cansız varlıklar aynı zamanda basîf varlıklardır ve mürekkebe varlıklara göre Hakk'a daha yakındırlar.¹⁰² Şeyh bu yönüyle onları yaratılmışların en üstünü olarak zikretmiştir. Bazı şârihler ise cemâd ile kurban meselesi arasındaki irtibatı, İshak'ın babasının kararına teslim olma ve boyun eğme davranışıyla ilişkilendirmektedirler. Cansız varlıklar her zaman teslimiyet ve irade-i ilâhiyyenin tasarrufu altında buldukları gibi¹⁰³ kurban edilmek istenen peygamber de emre itaat göstererek kemâlini izhar etmiştir.

Yazıcıoğlu bu mısranın aklen ve şer'an doğru olmadığını söyleyerek söze başlar. Cansız varlıklar hayatın çeşitli alanlarında, insanlara faydalı olacak şekilde kullanılabilir. Fakat bu varlıkları kemâlâtı kendisinde toplayıcı vasfa sahip olan insandan üstün görmek kabul edilemez.¹⁰⁴ Kayserî'nin, cansız varlıkların Hakk'a daha yakın oldukları yorumunu Yazıcıoğlu, cemâdâtın süflî değil ulvî yönünden bakılarak yapılmış bir açıklama olarak değerlendirir. Bu değerlendirmeden, aslında Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'nin ne demek istediğini, kullandığı mecazı anladığı anlaşılıyor. Fakat şiirde yer alan ifadeye itiraz etmesi ve onu düzeltmesi, İbnü'l-Arabî'nin sözlerindeki bela ve imtihanı gösterip insanları uarmayı amaçladığını düşündürmektedir.

3.10. Tenzih-Teşbih

İbnü'l-Arabî tenzih-teşbih konusunda temel olarak aklın tenzih, şeriatın ise teşbih yaptığını söyler.¹⁰⁵ Dolayısıyla salt akılla yola çıkan bir insan, tenzih ederek Allah'ı

¹⁰⁰ Yazıcıoğlu, *Müntehâ* vr. 107a.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 66.

¹⁰² Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, 561;

¹⁰³ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, Nşr. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, 2/98.

¹⁰⁴ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, 46b-47a.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 170.

bir başka açıdan sınırlandırır. Bunu yapan insanın ihtiyacı şeriat bilgisidir. İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın akla tecelli etmesi"¹⁰⁶ şeklinde ifade ettiği bu bilgiyle beraber akıl kemâle ulaşır ve yetkinleşir. Şeyh bu konu ile ilgili "O'nun benzeri gibi bir şey yoktur, O işiten ve görendir" (el-Şûrâ, 42/11) ayetine sürekli atıf yapmaktadır. Kayserî bu konuyu şerh ederken ayetteki "كَمثله" ifadesinden yola çıkarak, Allah'ın bir misil ispat ettiğini fakat mümaseleti yani benzeyişi nefyettiğini söyler. İspat edilen bu mislin de kemâlât ile muttasıf Hakk'ın sûreti üzerine yaratılmış insan olduğu kanaatindedir.¹⁰⁷ Yazıcıoğlu ise bu kanaatinden dolayı Kayserî'yi açıkça eleştirir. Şeyh'in tenzihten muradı, Hakk'ın zâtının her türlü itibardan hatta isim ve sıfatlardan dahi tenzih edilmesidir. Teşbihten kastının ise hakiki manada işiten ve görenin O olduğunun insanlar tarafından anlaşılmasıdır. İşitmenin ve görmenin keyfiyetini bilmek bizi işiten ve gören hakkında bilgi sahibi yapacaktır.¹⁰⁸ Şunu belirtmek gerekir ki Yazıcıoğlu'nun yapmış olduğu itiraz fassın sonuna kadar Kayserî'nin şerhinden istifade etmesine engel teşkil etmemektedir.

Sonuç

Yazıcıoğlu'nun Hacı Bayram Veli ile tanışmadan önce tasavvuf düşüncesiyle olan irtibatı ve tasavvufa bakışı hakkında bilgi sahibi değiliz. Fakat XV. yüzyıl Anadolu'sunda medrese ilimlerini tahsil eden bir insanın, tasavvuf düşüncesinden ve külliyatından habersiz olduğu da düşünülemez. Bu sebeple *Fusûs* şerhinde İbnü'l-Arabî'nin bazı fikirlerine yöneltilen eleştiriler, Yazıcıoğlu'nun sahip olduğu medrese eğitiminin ona kazandırdığı perspektifin bir sonucu olduğu söylenebilir. Makale içerisinde müstakil başlıklar altında sıralanan eleştiriler, o dönem âlimleri arasında İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmeye kadar giden tartışma konuları olduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Yazıcıoğlu bu tartışmalarda, mutlak bir İbnü'l-Arabî savunucusu olmamış ve kendi tavrını ortaya koyarak itidali bulmaya çalışmıştır. Yazıcıoğlu'nun bu yaklaşımı, kendisinden sonraki *Fusûsu'l-hikem* şârihleri tarafından dikkate alınmamasının sebeplerinden biri olması muhtemeldir.

Yazıcıoğlu, İbnü'l-Arabî'nin eleştiriye konu olan sözleri ortadayken ona nasıl itimad edileceği sorusuna kendine has bir cevap vermektedir. *Müntehâ*'nın girişinde de vurguladığı gibi "Şeyh memurdur ve sözleri saçılmış inciler" gibidir. Söylediği sözleri tefrik etmek ve doğru anlamak için ince bir kavrayış gerekmektedir. Yazıcıoğlu bu yaklaşımla İbnü'l-Arabî'yi "şeriata aykırı" olduğunu düşündüğü fikirlerinden dolayı reddetmemekte fakat onu yanlış anlayıp şerh eden şârihleri eleştirmektedir. Eleştirilere maruz kalan bu şârihlerin başında İznik'te kurulan medresenin müderrisi Dâvûd-i Kayserî gelmektedir. Fakat aynı zamanda

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 170.

¹⁰⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/ 1176.

¹⁰⁸ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 77b-78a.

Müntehâ, Kayserî'nin *Fusûs* şerhi, *Matla'ü Husûsî'l-Kilem fi Me'ânî Fusûsî'l-Hikem* isimli eseri üzerine inşa edilmiştir. Yazıcıoğlu her bölümde bazen isim vererek çoğu zaman isim zikretmeksizin Kayserî'den paragraflar boyunca aktarımda bulunur. Bu durum bize Yazıcıoğlu'nun ifadesiyle, 'İbnü'l-Arabî'nin muradını anlamadan bazı meseleleri şerh eden'¹⁰⁹ Kayserî'ye karşı toptancı bir reddetmenin olmadığını göstermektedir. Konevî ise *Müntehâ*'ya kaynaklık etmekle birlikte eleştirilerin odağındaki isim değildir. Yazıcıoğlu'nun, Cendî ve Kâşânî gibi diğer *Fusûsü'l-hikem* şârihlerini de okuduğunu düşünüyoruz fakat bu isimleri Kayserî gibi yakından takip etmediğini kendilerine atıf yapmamasından çıkarabiliriz. Şu hususu da ilave etmek gerekir ki Yazıcıoğlu Şeyh'i eleştirdiği hiçbir konuda kendisinden önce yazılmış bir esere referans vermez. İbnü'l-Arabî muhalifleri dendiğinde akla ilk gelen İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimlere atıf yapılmaz.

Yazıcıoğlu'nun İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerin niceliği ve niteliği ise bir diğer konudur. Örneğin sekerât-ı mevt konusunda İbnü'l-Arabî'nin cümlesini, rabb-i hâs ve ilah-ı mutekad gibi vahdet-i vücûd düşüncesinin kavramlarıyla birlikte düşünmek gerekir. Aksi halde ölen her insanın müslüman olarak öldüğü gibi bir sonuç çıkar ki Şeyh'in anlatmak istediğinin bu olduğunu söylemek güçtür. Bir diğer örnek, İbnü'l-Arabî'nin cansız varlıklar hakkında söyledikleridir. Cansız varlıkların, Allah'ın iradesine boyun eğmede insanlara örnek olduğunu ve bu yönüyle kemâli temsil ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, Yazıcıoğlu'nun eleştirisiyle karşılaşır. Cansız varlıklar üzerinden yapılan mecazî anlatım dahi hoş görülmez. Halbuki Yazıcıoğlu, Şeyh'in istilahlara hâkim ve ne kastetmek istediğini gayet iyi bilen bir sufidir. Şerhte sergilenen bu tavrın, âlimler arasındaki hâkim görüş ve İslamî ilimlerin genel okuyucusu dikkate alınarak sergilendiğini düşünmekteyiz.

Müntehâ, takip ettiği metod ve kendine has üslubuyla *Fusûsü'l-hikem* şerhleri arasında müstesna bir yere sahiptir. Ayrıca Osmanlı toplumunun hayatına dokunmuş olan *Muhammediyye* gibi bir eserin müellifi tarafından yazılmış olması da *Müntehâ*'nın câzibesini arttırmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah Efendi. *Semeratü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Me'ad*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- Akkaya, Veysel. "Bir İbn Arabî Takipçisi: Şemsüddîn İsmail b. Sevdêkîn". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 25/1 (2010), 251-259.
- Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.
- Beyatlı, Yahya Kemal. *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1999.

¹⁰⁹ Yazıcıoğlu, *Müntehâ*, vr. 41a.

- Bîcan, Ahmed. *Müntehâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 630, 1b-116b.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*, 8 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*, 3 Cilt. nşr. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: y.y. 1872.
- Çelebioğlu, Âmil. "Ahmed Bîcân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 49-51. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*. çev. Atilla Ataman. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015.
- Cendî, Müeyyidüddin. *Şerhu Müeyyidüddin el-Cendî ala Fusûsu'l-hikem*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Ahmed Cevdet. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1315.
- Gelibolulu, Ali Mustafa Efendi. *Kitabü't-Tarih-i Kühü'l-Ahbar*. haz. Ahmet Uğur vd. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Grenier, Carlos. *The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier*. Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 2017.
- Göktaş, Recep Gürkan. "Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'si Hakkında Bir Osmanlı Fetvası". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2017), 205-212.
- İbnü'l-Arabî. *Füsûsu'l-Hikem*. thk. Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Bayramiye Tarikatı Menakibi*. nşr. Zehra Hamarat. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi Kütübi ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Ayetullah Hasanzade Âmulî. 2 Cilt. Kum: Bostân-ı Kitab, 1393.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. 4 Cilt. Nşr. Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Krstic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Lâtîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Mecdi Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakaik*. haz. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Namlı, Ali. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, (2018), 447-490.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora

Tezi, 2019.

“Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediyye ve Envârü'l-Âşıkîn”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı İstanbul: İsar Yayınları, (2018), 83-102.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yamak, Mehmet Bilal. “Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yazıcıoğlu Mehmed, *Müntehâ*, İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2466, 1b-148b.

Muhammediyye, nşr. Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakd'ir-Ricâl*. 7 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Hz. Şuayb'ın Kızı ve Hz. Musa Örneğiyle Kur'an-ı Kerim'e Göre Evlilik Öncesinde Gençlerde Bulunması Gereken Özellikler

Öz: Toplumsal bir varlık olan insan doğası gereği bir ailede dünyaya gelir ve neslini sürdürmek için de yeni bir aile kurar. Aile de toplumun temel taşıdır. Bireylerin aileyi oluştururken geçirdikleri bazı süreçler, onların toplumdaki ne derece etkilenip sonrakileri nasıl etkilediğini bize açıkça göstermektedir. Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı kadarıyla bir ailenin kuruluş aşamaları incelenmiştir. Çalışmaya esas alınan aile, Kasas Suresi 22-28. Ayetlerinde anlatılan Hz. Şuayb'ın kızı ile Hz. Musa tarafından oluşturulmuştur. Yaşadığı olumsuz durum sonucu, yaşadığı bölgeden ayrılarak başka bir coğrafyaya göç eden bir peygamber adayı ile bir peygamber ocağında yetişmiş olan kızın evliliklerine giden süreçte neler yaşandığı ve bu süreçte meydana gelen olaylardan yola çıkarak hangi özelliklerin vurgulandığı belirtilecektir. Bu araştırmayı yaparken konu dışında diğer ayetlere, konuyu açıklama babında hadislere, çeşitli tefsir kaynaklarına müracaat edilmiş, kelime açıklamaları için de sözlüklerden yardım alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Hz. Şuayb'ın Kızı, Hz. Musa, Aile.

Nefise

EFE* 

Features That Youth Should Have Before Marriage in Quran in The Example of Shuaib's Daughter and Moses (pbuh)

Abstract: As a social being, human is born in a family according to his/her nature and creates a new family to continue his generation. The family is the primary element of society. Some processes that individuals go through while creating a family clearly show us how much they are affected by the society and how they affect the next ones. In this article, the stages of establishment of a family as described in the Qur'an will be examined. The family that is main subject of this study was created by Shuaib's daughter and Moses (pbuh). This family was mentioned in Surah al-Qasas between 22-28 verses. It will be stated what happened in the process leading to the marriage of a prophet candidate who left the region he lived in and migrated to another geography as a result of the negative situation he lived in, and the girl who grew up in a prophet's training, and what features were emphasized based on the events that took place in this process. In this study, other verses, hadiths, various classical tafsir and dictionary sources were consulted for explaining the subject.

Keywords: Tafseer, Quran, Prophet Shuaib's Daughter, Hz. Moses, Family.

* Dr. Temel İslam Bilimleri Bölümü, Karabağlar İlçe Vaizesi, DİB, İzmir. E-Posta: nefiseefe@yahoo.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0457-192X>.

Giriş

Aile, insanlığın başlangıcından beri yapı olarak değişim geçirse de toplumun en küçük ama en önemli kurumudur. Huzurlu bir toplumun temelini atmada ailenin önemli bir işlevi vardır. Bu yuvayı kuran eşlerin tanışması bazen olumsuz olaylar vasıtasıyla olabilir. Başlangıçta menfi olduğu düşünülen bu durumlar, yeni bir hayatın anahtarı olabilir. Aynı dönemde peygamberlik görevi yüklenen Hz. Musa ve Hz. Şuayb'ın birbirleriyle tanışmaları da Hz. Musa'nın yaşadığı talihsiz bir olay sonucu olmuştur. Bu hadise aynı zamanda yeni bir ailenin başlangıcı olmuştur.

1. Hz. Musa'nın Hz. Şuayb ile Tanışmadan Önceki Hayatı

Mısır kralı Firavun, rüyasında bir ateşin, Beytülmakdis tarafından geldiğini, Mısır'daki evlerini sarıp Kıptilerin evlerini yaktığını, İsrailoğulları'nın evlerine ise dokunmadığını görmüştü. Bunun üzerine sihirbazlara ve kâhinlere rüyasını yorumlamalarını istemişti. Onlar da Beytülmakdis'ten bir adamın gelip Mısır'ı perişan etme zamanın yaklaştığını söylemişlerdi.¹ Firavun ise krallığına ortak olmamaları için kendi dönemindeki İsrailoğulları'nın erkek çocuklarını öldürmüş kız çocuklarını ise hayatta bırakmıştı (el-Bakara 2/49, İbrâhîm 14/6, el-Kasas 28/4).² Hz. Musa da erkek çocuklarının Firavun tarafından öldürüldüğü yıl doğmuş ve Allah'ın yardımıyla nehir onu Firavun'un sarayına götürmüştü (el-Kasas 28/8).³ Firavun ve hanımı Asiye,⁴ Hz. Musa'yı bir faydası olur diye veya evlat edinmek amacıyla saraya almışlardı (el-Kasas 28/9). Allah, Hz. Musa'nın annesine, bebeğinin başına bir şey gelmesinden korktuğunda önce emzirip sonra nehre bırakmasını ilham etmişti (Tâhâ 20/39, el-Kasas 28/7). Allah, annesine çocuğuna dair endişe etmemesini söyleyerek onu teskin etmişti (el-Kasas 28/7). “Şüphesiz biz, onu sana döndüreceğiz”,⁵ diyerek yavrusunun hayatının Allah'ın garantisi, güvencesi altında olduğunu söylemiştir. Annesine, “Onu peygamberlerden biri yapacağız”⁶ diyerek de Hz. Musa'nın gelecek

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 1/388; Mustafa Âsım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 2/8-9.

² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/388; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 2/10.

³ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 2/12.

⁴ Fakat Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Musa'yı Nil Nehri'nden alan kişinin Firavun'un kızının olduğu geçmektedir. *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Çık. 2:5-11.

⁵ el-Kasas 28/7.

⁶ el-Kasas 28/7.

hayatına dair müjde vermiştir. Annesi, yolculuğa göndermeden önce anne sütüyle bebeğinin karnını doyurarak maddi tedbirini; Allah'a tevekkül ederek de, manevi tedbirleri almıştır. Nehre bırakılmadan önce anne sütünü emen Hz. Musa, gelen süt annelerin hiçbirisini kabul etmeyerek, annesinden başkasının sütünü emmemiştir (Tâhâ 20/40, el-Kasas 28/12-13). Bu ayetler, ilk gıda olan annenin helal sütünün, bir çocuğun kişiliği üzerindeki etkisine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Anne sütünün, çocuğun beden, zihin ve duygu gelişimi açısından değerine ve bir çocuğun anne sütünü almasının gerekliliğine bir örnektir.⁷ Peygamberimiz (sav), “Ahmak (aklını gerektiği gibi kullanamayan) kadınlar çocuklarınızı emzirmesin. Çünkü süt, etkiler. Süt ile benzeme meydana gelir”⁸ sözüyle sütannenin, bebeğin kişiliğine etkisine vurgu yapmıştır. Hz. Musa bu arada cennete önden girecek dört kadından birisi olan Asiy'e'nin⁹ yanında saray adabıyla büyümüş ve gençlik çağına ulaşmıştır. Böylece kalıtım ve güzel eğitim, onun karakterinin oluşumunda tesirini göstermiştir.

2. Hz. Şuayb ve Gönderildiği Toplum

Hz. Şuayb¹⁰, Medyen (el-A'râf 7/85, Hûd 11/84, el-Ankebût 29/36) ve Eyke (eş-Şuarâ 26/176-177) şehirlerine peygamber olarak gönderilmiştir.¹¹ Medyen ve

⁷ el-Bakara 2/233; Canan Türkyılmaz, “Anne Sütünün Bebeğe ve Anneye Faydaları Nelerdir?”, *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi* 2/2 (Eylül 2017), 154; Gözde Kanmaz Kutman, “Anne Sütünün Beyin Gelişimine Etkisi”, *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi*, (Eylül 2017), 196.

⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408), 181.

⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 5/77; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 11/336.

¹⁰ Şuayb isminin kabile, halk manasına gelen شُعْبٌ kelimesinden veya vadi, yol anlamına gelen شُعْبٌ sözcüğünün küçültme formu (ism-i tasgîr) olduğu şeklinde görüşler varsa da peygamber isimlerinin ism-i tasgîr olarak gelmesi uygun görülmediğinden Hz. Şuayb'ın adının aslının böyle olduğu tercih edilmiştir. Mehmet Ümit, “Şuayb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/222. Hz. Şuayb, Kitab-ı Mukaddes'te ise Reuel ve Midyanlı Kâhin Yitro diye iki farklı isimle geçmektedir. Çık.2:18; 3:1.

¹¹ Kur'an'da Hz. Şuayb'a Medyenlilerin kardeşi denirken Eykeliler için böyle bir nitelemenin olmamasından yola çıkarak “bunların iki ayrı kavim olduğu ileri sürülmüştür. Ömer Faruk Harman, “Medyen”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 28/346. Fakat Hz. Şuayb, her iki kavme de aynı mesajı ve uyarıyı yaptıği için ve iki kavmin sonu da aynı olduğu için Medyen ile Eyke'nin aynı kavim olduğu da söylenmiştir. Ama bu iki görüş de doğrudur. Çünkü

Eyke, aynı soydan gelen aynı dili konuşan komşu iki kavimdi. Akrabalık ve ticaret ilişkilerinin olması muhtemeldi. Aynı kötü hayat, sosyal ve ahlaki düşüklük içindeydiler.¹² Bunun için Hz. Şuayb hem Medyen hem de Eyke kavimlerine peygamber olarak gönderilmişti. Medyen kavmi, sulak, yeşil bir arazide, ticaret kervanlarının konakladığı mevkide müreffeh bir hayat yaşayan bir toplumdur.¹³ Bu zenginlik zamanla onları haksız kazançlara, zayıfları ezmeye sevketti (el-A'râf 7/85, Hûd 11/84-85, eş-Şuarâ 26/176-189). Hem Medyen hem Eyke uluslararası ticaret yolu üzerine yerleştikleri için yol kesiciliğe ve kervanlardan ağır haraclar almaya başlamışlardı. Sonuçta ticaret yollarını tehlikeli hale sokuyorlardı.¹⁴ Allah da onlara yaptıkları vurgunculuktan, soygunculuktan vazgeçip helal yoldan kazanç sağlayan dürüst birer tüccar¹⁵ olmaları için Hz. İbrahim'in soyundan gelen ve peygamberlerin hatibi¹⁶ olan Hz. Şuayb'ı gönderdi. Hz. Şuayb, hatibü'l-enbiya sıfatını taşımasına rağmen kavmi bunu kabullenmek istemedi. "Onlar: "Ey Şuayb, senin söylediklerinin birçoğunu anlamıyoruz ve seni aramızda kesinlikle güçsüz (aciz) görüyoruz. Eğer kabilenin hatırı olmasaydı seni taşaya tutardık. Sen bizden üstün değilsin" dediler"¹⁷. Medyenliler, bu sözleriyle adeta Hz. Şuayb'a karşı kulaklarını tıkamışlar, ona aldırmaıyıp, onu küçümsemişlerdi.¹⁸ Ayrıca bu ayette Hz. Şuayb'ın kavminin inanç bağlılığına değil aşiret taassubuna varan bir kan ve soy bağlılığına değer verdiklerini görüyoruz. Çünkü onlar vahiy ve nübüvete önem vermiyorlardı.¹⁹

Hz. Şuayb toplumunu düzeltmeye tevhid ilkesinden başlamıştır. Sonra da ahlaki yozlaşmayı düzeltmeye girişmiştir. Yani Hz. Şuayb, inanç ve ahlak yönünden bir dejenerasyon ve çöküntü içinde olan toplumunu islah ederken tedricilik metodunu kullanmıştır.²⁰ Hz. Şuayb, kavmini ilk önce tevhide çağırması sonra

Medyen ve Eyke aynı kökten gelen iki ayrı kavimdir. Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc: Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 4/64-65.

¹² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 4/65.

¹³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, ts.), 5/77.

¹⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*.

¹⁵ Alışverişlerde doğru sözlü, güvenilir (emin) Müslüman tüccarlar ahirette yurdunda nebiler, sıddıklar ve şehitlerle beraber bulunacaklardır" Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Atve - Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mısır: y.y., 1395/1975), "Büyü", 4.

¹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/167-168.

¹⁷ Hûd 11/91.

¹⁸ Zeki Tan, Kur'an'a Göre Hz. Salih, Hz. Lut, Hz. Şuayb, Kavimlerinin İnkırazında Masiyetin Rolü, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 68.

¹⁹ Murat Dıncıtürk, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. Şuayb* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 29.

²⁰ Mehmet Demirhan, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Şuayb'ın (as) Kıssasında Helak-Ahlak İlişkisi* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8 ve 66.

ticarete kamu hakkını gözetmeye davet etmiştir. Hz. Şuayb onlara, mallarınızı istediğiniz gibi kullanmayın dememişti, haksızlık ve bozgunculuk yapmayın demişti. Bu hürriyeti engelleme değil, tespit ve te'yid etmedir.²¹ Çünkü insanların malları ve hakları korunmadıkça kimse güvende olamaz ve mallarını istediği gibi tasarruf edemez. Ancak onlar, başkalarının mallarını kendilerinin gibi düşünüyor, kendilerini iman ve adalete davet eden Hz. Şuayb'a karşı çıkıyorlardı. "Onlar: "Ey Şuayb, babalarımızın taptığını bırakmaktan ya da mallarımızı istediğimiz gibi kullanmaktan vazgeçmemizi sana namazın mı emrediyor? Gerçekten sen halim ve akıllı birisisin!" dediler"²². Böylece kavmi, namaz kılmayı çok seven Hz. Şuayb ile alay edip ona saldırıyorlardı. Onun hukuk ve ahlaka dayanan tebliğlerini reddetmek için namazıyla dalga geçiyorlardı.²³ Onlar namazın ferdiyetten çıkıp cemiyete etki etmesinden korkuyorlardı. Namaz ve ticaret birbirini müspet manada ilgilendirmektedir.²⁴ Bu ayetler tevhid, namaz ve iktisadi hayatın birbiriyle ilişkisini gözler önüne sermektedir. "Eğer mü'minsiniz, Allah'ın size geriye bıraktığı kâr sizin için daha iyidir. Ben sizin üzerinize bir gözetleyici değilim"²⁵ ayetinde olduğu gibi Hz. Şuayb onlara, haram kazancı bıraktıkları takdirde Allah'ın helal kıldığı kârın daha hayırlı olduğunu söylemişti.

Hz. Şuayb'ın kızları ise, ahlakî çöküntü içinde olan Hz. Şuayb'ın kavminin aksine ahlakî yönleriyle bize örnek olması için hayatlarından kesitler bulunan iki hanımdır. Ancak Kur'an'da bu kızların adları verilmemekte ve haklarında fazla bilgi bulunmamaktadır.²⁶

3. Hz. Musa'nın Medyen'de İki Kız ile Karşılaşması

Hz. Musa, Mısır'da bir kişiyi yanlışlıkla öldürünce (el-Kasas 28/15) yakalanma korkusuyla (el-Kasas 28/18 ve 21) yanına herhangi bir yiyecek, ayakkabı veya binek alamadan²⁷ Medyen yönünde kaçmıştır. Hz. Musa sığınmak için Medyen'i tercih etmiştir. Çünkü Arap asıllı olan Medyen halkı ile Hz. Musa arasında Hz.

²¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 4/434.

²² Hûd 11/87.

²³ Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 4/433-434.

²⁴ Tan, *Kur'an'a Göre Hz. Sâlih, Hz. Lut, Hz. Şuayb, Kavimlerinin İnkırazında Ma'siyetin Rolü*, 79 ve 81.

²⁵ Hûd 11/86.

²⁶ Kitab-ı Mukaddes'te Reuel'in yedi kızı olduğu geçmektedir ama sadece Hz. Musa ile evlenen Sippora'nın adı zikredilmektedir. Çık. 2:16; 2:21.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim el-Hıfânî - Mahmud Hâmid Osman (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 7/237-238.

İbrahim'e dayanan bir akrabalık bağı vardı.²⁸ Bunun için Hz. Musa ile Medyenliler ırk ve dil açısından birbirlerine yakındılar.²⁹ Hz. Musa, yol bilmemesini, yanında azık olmamasını, halindeki endişe ve acizliği³⁰ "Umarım Rabbim beni doğru yola iletir"³¹ sözüyle, tevekkül ve teslimiyet duyguları içinde dile getirmiştir. Hz. Musa, Mısır ile sekiz günlük mesafesi bulunan ve Firavun'un yönetiminde olmayan³² Medyen'e vardı. Medyen suyuna ulaştığında, hayvanları sulayan bir grup insan, onların gerisinde ise hayvanlarının bu suya gitmesine engel olan iki hanım farkettiler. "Onlara: "Sorununuz ne?" dedi. Onlar: "Çobanlar ayrılmadan sulayamayız. Babamız çok yaşlı birisidir" dediler".³³

Ayette geçen "v-r-d/رَدَّ" kelimesi, varmak, ulaşmak manasındadır.³⁴ Ayetteki "ümmet/أُمَّة" sözcüğü, farklı kitlelerden oluşan büyük bir grubu ifade etmektedir.³⁵ "مِنْ دُونِهِمْ" ifadesinden ise o grubun daha aşağısında ve gerisinde bir mevki anlatılmaktadır.³⁶ Ayette sadece "iki hanım/امْرَأَتَيْنِ", olarak belirtilen ama isimleri verilmeyen kişilerden birinin adının Leyya, diğerinin de Safura (Safran, Safirân) olduğu geçmektedir.³⁷ Genel kabule göre onlar, Medyen'e gönderilen Hz. Şuayb'ın kızlarıdır.³⁸ Yine tefsirlerde belirtildiğine göre, bu hanımlar, güçlü çobanlardan korktukları için hayvanlarının suya gitmesine veya başka sürüye karışmasına³⁹ mâni oluyorlardı.⁴⁰

²⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995, 12/239.

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/239.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b Abdülmuhsin et-Türkî, (Cize: Daru Hecc, 1422/2001), 18/220-221.

³¹ el-Kasas 28/22.

³² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/243.

³³ el-Kasas 28/23.

³⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/66; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avz Mer'ab (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 14/116; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/240; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/238.

³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/428; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 15/455; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/240.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/240.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/222; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/241.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/241; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/240; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4/223.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/240.

⁴⁰ Kur'an-ı Kerim ile Tevrat'taki kıssa arasında Hz. Şuayb'ın ismi, kızların sayısı, Hz. Musa ile evlenen kızın adında farklılık vardır. Tevrat'ta kıssa şöyle anlatılmaktadır: Midyanlı bir Kâhinin yedi tane kızı,

İki hanımın çobanlarla muhatap olmadan, sıra beklerken ağız dalaşına girmeden beklemleri onların hanımefendi kişiliklerinin göstergesidir. Ev dışı işlerde birbirine destek olan iki kız, kardeşler arasında olması gereken dayanışma konusunda bize modeldir. Aynı kavimden olan çobanların, bayanlara öncelik vermeyen kaba, bedevî tutumlarına karşın yabancı birisinin mertçe davranışındaki incelik de burada göze çarpmaktadır.

Yorgunluğunu ve yabancı olmasını bahane etmeyen Hz. Musa, grubun gerisinde duran ve hayvanlarına engel olan zor durumdaki bu hanımlara yardım etmek için “*sorununuz nedir?*” (el-Kasas 28/23) dedi. Yani “neden geride durup, sürünüzü gütmüyorsunuz?” demek istedi, onların sorunlarına duyarsız kalamadı. İbn Atiyye'nin belirttiğine göre “*خَطْبٌ*” kelimesi ile musibete uğrayan, zulme uğrayan, kendisine şefkat gösterilen veya uygun kabul edilmeyen işler yapan kimselerle ilgili soru sormak için yani genelde kötü haller hakkında soru sormak için kullanılır.⁴¹ Hz. Musa, erkeklerin arasına karışmamak için çekingen davranmalarından bu kızların, hayâ sahibi kişiler olduğunu anlamıştı. Çünkü onlar, hayatın meşakkatini üstlenerek erkek işi olan çobanlığı yapmak zorunda kalmalarına rağmen edeb ve hayâlarını koruyabilmişlerdi. Belki de erkeklerin olduğu suyun başına yaklaşmayarak fitne sebebi olmaktan kaçınmışlardı. Bu kızlar, önceden bildikleri çobanların yanına gitmeyip ilk defa gördükleri ve yabancı bir erkek ile özgüvenli bir şekilde konuşup ona problemlerini anlatabilmişlerdi. Çünkü Hz. Asiy'e'nin yanında, sarayda bayanlarla iletişim kurmayı öğrenmiş olan Hz. Musa'nın samimi, iyi niyetli bir ses tonunu hissetmişler, güven veren beden dilini görmüşlerdi. Hz. Musa'ya “*Çobanlar ayrılan kadar biz sulayamayız. Babamız çok yaşlı birisidir*”⁴² şeklinde cevap vererek sanki erkeklerle mücadele edemeyecek kadar zayıf olduklarını ve bir yardımcıya ihtiyaçları olduğunu anlatmak istemişlerdir. Hem Hz. Şuayb'ın

su çekmek için gelmiş ve sürüyü sulamak amacıyla aharları dolduruyorlardı. Bir grup çoban onları oradan uzaklaştırmak istedi. Musa, kızların yanına koştı, hayvanları suladı. Kızlar da babaları Reuel'in yanına geri geldiler. Reuel bugün böyle erken gelebilmelerinin nedenini sordu. Kızlar, Mısırlı bir adamın onları çobanların elinden kurtardığını hatta kendileri için su çekip hayvanlara verdiğini söylediler. Bunun üzerine babaları onun nerede olduğunu sordu. “Adamı neden dışarıda bıraktınız?” dedi, gidip onu yemeğe davet etmelerini istedi. Reuel bu yardımlarından dolayı Musa'ya yanında kalma teklifini sundu. Musa bunu kabul etti. Reuel bunun üzerine, kızı Sippora ile Musa'yı evlendirdi. Çık. 2:16-21.

⁴¹ İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâti el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 4/284; Kurtubî, *el-Câmi*, 7/240.

⁴² el-Kasas 28/23.

kızlarının özgüvenli ve hayâlî⁴³ davranışları hem de Hz. Musa'nın duyarlı ve edepli tutumu evlilik çağındaki gençlerimize güzel bir örnektir. Ayrıca onun insanî hasletler ve erdemli davranışlar sergilemesi mürüvvet⁴⁴ sahibi olduğunu gösterir.

Kızların babaları, yaşlı (el-Kasas 28/23) ve âmâ⁴⁵ olduğu için zayıf düşmüş (Hûd 11/91) bir kimseydi. Bunun için ancak çobanlar gittikten sonra hayvanlarını sulayabiliyorlardı. Zaten babaları, genç ve kuvvetli olsaydı, orada bulunur, (kızlarına belki gerek bile kalmaz), hayvanlarına önce sıra gelir, gereken vakitte evlerine dönerlerdi.⁴⁶ Ayette bahsedilen o ihtiyarın, Hz. Şuayb mı, Hz. Şuayb'ın kardeşi mi yoksa Medyen halkından salih birisi mi olduğu hususundaki farklı görüşler vardır. Yaşlı olduğu için bu kişinin Şuayb peygamber olmadığını düşünen alimler de vardır.⁴⁷ Onların gerekçeleri ise şunlardır:

a. Hz. Şuayb, kavminden onu yalanlayanların yok olduklarını görmüştü, geriye sadece inananlar kalmıştı (el-A'râf 7/91-93, Hûd 11/66 ve 94). Eğer bu yaşlı kişi, bu kavmin geride kalan mü'minleri arasında yaşayan Şuayb Peygamber olsaydı, çobanlar, ihtiyar nebilerinin kızlarından önce hayvanları sulamazlardı. Çünkü mü'min toplumların, peygamberlerine ve kızlarına böyle davranmamaları gerekir.

b. Hz. Musa'nın kayınpederi olan bu yaşlı adam, Hz. Şuayb olsaydı, on yıl birlikte yaşadığı Hz. Musa'ya öğrettiği şeylerden Kur'an'da mutlaka söz edilirdi.⁴⁸

Bu gerekçelerin aksine âlimlerin çoğu ise, bu yaşlı zatın Hz. Şuayb olduğu kanaatindedirler.⁴⁹ "*Medyen'e kardeşleri Şuayb'ı gönderdik*"⁵⁰ ayetini de buna

⁴³ Hayâ sözcüğünün türevleri Kur'an'da üç yerde yer almaktadır. Bunlar, Hz. Musa ile utanarak konuşan Hz. Şuayb'ın kızlarından birisinin hayâsından bahseden el-Kasas 28/25. ayeti, bazı Müslümanların davranışlarından rahatsız olan Hz. Peygamberin (sav) hayâsını anlatan el-Ahzab 33/53. ayeti, sivrisineği örnek göstermekten çekinmeyen Allah'ın hayâsını anlatan el-Bakara 2/26. ayetidir. Geniş bilgi için bakınız: Mustafa Çağırıcı, "Hayâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997),16/554.

⁴⁴ Mustafa Çağırıcı, "Mürüvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/61.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/552-553; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 5/187; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/240; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/247.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/240.

⁴⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/223.

⁴⁸ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Câmiu'r-resâil*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: y.y., 2001), 1/63.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/241.

⁵⁰ el-A'râf 7/85, Hûd 11/84, el-Ankebût 29/36.

delil göstermişlerdir. Her ne kadar bu yaşlı zatın ismi, Kur'an'da müphem olsa da ve kimliği hakkında farklı fikirler bulunsa da onun, ailesine yardım eden bir kişiye karşı kadirşinas tutumu göz ardı edilemeyecek derecede aşikârdır. Hz. Şuayb'ın bu davranışı evlenecek gençleri yetiştiren ailelerin nasıl olması gerektiğine güzel bir örnektir.

Ayette bahsedilen iki hanım hem güçsüz oldukları için hem de hayâlarından dolayı hayvanların suyun başına gitmesine engel oluyorlardı. Onlar, kendilerinin güçsüz, babalarının ise yaşlı olduğunu söyleyip dolaylı bir anlatımla ve edep ölçüleriyle Hz. Musa'dan yardım istemişlerdir.

Onurlu ve saygın bir erkeğe yakışan tavırla Hz. Musa, kızların yardım taleplerine duyarsız kalmadı, *"onların hayvanlarını sulayıverdi"*⁵¹ ve ihtiyacı olduğu halde bundan hiçbir karşılık talep etmedi. Hz. Musa bu yardımı, 'Yardım edeyim mi?' gibi başka soru ve cevaba gerek duymadan, gereksiz konuşmalardan uzak durarak yaptı. Yol yorgunluğunu gidermek ve dinlenmek için *"Ardından gölgeye çekilip, "Rabbim! Gerçekten, bana indirdiğin her türlü hayra ihtiyacım var!" dedi"*.⁵² Bu ayete göre Hz. Musa insaniyet namına, nazikçe, işbirlikçi tutumla yardım ettiği hanımların yanından hemen uzaklaşmış, bir gölgeliğe oturmuş, onları minnet altında bırakmamıştır. Yardım işi bittikten sonra hemen oradan ayrılarak, namahrem ile iletişim çizgisini korumuştur. Hz. Musa'nın bu davranışı, edebin, evlilik çağındaki hem kızın hem de erkeğin süsü olduğunu göstermektedir.

Hz. Musa'nın *"Rabbim! Gerçekten, bana indirdiğin her türlü hayra ihtiyacım var!"*⁵³ diye dua etmesi, onun desteksiz ve yalnız kaldığı, yardıma ve himayeye ihtiyacı olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁴ Firavun'un yanındayken servet ve bolluk içinde olan⁵⁵ ama sonra fakirlik ve sıkıntıya düşen Hz. Musa'nın, yardımı başkalarından değil de sadece Allah'tan istemesi bu konuda bize örnek olmaktadır. Ayrıca evlilik ve öncesinde zorluklarla karşılaşıldığında sabrın, tevekkül ve teslimiyetin tesirine dikkat çekmektedir. Kuluna yardım edene, yardımcıları gönderen Allah,⁵⁶ ona Hz. Şuayb vasıtasıyla destek olmuştur. Onun

⁵¹ el-Kasas 28/24.

⁵² el-Kasas 28/24.

⁵³ el-Kasas 28/24.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 20/103; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/217.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/241.

⁵⁶ "...Müslüman kardeşinin ihtiyacını karşılayan kişinin Allah da ihtiyacını karşılar..." Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Edeb", 68; Tirmizî, "Birr", 19.

Hz. Şuayb yanında başlayan yeni hayatını, nübüvvet öncesi bir hazırlık aşaması, hocasından birebir eğitim alan yapan bir öğrenci yaşamı ve evlilik öncesi seminer olarak değerlendirebiliriz.

Bu iki hanımın, hayvanlarını sularken çobanlarla muhatap olmadan, onlarla tartışmadan onların gitmelerini beklemeleri, bayanlara sosyal yaşamda özellikle de iş hayatında güzel bir misaldir. Çünkü onlar, rahatsız olabileceklerini düşündükleri bir ortama girmemeye özen göstermişlerdir. Kadın hakları aynı zamanda kadına pozitif ayrımcılık, kadının sosyal hayata atılması gibi söylemleri yaparken kadını el üstünde tutan prensiplerimizden, değerlerimizden uzaklaşmamamız gerektiğine bir örnektir. Bu iki hanımın, güven veren ve kendilerine yardım etmek isteyen bir erkek ile gerektiği kadar ve ahlak çerçevesinde diyalog kurmalarında da çıkarılması gereken dersler vardır. Belki bu hanımların babaları, kendilerine söz geçiremeyecek kadar yaşlıydı ama onlar Allah korkusunun ve aldıkları peygamber terbiyesinin etkisiyle olgun davranışlar sergilemişlerdi. Çünkü vakarlı duruş, namahreme karşı emniyet sigortası gibidir. Yine onların ihtiyaç babalarına olan şefkati, aile içinde büyüklerimize göstermemiz gereken sevgiye, saygıya, merhamete bir örnektir. Bu ayetlerde gördüğümüz gibi Hz. Musa ve karşılaştığı iki kız, bakışlarını haramdan sakınan, temiz duygular besleyen, yapmacık davranışlara gerek duymayan kişilerdir. Her iki taraf kısa ve net sorular sormuş, aynı ölçüde cevap vermişlerdir. Sonuç olarak bu iki ayet bizlere, güçsüz iki hanımın, yaşlı Hz. Şuayb'ın ve korunmaya muhtaç olan Hz. Musa'nın hallerini anlatmaktadır.

4. Hz. Musa'nın Hz. Şuayb ile Görüşmesi

Kızların babalarına Hz. Musa'nın iyiliğini anlatması üzerine bunun karşılığını vermek için kızlarından birisini genel kabule göre de küçük olanına, gidip kendisini çağırmasını istedi.⁵⁷ Kızların, başlarından geçen olayları, babaları ile rahatça paylaşabilmeleri, aile içi iletişime güzel bir örnektir. Hz. Şuayb, kızlarının sözüne tam olarak itimat ettiği için başka birisinin şahitliğine ve onayına gerek duymadan kızlarından birisini gönderdi. *"O sırada, iki hanımdan birisi utana utana yürüyerek ona geldi"*⁵⁸ ayeti, hanımın işveli değil mahcup yürüyüşüne vurgu yapmaktadır. Ayetten anlaşıldığına göre, kızlardan birisi evde babasına yardımcı olmak için kalmış, diğeri Hz. Musa'yı çağırmaya gitmiştir. Böylece kızlar işbölümü yaparak birbirlerinin ve babalarının işlerine destek olmuşlardır. Hz. Şuayb'ın, o iki kızından başka bir yardımcısının bulunmadığına dair de bir delalet vardır.⁵⁹ Yine bu ayette, her zaman hayvanlarını sulamaktan geç gelen kızların

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/243. Ama Kur'an'da, bu ayrıntıya işaret eden herhangi bir delâlet yoktur.

⁵⁸ el-Kasas 28/25.

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/241.

bu defa babalarına erken gittiğine dair işaret vardır.⁶⁰ Bu kız, “*Babam, sulamanın ücretini sana ödemek için seni çağırıyor*”⁶¹ dedi. Bu ayette, kızın konuşmasındaki edebe dikkat çekilmektedir. Çünkü Hz. Musa'nın kalbinde herhangi bir şüphenin oluşmasını engellemek için sadece genel bir dileği iletmekle yetinmemiş,⁶² çağırmasının sebebini de zikretmiştir. Bu ise bir kişinin söz ve davranışında bulunması gereken uyuma işaret etmektedir. Tefsirlerde belirtildiğine göre bu kız, erkeklere karşı rahat davranan, her yere giden birisi değildi ve yüzünü de örterek gelmiştir.⁶³ Bu hanım, en kısa, en özlü ifadelerle daveti ulaştırmış, ona yolu göstermiş ve onu babasının olduğu yere götürmüştür. Hz. Musa yaptığı hizmeti herhangi bir ücret karşılığında yapmadığı için ilk önce gidip gitmemekte tereddüt etse de açlık, yalnızlık ve korkularının etkisiyle gitmekten başka çare bulamamıştır.⁶⁴

“*Ona gelip başına gelenleri anlatınca, “Korkma, artık zalim topluluktan kurtuldun” dedi*”⁶⁵ ayetine göre Hz. Musa başından geçenleri, Firavun'un zulmünü, ülkesinden kaçma sebebini Hz. Şuayb'a anlatmıştır.⁶⁶ Hz. Şuayb da kendisine teselli mahiyetinde, artık onların ülkesinden çıktığını, çünkü onların Medyen'de bir hükümrانlığının olmadığını,⁶⁷ emin bir beldeye geldiğini⁶⁸ söylemiştir. Hz. Musa, karnı aç olduğu halde kendisine ikram edilen yemeği, koyunları sulama bedeli olacağını düşünerek ilk etapta kabul etmemiştir. Hz. Şuayb bunun bir karşılık değil de misafire ikram olduğunu söyleyince Hz. Musa bu yemeği yemiş ve tok gönüllü bir tavır sergilemiştir.⁶⁹ Burada, Hz. Şuayb ve kızlarının, hak bilir, emeğe saygılı, iyiliksever, başkalarının dertlerini paylaşan tutumları göze çarpmaktadır.

“*Korkma, zalimler topluluğundan kurtuldun*”⁷⁰ ayetinde güvenilir bir genç olan Hz. Musa'nın, artık emin ellerde emniyette olduğunu görüyoruz. Bu konuşmalar, can güvenliğinin her şeyden önce geldiğinin bir göstergesidir. Hz.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 7/241.

⁶¹ el-Kasas 28/25.

⁶² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellame (ys.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6/228.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi*, 7/241.

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/242.

⁶⁵ el-Kasas 28/25.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/ 228.

⁶⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 18/220-221; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/243; Kurtubî, *el-Câmi*, 7/242; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/228.

⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/224.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 7/242.

⁷⁰ el-Kasas 28/25.

Musa'nın fırsatı olduğu halde başından geçenleri yolda kendisini çağırma gelen hanıma değil de babasına anlatması, erkeklerin hanımlarla konuşurken dikkat etmesi gereken sınıra bir işaretir. Çünkü edep, hem erkeğin hem hanımın süsüdür.

Firavun'un Hz. Musa'ya bebekliğinde yaptığı bir imtihan neticesinde Hz. Musa'nın dili yanmış⁷¹ ve konuşmasında problem oluşmuştu. Hz. Musa'yı peygamberliğe hazırlayan Allah, onun bu engelini aşmasına destek olması için Hz. Şuayb'ın yanında sanki bir kursiyer gibi yetiştirmiştir. Hz. Musa, peygamberlerin hatibinden bir nevi diksiyon eğitimi alırken ilmi ehlinden almamız, tecrübelerinden istifade etmemiz gerektiğini bize göstermiştir. Hz. Musa da Hz. Şuayb'ın yaşlılığında ona yardım etmiştir. Böylece her iki tarafın engeli, birbiriyle aşılmıştır. Daha sonra peygamberlik ile görevlendirilen Hz. Musa konuşma güçlüğünün düzelmesi için Allah'a dua etmiş (Tâhâ 20/25-28), daha fasih konuşan kardeşi Hz. Harun'u kendisine yardımcı olarak göndermesini istemiştir (Tâhâ 20/29-32, el-Kasas 28/33-35). Çünkü tebliğ esnasında muhatabın üzerinde, hitabın gücü etkilidir. Ayrıca aradan yaklaşık on yıl gibi bir zaman geçmesine rağmen Hz. Musa'nın kardeşini yardımcı olarak istemesinde Harun'a olan güveni, kardeşine vefasını, işlerimizde ehil kişilerden yardım istememiz gerektiği sonuçlarını çıkarabiliriz. Firavun ise Hz. Musa'nın halk nazarındaki değerini düşürmek için, onun dilinin hâlâ peltek olduğunu (Tâhâ 20/27-28) insanlar arasında yaymak istiyordu. *"Ben, aşağılık ve meramını anlatmaktan aciz şu adamdan daha hayırlı değil miyim?"*⁷² diyerek onun kusuruyla dalga geçmişti.

'Kız babası' olan Hz. Şuayb ile kızları arasında, Hz. Musa'nın kendilerine yardımcı olarak alınması konusunda bir diyalog geçmiştir. *"İkisinden birisi "Babacığım! Onu ücretli olarak tut. Çünkü senin ücretli tuttuklarının en hayırlısı, bu güçlü ve güvenilir kişidir" dedi"*⁷³ ayetinde geçen bu konuşma, aile içindeki istişareye ve sağlıklı iletişime dikkatimizi çekmektedir. Bu söz sahibi kızın, açık ve net bir şekilde talebini söyleyebilmesi, onun söz söylemedeki belâgatını, kendisine olan özgüveni ve ailedeki özgür ortamı göstermektedir. Yine bu kız, Hz. Musa'nın aç ve yorgun olduğunu buna rağmen karşılıksız iyilik yapan güzel ahlaklı birisi olduğunu sezmişti. Çobanlık yapmanın ruhsal ve bedensel yorgunluğunu bilen babanın ve kızlarının bir erkek yardımcıya olan ihtiyaçları da bu ayette gizlidir. Yaşlı adam, zaruri sebeplerden dolayı kızının bu önerisini olumlu karşılamıştır. Hz. Musa'nın hayvanlarını sulamak için bekleyen kızlara yardım ederken birçok

⁷¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Çelebi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/258; Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 43; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 2/13.

⁷² ez-Zuhruf 43/52.

⁷³ el-Kasas 28/26.

insanın açamadığı kuyuyu açması onun gücünün;⁷⁴ yine onun kendisini çağdırmaya gelen kıza, daha rahat yürüyebilmesi için arkada yürümesini teklif etmesi de⁷⁵ onun güvenilir birisi olduğunun işaretidir. Güçlü ve güvenilir olmak, bir işçide bulunması istenilen övgüye değer özellik olmanın yanı sıra hanımların erkeklerde aradıkları vasıfların da özetidir. Kuvvetli ve emin olmak, kalp-kafa uyumunu, ruh-beden beraberliğini ve iç-dış birlikteliğini hatırlatmaktadır. Kızlarının Hz. Musa hakkındaki övgü dolu sözleri, Hz. Şuayb'ın düşüncelerini kuvvetlendirmiş, kaynaşmalarını sağlamıştır.

5. Hz. Musa'nın Hz. Şuayb ile Sözleşme Yapması

Hz. Musa'nın başından geçenleri anlatması, kızın onu güçlü ve güvenilir olarak nitelendirmesi, Hz. Şuayb'ın insanları tanımadaki feraseti sonucunda, Hz. Şuayb, Hz. Musa'ya, *"Benim için sekiz yıl çalışmanın karşılığı olarak bu iki kızımın birisini sana nikahlamak istiyorum. Şayet on seneye tamamlarsan, o da senden bir lütuf olur. Fakat seni zorlamak istemem. İnşallah benim salih kişilerden olduğumu göreceksin" dedi*.⁷⁶ Burada taraflar arasında yapılan bir hizmet sözleşmesi vardır.⁷⁷ Bu icare akdi,⁷⁸ insanoğlu için zorunlu bir durumdur, bir arada yaşamının gereğidir.⁷⁹ Hz. Şuayb, peygambere yaraşır bir tarzda, Hz. Musa'ya süreyi on yıla tamamlamada⁸⁰ zorluk ve sıkıntı çıkarmamıştır.⁸¹ İlaveten kendisinin salih insanlardan olacağını (el-Kasas 28/27) söylemiştir. Hz. Musa'nın sekiz yıllık süreyi on yıla tamamlayıp tamamlamadığı ise ayette açık değildir, çünkü Hz. Şuayb, sekiz yıllık hizmeti şart, on yıla tamamlamayı ise Hz. Musa'nın isteğine bırakmıştır.⁸² Ancak bazı müfessirler, bir takım rivayetlere⁸³ ve resüllerin "ahde

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/212-213; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/240; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/240.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/221-222; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/242.

⁷⁶ el-Kasas 28/27.

⁷⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/224.

⁷⁸ İcare akdi, İslam borçlar hukukuna göre, menfaatin bedel karşılığı olarak temlik edilmesini içeren, günümüzde ise kira, iş ve kısmen de istisnâ anlaşmasına karşılık gelen sözleşmeye denir bk.: Ali Bardakoğlu, "İcâre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/379.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/242.

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 12/243.

⁸¹ Çünkü peygamberler, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/341; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir, b.y.: Dâru Tavkî'n-Necat, 1422, "İlim", 11) hadis-i şerifinde olduğu gibi insanlarla muamelelerinde en kolay seçerler.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/248.

⁸³ İbn Abbas'a, Hz. Musa'nın iki müddetten hangisini tamamladığı sorulduğunda "Hangisi daha fazla ve daha güzel ise onu tamamlamıştır" diye cevap vermiştir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/236).

vefa” prensibine bağlılıklarına istinaden⁸⁴ on seneyi tamamladığını, on yılın daha uygun olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵ Bu çalışma akdinden sonra bir evlendirme teklifi vardır ama evlendirme akdi, zorunluluğu yoktur.⁸⁶ Hz. Şuayb’ın onunla kızını evlendirip damadı olmasını istemesi, oluşan güveni tasdiklemesi anlamına geliyordu. Kızlarından hangisi olduğu ve isminin ne olduğu ise ayette mübhemdir.⁸⁷ Tefsirlerde onun, babasına Hz. Musa’yı işçi olarak almasını teklif eden ve onu çağırmaya giden küçük kız Safura evlendiği geçmektedir.⁸⁸ Sonuç olarak bu ayet bizim, Hz. Musa’nın hizmet senesine ve kızların isimlerine değil verilen mesaja odaklanmamızı istemektedir.

Hz. Musa da, Hz. Şuayb’ın işçilik ve evlilik teklifine *“Bu, benimle senin aramdadır. İki süreden hangisini uygularsam uygulayayım, benim aleyhime bir düşmanlık yok. Allah söylediklerimize vekildir”*⁸⁹ diye cevap vermiştir. Hz. Musa, kendisine bu konuda bir baskı yapılmamasını istemiş ve sanki ittifak edilen konunun şartlarını kabul ettiğini belgelemek için Allah’ı kendilerine şahit tutmuştur. Sarayda müreffeh bir hayat geçiren Hz. Musa’nın, tamamen farklı bir çevreye hemen uyum sağlaması ve kanaatkâr davranması takdire şayandır. Allah da, Hz. Musa’nın suyun başında yaptığı *“Rabbim! Gerçekten, bana indireceğin her türlü hayra ihtiyacım var!”*⁹⁰ duasına Hz. Şuayb vasıtasıyla cevap vermiştir. Güvenli bir ortam, yiyecek, içecek, iş, ev, aile vs. ihtiyacını bir peygamber ocağında gidermiştir. Hem de Hz. Şuayb’ın ve kızlarının sırtındaki -erkek işi olan- çobanlık yükünü alarak onların başka çobanlarla muhatap olmasını önlemiştir. Evlilikte ve öncesinde eşler, başlarına maddi veya manevi bir zorluk geldiğinde sabır ve dua ile yardım istediklerinde (el-Bakara 2/153) Allah onlara bir yardımcı gönderir. Bu üç zayıf taraf, birleşerek ve birbirlerine destek olarak sorunun üstesinden gelmiş ve yeni bir yaşamın rotasını çizmişlerdir. Evlilik öncesi dönemde ve evlilik hayatında birlik ve beraberliğin değerine işaret etmişlerdir.

Hz. Şuayb, Hz. Musa’da olgun bir kişilik ve yakınlık gördüğü için iki kızından birini ona nikâhlamayı düşündüğünü çekinmeden söyleyebilmiştir. Bu ayete göre veli, bir erkeğe kızı ile evlenmesi teklifinde bulunabilir. Kendisini Peygamber’e (sav) adanmış olan Mevhube isimli hanımın, Hz. Peygamber’in kendisiyle evlenmesi teklifinde bulunması da bu sünnetin örneğidir.⁹¹ Hz. Ömer’in önce Hz. Ebubekir’e sonra da Hz. Osman’a kızı Hz. Hafsa ile evlenmelerini teklif

⁸⁴ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/226.

⁸⁵ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 18/234-236; Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/249.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/243.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/243-244.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/243-244.

⁸⁹ el-Kasas 28/28.

⁹⁰ el-Kasas 28/24.

⁹¹ Buhârî, “Nikah”, 33.

etmesinde de bunun örneğini görüyoruz.⁹² Ayrıca Hz. Şuayb'ın, kızını, yanında eğittiği Hz. Musa ile evlendirmesi, Hz. Peygamber'in, (sav) kızı Hz. Fatıma'yı, dizinin dibinde büyüttüğü ve eğittiği amcaoğlu Hz. Ali ile evlendirmesine benzemektedir.

*“Musa müddeti tamamlayıp ailesiyle birlikte yola çıktığında, Tur'un yanında bir farketti. Ailesine, siz bekleyin, ben bir ateş farkettim, umarım size oradan bir haber veya ısınabilmeniz için ateşten bir kor getiririm, dedi”*⁹³ ayetinden anlaşıldığına göre Hz. Musa, sözleşme süresini bitirmiş ve evlenmiştir. Ayette geçen, *“لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”*/ailesine, siz bekleyin, dedi”⁹⁴ ifadesine göre iki kişiden fazla bir cemaatle yola çıkmıştır.⁹⁵ Kimi müfessirlere göre Hz. Musa'nın hanımı hamile⁹⁶ kimi müfessirlere göre ise o gece doğum yapmıştır.⁹⁷ Onun ailesine olan şefkat ve merhameti dikkat çekicidir. Ailesini ısıtabilmek için uzakta gördüğü ışığa doğru gitmiş ama ailesini tehlikeye atmamak için onları götürmemiş, daha güvenli olduğunu düşündüğü oldukları yerde beklemelerini istemiştir. Ayrıca, tefsir kaynaklarında bu hadisenin, kışın soğuk bir gecede ve Hz. Musa'nın yolu şaşırıldığı esnada olduğu, ona yolunu gösterecek birisini bulma umuduyla ateş olan yere vardığı kaydedilmiştir.⁹⁸ Müfessirler, bu ayetin özel şartlar hariç, kavvamiyeti ve bir derece üstünlüğü olduğu için erkeğin hanımını dilediği yere götürebileceğine delil kabul etmişlerdir.⁹⁹

Kur'an'da Hz. Musa'nın daha sonraki aile yaşamı ile ilgili malumat bulunmamaktadır. Onun Tur Dağı'na çıkmasından sonraki hayatı, farklı bir yolculuğun yani nübüvvetin başlangıcı olmuştur. Hz. Şuayb'ın evinde bir nevi staj gören, eğitilen Hz. Musa artık tebliğ ile vazifelendirilmiştir.

⁹² Buhârî, “Meğazi”, 12

⁹³ el-Kasas 28/29.

⁹⁴ Tâhâ 20/10, el-Kasas 28/29.

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/245. Kitab-ı Mukaddes'e göre Hz. Musa'nın o sırada Gerşom ve Eliezer adında iki tane oğlu vardı. Çık. 2:22; 18:4.

⁹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/248; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/400.

⁹⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/53; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 3/152.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/241; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 12/245.

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/249-250.

Sonuç

Allah, özel anlamda kadının söz sahibi olmadığı, kız çocuğu haberi alanların yüzlerinin karardığı (en-Nahl 16/58), utancından onu gömmek istediği (en-Nahl 16/59) cahiliye toplumuna genelde de bütün insanlığa, hayatın kullanım kılavuzu mahiyetinde Kuran'ı Kerim'i indirmiştir. Kasas Suresi'nde yuva kurmadan önce gençlerde ve ailelerde aranması gereken kriterleri, Hz. Musa ve Hz. Şuayb'ın kızları modelinde bizlere sunmuştur.

Dört kız çocuğu sahibi olan, soyu bir kızı vesilesiyle devam eden Hz. Peygamber'in (sav) hayatında, kız çocuğu yetiştirirken dikkat etmemiz gerekenlerin yaşanmış örneğini görüyoruz. Kızlarımızın her biri, yuvayı kuran dışı kuş olmaya adaydır. Onları güzel ahlaklı yetiştiren aileleri ise cennetlidir.¹⁰⁰

Bizim şer olarak gördüğümüz olayların arka yüzünde hayır olabilir.¹⁰¹ Nitekim Hz. Musa'nın yanlışlıkla bir adamı öldürmesinde ve Medyen'e kaçmasında bir peygamber ocağında peygamberlik eğitimi almak gibi büyük bir hayır gizlidir. Bedenin ölmesine karşılık ruhun dirilmesi vardır. İhtiyaçlarını gidermede insanlardan değil de sadece Allah'tan yardım dileyen Hz. Musa'nın halinde tevekkülün güzel bir örneği bulunmaktadır. Sarayda müreffeh bir hayat sürmesine rağmen, Medyen'e gelince yaptığı çobanlık mesleğini ve insanların hayat tarzlarını kabullenmiş, kibirden, gururdan ve insanları hakir görmekten uzak durmuştur. Saray eğitimi almasına rağmen bu ortamı hiç görmemiş bir kız ile evlenerek, evliliğin mihenk taşınının güzel ahlak olduğunu bizlere göstermiştir.¹⁰² Annesinin

¹⁰⁰ "Allah, üç kız ya da kız kardeşinin geçim darlığı veya başka sıkıntılarına katlanan kişiyi, cennete koyar. sahibeden birisi, "İki tane olursa da yine aynı mıdır?" diye sorunca, Peygamberimiz (sav) "İki tane olursa da aynıdır" cevabını verdi. Başkası da, "Bir tane olursa?" diye sorunca, "Bir tane de olsa gene aynıdır" cevabını verdi". bk.: Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/195.

b. "Her kim üç kızını koruyup büyütür, güzel bir şekilde terbiye eder, evlendirir ve onlara ihsan ve iyiliklerini devamlı yaparsa, o kimse cennetlidir". bk.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/413; Ebû Dâvud, "Nevm", 29.

c. "Her kim iki kızını yetişkinlik zamanına gelinceye kadar yetiştirip terbiye ederse, kıyâmet günü, o kişiyle ben, böyle yan yana olacağız dedi ve parmaklarını birleştirdi. bk.: Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Bir", 149; Tirmizî, "Bir", 13.

Bu meyandaki hadisi şerifler kızlarını güzel ahlak üzere yetiştirme gayretinde bulunan aileleri, cennetle müjdelemektedir.

¹⁰¹ el-Bakara 2/216.

¹⁰² "Kadınlarla şu dört özellikleri için evlenilir: Mal, soy, güzellik ve dindarlık. Sen dindar olanı seç, mutlu olursun" hadis-i şerifinde olduğu gibi. bk.: Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (by.: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabîyye, ts.), "Nikah", 6.

helal sütüyle, cennet kadınlarının öncülerinden olan Hz. Asiyе'nin saray adabıyla, Hz. Şuayb'ın peygamber eğitimiyle yetişen Hz. Musa, sağlam temelli bir ailenin alt yapısını hazırlamıştır.

Hz. Şuayb'ın kızında olduğu gibi bir hanım, edebi konusunda hassas olursa Allah, ona en zor zamanlarında bir yardımcı, üstün ahlaklı bir eş gönderir. Yaşlı bir babası olmasına ve kimsenin görmediği bir yerde bulunmasına rağmen vakarını muhafaza ederek Hz. Musa gibi büyük bir peygamberin hanımı olma mükafatına erişmiştir. Çünkü "Hayâ, imandandır"¹⁰³ düsturu, ailenin en önemli dinamiğidir.

Hz. Şuayb, yumuşak huylu bir ihtiyar, kolaylaştıran bir işveren örneğini sergilemektedir. Çünkü sert, kaba ve şefkat duygularından yoksun bir yaşlının etrafından çocukları dâhil birçok insanlar uzaklaşır. Diktatör olan, işleri zorlaştıran işverenin işçileri kendisinden razı olmazlar, ondan uzaklaşmak isterler.

Allah, Kasas Suresi'ndeki Hz. Musa ve Hz. Şuayb'ın kızları kıssasında, iffetli erkek ve kadın modelini, mü'minlerin dikkatine sunmuştur. Evlilik önce birbirlerini tanımanın gerekliliğini, her iki gençte ve ailede aranması gereken kriterleri gözler önüne sermiştir. Çekirdek ailenin tohumunun sağlamlığı, onları yetiştiren çınar ailenin gücü ile doğrudan alakalıdır. Erkek evladı yetiştirmede annenin, kız evladı yetiştirmede babanın etkisini göstermiştir.

Aile, sükûnetli bir liman, güvenli bir mesken, deniz feneri gibi bir ışıktır. Eşlerin birbiriyle sükûn bulduğu, aralarında meveddet ve rahmetin olduğu, göz nuruyla birbirlerine değer verdikleri aile ortamı ise, her birimizin arzusudur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". TDV İslâm Ansiklopedisi. 21/379-388. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Züheyb b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necat, 1422.
- Bursevî, İsmail Hakkı. Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts..
- Çağırıcı, Mustafa. "Hayâ". TDV İslâm Ansiklopedisi. 16/554-555. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Çağırıcı, Mustafa. "Mürüvvet". TDV İslâm Ansiklopedisi. 32/61-63. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Demirhan, Mehmet. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Şuayb'ın (as) Kıssasında Helak-Ahlak İlişkisi.

¹⁰³ Buhârî, "İman", 2; Müslim, "İman", 12.

- İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dinçtürk, Murat. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Şuayb. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts..
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. el-Merâsîl. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. Tehzîbü'l-luga. thk. Muhammed Avz Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. et-Tefsîrü'l-kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Fikr,1415/1995.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. el-Müstedrek'ale's-Sahîhayn. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. Kitâbü'l-'Ayn. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts..
- Harman, Ömer Faruk. "Medyen". TDV İslâm Ansiklopedisi. 28/346-348. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr. et-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâti el-Endelüsî. el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm. thk. Samî b. Muhammed Sellame. b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts..
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdüsselâm el-Harrânî. *Câmiu'r-resâil*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: y.y., 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Köksal, Mustafa Âsım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî - Mahmud Hâmid Osman. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Kutman, Gözde Kanmaz. "Anne Sütünün Beyin Gelişimine Etkisi". *Türk Dünyası*

- Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi 2/2* (Eylül 2017), 196-208.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. Korea: Korean Bible Society, 2011.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. trc: Muhammed Han Kayanî. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdullah b Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Daru Hecr, 1422/2001.
- Tan, Zeki. *Kur'an'a Göre Hz. Sâlih, Hz. Lut, Hz. Şuayb, Kavimlerinin İnkırazında Ma'siyetin Rolü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Atve - Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır: y.y., 1395/1975.
- Türkyılmaz, Canan. "Anne Sütünün Bebeğe ve Anneye Faydaları Nelerdir?". *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi 2/2* (Eylül 2017), 154-179.
- Ümit, Mehmet. "Şuayb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/222-223. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Çelebi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1425/2004.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts..
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts..
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب




Alberto Fabio AMBROSIO, çev. Ayşe MERAL

Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri

Özgün Adı: *Vie D'un Derviche Tourneur: Doctrine Et Rituels Du Soufisme Au XVII^e Siècle*

İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012. 350 sayfa. ISBN: 978-605-105-099-7.

■ Ezgi ÇABUK* 

Tarihsel süreçte Osmanlı coğrafyasında saygı gösterilen, desteklenen ve önemli bir yere sahip olan tarikatların, İç Anadolu Bölgesi'nde ve özellikle de başkentte yoğunlaştığı bilinmektedir. Bu tarikatlardan biri de Mevlevilik'tir. Mevlevilik, ortaya çıktığı dönemden itibaren geniş bir alana yayılmış, kendine özgü adaları olan bir tarikattır.

Alberto Fabio Ambrosio, *Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri* adlı çalışmasında, Mevleviliğin tarihsel incelemesini, coğrafi ve siyasî bağlamda ele almayı hedeflemiştir. Böylelikle hem Osmanlı'nın başkenti olması, hem de 16. ve 17. yüzyılda sufi adalarıyla ilgili tartışmaların meydana geldiği merkez olması nedeniyle çalışmada özellikle İstanbul'a odaklanılmıştır.

Ambrosio'nun bu eseri, "Giriş", "Sonuç", "Kaynakça" ve "Dizin" haricinde altı ana bölüm ve elli altı alt bölümden oluşmaktadır. Sonuç bölümünden sonra "Mevlevi Tarikatının Silsilesi" ek şeklinde sunulmuştur.

Giriş bölümünde (s. 13-19) Ambrosio, bu eserini, Mevlevilerin 17. yüzyıldaki doktrin, adap ve erkânlarını tanıtmaya amacıyla kaleme aldığını belirtmiş ve çalışmanın problematiğinin "içtimâî tarih", "dinî tarih" ve "Osmanlı tasavvuf tarihi" üzerine inşa edildiğini söylemiştir.

Çalışmanın birinci bölümü (s. 20-49) "Vaizler ve Sufiler" ana başlığından ve on altı başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nda iz bırakan olaylardan ve İmparatorluğun gerileme sebeplerinden kısaca bahsedilmiş; sufi adalarıyla ilgili tartışmaların, yapılmak istenen ahlaki ve dinî islahat fikrinden

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. E-Posta: ezgicabuk35@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9797-926>.

kaynaklandığı vurgulanmıştır. Böylelikle 16. ve 17. yüzyılda sufi ayin ve adaplarına karşı takınılan katı tavrın temelinde de Osmanlı'nın içtimaî, siyasî ve ekonomik istikrarsızlıklarının bulunduğu iddia edilmiştir. Sonrasında ise sufi adaplarıyla ilgili tartışmaların çıkma nedenleri ve bu tartışmaların doktriner öncülleri ele alınmıştır. Bu bağlamda sufi/tarikat karşıtı tartışmaların, tam olarak 16. yüzyılda başladığı belirtilmiş; sufilere yöneltilen suçlamaların en başında ise “sema” ve “raks” olduğu vurgulanmıştır. Böylelikle 17. yüzyılda Mehmed Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye* adlı risalesinden ilham alan Kadızadeliler hareketinin başladığı ve bu hareketin, “vaiz ve sufiler”in bölünmesine yol açtığı söylenmiştir. Ayrıca cami ve tekkelere şiddeti sokan itirazcı çıkışların amacının, siyasî-dinî üstünlük sağlayabilmek olduğu belirtilmiş; Osmanlılar'ın, siyasî yönden güçleri tehlike altına girdiği için Kadızadeliler'in baskıcı tavırlarına boyun eğdikleri sonucuna varılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü (s. 50-84) “Bir Osmanlı Tarikatı” ana başlığından ve dokuz alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde Mevleviliğin, tıpkı Osmanlı hükümetinin merkez-çevre yapısı gibi, hiyerarşik bir düzene sahip olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Mevlevilik tarihinde önemli bir yere sahip olan şehir ve tekkeler hakkında da bilgi verilmiştir. Sonrasında ise Mevlânâ'nın, tarikatın gerçek ilham kaynağı olduğu söylenmiş; onun hayatı ve tanıştığı kişilerden bahsedilmiştir. Bu anlamda Mevleviler'in, Mevlânâ'nın eserleriyle beslenerek şiişsel ve sanatsal ifadeye olan bağlılıklarını 17. yüzyıl boyunca devam ettirdikleri vurgulanmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü (s. 85-111) “İsmail Rüsûhî Ankaravî: Bir Osmanlı Sufi” ana başlığından ve on üç alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde tam adı “İsmail b. Ahmed Rüsûhî el-Bayramî el-Mevlevî Ankaravî” olan İsmail Ankaravî'nin öneminden bahsedilmiş ve kendi döneminin önemli sufi müelliflerinden biri olduğunun altı çizilmiştir. Ayrıca onun, Mevlevî tarikatına intisap etmesi, Mesnevi'yi şerh etmesi ele alınmış, şeyh olarak bulunduğu tekkeler hakkında bilgi verilip kendisine intisap eden müritlerinden bahsedilmiştir.

Daha sonra Ankaravî'nin, *Minhâcü'l-fukarâ* ve *Hüccetü's-sema* adlı eserlerinin, ele aldığımız *Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri* adlı bu çalışmada, Mevlevî adaplarıyla ilgili sunulan çözümlemede kullanılan iki temel kaynak olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda iki eserin de aynı anda 19. yüzyılda ve iki ayrı yerde yayımlanmış olmalarından dolayı böyle bir seçim yapıldığı vurgulanmıştır. Ayrıca *Minhâcü'l-fukarâ*'nın yazılma sebepleri, iç yapısı ve ne anlama geldiği hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümü (s. 112-174) “Mevlevî Adaplarına Dair” ana başlığından ve on altı alt başlıktan oluşmaktadır. Bölümün girişinde Ambrosio, “pratik”, “ayin”, “adap” ve “erkân” kavramlarının anlamı üzerinde durmuştur. Sonrasında *Minhâcü'l-fukarâ*'nın bir derviş kılavuzu olarak kendi türünde

benzersiz olduğunu söylemiş ve 17. yüzyıl Mevlevisi'nin temel eğitim aracı olan *Minhâcü'l-fukarâ*'dan yola çıkarak Mevlevi adablarını, 17. yüzyılda uygulandığı şekliyle anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Bu nedenle o, *Minhâcü'l-fukarâ*'nın bölümleri ve bu bölümlerde anlatılanlar hakkında bilgi vermiş; çalışmanın iç yapısını detaylı olarak ortaya koymuştur.

Ayrıca “niyet” ve “irade” kavramlarının, Mevlevilikteki yerine dair ayrıntılı bir şekilde bilgi verilmiştir. Ankaravî'nin, niyetin eğitime verilmesine verdiği önem ve bir dervişte olması gereken özellikler, *Minhâcü'l-fukarâ*'dan alıntılanan cümlelerle ortaya koyulmuştur. Bu anlamda niyetin, Mevleviler arasında gerçek bir arınma yolu içinde olanlarla kenarda kalanları, birbirinden ayırdığı ifade edilmiştir. Ayrıca Mevlevilik tarikatına intisap eden kişiler, tarikata intisap etme nedenleri göz önünde bulundurularak gruplara ayrılmıştır. Daha sonra müellif, Ankaravî'ye göre niyetin, akıl ile kalp arasında yer aldığını ve manevî ilerlemenin başlangıç noktasında bulunduğunu belirtmiştir.

Bu bağlamda doğru yönlendirilmiş bir niyetin, Mevlevi tarikatında henüz bir başlangıç olduğu ve bu başlangıçtan sonra teslimiyet ve itaatın gelmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bir dervişin, niyetini yönlendirmeyi öğrendikten sonra da eylem ve iradede daha fazla çaba göstermesi gerektiği söylenmiş; irade eğitiminin önemine değinilmiştir.

Minhâcü'l-fukarâ'nın bölümlerinde değinilen konulardan bahsetmeye devam eden Ambrosio, hırkanın, şeyhle dervişi birbirine bağlayan itaat ilişkisinin, manevî ilişkinin ve anlaşmanın bir sembolü olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Daha sonra müellif, Ankaravî'nin, *Minhâcü'l-fukarâ* adlı eserinde, bir dervişin tekke de nasıl yaşaması gerektiğinden ve tekke deki görevlerinden bahsettiğini belirtmiş; ayrıca onun, *Minhâcü'l-fukarâ*'da değindiği “yolculuk etmek”, “musahabet” ve “ülfet” gibi tarikat için önemli olan konular hakkında da bilgi vermiştir.

Çalışmanın beşinci bölümü (s. 175-231) “Tarihi Gelişimiyle Savunma Arasında Sema” ana başlığından ve altı alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde semanın ortaya çıkışından, tarihi seyirinden ve özellikle de tarihsel açıdan olduğu kadar idrak açısından da Mevlevi tarihinden bahsedilmiştir.

Ayrıca “sesli zikir”, “raks”, “devran” ve “sema” terimlerinin, mistik adap kelime dağarcığına ait olduğu söylenmiş ve bu terimlerin, fıkıhçılar tarafından sıklıkla olumsuz bir şekilde yorumlandığının altı çizilmiştir. Bu anlamda raksın, sağa sola hareket ederek zincirinden kopmuş tutkuların kaynaklanıyormuş gibi görülebilecek beden hareketlerinden olduğu belirtilmiştir. Bütün fıkıhçıların yasakladıkları şeyin de raks olduğu söylenmiştir. Raksın, gerçek İslâm maneviyatından uzaklaştıran bir eylem veya bir çeşit fiziksel haz arayışı olarak algılanmasından dolayı yasaklandığı vurgulanmıştır. Ankaravî de dâhil olmak üzere dervişlerin, semayı, olumsuz bir anlam yüklenmiş olan raksa bağlı olarak

savunamayacaklarının bilincinde olmalarından dolayı semayı raksla bağdaştıran saldırılara karşı, onların, semayı savundukları tespit edilmiştir.

Sonrasında ise sema sözcüğünün, etimolojisine de değinilmiş ve tarihsel süreçte semantik bir genişlemeye uğradığı; önceleri manevî dinleyiş anlamına gelirken zamanla eksiksiz bir sufi raks seansını belirten bir anlama geldiği söylenmiştir. Böylelikle dinletin gerçek bir aracı olarak 9. yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu anlamda semanın, Mevlevi kelime dağarcığında bir adap (örf), adet, manevî eğitim ve yaşam tarzı anlamına geldiği ifade edilmiş; yaşamın bir sentezi olduğu ve dervişlerin içsel hayatını temsil ettiği söylenmiştir.

Ayrıca Mevlânâ'nın, menakıb kaynaklarına göre semayı, 13. yüzyılda 29 Kasım 1244'te, Konya'da gezgin derviş olan Şemseddin Tebrizî'yle karşılaştıktan sonra uygulamaya başladığı söylenmiş ve bu nedenle de semanın, Mevlânâ'yla başlamadığı, sufiliğin başından beri var olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda derviş semasının, Allah'a ulaşmak için bir yöntem, imtiyazlı bir araç olduğu vurgulanmış; ruhu, Allah'tan gayrı her şeyden, bencillikten ve tutkulardan kurtardığı söylenmiştir. Semanın, son şeklini ise dervişlerin tarikatına yaptığı katkılardan dolayı "pir" unvanını alan Pir Âdil Çelebi'yle birlikte 15. yüzyılda aldığı ifade edilmiştir.

Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda ve özellikle de İstanbul'da, semaya ilgili başlayan tartışmaların, 17. yüzyılda daha da şiddetlendiğine dikkat çekilmiştir. Bu nedenle semanın tehdit altında olduğunu hisseden sufilerin, semaya karşı duyulan öfkeyi yenmek ve çağdaşlarını da semanın bir "bid'at" olmadığına ikna etmek için çok sayıda çalışma kaleme aldıkları belirtilmiştir. Ayrıca bu dönemde yalnızca semanın değil devranın da bir sorun olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda 17. yüzyılın sonunda, sema ve devran çerçevesindeki tartışmaların azaldığı söylenmiş; 18. yüzyılda ise ciddi tartışmaların meydana gelmediği sonucuna varılmıştır.

Çalışmanın altıncı bölümü (s. 232-284) "Bir Ayinin Antropolojisi" ana başlığından ve iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bölümün girişinde 16. yüzyıldan itibaren tarikatlarla resmî İslâm arasında başlayan bölünmeden ve vâizlerin, sufi adaplarına karşı çıkma nedenlerinden kısaca bahsedilmiştir.

Daha sonra bütün adaplar arasında sema adabının, Ankaravî'nin ve dönemin Mevlevi öğretilerinin antropolojik arka planını, daha rahat ortaya çıkardığı söylenmiştir. Bu bağlamda Ankaravî'nin, sufi adaplarına saldıranlara karşı, *Hüccetü's-sema* dışında polemikçi veya savunmacı bir yöntem kullanmadığı belirtilmiştir. Onun amacının, daha ziyade adapları, Kur'ân'a ve özellikle sünnetin temellerine dayandırmak olduğunun altı çizilmiştir. Ankaravî'ye göre semanın teorik temellerinin, peygamberin sünneti üzerine kurulu olduğu söylenmiştir.

KİTAP TANITIMI

Bu bağlamda *Minhâcü'l-fukarâ*'nın bölümlerinde geçen semanın uygulama şekilleri, “nefs-i meyt”, “hırkanın simgeselliği”, Bedir Savaşı ve ganimeti paylaşmayı bilmenin önemi gibi konular hakkında da bilgi verilmiştir.

Çalışmanın “Sonuç” bölümünde (s. 285-290) değinilen konularla ilgili genel bir değerlendirme yapılmış; ek şeklinde sunulan “Mevlevi Tarikatının Silsilesi” bölümünde (s. 291-294) ise Mevlevi tarikatının üç olası gelişim şekline sâhip olan silsile zincirine yer verilmiştir. Bu bölümü “Kaynakça” (s. 295-339) adlı bölüm izlemektedir. Çalışmanın son bölümü ise “Dizin” (s. 340-348) bölümüdür.

Sonuç itibariyle burada ele aldığımız *Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri* adlı çalışmanın, Mevleviler'in 17. yüzyıldaki doktrinleri, adabları ve ayini hakkında bilgi sâhibi olmak isteyenlere ve kendisinden sonra Mevlevilikle ilgili yapılacak olan çalışmalara da katkıda bulunacağını düşünüyor; bu çalışmayı kaleme alan Alberto Fabio Ambrosio'ya ve çalışmayı, dilimize çeviren Ayşe Meral'e teşekkür ediyoruz.

Yazım İlke ve Kuralları Guidelines

النشر قواعد

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özeldede İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atif Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.
<http://www.isnadsistemi.org>
2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atıf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.

YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
 - Yazı, editör tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
 - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

Author Guidelines:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية العلوم الإسلامية في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهوية الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

YAZIM İLKELERİ

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل " Isnad Atif Sistemi 2. Edison (The Isnad Citation Style)" و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهوامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمته؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهئة التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلميّة، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات بيبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكامين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه الهيئة التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُثقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".